

# CONOSCENZA ED ESPERIENZA. PER UNA LETTURA “RELAZIONALISTA” DELLO SPIRITO DELLA FILOSOFIA KANTIANA ALLA LUCE DELLO SCHEMATISMO TRASCENDENTALE

## ABSTRACT

L'articolo intende valutare in che misura la dottrina kantiana dello schematismo possa contribuire a chiarire gli intenti del Criticismo, con particolare attenzione alla relazione tra conoscenza ed esperienza.

In this article I want to consider how the Kantian Doctrine of Schematism can contribute to clarify the Criticism's purposes, giving particular attention to the relation between knowledge and experience.

*«Ich muß fort in fremde Lande [. . .] Vielleicht komme ich bald, vielleicht nie wieder. Grüßt Rosenblütchen. Ich hätte sie gern gesprochen, ich weiß nicht, wie mir ist, es drängt mich fort; wenn ich an die alten Zeiten zurückdenken will, so kommen gleich mächtigere Gedanken dazwischen, die Ruhe ist fort, Herz und Liebe mit, ich muß sie suchen gehn».*  
(Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*)

## NOTA INTRODUTTIVA\*

Lo scopo del presente articolo consiste nella rielaborazione dei risultati conseguiti nel mio lavoro di tesi magistrale<sup>1</sup> volto a rileggere il capitolo dello schematismo trascendentale considerandone non solo l'indubbia problematicità<sup>2</sup>, ma

\* Un caro ringraziamento al Prof. R. Pettoello, per me vera e libera guida in questi anni di studio, che ha pazientemente accolto ogni domanda e stimolato nuove ricerche.

1. *Esperienza della verità e verità dell'esperienza. Luci ed ombre dello schematismo sulla via trascendentale kantiana*, Relatore: Prof. R. Pettoello, Correlatore: Prof. G. Canziani.

2. Innumerevoli i filosofi e critici che ne hanno sottolineato ora l'oscurità (Jacobi, Schopenhauer tra i primi) ora la superfluità (Cassirer, Kemp Smith). Ma numerosi anche coloro che ne hanno al contrario messo in luce l'essenzialità: non solo Cohen e de Vleeschauwer, ma anche, tra i critici più recenti: Schaper, Chipman e Flach. Quest'ultimo, in particolare, sottolinea l'importanza del capitolo per la comprensione del senso stesso della filosofia trascendentale: «Angesichts des mit der Anwendung der Kategorien

anche il contributo che può dare all'interpretazione dell'impostazione e degli intenti del criticismo kantiano in un orientamento ontologico "relazionalistico", volto ad accentuare con vigore l'inseparabilità di conoscenza ed esperienza, teoria ed oggetto. In tal senso la filosofia kantiana<sup>3</sup> è descrivibile come un realismo critico, che giustifica la possibilità dell'esperienza procedendo dal "dato" particolare alle sue leggi universali e viceversa. Si ripresenta così la vocazione metafisica della filosofia, concepita non come oltrepassamento ed abbandono dell'esperienza, bensì come ricerca dei suoi fondamenti costitutivi e legittimazione dei campi d'indagine delle scienze e dei saperi particolari, perseguendo l'interrogativo sempre rinnovantesi: cosa c'è?

Il filosofo è dunque analogo al Giacinto di Novalis, che partito alla ricerca dell'ignoto scopre che la meta del suo vagare era proprio quell'amata Fiordirosa abbandonata per dare inizio all'avventura. Ma solo dopo il viaggio, solo dopo il suo errare, sa finalmente chi è.

## 1. ESPERIENZE E VERITÀ. LA POSSIBILITÀ DELLA CONOSCENZA

Che vi sia conoscenza è l'assunzione prima dell'indagine kantiana: «Non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza»<sup>4</sup>. Vi sono delle esperienze, delle "attualità" (comprendenti i risultati dei saperi come lo stesso "avere delle rappresentazioni") innegabili anche dallo scettico più agguerrito che,

auf Erscheinungen vorliegenden Konstitutionszusammenhanges kann, ja muß Kant die transzendentalphilosophische Fundierungsklimax: Kritik-System-Metaphysik-Empirie als vollig einleuchtend betrachten. Sie ergibt sich aus den konstitutiven Beziehungen. Der Schematismus ist nicht nur ein wesentlicher Teil derselben. Er ist auch der Teil derselben, an dem die Zusammenhangsordnung jener Beziehungen in voller Bestimmtheit zutage tritt» (Flach 2001, p. 473).

