

LE ANTINOMIE DELLA RAGIONE COME FONDAMENTO DELL'ORIENTAMENTO NELL'ESPERIENZA

The antinomies of reason as the foundation of orientation in experience

Marco Millucci

Società Italiana di Studi Kantiani
m.millucci@convittoassisi.it

Riassunto: L'articolo mostra come, nello sviluppo della Dialettica trascendentale, la sezione dedicata alle antinomie della cosmologia ci sembra costituire un punto centrale del discorso kantiano intorno alla metafisica. Al di là del risultato immediato e indiscutibile del fallimento della cosmologia razionale, le antinomie potrebbero essere lette anche in un'ottica che ne valorizzi l'apertura verso una riflessione sul "bisogno" della ragione, la quale – scossa nella sua falsa certezza di conoscere l'incondizionato – sente l'esigenza di un riorientamento verso un diverso modo di guardare la realtà e l'essere, oltre i limiti che l'esperienza impone alla nostra facoltà teoretica. Lo spunto offerto dall'articolo del 1786 sul significato dell'orientamento nel pensiero dovrà poi condurre la nostra analisi, in un accenno finale, a intendere con nuovo slancio l'esortazione kantiana a vedere la natura nella più ampia luce della finalità teleologica come completamento, legittimato dal bisogno della ragione, della concezione meccanicistica dei fenomeni.

Parole-chiave: ragione; metafisica; idee cosmologiche; orientamento; teleologia.

Abstract: This article shows how the section dedicated to the cosmological antinomies in the development of the transcendental dialectic seems to be the central point of Kant's dissertation about metaphysics. Beside the immediate and indisputable result of the failure of the rational cosmology, the antinomies might be read also from a point of view that emphasises its opening towards a consideration about the "need" for reason, whose false certainty of knowing the unconditioned has been shaken and which feels the urge to be reoriented towards a different view of reality, beyond the limits imposed on our theoretical faculty by experience. In the final part, it is briefly shown how the article written in 1786 about the meaning of orientation in thought must be considered as a prompt to lead our analysis to regard with a new impulse the Kantian exhortation to see nature in the wider view of teleological finality as the fulfillment of the mechanistic concept of phenomena, legitimised by the need of reason.

Keywords: reason; metaphysics; cosmological ideas; orientation; teleology.

1. Il problema della metafisica come disorientamento della ragione: le antinomie

Nella sua analisi critica della possibilità della metafisica come scienza, il cui risultato è il riconoscimento della velleità di poter conoscere qualcosa che si ponga fuori dell'esperienza, un aspetto particolare assume il capitolo dedicato alle antinomie della ragion pura (*KrV*, A 405-567/B 432-595)¹. In primo luogo, con la discussione sull'idea

¹ Le citazioni delle opere di Kant fanno riferimento all'edizione critica KANT, I.: *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der

di mondo, che appunto genera le antinomie, Kant raccoglie insieme il sistema completo delle idee cosmologiche:

A tutte le idee trascendentali, in quanto si riferiscono alla totalità assoluta della sintesi dei fenomeni, do il nome di *concetti cosmologici*; sia, appunto, a causa di questa totalità incondizionata, in cui trova altresì fondamento il concetto dell'universo, che è esso stesso null'altro che un'idea; sia perché esse sono volte unicamente alla sintesi dei fenomeni, quindi alla sintesi empirica, a differenza della totalità assoluta nella sintesi delle condizioni di tutte le cose possibili in generale, che darà invece luogo a un ideale della ragion pura, che risulta radicalmente diverso dal concetto di mondo, pur essendo in relazione con esso (*KrV*, A 407-08/B 434-35; corsivo di Kant).

È chiaro, allora, che le idee di mondo e anima raccolgono sotto di sé, come totalità della serie delle condizioni, l'insieme di tutti i fenomeni che possiamo incontrare nell'esperienza e perciò raccolgono l'insieme di ogni possibile relazione tra il soggetto e il mondo. Il presentarsi delle antinomie, quindi, non riguarda solo il destino specifico della cosmologia razionale, ma investe la possibilità stessa di trovare un fondamento certo del nostro rapporto con il mondo, vale a dire di poterci *orientare* stabilmente nell'insieme delle nostre relazioni con l'alterità, sia essa oggettuale che spirituale. Da qui, a nostro avviso, la particolarità di questa forma di insufficienza della ragion pura, che non riguarda solo la metafisica come scienza dei principi supremi, ma anche la guida nelle nostre relazioni sociali e politiche, difficoltà ben espressa da Kant nelle sue *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, nell'immagine della “insocievole socievolezza” degli uomini:

Io intendo qui col nome di antagonismo la *insocievole socievolezza* degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società (*IaG*, 8: 20; corsivo di Kant).

Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff., seguite dall'abbreviazione del titolo dell'opera, dal volume in numeri arabi, e dalla paginazione. Fa eccezione la *Critica della ragion pura*, che seguirà la canonica indicazione delle due edizioni A/B, seguite dal numero di pagina. Le abbreviazioni delle opere di Kant citate nell'articolo sono le seguenti: *Critica della ragion pura/KrV*; *Critica del Giudizio/KU*; *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico/IaG*; *Che cosa significa orientarsi nel pensiero/WDO*

Pur nelle differenze tra i due ambiti, crediamo di intravedere l'eco di quella scissione della ragione in se stessa quando cerca di afferrare il fondamento del nostro posto nel mondo.

2. Sensibilità e intelletto tra la Dissertazione del 1770 e la *Critica della ragion pura*: il bisogno di orientamento della ragione

Le idee cosmologiche rappresentano la soluzione, imposta dalla ragione, al problema della serie delle condizioni che il soggetto trova nell'esperienza:

Questo accade perché la ragione, per un dato condizionato, esige, dal lato delle condizioni (a cui l'intelletto sottomette tutti i fenomeni dell'unità sintetica) una totalità assoluta, facendo in tal modo della categoria un'idea trascendentale, per dare compiutezza assoluta alla sintesi empirica, arrivando fino all'incondizionato (*KrV*, A 409/B 436).

Il primo passo della ragione in questo sistema delle idee cosmologiche è dunque una sua propria *esigenza*, quella di dare compiutezza “alla sintesi empirica”, che non può mai essere realizzata nell'esperienza. È chiaro, però, che questa compiutezza non potrà risultare da una qualsiasi forma di processo che, risalendo la serie delle condizioni nell'esperienza, riesca in qualche modo a uscire da essa e incontrare ciò che ne costituisca la totalità. Potremmo dire che la serie, concretamente intesa, si incontra sempre nell'esperienza, in quanto costituita da quei fenomeni che l'intelletto rintraccia nel suo percorso ascendente di conoscenza della natura. È infatti sempre l'intelletto che, nei fenomeni che si danno nell'esperienza, ravvisa come ognuno stia sempre sotto una precisa condizione, che a sua volta ne richiama un'altra superiore. Il che è quanto rientra pienamente nell'impostazione critica kantiana, per cui l'intelletto si trova sempre a dipendere dai limiti imposti dall'esperienza.

Se dunque qui è riproposta la limitazione dell'operare dell'intelletto, nei confronti del risultato del suo lavoro Kant fa emergere anche un approccio diverso, che evidentemente si basa su qualcosa di diverso dall'applicazione formale delle categorie, ed è ciò che apparirà come il bisogno della ragione. Ma bisogno di cosa?

Nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Kant sembra dare una ben precisa determinazione di tale bisogno:

si può facilmente indovinare che sarà incombenza della ragion pura guidare il suo uso quando essa, muovendo dagli oggetti noti (dell'esperienza), vuole estendersi oltre tutti i confini dell'esperienza e non trova affatto un oggetto dell'intuizione, bensì puramente spazio per esso; poiché in tal caso essa, nella determinazione della sua capacità di giudizio, non è assolutamente più in grado di portare i suoi giudizi sotto una determinata massima in base a fondamenti oggettivi della conoscenza, bensì unicamente in base a un fondamento soggettivo della distinzione. Questo mezzo soggettivo, l'unico che in tal caso rimane, non è altro che il sentimento del *bisogno* proprio della ragione (*WDO*, 8: 136).