3. Cfr. Sturm 2009 e Poggi 2012, come esempi della fecondità del pensiero kantiano e degli stimoli che esso ancor'oggi può suscitare nel dibattito contemporaneo.

4. *KrV*, B 1. Qui con *Erfahrung* non s'intende il mero elemento empirico, quanto piuttosto le varie e molteplici esperienze nella loro complessità ed attualità, come emerge in A 2: «Appare chiaro, e degnissimo di nota, che anche fra le nostre esperienze sono mescolate conoscenze che non possono non avere la loro origine a priori e che forse a null'altro servono che a tener assieme le nostre rappresentazioni sensibili». In altri termini, l'esperienza è punto di partenza della conoscenza poiché, in quanto fatto, è necessaria. Kant: «non ritiene possibile che a qualcuno passi per la mente di dubitare delle proprie condizioni interne. Neppure gli scettici col loro dubbio... professionale, e neppure Cartesio nelle pagine dedicate al suo provvisorio dubbio metodico, hanno mai dubitato della presenza in loro dei loro stati "interni"; hanno messa in forse solo la validità oggettiva delle proprie rappresentazioni» (Scaravelli 1973, p. 249).

distinguendo un mondo interno di teorie e rappresentazioni ed un mondo esterno “in sé”, dubita dell’adeguazione dell’uno all’altro senza tuttavia che ciò gli impedisca di continuare ad avere delle esperienze. Tale dubbio scettico, se assunto metodologicamente e non come posizione dogmatica può d’altro canto rivelarsi lo strumento cardine di un’indagine volta a mettere in luce la problematicità dei concetti utilizzati per amore di quel vero, che poiché ricercato, deve essere innanzitutto ammesso come possibile. Indagarne le condizioni è compito della ricerca filosofica, che si trova così ad essere protagonista di una circolarità inevitabile: s’interroga sul limite del campo di possibilità dell’esperienza e della conoscenza consapevole di esserne già all’interno. Ben si comprende perciò il monito hegeliano, secondo il quale: «La Filosofia giunge in ogni caso sempre troppo tardi. In quanto è il pensiero che pensa il mondo, essa si manifesta nel tempo solo dopo che la Realtà ha completato il proprio processo di formazione e si è ben assestata»<sup>5</sup>.

Tale prospettiva si accompagna al postulato dell’impossibilità di un errore assoluto: «ogni errore in cui l’intelletto umano può cadere è solo parziale e in ogni giudizio erroneo non può non esserci qualcosa di vero»<sup>6</sup>. Secondo tale principio, sotteso ad ogni indagine filosofica e le cui radici affondano esplicitamente già in Aristotele<sup>7</sup>, l’errore nella misura in cui è riconoscibile deve contenere pur sempre qualcosa di vero: esso è pertanto frutto di parzialità, una *falsitas* (e quindi *veritas partialis*). Se l’intelletto potesse sbagliare assolutamente la possibilità di conoscere sarebbe irrimediabilmente compromessa<sup>8</sup>, ma poiché l’attualità della conoscenza non è passibile di dubbio, allora anche l’illusione più grande rimane pur

5. Hegel 2006, p. 65.

6. *IKL*, A 78.

7. In *Metafisica* (II, I) Aristotele sostiene che nessuno può sbagliare completamente, poiché ognuno è in rapporto alla natura delle cose, ha delle esperienze. Pertanto: «La considerazione della verità è per un aspetto difficile, per un altro facile. Lo prova il fatto che nessuno può raggiungerla in misura adeguata, ma gli uomini, tutti insieme, non ne sono esclusi e anzi ciascuno può dire qualcosa intorno alla natura delle cose, e se uno per uno non si raggiunge nessun risultato o si raggiungono piccoli risultati, tuttavia, se ci si mette tutti insieme, si ottiene un risultato apprezzabile» (Aristotele 1974, p. 229).