I due brani citati mettono in luce due lati di quella che appare essere una *proprietà* della ragione, che si manifesta come il *bisogno* di orientamento, il quale *esige* che la ragione indichi il punto verso cui indirizzare il compimento del processo speculativo. Il bisogno nasce inevitabilmente dalla mancanza di un oggetto dell'esperienza, da cui la ragione possa fissare questo punto finale; non potendo trovare questo fondamento, la ragione deve *riorientarsi*, deve cioè essere *fondativa* essa stessa, capace di porre *da sé* il principio di tale riorientamento. Ecco perché la ragione

[...] esige tutto questo, muovendo dal principio che *se il condizionato è dato, è data altresì l'intera somma delle condizioni e, con essa, l'assolutamente incondizionato*, mediante il quale soltanto è possibile il condizionato (*KrV*, A 409/B 436; corsivo di Kant).

La mancanza di un oggetto d'esperienza esige, in qualche modo, che la ragione supplisca con una base altrettanto sicura e stabile per realizzare il compimento del proprio conoscere, a partire dalla considerazione, che Kant ribadisce anche nell'articolo del 1786, che si tratta “[...] di un bisogno effettivo, inerente addirittura alla ragione in se stessa” (*WDO*, 8: 136). Potremmo spingerci anche a dire che la ragione sia, “innanzi tutto e per lo più”, un tale bisogno, e che in esso si esprima, massimamente, l'essenza della ragione. Un aspetto che ci pare interessante provare a mettere in luce, quindi, non riguarda soltanto il bisogno della ragione in sé, ma anche che esso apparirebbe in grado di dare stabilità fondativa a ciò che viene preso come punto di riferimento in quest'opera di orientamento, al pari di quanto Kant afferma in relazione al mio orientamento geografico nello spazio.

Orientarsi in senso vero e proprio significa: da una determinata regione del mondo [...] trovare quelle altre e in particolare trovare

l'oriente. Se dunque io vedo il sole in cielo e so che ora è mezzogiorno, allora so trovare il sud, l'est, il nord e l'ovest. A questo fine, però, ho assolutamente bisogno del sentimento di una differenza nel mio proprio *soggetto*, vale a dire la differenza tra mano destra e mano sinistra. Chiamo ciò un *sentimento*, perché questi due lati, esteriormente, nell'intuizione, non presentano alcuna differenza osservabile (*WDO*, 8: 134-35; corsivo di Kant).

Sebbene, nell'esempio riportato, io possieda una chiara conoscenza empirica del mondo intorno a me, essa non è sufficiente a ciò che, evidentemente, è per me fondamentale, *orientarmi*. Se, cioè, sono in grado di trovare i quattro punti cardinali *in una serie compiuta*, ciò si fonda su ciò che non può, in nessun modo, provenire da un'intuizione della stessa natura della visione del sole o della conoscenza dell'ora del giorno in base, tanto per dire, alla lunghezza delle ombre da esso proiettate. Se uscissimo dall'analogia potremmo dire che, se il processo della conoscenza procede fino a costituire una serie a partire da un dato fenomeno, è perché a fondamento dell'orientamento in questa serie vi è un principio che non cade nell'orizzonte dell'esperienza, ma che si rivela del tutto racchiuso nel sentimento della mia stessa soggettività razionale, che qui si esprime appunto come un bisogno, tanto che Kant giunge addirittura ad affermare che “[...] perfino l'astronomo, se facesse attenzione soltanto a quel che vede e non contemporaneamente a quel che sente, inevitabilmente si *disorienterebbe*” (*WDO*, 8: 135; corsivo di Kant).

Il “vedere”, come cifra dell'intuizione empirica, non è in alcun modo in grado di orientarci nel mondo, vale a dire nello spazio, nemmeno se questa intuizione empirica fosse strutturata in una regolare conoscenza scientifica, come quella per eccellenza fondata sulla visione dello spazio, cioè l'astronomia. Nei suoi scritti rimasti inediti, e dedicati all'Analitica trascendentale, Luigi Scaravelli ha rimarcato la peculiarità della concezione dello spazio nella *Dissertazione* del 1770, rispetto al ruolo che questa concezione, e la sensibilità in generale, ricopre invece nella *Critica della ragion pura* del 1781. Secondo Scaravelli, nella *Dissertazione* “la sensibilità se ne stava, e poteva starsene, sola ed era autosufficiente” (SCARAVELLI, 1980, p. 23), mentre l'intelletto

non solo è ancor tutt'uno con la ragione, ma quel che più conta ha solo due usi: quello *reale*, cioè quello mediante il quale coglie gli oggetti intellegibili, e quello logico, che è quello mediante il quale, *presi* gli oggetti sensibili offertigli dall'esperienza (empirici), li connette, li

paragona, li coordina e li subordina (SCARAVELLI, 1980, p. 21; corsivo dell'autore).

L'interpretazione di Scaravelli, riassunta brevemente, riguarda il diverso modo di intendere lo spazio, e con esso la sensibilità, tra il 1770 e il 1781. Nella *Dissertazione* lo spazio assumeva un suo carattere formale (e questa era la prima fase della "rivoluzione" kantiana), ma nello stesso tempo tale carattere finiva anche con isolare la sensibilità dall'intelletto. Isolare e non "separare", come certo appare nella *Critica della ragion pura*, dal momento che – afferma Scaravelli – non viene avvertita la necessità di completare l'organizzazione del materiale sensibile con le funzioni categoriali dell'intelletto, semplicemente perché tali funzioni non erano ancora state scoperte. Questo traguardo non rappresentava comunque, nel momento in cui viene conseguito nel 1770, un punto di arrivo, dal momento che Kant continua la sua ricerca giungendo a rintracciare la stessa formalità costitutiva nell'intelletto. Ma nella *Dissertazione*, dove sensibilità e intelletto sono separati, ognuno procede, per così dire, da sé, riferendosi ai propri specifici oggetti (sensibili e intellegibili). In altre parole, in questo isolamento del procedere delle nostre fonti di conoscenza non appare esserci bisogno di alcun orientamento, non dovendo procedere da un ambito all'altro delle nostre strutture conoscitive, e quindi lasciando ogni facoltà chiusa nel proprio orizzonte oggettuale di riferimento, intendendo con ciò che, in questo, ognuna è perfettamente in grado di orientarsi da sé sola.

È chiaro che, con il procedere delle riflessioni kantiane che culminano nella *Critica della ragion pura* del 1781, il contesto assume una veste differente; la sensibilità non è più strutturata per un suo specifico e compiuto ambito di conoscenza, e l'intelletto acquista una struttura funzionale che, per sua natura, necessita di un materiale che l'intelletto né produce né è in grado di ricevere in alcun modo, dal momento che viene definito, proprio per il suo carattere funzionale, come spontaneità. Come afferma Scaravelli:

La scoperta, nell'interno dell'intelletto [...] di forme o funzioni prima insospettate ne sconvolge in gran parte la struttura: l'intelletto e la ragione ora si distaccano, ed ognuna acquista una sua particolare e diversa attività; l'intelletto ora interviene, ed interviene a priori, a plasmare i fenomeni [...] l'intelletto garantisce con la propria struttura la struttura intelligibile della natura (SCARAVELLI, 1980, p. 29).

La separazione che prima Kant riscontrava tra sensibilità e intelletto ora vige tra intelletto e ragione, mentre i primi due costituiscono “[i] due tronchi dell’umana conoscenza, provenienti forse da una comune radice, a noi sconosciuta” (*KrV*, A 15/B 29). Le conseguenze potrebbero forse essere riassunte così: l’intelletto perde la sua capacità di orientarsi verso oggetti intelligibili, per volgersi a “plasmare” i fenomeni, che solo la sensibilità è in grado di offrirgli, perché solo lei (come nel 1770) ha a che fare con essi. La ragione, che precedentemente era legata all’intelletto, ora rimane isolata, ma – ecco il punto – la scoperta della funzione sintetica dell’intelletto nella costituzione dell’oggetto della nostra conoscenza fa sì che la ragione (alla quale, per così dire, rimane quel precedente orientamento dell’intelletto) non abbia più modo di orientarsi a sua volta all’interno del suo specifico ambito oggettuale, le sue strutture formali non avendo più a disposizione un proprio oggetto, che le è precluso dalla sua natura sovra-empirica.

Sembrerebbe, quindi, che quanto più in alto ci si deve sollevare per trovare il punto culminante del procedere sintetico della conoscenza, tanto più precario rimane l’orientamento di questo stesso procedere, vale a dire del processo complessivo del conoscere che tende al suo compimento. Da un lato, la sensibilità riceve dati empirici per i quali non possiede funzioni ordinatrici in sé conclusive, benché servano a circoscrivere il limite spazio-temporale dell’adattabilità degli oggetti alle nostre forme a priori; dall’altro lato, queste forme ordinatrici vengono rintracciate e “sistematizzate” proprio nell’intelletto, ma questo a sua volta perde la sua capacità di orientarsi da sé nel mondo intelligibile, o meglio non trova più il “proprio” oggetto se non nella misura in cui gli venga fornito dalla sensibilità. Questa dinamica ci pare intesa bene da Scaravelli quando afferma, facendo riferimento alla lettera a M. Herz del febbraio del 1772,

[...] non c’è il minimo accenno a quel risalire, cioè non c’è il minimo accenno a un’ esplorazione critica nell’interno dell’intelletto (e della ragione) la quale metterà in luce un suo carattere e garantirà l’*altro punto* indispensabile a dare i giudizi sintetici a priori (SCARAVELLI, 1980, p. 22; corsivo dell’autore).

Un “risalire” di cui non ci sarebbe traccia nel 1770, ma anche un risalire che, allora, impone un procedere di cui, a un certo punto, viene perso l’orientamento da una ragione alla quale viene sottratto, almeno apparentemente, ogni possibile riferimento oggettuale; il saggio del 1786 lascerebbe intendere, però, che questo orientamento

rimane un bisogno, che la ragione avrà il diritto di soddisfare, e questo diritto essa lo metterà in atto già nella Dialettica trascendentale, a nostro avviso proprio nel modo di considerare le idee cosmologiche.

3. La struttura delle idee cosmologiche e loro soluzione nella *Critica della ragion pura*

A questo punto, bisogna esaminare, seppur brevemente, il sistema delle idee cosmologiche, così come Kant lo presenta nella sezione dedicata all'idea di mondo e alle antinomie che ne derivano. Questo esame dovrebbe far emergere, a nostro avviso, come Kant in qualche modo comprenda la necessità di affrontare la frattura procuratasi tra intelletto e ragione, nel senso che qui abbiamo cercato di evidenziare, ovvero come frattura disorientante il processo della conoscenza che invece sembrava ben consolidato nella *Dissertazione* del 1770.

L'idea di mondo “contiene l'unità assoluta della *serie* delle *condizioni del fenomeno*” (*KrV*, A 334/B 391; corsivo di Kant), e dà origine alla cosmologia razionale. Intorno a questa, nel tentativo di affermare qualcosa sull'oggetto di questa parte della metafisica, si presentano affermazioni contrapposte, cui Kant dà il nome di antitetica: “[...] l'antitetica non si occupa per nulla di affermazioni unilaterali, ma prende in esame le conoscenze universali della ragione solo per il loro interno contrapporsi e per le cause che lo determinano” (*KrV*, A 421/B 448).

A questo punto, Kant fa seguire il sistema delle quattro antinomie, con le relative dimostrazioni e osservazioni. Quello che qui ci interessa è la riflessione successiva, che occupa le pagine 490-595 dell'edizione del 1787 (pagine 462-567 dell'edizione del 1781).

Le antinomie della ragione costituiscono la rappresentazione di un conflitto interiore della ragione che, in un certo senso, ne svela l'intima tragicità. L'accuratezza delle argomentazioni con cui tesi e antitesi sono giustificate, prese isolatamente, rivela insieme, a nostro modo di vedere, potenza e impotenza della ragione; potenza, perché anche senza il sostegno di un oggetto a cui applicare le proprie forme, essa si slancia nel tentativo di affermare l'essere di qualcosa che non potrà mai esserci dato nell'esperienza; impotenza, perché non può in nessun modo impedire che la scissione antinomica si manifesti, rendendo vano appunto quello slancio. Un aspetto significativo

ci sembra però apparire quando Kant afferma che “Il numero di questi problemi non può essere né maggiore né minore di quello che è, perché tale è il numero delle serie dei presupposti sintetici che limitano a priori la sintesi empirica” (*KrV*, A 462/B 490).

In altre parole, la ragione appare così separata dall'intelletto (mentre era ancora unita a esso nella *Dissertazione*), in preda alla sua interna scissione; nello stesso tempo, però, questa scissione si mostra ben delimitata e circoscritta dalle uniche serie possibili nella ricerca dell'incondizionato. Le antinomie, cioè, a cui la ragione è esposta non costituiscono un campo senza confini visibili, il cui superamento rappresenterebbe un compito impossibile. Piuttosto, esse circoscrivono un orizzonte limitato, proprio come quello geografico, al cui interno, nell'uno come nell'altro caso, deve essere possibile *orientarsi*. Un primo possibile orientamento potrebbe essere riscontrato nella distinzione tra il principio dell'empirismo, che sottende le antitesi, e il principio del dogmatismo, che sottende le tesi. Tesi e antitesi, così, non sono “casuali”, cioè non sorgono da istanze, per così dire, imprevedibili e indeterminate; al contrario, esse si mostrano dipendenti da un principio, e quindi un orientamento di fondo, che permette di raccogliere in una struttura formale comune. Per quanto riguarda il dogmatismo, a esso Kant riconosce, in primo luogo, “un certo *interesse pratico*”, su cui poggiano “[gli] elementi fondamentali della morale e della religione” (*KrV*, A 466/B 494; corsivo di Kant). Sull'importanza di questi “elementi fondamentali” Kant si era espresso già nelle pagine dell'Introduzione:

Ed è proprio in queste ultime conoscenze, oltrepassanti il mondo sensibile – sicché l'esperienza non può offrire alcun filo conduttore né alcun controllo – che consistono quelle indagini della nostra ragione che consideriamo di importanza preminente ed al cui intento finale attribuiamo una dignità superiore a quanto l'intelletto possa apprendere nel campo dei fenomeni; a tal punto che, *addirittura a costo di smarrirci*, nulla tralasciamo pur di non abbandonare indagini così importanti [...] Questi inevitabili problemi della ragion pura sono *Dio, la libertà e l'immortalità* (*KrV*, A 3/B 6-7; corsivo di Kant).

Dunque, fin dall'inizio si disegna chiaro il destino della ragione, che pure non può rinunciare alla sua ricerca perché, ecco il punto, animata da un *bisogno* che è altrettanto naturale quanto la sua naturale incapacità di risolvere tali problemi. Si potrebbe forse dire che la vera contraddizione sia tra questi due atteggiamenti entrambi naturali, ma incapaci di risolversi. Che questo sia un elemento strettamente interno alla

ragione nella sua separatezza dall'intelletto Kant lo ribadisce anche quando parla della "popolarità" che avvolge questo lato dogmatico della antinomia:

[...] questa parte ha dalla sua il vantaggio della *popolarità*, a cui non si deve certo la minor parte della sua raccomandabilità. L'intelletto comune non incontra difficoltà nelle idee di un inizio incondizionato di ogni sintesi, abituato com'è, del resto, piuttosto a discendere verso le conclusioni che a risalire verso i principi; inoltre esso trova nei concetti dell'assolutamente primo (alla cui possibilità non pone gran mente) qualcosa di comodo e nello stesso tempo un sicuro punto fisso per allacciarvi il filo che lo guida nel cammino (*KrV*, A 467/B 495; corsivo di Kant).