8. Inoltre nell’opera di Kant il fondamento teoretico negativo del principio dell’impossibilità dell’errore assoluto è sempre accompagnato da osservazioni che mostrano come nel campo pratico sia necessario presupporre non solo la possibilità, ma anche l’effettivo legame con esperienze reali: «Neben jene erste, negative Argumentation tritt bei ihm vielmehr eine Reihe von Beobachtungen und Analysen, die seine Irrtumstheorie stützen und untermauern. Sie alle laufen darauf hinzu, daß der Mensch vor jeder theoretischen Begründung, ja möglicherweise sogar im Widerspruch zu seiner eigene Theorie, in seinem faktischen Verhalten immer schon etwas wie eine grundsätzliche Erkenntnisbefähigung des Menschen voraussetzt. Die Idee von Erkenntnis und Wahrheit gehört gleichsam von Hause aus unentrinnbar zu ihm» (Hinske 1980, p. 56).

sempre una delle esperienze, un *quid* attuale e perciò possibile. È la ricerca delle condizioni di possibilità universali e necessarie a muovere lo sviluppo della *Critica della ragion pura*, volta a criticare, come mostrato dall'esergo baconiano<sup>9</sup>, non solo le pretese conoscitive della ragion pura, ma anche di quella empirica: da un lato il tentativo di conoscere senza commistione con il sensibile porta la ragione ad attribuire la medesima realtà ad ogni tipo di oggettualità pensabile senza discriminare alcuno; dall'altro una ragione meramente empirica non è una ragione, ma si riduce al fluire delle variazioni sensibili dalle quali non si può derivare né richiedere alcuna legalità universale e necessaria. Pertanto l'errore di un razionalismo ed un empirismo ingenui consiste nell'assolutezza di posizioni assunte acriticamente, senza un'indagine sui concetti utilizzati, in completa opposizione all'impostazione trascendentale: «Chiamo TRASCENDENTALE ogni conoscenza che si occupi, in generale, non tanto di oggetti quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori»<sup>10</sup>.

Kant, individuando diversi tipi gnoseologici di giudizio ed identificando quelli scientifici (universali e necessari) nei giudizi sintetici a priori, ne indaga le condizioni distinguendo nel processo conoscitivo due tronchi irriducibili l'uno all'altro (sensibilità ed intelletto), dei quali si occupa la *Dottrina degli elementi*. Quest'ultima si apre con l'*Estetica trascendentale* concernente la sensibilità, ossia quella facoltà attraverso la quale è possibile ricevere delle affezioni dagli oggetti e la cui priorità di trattazione rispetto all'intelletto è ascrivibile alla sua immediatezza: «La dottrina trascendentale della sensibilità deve rientrare nella prima parte della scienza degli elementi, in quanto le condizioni sotto cui gli oggetti dell'umana conoscenza sono dati precedono quelle sotto le quali i medesimi oggetti sono pensati»<sup>11</sup>.

Ma tale immediatezza non implica una mera passività di fronte ad oggetti esterni in sé, poiché anche il molteplice sensibile è tale solo in virtù di legalità generali: tempo e spazio, condizioni, rispettivamente, dell'ordine della successione del molteplice nel senso interno e dei coesistenti nel senso esterno. Poiché anche la sensibilità ha delle forme pure, delle legalità costitutive, allora la distinzione tra sensibilità ed intelletto non designa fonti di esperienze diverse ed autosufficienti (come

9. *De nobis ipsis silemus: de re autem, quae agitur, petimus: ut nomine eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi - in commune consulant - et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus* (F. Bacone, *Instauratio magna. Prefatio*).

10. KrV, B 25.

11. KrV, B 30.

se vi fossero esperienze sensibili possibili non fondate sull'unità dell'intelletto<sup>12</sup>), ma denota la peculiarità dell'esperienza umana, caratterizzata da un dualismo irriducibile di datità ed attività, particolare contingente e legge fondante universale.

Dopo le *Esposizioni metafisiche*, volte a chiarire la natura di spazio e tempo e le loro proprietà, le *Esposizioni trascendentali* mostrano come le forme dell'intuizione siano alla base della possibilità di conoscenze certe, dotate di giudizi sintetici a priori, quali la geometria e le teoria del moto. Tali forme sono chiamate soggettive<sup>13</sup> non nel senso che esse appartengono ad un soggetto in sé che costruisce un mondo assoluto, bensì ad una soggettività intesa trascendentalmente, come quel piano di leggi tali da rendere possibile la costituzione di un'esperienza unitaria. A questo livello non ha senso porre distinzione tra soggetto ed oggetto: l'esperienza è esperienza di fenomeni, nei quali è la riflessione a separare materia e forma; il contenuto è contingente, dato e variabile, ma in quanto esperito deve sottostare alle legalità dell'esperire. In questa prospettiva spazio e tempo hanno realtà in quanto condizioni del fenomeno (realtà empirica), mentre rispetto ad oggetti che non rientrano nell'esperienza possibile non hanno valore (idealità trascendentale); pertanto la dottrina della sensibilità si configura al contempo come dottrina negativa del noumeno, cioè del pensiero di oggetti che non rientrano nell'esperienza e che sono, per l'appunto, nulla<sup>14</sup>.