Benché qui Kant faccia riferimento al tono popolare con cui l'intelletto comune risolve rapidamente, per suo chiaro vantaggio, il problema dell'inizio incondizionato, a noi pare interessante il riferimento al *filo conduttore* con cui l'intelletto procede nelle sue sintesi successive. Garantito alle proprie spalle dalla comodità di un saldo punto iniziale, *a partire da questo* l'intelletto può procedere con sicurezza, certo di non perdere un *orientamento* che, in realtà, esso non ha veramente problematizzato. Questo scomodo compito sembrerebbe lasciato alla ragione. La lettura di Scaravelli pare dunque confermata: intelletto e ragione, uniti nel 1770, sono ora separati anche nel loro essere conseguenti; l'intelletto procede nel suo percorso discendente, garantito dell'inizio di questo procedere dal bisogno, *proprio della sola ragione*, di assicurare l'orientamento a questo cammino.

Questo aspetto troverebbe conferma nella valutazione dell'atteggiamento empirista, che procede dall'insieme delle antitesi. Riguardo all'interesse pratico del dogmatismo, che conduce allo sviluppo della riflessione sui fondamenti della morale e della religione, l'empirismo non ha nulla da contrapporre, il che dimostra che il bisogno della ragione apre effettivamente spazi in direzione del suo uso pratico; ma per quanto riguarda l'interesse speculativo, l'empirismo gode, nelle parole di Kant, di un elemento importante, ma che per noi costituisce ulteriore riprova della perspicuità del bisogno della ragione come sua essenza.

L'empirismo mantiene costantemente l'intelletto sul proprio terreno, nell'ambito cioè delle esperienze possibili [...] Non soltanto non si richiede che l'intelletto abbandoni questo concatenamento dell'ordine naturale, per affidarsi a idee i cui oggetti gli risultano ignoti [...] ma all'intelletto non è concesso neppure di sospendere il proprio lavoro,

e, col pretesto che sia ormai compiuto, sconfinare nel campo della ragione idealizzante e dei concetti trascendenti (*KrV*, A 468-69/B 496-97).

Nell'empirismo troviamo allora il fondamento giustificativo di quella popolarità prima richiamata, a lasciare alla ragione il bisogno di trovare l'incondizionato della serie dei fenomeni. L'intelletto, volto oramai a "dipendere" dalla sensibilità per applicare le proprie funzioni categoriali, è già sufficientemente orientato nella sua spontanea attività sintetica. L'empirismo, richiedendo costantemente la testimonianza dell'esperienza, non permette che l'intelletto devii dal suo ordine naturale; con il sacrificio dell'interesse pratico della ragione, l'intelletto "empirista" trova garantito il procedere costante verso l'allargamento delle proprie conoscenze, lasciando alla "popolarità" (ma anche all'infondatezza) del dogmatismo l'occuparsi di una ricerca destinata a rimanere senza esito.

È qui che la divaricazione tra istanze dogmatiche ed empiriste lascia emergere il disorientamento della ragione, sia come ragione metafisica, sia come vera e propria attitudine dell'uomo, in quegli aspetti per i quali a lui, con espressione heideggeriana, ne va di se stesso.

Per natura sua, la ragione umana è architettonica, ossia concepisce tutte le conoscenze come rientranti in un sistema possibile e accoglie soltanto quei principi che almeno non impediscano a una conoscenza posseduta di rientrare in un qualsiasi sistema con altre conoscenze. Ma le proposizioni dell'antitesi sono tali da rendere totalmente impossibile la costruzione di un edificio di conoscenze [...] Non ammettendo dunque l'antitesi nulla di primo e neppure un inizio che possa fungere da base assoluta della costruzione, ne deriva l'impossibilità, su tali presupposti, di erigere un compiuto edificio di conoscenze (*KrV*, A 474/B 502).

Questo passo ci permette di sostenere che l'antinomia della ragione non mostra una perfetta simmetria riguardo all'effettiva efficacia positiva di tesi e antitesi. Se la tesi, di fatto, non avanza di un passo *nei confronti del bisogno della ragione, che pure pare esprimersi pienamente in essa*, l'antitesi empirista è molto più concreta ed effettuale *proprio nei confronti di tale bisogno*, ed è qui che la scissione interna della ragione esplose in tutta la sua drammaticità. L'opzione empirista mostra la sua efficacia proprio perché costituisce, in concreto, il principio di orientamento dell'intelletto nel suo operare sintetico, a patto di impedire ogni esito architettonico che, purtuttavia,

rimane essenziale alla ragion pura. Kant cercherà, nelle sezioni successive, di risolvere il problema dell'orientamento della ragione tra i corni opposti del dilemma antinomico; dovremo perciò verificare dove la sua soluzione ci condurrà.

4. Il riorientamento della ragione nella *Critica della ragion pura*

Abbiamo precedentemente sostenuto che le idee cosmologiche possiedono una centralità particolare nel sistema della ragione metafisica kantiana, ed è lo stesso Kant che lo conferma, in un certo senso, quando afferma che è solo in esse che può essere tentata una soluzione alle difficoltà che il tentativo di superare i limiti procura:

Ora, io sostengo che, fra tutte le conoscenze speculative, la filosofia trascendentale è caratterizzata dal fatto che nessuna questione concernente un oggetto dato alla ragion pura riesce insolubile a questa stessa ragione umana e che nessun pretesto di ineliminabile ignoranza nostra o di incolmabile profondità del problema possono esimerci dall'obbligo di dare una risposta fondata ed esauriente (*KrV*, A 477/B 505).

Del resto, che la filosofia trascendentale fosse caratterizzata da un tale preciso obbligo, era stato dichiarato anche altrove. All'inizio della *Analitica dei concetti*, riguardo alla necessità di raccogliere in un quadro esaustivo l'insieme dei concetti puri dell'intelletto, Kant scrive:

La filosofia trascendentale ha il vantaggio, ma anche l'obbligo, di andare alla ricerca dei propri concetti sulla base di un principio, perché essi scaturiscono puri e senza mescolanza dall'intelletto come assoluta unità e debbono quindi connettersi far di loro sulla base di un concetto o di un'idea (*KrV*, A 67/B 92).

Viene affermata e ribadita, dunque, la particolarità della filosofia trascendentale, la quale manifesta il carattere dell'esaustività, il quale deve valere tanto per la ricerca dei concetti efficaci dell'intelletto, quanto per una possibile soluzione ai problemi sollevati dal bisogno della ragione di superare i limiti dell'esperienza, pur conservando la sua capacità di orientarsi anche in mancanza di oggetti dati. E questa possibilità risiede nella stessa struttura antinomica sorta dall'analisi dell'idea di mondo,

[perché] quel medesimo concetto che ci rende possibile l'impostazione del problema, deve anche renderne possibile la

completa soluzione, perché l'oggetto non si trova assolutamente fuori del concetto (*KrV*, A 477/B 505).

La soluzione deve essere praticabile proprio all'interno della situazione che l'ha lasciata emergere, cioè all'interno del circuito delle idee cosmologiche:

Ma nella filosofia trascendentale non si incontrano altre questioni, oltre le cosmologiche, nei cui riguardi sia possibile richiedere fondatamente una risposta sufficiente circa la natura dell'oggetto (*KrV*, A 478/B 506).

È importante sottolineare il “fondatamente” usato da Kant; non si tratta di una soluzione di ripiego, ma occorre che sia posta alla sua base qualcosa che ne costituisca un fondamento efficace all'assolvimento dei compiti di una filosofia trascendentale. A nostro avviso, il fatto che tutto ciò riguardi le idee cosmologiche attiene alla struttura dell'antinomia che Kant aveva sottolineato. Il carattere empirista dell'antitesi, infatti, pur nell'efficacia limitativa delle pretese della ragione, imponeva una rinuncia che non potrebbe però giustificarsi di fronte al carattere della filosofia trascendentale, la quale deve pur dare risposta, allorché la “domanda” sorge pura dalla facoltà stessa, e in questo caso essa nasce per l'appunto dal bisogno della ragione in sé.

Solo le idee cosmologiche sono tali da poter presupporre come dato il loro oggetto e la sintesi empirica che è richiesta per il relativo concetto. La questione che esse fanno nascere non concerne altro che il progresso di questa sintesi, in quanto deve includere la totalità assoluta, che non è più nulla di empirico, non potendo esser data in alcuna esperienza. Ma poiché qui è in gioco un semplice oggetto d'esperienza, non una cosa in sé, la risposta alla questione cosmologica trascendente non può ritrovarsi che nell'idea, visto che questa non riguarda alcun oggetto in se stesso; e rispetto all'esperienza possibile non si va alla ricerca di ciò che possa esser dato *in concreto* in qualche esperienza, bensì di ciò che c'è nell'idea, a cui la sintesi empirica deve soltanto avvicinarsi. Dal che consegue che la questione è tale da poter essere risolta a partire dalla semplice idea, la quale, essendo un mero prodotto della ragione, non può declinare la responsabilità, rinviando a un oggetto sconosciuto (*KrV*, A 478-79/B 506-07).

Nell'ambito delle idee cosmologiche, dunque, è lecito presupporre una base oggettuale, ovvero l'esperienza, dal momento che è nell'esperienza stessa che si innesca il processo sintetico che conduce sempre più in alto nella ricerca della totalità delle

condizioni dell'oggetto dato. Se facciamo riferimento al “progresso” della sintesi, che noi troviamo effettuale nell'esperienza, non possiamo più esimerci *dall'orientare questo progresso verso la sua conclusione*, vale a dire la totalità incondizionata che lo racchiude e lo fonda. Qui, però, interviene una precisione che ci sembra decisiva. La totalità chiamata in causa da Kant non è, ovviamente, nulla di empirico, non essendo un oggetto che possa trovarsi nell'esperienza. Tuttavia, essa si costituisce *a partire dall'esperienza*, nel senso che – proviamo a interpretare – un concetto come quello di “totalità assoluta” non potrebbe neanche sorgere, senza il darsi (questo sì nell'esperienza) della serie degli oggetti. A questa dobbiamo aggiungere proprio il concetto di totalità per rendercela pienamente comprensibile. Il progresso “include” il concetto di totalità, poiché altrimenti non potrebbe valere come progresso. La nostra possibilità di una conoscenza scientifica dipende dal darsi di oggetti indipendentemente da noi e dai concetti che ci possiamo fare di oggetti in generale. Se dunque formuliamo concetti, per i quali non possono esserci dati oggetti corrispondenti, le nostre riflessioni non potranno mai essere risolte in alcun modo; i problemi cosmologici sarebbero appunto di tal genere. È però vero, come abbiamo cercato di mostrare sopra, che l'oggetto di questi problemi, pur non potendosi mai dare *nell'esperienza*, si costituisce – in noi – *a partire dall'esperienza*, cioè dalla serie dei condizionati. Di fronte all'impossibilità di risolvere questi problemi per via “sintetica”, “la ricerca deve quindi indirizzarsi verso la nostra stessa idea” (*KrV*, A 482/B 510), e dunque in senso “analitico”. Per questo, “non vi è lecito affermare che sia incerto ciò che in questo caso deve attribuirsi all'oggetto” (*KrV*, A 484/B 512), dal momento che ci troviamo di fronte nient'altro che il concetto in sé. È perciò necessario che la ragione, in cui questo concetto ha sede, possa orientarsi per giungere alla soluzione dei problemi cosmologici. La realtà delle antinomie della ragione ne determina anche il bisogno di orientamento in grado di sciogliere quelle contrapposizioni, non in senso dogmatico, ma nemmeno in senso empirico, dal momento che confinare la nostra conoscenza all'esperienza non aiuta la soluzione del problema cosmologico, il quale sorge proprio da essa. “La soluzione critica, invece, è suscettibile di piena certezza; essa non considera però la questione oggettivamente, ma a partire dal fondamento del conoscere su cui essa riposa” (*KrV*, A 484/B 512).

5. Progresso empirico e orientamento della ragione

Pensare di conoscere le cose come sono in se stesse, senza alcun rapporto con l'esperienza, è impossibile, benché si possano ammettere oggetti che ancora non cadono nelle mie percezioni, dal momento che l'esperienza ci si presenta come un progresso nell'insieme delle mie percezioni e delle conoscenze che ne ricavo: “Nulla è dato a noi di reale all'infuori della percezione e del suo progresso empirico, che va da questa ad altre percezioni possibili” (*KrV*, A 493/B 521).

Dunque, ciò che per me è reale, e come tale lo devo considerare, non è solo la percezione “attuale” (il che ridurrebbe Kant a Locke), ma anche una percezione “possibile”. L'esempio che Kant fa appena sopra il passo citato rimanda a possibili abitanti sulla Luna, che ovviamente ora non percepiamo, ma che non è contraddittorio pensare che, progredendo nelle nostre percezioni, potremmo trovarci davanti in futuro. Una percezione “possibile” sarebbe allora una percezione non contraddittoria, cioè coerente con la nostra struttura spazio-temporale, che costituisce la forma di ogni nostra percezione; ma ciò significherebbe che *reale*, in una percezione *possibile*, è solo la nostra struttura spazio-temporale:

La facoltà dell'intuizione sensibile, propriamente, è null'altro che recettività, ossia un poter essere affetto, in un certo modo, da rappresentazioni, la cui connessione reciproca è un'intuizione pura dello spazio e del tempo (*KrV*, A 494/B 522).

Il progresso dell'esperienza è propriamente la capacità di proiettare la struttura spazio-temporale soggettiva della nostra recettività; significa, in pratica, proiettare se stessi in un qualunque punto dello spazio e del tempo, sapendo che la nostra recettività permarrà costantemente legata a questa struttura, in quanto soggettiva e non dipendente dagli oggetti che potremo incontrare (sulla Luna o altrove). In questo caso, “[...] le rappresentazioni prendono il nome di *oggetti* se risultano ordinate e determinabili in questa connessione (nello spazio e nel tempo), conformemente alle leggi dell'unità dell'esperienza” (*KrV*, A 494/B 522; corsivo di Kant).

Tutto quello che posso dire è che, in qualunque punto dello spazio e del tempo, intuirò solamente ciò che risulterà relazionabile nelle forme dello spazio e del tempo. A nostro modo di vedere, è qui che si costituisce l'orientamento dell'intelletto nella sua attività funzionale; le sue regole funzionali sono determinate a orientarsi dalla struttura

proiettiva spazio-temporale della nostra recettività, condizione che si verifica nel momento in cui l'intelletto, dopo il 1770, viene separato dalla ragione e legato alla sensibilità. La pensabilità di una cosa senza relazione alcuna con questa struttura proiettiva (la cosa in sé) è perciò immediatamente negata. “La causa non sensibile delle rappresentazioni ci è completamente sconosciuta, quindi non possiamo intuirlo come un oggetto. Un oggetto del genere, infatti, non dovrebbe rappresentarsi nello spazio e nel tempo” (*KrV*, A 494/B 522).

Ma allora dovremmo ammettere che l'idea cosmologica, che invece sorge dall'esperienza e dal suo progresso, che ha una precisa connotazione empirica, non sia qualcosa che non ha alcuna relazione con l'esperienza, e che perciò possa costituire un elemento possibile per orientare, non l'intelletto (già risolto nella sensibilità spazio-temporale), bensì la ragione, il cui bisogno è pienamente legittimato dalla condizione antinomica che l'idea cosmologica determina.