Sebbene le forme dell'intuizione siano necessarie alla possibilità degli oggetti, esse non sono tuttavia sufficienti a render conto della loro unità poiché permettono soltanto la rappresentazione ordinata, il fenomeno come oggetto indeterminato<sup>15</sup>.

12. A tal punto che spazio e tempo non sono solo forme dell'intuizione, ma anche intuizioni formali: «Per Kant c'è un fondamento innato della ricettività della nostra sensibilità, il quale non può essere modificato attraverso l'affezione esterna, ma non è di per sé una facoltà in grado di offrire intuizioni di oggetti. Esso è piuttosto una "materia a priori" per la forma della spontaneità del soggetto che agisce su se stesso – o, più precisamente sulla sua parte sensibile – in quanto l'intelletto unifica il molteplice puro della sensibilità portandolo all'unità dell'autocoscienza. questa sintesi rappresenta l'acquisizione originaria di spazio e tempo come intuizioni formali; per suo mezzo un molteplice puro illimitato (in quanto rappresenta tutte le possibili relazioni spazio-temporali) viene raccolto in un tutto, ovvero viene data alla coscienza la rappresentazione di una grandezza infinita, della quale ogni spazio e tempo particolari sono parti determinabili, come nostro modo generale di intuire» (Aportone 2011, p. 465). Se spazio e tempo sono da intendersi come forme a priori, leggi generalissimi della possibilità dell'esperienza, non ha alcun senso avanzare al pensiero kantiano critiche quali la sua incompatibilità con le teorie einsteiniane o le geometrie non euclidee. Cfr. Cassirer 2009.

13. Cfr. *KrV*, B 55.

14. Cfr. *KrV*, B 52 - 53.

15. Cfr. *KrV*, B 34. Da qui la possibilità di distinguere tra *Erscheinung* ed *Objekt*: «Im Unterschied zum unbestimmten Gegenstand der empirischen Anschauung (der Erscheinung)

Si rivela pertanto necessario il ricorso ad un altro tipo di funzionalità, quella delle categorie, esito della medesima operatività alla base del giudizio. Data l'unità di tale operatività<sup>16</sup> è possibile esporre a partire dalla tavola dei giudizi (*ratio cognoscendi*) offerta dalla logica generale aristotelica la tavola delle categorie (*ratio essendi*) sviluppando così la *Deduzione metafisica* volta a rispondere alla *quaestio facti*, all'esigenza di rintracciare quante e quali siano le funzioni dell'intelletto. La congiunzione delle categorie è tuttavia a sua volta possibile solo grazie ad un'unità ulteriore, l'io penso, inteso come la funzione più generale ed astratta a condizione dell'unità dell'esperienza: se ci sono delle esperienze unitarie, esse devono essere possibili e pertanto sottostare alle forme a priori. L'idealismo<sup>17</sup> ed il solipsismo implicati dallo scetticismo sono in tal modo scongiurati ed i giudizi sintetici a priori sono conoscitivi poiché poggiano su quel piano di legalità alla base della costituzione degli oggetti dell'esperienza. Come insegna la *Deduzione trascendentale*, poiché le condizioni "soggettive", essendo a fondamento della costituzione stessa dei fenomeni, hanno valore "oggettivo", non vi è alcun ponte da gettare tra oggetti e teorie, tra esperienza e verità ma l'una è già sempre anche l'altra.

## 2. L'OSCURO CAPITOLO<sup>18</sup>. SUSSUNZIONE O SINTESI?

Dopo aver dimostrato nella *Deduzione trascendentale* la necessità della sintesi dei concetti puri, Kant si propone di mostrare come<sup>19</sup> avvenga l'uso empirico delle categorie, come esse si applicano agli oggetti. Poiché, data la loro eterogeneità,

ist das Objekt der bestimmte Gegenstand der empirischen Erkenntnis. [...] In aller Erfahrung als objektiver empirischer Erkenntnis leistet der Verstand die eigentliche Erkenntnisbeziehung, die Beziehung aufs Objekt oder die Objektivität. Durch seine reinen Begriffe gewinnen die Vorstellungen (Erscheinungen) objektive Realität» (Holzhey 1970, p. 219).