L'idea cosmologica, ovvero “il principio cosmologico della totalità” (*KrV*, A 508/B 536), non fornisce elementi per indicare un oggetto corrispondente, che dovrebbe essere per sua essenza qualcosa che non ha relazione con l'esperienza. Ne deriva, ammette Kant, che “tale massimo non può che essere *imposto* (*aufgegeben*) nel regresso della serie” (*ibid.*; corsivo di Kant). Esso è cioè “dato” – nel regresso della serie delle condizioni – senza provenire dall'esperienza. Il massimo, vale a dire la totalità cosmologica, proviene quindi da altro rispetto l'esperienza; in quanto *im-posto*, *aufgegeben*, esso proviene dalla ragione, e costituisce la “validità positiva” (*KrV*, A 508/B 536) dell'idea e dell'antinomica che questa genera.

Il principio della ragione finisce dunque per risolversi in una *regola*, che nella serie delle condizioni di fenomeni dati impone (*gebietet*) un regresso, che non può mai arrestarsi innanzi ad alcunché di assolutamente incondizionato [...] In realtà si tratta di un principio della continuazione e dell'estensione dell'esperienza nel modo più ampio possibile, per il quale nessun confine empirico può valere come assoluto; e pertanto di un principio della ragione che, *in quanto regola*, postula il nostro comportamento nel regresso (*postuliert, was von uns im Regressus geschehen soll*) (*KrV*, A 508-09/B 536-37; corsivo di Kant).

Il *sollen* indica un'accezione pratica di questa regola in riferimento *negativo* all'esperienza, poiché nega la possibilità di arrestarsi nel regresso delle condizioni

empiriche. Esso, quindi, impone un orientamento che guidi il nostro “comportamento”, o più propriamente, ciò che deve accadere (*geschehen soll*) *a partire da noi stessi (von uns)*. Ma quale potrebbe essere il valore di tale indicazione regolativa pratica per la determinazione degli oggetti? Chiaramente, non conoscere qualcosa degli oggetti, senza un rapporto con l’esperienza. Tuttavia, Kant vuole mettere in luce anche un altro aspetto di questa valenza regolativa, che a nostro avviso ha ben messo in luce Richard Kroner nella sua ricostruzione della filosofia idealistica tedesca.

Che l’ipotesi ermeneutica di Kroner sia oggi sorpassata è un giudizio che può essere condiviso anche da chi scrive², ma questo non crediamo invalidi l’acutezza della sua analisi, e la possibilità sempre viva che questa possa offrire ulteriori spunti di riflessione anche nel nostro attuale orizzonte interpretativo.

Nel primo volume del suo *Da Kant a Hegel*, Kroner – nell’analizzare la filosofia kantiana – mostra chiaramente il fine a cui la sua monumentale ricerca tende; basti soltanto questa affermazione:

Il soggetto finito, che pensa in categorie, l’intelletto che pensa il molteplice *a posteriori* non viene semplicemente contrapposto da Kant al soggetto infinito; esso non è limitato come una cosa, bensì il limite è limite *per lui*, lo *sa* come limite e cerca di andare oltre esso (KRONER, 1961, p. 125; corsivo dell’autore).

L’intelletto realizzerà “concretamente” questo andare oltre solo nell’idealismo e in Hegel; rimane però certo che questa dinamica, benché non sviluppata, ci offre un appiglio per comprendere cosa comporti la determinazione dell’idea come principio regolativo per l’ampliamento dell’uso dell’intelletto. In effetti, Kant sembra quasi autorizzare una lettura come quella di Kroner, quando afferma che

[...] se è possibile confermare questo principio nel suo significato soggettivo, come volto alla determinazione del più ampio uso possibile dell’intelletto nell’esperienza, in conformità con gli oggetti che vi si incontrano, sarà come se esso determinasse a priori, come un assioma (che risulta impossibile, sulla scorta della ragion pura), gli oggetti in se stessi. Infatti, neppure un assioma potrebbe, rispetto agli oggetti dell’esperienza, esercitare un influsso più grande sull’estensione e sulla correttezza della nostra conoscenza di quello

² Si veda, tra gli innumerevoli studi che toccano questo aspetto, MILLUCCI (1998), dove appunto emergeva il problema di considerare la filosofia schellinghiana successiva al sistema dell’identità come un progressivo superamento dal punto di vista hegeliano.

derivante dal dimostrarsi efficace rispetto al più esteso uso empirico possibile del nostro intelletto (*KrV*, A 5176-17/B 544-45).

L'efficacia soggettiva nell'orientare la ragione rispetto alla serie dei fenomeni nell'esperienza si dimostrerebbe maggiore anche rispetto a un assioma. Esso, infatti, agirebbe sempre all'interno del sistema che da esso prende origine, senza poterlo orientare verso una completezza superiore. Nel caso delle idee cosmologiche l'orientamento dell'intelletto procede invece immediatamente dall'essenza stessa della nostra ragione. E proprio per questo tale ampliamento acquista un valore superiore rispetto al semplice uso dell'intelletto *orientato verso la sensibilità recettiva*. Questa limita sì la funzionalità delle categorie a ciò per cui sono destinate, ma non sarebbe in grado di determinare questo uso verso il *concetto del suo ampliamento*, che invece spetta all'*orientamento* che viene *prodotto dalla ragione*. In altre parole, l'intelletto applicherebbe le sue categorie in maniera spontanea, ma non potrebbe mai progettare l'ampliamento di questo utilizzo, che di fatto non esisterebbe mai; vi sarebbe al massimo "accumulo" di conoscenze, ma non il loro allargamento o il loro sviluppo, di cui l'intelletto non potrebbe avere concetto alcuno. Per usare un'immagine, l'intelletto sarebbe *immerso* nelle sue conoscenze, da cui però non potrebbe trarre fuori nessuna direzione di sviluppo ulteriore.

Il principio messo in campo dalla ragione si pone, invece, su di un piano superiore, che a nostro avviso non a caso Kant afferma essere "come se" esso determinasse gli oggetti in se stessi. Il che non vuol dire, ovviamente, che questa determinazione sia possibile *in concreto*, ma vorrebbe in realtà rendere ontologicamente effettuale *la costituzione di una totalità incondizionata*, vorrebbe cioè *rendere essente in senso pratico la totalità*.

È quanto sembra intendere Kroner quando scrive:

L'idea amplia l'intelletto oltre i suoi confini, senza toglierli i suoi limiti, senza aumentare la sua capacità di conoscere. L'idea non è l'oggetto incondizionato, che appare nel fenomeno, non è la cosa in sé, non l'oggetto dell'intelletto infinito. Essa è piuttosto una massima del volere teoretico, un imperativo per il pensiero scientifico, in particolare per il pensiero scientifico legato all'esperienza. L'idea amplia l'intelletto non in quanto intelletto, bensì in quanto volontà. Essa lo amplia praticamente, non teoreticamente, imprimendovi la coscienza della finitezza di ogni conoscenza empirica raggiunta (KRONER, 1961, pp. 125-26).

A nostro modo di vedere, la coscienza della finitezza di ogni conoscenza non può che portare l'intelletto a subordinarsi all'atto della volontà teoretica, che orienta il progresso della serie empirica verso ciò che è *in atto nella ragione*, la totalità incondizionata dei fenomeni, che – solo a mo' di esempio – portava Hegel ad affermare nella *Differenz*: “L'assoluto c'è già, altrimenti come potrebbe essere cercato? La ragione lo produce solo liberando la coscienza dalle limitazioni; questo togliere le limitazioni è condizionato dalla presupposta illimitatezza” (HEGEL, 1968, p. 15).

Senza sottolineare la distanza tra i due pensatori, che è nota, vale la pena ascoltare l'assonanza tra le due forme e funzioni della ragione, che le parole di Kroner hanno raccolto.

A questo punto possiamo avanzare, in conclusione, un possibile sviluppo, tra i tanti, di questa lettura in senso concreto, che proveremo a indicare sommariamente in relazione al giudizio teleologico nella *Critica del Giudizio*.

6. La teleologia naturale come luogo del riorientamento della ragione

In quest'ultima parete del nostro scritto vogliamo solamente indicare un possibile percorso di approfondimento che, a nostro parere, può essere seguito come sviluppo dei temi prima presi in considerazione.

A questo scopo, un aspetto che ci sembra interessante è la questione della finalità della natura, discussa nella seconda parte della *Critica del Giudizio*, dedicata al Giudizio teleologico. Della complessa trattazione che Kant ne fa, vogliamo porre l'attenzione su un punto in particolare, che ci sembra costituire una sorta di continuazione con la chiusura del nostro precedente esame delle idee cosmologiche. Si tratta, cioè, della parte dedicata alla Dialettica del Giudizio Teleologico e alla sua antinomia (*Dialektik der teleologischen Urtheilskraft*, *KU*, 5: 385-415).

Il giudizio riflettente non è esente da un'antinomia, allo stesso modo di quello determinante, e quest'antinomia sorge in maniera inevitabile tra massime opposte nell'uso di questa facoltà conoscitiva. Il giudizio riflettente, infatti,

[...] poiché senza principi non può essere consentito alcun uso delle facoltà conoscitive [...] dovrà perciò [...] servire da principio a se stesso [...] deve servire come principio semplicemente soggettivo per l'uso finalistico delle facoltà conoscitive (*KU*, 5: 385).

Nel giudizio riflettente, dunque, sembra esprimersi pienamente quella volontà teoretica, di cui Kroner ci ha avvertito, che dà modo alla ragione di porre in essere un proprio orientamento, determinata a ciò da quegli oggetti per la comprensione dei quali “[...] ci manca del tutto una legge o un concetto dell’oggetto che sia sufficiente a fungere da principio per i casi che si presentano” (*KU*, 5: 385.).

È tra le massime che la ragione pone come principio per l’uso finalistico delle nostre facoltà conoscitive che sorge l’antinomia, ma ci sembra che, in questo caso, la sua struttura sia diversa da quella della ragion pura, evidenziando un esito diverso di questo conflitto.

Nella misura in cui la ragione ha a che fare con la natura, come insieme degli oggetti dei sensi esterni, essa può fondarsi su leggi che, in parte, l’intelletto stesso prescrive a priori alla natura, e che, in parte, può estendersi indefinitamente mediante le determinazioni empiriche che si presentano nell’esperienza (*KU*, 5: 386).

Nel primo caso, le leggi universali che così vengono formulate non costituiscono un problema. Come abbiamo visto sommariamente, in quest’applicazione l’intelletto è perfettamente orientato, e anche le antitesi delle antinomie contribuiscono a mantenere l’intelletto entro i suoi limiti. Ma nel secondo caso, quando cioè si tratta di “estendere indefinitamente” queste leggi nella loro applicazione man mano che l’esperienza apre la natura ai nostri occhi,

[...] può esserci tra loro una così grande molteplicità ed eterogeneità che la forza di giudizio deve servire a se stessa da principio anche solo per ricercare e scoprire una legge nei fenomeni della natura, dato che ha bisogno di un tale principio come filo conduttore, se deve anche solo sperare in una conoscenza dell’esperienza coerentemente connessa secondo una legalità completa della natura, cioè l’unità della natura secondo leggi empiriche (*KU*, 5: 386.).

Quello che possiamo osservare, nel progredire delle nostre conoscenze sulla natura, è appunto l’eterogeneità delle leggi che la costituiscono, e che sembrano mettere in discussione ciò che, alla fine, cerchiamo, vale a dire “l’unità della natura secondo leggi empiriche”. Il punto ci sembra centrale, e potrebbe anche essere interpretato come una continuazione, come abbiamo prima detto, dell’antinomica della ragion pura. Ma, si

badi, un'antinomica *rovesciata* rispetto a quella prima analizzata, e che, proprio per questo, potrebbe rappresentare la chiave per porre come essente in atto la realtà di quell'orientamento verso una totalità compiuta, che in questo caso assumerebbe l'aspetto di una *finalità della natura*.

7. L'antinomia del giudizio teleologico come principio del riorientamento in concreto della ragione

Orbene, è proprio questa inesauribile eterogeneità delle leggi della natura che spinge la ragione a riflettere sulla possibilità di ricondurle all'unità con cui la natura stessa deve essere pensata. L'idea di mondo ci ha mostrato quanto sia decisivo, per la ragione, ricondurre le serie fenomeniche a un principio unitario che ne costituisca insieme il compimento e il fondamento. Le osservazioni kantiane sugli organismi naturali e la loro interna complessità, spiegabile solo superando una rigida visione meccanicista, rendono ancora più urgente il bisogno di ricercare quell'unità della natura. Ma è proprio qui che sorge l'antinomia del giudizio teleologico, che è chiamato a fornire quel principio che deve mostrare questa unità sottostante.

Ora, in questa unità contingente delle leggi particolari, può verificarsi che la forza di giudizio, nella sua riflessione, proceda da due massime, di cui una le è fornita a priori dal solo intelletto, mentre l'altra è occasionata da esperienze particolari che mettono in gioco la ragione per impostare, secondo un principio particolare, la valutazione della natura corporea e delle sue leggi (*KU*, 5: 386).

Chiaramente, queste massime si mostrano, di fatto, tra loro opposte, innescando così una nuova antinomia del giudizio riflettente; ma un'antinomia, questa, non volta (almeno non immediatamente, nella forma in cui Kant la presenta) alla *determinazione* delle cose in se stesse, bensì alla *valutazione* della possibilità della loro spiegazione, secondo leggi meccanicistiche (la tesi) oppure secondo una diversa causalità, quella finale (l'antitesi).

La prima massima del Giudizio è la *tesi*: ogni generazione di cose materiali e delle loro forme deve essere valutata come possibile secondo leggi semplicemente meccaniche.

La seconda massima è l'*antitesi*: alcuni prodotti della natura materiale non possono essere valutati come possibili secondo leggi semplicemente meccaniche (la loro valutazione richiede una legge del

tutto diversa di causalità, cioè quella delle cause finali) (*KU*, 5: 387; corsivo di Kant).

La prima cosa che possiamo notare è che in questa antinomia la massima di natura empirista, per così dire, ricade nella tesi, rispetto a quello che accade nella *Critica della ragion pura*. Se applichiamo lo stesso schema, dovremmo ammettere che nella tesi si esprime una valutazione di tipo dogmatico da parte della riflessione razionale, che predispone a quello che, subito dopo, Kant esprime in forma di principio costitutivo: “*Tesi*: ogni generazione di cose materiali è possibile secondo leggi semplicemente meccaniche” (*KU*, 5: 387; corsivo di Kant). La tesi esprimerebbe così un atteggiamento comune e “popolare”, eco del clima illuminista in cui Kant è indubbiamente immerso, e che pensa alla natura come un grandioso meccanismo, a cui non occorra altro, per essere compreso, che la riduzione dei suoi enti a leggi meccaniche, ben raccolte nella grande sistemazione newtoniana. In questa tesi si raccoglie tutto il percorso che ha attraversato la filosofia razionalista nelle sue indagini sulla natura, dal rifiuto cartesiano di una qualche considerazione finalistica della natura, all’ordine geometrico spinoziano fino all’armonia leibniziana. L’immagine che l’Illuminismo eredita e fa sua è, come si sa, quella del grande orologio, predisposto da Dio per operare inesorabilmente secondo le sue proprie leggi, tutte riconducibili allo schema meccanicista. Ben giustamente, Laplace – nel suo colloquio con Napoleone – dichiarò che, in questo sistema meccanicamente costituito, non era necessaria l’introduzione di un Dio agente. È interessante notare che, se lasciata a se stessa (senza cioè il correttivo della critica), la ragione si colloca dalla parte della tesi nelle antinomie cosmologiche, rivendicando la sua capacità di conoscere la totalità incondizionata, anche se incapace di fornire un oggetto corrispondente all’idea che essa stessa ha prodotto; mentre invece, laddove la critica ha operato il ridimensionamento delle sue pretese costitutive, e ha indirizzato il riorientamento della ragione a guida regolatrice dell’ampliamento dell’attività dell’intelletto, essa diventa capace di mitigare a sua volta i tentativi troppo audaci dell’intelletto quando questi, limitato giustamente al suo solo uso empirico, pretende poi di rendere la sua attività determinante rispetto le cose in se stesse.