16. «Quella medesima funzione che conferisce unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà anche unità alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in una intuizione, questa unità è detta, con espressione generale, concetto puro dell'intelletto. Il medesimo intelletto, dunque, e proprio per mezzo delle medesime operazioni con cui, mediante l'unità analitica, ha posto in essere nei concetti la forma logica di un giudizio, introduce anche, mediante l'unità sintetica del molteplice nell'intuizione in generale, un contenuto trascendentale nelle sue rappresentazioni; le quali, dunque, proprio per questo, prendono il nome di concetti puri dell'intelletto, capaci di riferirsi a priori ad oggetti; la qual cosa non è possibile alla logica generale» (KrV, B 105).

17. Cfr. KrV B 274 e s., nt. a B XXXIV.

18. Così è giudicato il capitolo dello Schematismo da Adickes (*Ausgabe der reinen Vernunft*), nonché da Curtius 1914.

19. Cfr. Chiaruzzi 2000 sulla modalità come tema centrale del criticismo.

una relazione tra concetti puri ed intuizioni empiriche è di per sé impossibile, si rende necessario ricercare la condizione della loro relazione, ossia un terzo:

Ora è chiaro che ci dev' essere qualcosa di intermedio, che risulti omogeneo da un lato con la categoria e dall'altro col fenomeno, affinché si renda possibile l'applicazione della prima al secondo. Questa rappresentazione intermedia deve essere pura (senza elementi empirici) e, tuttavia, per un verso INTELLETTUALE e per l'altro SENSIBILE: essa è lo SCHEMA TRASCENDENTALE.<sup>20</sup>

L'unico elemento<sup>21</sup> che possa assumere tale funzione è il tempo, che da un lato è in qualche modo intellettuale (poiché essendo puro costituisce una legalità irriducibile alla mera passività delle impressioni) e dall'altro è sensibile, essendo tutte le rappresentazioni date nel senso interno. Come le categorie esso è una regola a priori, universale e necessaria, (benché non sufficiente a render conto della costituzione degli oggetti d'esperienza) e tra tutte le regole siffatte è indubbiamente la più generale<sup>22</sup>, essendo condizione di ogni<sup>23</sup> rappresentazione possibile dell'esperienza. Le categorie, una volta "temporalizzate"<sup>24</sup>, costituiscono

20. KrV, B 177.

21. Cfr. Walsh 1957, che affronta la difficoltà di realizzare lo schematismo altrimenti che mediante il tempo.

22. Sostenere che il tempo sia la condizione più generale non significa ritenere che sia la più fondamentale: come mostrato nell'*Analitica dei concetti*, senza l'unità sintetica e le sue funzioni sarebbe impossibile l'esperienza di un'unità oggettuale. Bisogna pertanto distinguere i piani: «Festzuhalten bleibt jedenfalls als wesentliche kantische Einsicht der Unterschied transzendentalen Selbstbewußtseins und empirischer Selbsterfahrung» (Holzhey 1970, p. 237): l'esperienza interna, benché sia veicolo sempre presente in ogni esperienza oggettuale, è pur sempre a sua volta un tipo di esperienza e come tale, necessita anch'essa di una giustificazione, di un fondamento trascendentale. Tuttavia è vero che tra le condizioni dell'esperienza la più generale è il tempo: in primo luogo perché tale condizione deve essere ricercata tra le intuizioni pure, dato che, affinché vi sia esperienza, è innanzitutto necessario che qualcosa si dia; in secondo luogo, poiché vi sono rappresentazioni non spaziali come i sentimenti. Più intuitivamente, affinché una qualsiasi rappresentazione si dia è necessaria quella primissima indicazione di unità data dall'ordine temporale: senza tale ordine univoco si darebbero rappresentazioni sovrapposte ed indistinguibili le une dalle altre, tali da annullare la possibilità stessa di una esperienza.