L’antitesi della *Critica del Giudizio*, infatti, esprimerebbe la funzione che aveva il versante empirista dell’antinomia nella *Critica della ragion pura*, di limitare l’intelletto all’uso empirico. Nella terza critica, la riflessione del giudizio si manifesta in

Marco Millucci

forma negativa (“non possono essere valutati”) come, appunto, il *riorientamento* che la ragione mette in opera rispetto l’atteggiamento dogmatico in cui può cadere l’intelletto, quando vuole pretendere di rendere costitutivo l’orientamento solamente regolativo della ragione nell’ampliamento del suo operare. In altre parole, benché la ragione abbia fondato (in senso pratico) l’ampliamento delle serie dei fenomeni, indirizzando l’intelletto verso la determinazione di una totalità incondizionata (che peraltro non potrà mai raggiungere), la dialettica del giudizio teleologico mostra che, anche in questa situazione, può sorgere un conflitto tra le massime che vengono adottate di fronte alla varietà presente nella natura. Questo conflitto viene disinnescato allorché ci si tenga lontani dal considerare le massime prima viste principi costitutivi delle cose in sé, e ci si mantenga entro l’orientamento pratico della ragione verso il solo ampliamento della conoscenza dei fenomeni. Proprio questo orientamento apre lo spazio alla coesistenza delle due massime, *in quanto massime*, rendendo così possibile affiancare alla serie meccanicista delle leggi naturali (che valgono solo per i fenomeni) anche un diverso tipo di causalità,

[...] e che la forza di giudizio dunque, in quanto *riflettente* (a partire da un fondamento soggettivo) e non in quanto determinante (in base a un principio oggettivo della possibilità delle cose in sé), è costretta a pensare, per certe forme presenti nella natura, come fondamento della loro possibilità, un altro principio, diverso da quello del meccanismo della natura (*KU*, 5: 388).

Ciò vorrebbe dire, in altre parole, che si renderebbe necessario aggiungere elementi e principi aggiuntivi, come accadeva anche nella soluzione delle antinomie cosmologiche, per ampliare (totalità delle condizioni) e orientare (finalità) l’uso delle categorie e, di conseguenza, l’ordine della natura.

Enrico Giorgio ha dato un’interessante interpretazione di un tale ampliamento di principi verso la finalità: “Già l’esplicazione delle operazioni che potrebbero portare (che sono finalizzate) ad una esperienza effettiva *presuppone* l’ammettere una certa unità, e soprattutto il *prefigurarne la forma*” (GIORGIO, 1999, p. 203; corsivo dell’autore).

Si tratterebbe di un’unità che non può essere conseguita solo tramite l’impiego delle categorie, benché queste siano chiaramente necessarie per garantire la possibilità dell’oggetto dell’esperienza. Il principio della totalità incondizionata doveva permettere

L'ampliamento dell'uso dell'intelletto come riconduzione *orientata* verso quell'unità che l'idea cosmologica permetteva di pensare. L'antinomia che scaturiva dal tentativo di rendere determinante questa idea ci mostrava che l'orizzonte in cui il bisogno della ragione poteva esplicarsi e realizzarsi non poteva essere altro che quello empirico; ora, l'antinomia del giudizio teleologico ci mostra che, in questo ambito, non è possibile realizzare quell'orientamento senza prefigurarne la *conformità a scopi* (*Zweckmäßigkeit*). Come afferma Giorgio,

È in questione infatti proprio la possibilità – preliminare – che il dato *particolare* possa diventare oggetto di conoscenza. Deve essere possibile una unità differente da quella “analitica”, predefinita dalle categorie: un'unità *diversa* e *ulteriore* (GIORGIO, 1999, p. 205; corsivo dell'autore).

Non può però bastare una ricerca interna al soggetto, che culminerebbe in quel concetto di finalità ricavato dalla dimensione pratica della ragione. L'esito non può essere solamente soggettivo ed esigenziale; a questo aspetto deve potersi accompagnare un correlato oggettivo, un'efficacia reale che sia concretamente fondativa dell'esperienza. “Il principio di finalità non si aggiunge quindi alle categorie né le precede, ma fonda cooriginariamente ad esse lo spazio dell'esperienza possibile in quanto tale” (GIORGIO, 1999, p. 211).

Uno spazio al cui interno, finalmente, l'ampliamento dell'uso dell'intelletto non sia disordinato ma sistematico, alla luce e grazie alla “forza” del giudizio (*Urteils-“kraft”*) teleologico, capace proprio per questo di progettare “la sistematicità della natura” (GIORGIO, 1999, p. 218).

Se volessimo concludere queste nostre osservazioni cercando un riferimento con una visione simile nella contemporaneità, vale a dire mostrare come questo aspetto del criticismo kantiano non sia per niente superato, ma anzi costituisca ancora oggi un tema non evitabile, non troveremmo di meglio che fare nostre le parole di un importante filosofo dei nostri giorni, Thomas Nagel, il quale così scrive (e le sue parole valgano come chiusura ben più autorevole della nostra):

[...] le rispettive inadeguatezze di materialismo e teismo come concezioni trascendenti e l'impossibilità di abbandonare la ricerca di una visione trascendente del nostro posto nell'universo conducono alla

speranza di una comprensione estesa, e tuttavia naturalistica, che eviti il riduzionismo psicofisico. Il carattere essenziale di tale comprensione sarebbe spiegare la comparsa della vita, della coscienza, della ragione e della conoscenza non come effetti collaterali accidentali delle leggi fisiche della natura né come risultato dell'intervento intenzionale nella natura dall'esterno, ma come conseguenza non sorprendente, se non addirittura inevitabile, dell'ordine che governa il mondo naturale dall'interno. Tale ordine dovrebbe includere le leggi fisiche, ma, se la vita non è solo un fenomeno fisico, l'origine e l'evoluzione della vita e della mente non potranno essere spiegate solo dalla fisica e dalla chimica. Una forma di spiegazione estesa, e tuttavia unificata, sarà necessaria e sospetto che dovrà includere elementi teleologici (NAGEL, 2012, pp. 36-37).

Riferimenti

- GIORGIO, E. (1999). *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa: Ets.
- HEGEL, G.W.F. (1968). *Gesammelte Werke*, Herausgegeben von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner 1968ff, Bd. 4, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (trad. it. di R. Bodei (1971), Milano: Mursia).
- KANT, I. (2008). *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bände: III, IV, V, VIII, Bonn (korpora.org): Elektronische Edition.
- _____. (1967). *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino: UTET.
- _____. (2004). *Critica del Giudizio*, a cura di M. Marassi, Milano: Bompiani.
- _____. (1990). *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, in *Questioni di confine*, a cura di F. Desideri, Genoa: Marietti.
- _____. (1998). *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, Torino: UTET (Ristampa).
- KRONER, R. (1961). *Von Kant bis Hegel*, Tübingen: Mohr (trad. it. di R. Pettoello (2020), Brescia: Morcelliana).
- MILLUCCI, M. (1998). *Tra identità e storia. Il problema del finito nella svolta verso la filosofia positiva di Schelling*, Massarosa, Lucca: Del Bucchia editore.
- NAGEL, T. (2012). *Mind & Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford: Oxford University Press (a cura di M. Di Francesco (2015), Milano: Raffaello Cortina editore).
- SCARAVELLI, L. (1980). *L'Analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, Firenze: La Nuova Italia.

Le antinomie della ragione come fondamento dell'orientamento nell'esperienza

Artigo recebido em: 17.12.2020

Artigo aprovado em: 07.03.2021