23. KrV, B 50.

24. N.B. L'importanza che l'interpretazione dello schematismo trascendentale kantiano ebbe in Heidegger nello sviluppo della sua concezione di temporalità, seppur all'interno di una prospettiva e di esigenze alquanto differenti da Kant. Cfr. Köhler 1997: «Heideggers spezifische Auslegung der Kantischen Schematismuslehre gründet sich ihrerseits wiederum wesentlich auf seine unkantische – und m. E. von Fichte inspirierte – Interpretation der Einbildungskraft, die es ihm schließlich gestattet, in Kants Transzendentalphilosophie einen Vorläufer der Fragestellung von Sein und Zeit zu erkennen wie die Einbildungskraft als noch nicht begriffene "ursprüngliche Zeit-

gli schemi, funzioni dell'immaginazione nella sua produttività trascendentale, distinta dall'immaginazione meramente riproduttiva<sup>25</sup>, che è propria dell'indagine psicologica e concerne l'affinità empirica, ossia le leggi (quali, ad esempio, l'associazione) che permettono la connessione e la riproduzione delle rappresentazioni nella coscienza empirica. Quest'ultima è tuttavia possibile solo in virtù dell'affinità trascendentale, consistente nella legge generale per cui gli oggetti d'esperienza sono solo fenomeni: «Tutti i fenomeni possibili appartengono, quali rappresentazioni, all'intera autocoscienza possibile. [...] Tutti i fenomeni pertanto rientrano in una connessione universale secondo leggi necessarie, quindi in una affinità trascendentale, rispetto a cui quella empirica costituisce una semplice conseguenza»<sup>26</sup>.

Lo schema si configura così come la funzione alla base della costituzione dell'esperienza in generale e costituisce pertanto la regola della sintesi immaginativa del molteplice dell'intuizione:

Lo schema di un concetto puro dell'intelletto, invece, non può mai esser trasposto in immagine, non essendo altro che la sintesi pura in base a una regola dell'unità, secondo concetti in generale, espressi dalla categoria, ed è un prodotto trascendentale dell'immaginazione, concernente la determinazione del senso interno in generale, in conformità delle condizioni della sua forma (tempo) rispetto a tutte le rappresentazioni, in quanto queste debbono ordinarsi a priori in un concetto, in conformità dell'unità dell'appercezione.<sup>27</sup>

Data la conformità degli schemi alle categorie, la loro tavola risulta speculare a quella proposta nella *Deduzione metafisica* e comprende: due classi matematiche (quantità e qualità), concernenti una relazione omogenea tra termini, e due classi dinamiche (relazione e modalità) caratterizzate da un rapporto eterogeneo, come avviene nella proporzione in cui il legame non è dato dall'uguaglianza tra i membri ma da quella della regola della loro unificazione.

Per meglio comprendere come gli schemi sono condizioni dell'unità delle rappresentazioni, è bene porli in relazione ad altri modi dell'unificazione: l'immagine ed il concetto. Come lo schema, anche l'immagine dipende dall'immagina-

lichkeit" anzusehen und schließlich den Kantischen Subjektbegriff in des "Daseins" zu überführen» (Ivi, p. 34).

25. Cfr. in part. *KrV*, B 152, *ApH*, B 80. Nella separazione tra le due funzioni dell'immaginazione si può rintracciare la possibilità di interpretare il rapporto tra filosofia trascendentale e psicologia. Cfr. Meyer 1991; Meo 1982; Satura 1971.

26. *KrV*, A 114.

27. *KrV*, B 181.

zione produttiva<sup>28</sup> e consiste nella figura sensibile costruita mediante la regola dell'unità offerta dallo schema (come l'immagine del numero cinque data dalla successione di cinque punti nello spazio<sup>29</sup>). Il concetto, invece, è un prodotto dell'intelletto, un'unità estensiva ed intensiva, in grado di comprendere sotto di sé una molteplicità, ma al quale non può corrispondere alcuna intuizione sensibile adeguata. Più precisamente, i concetti sono le funzioni della spontaneità dell'intelletto, le unità sotto le quali diverse rappresentazioni possono essere riunite e costituiscono una regola della congiunzione, dell'"essere insieme" del molteplice, configurandosi così come gli elementi costitutivi di ogni possibile giudizio. Essi si distinguono in puri ed empirici a seconda che la regola dell'unità da loro determinata sia a priori o a posteriori: ad esempio "sostanza" indica quella legge universale e necessaria secondo la quale gli oggetti sono riconosciuti come unità permanenti nel mutare dei loro accidenti; "corpo", invece, benché si fondi su un concetto puro (sostanza), è una regola dell'unità secondo caratteri più particolari, empiricamente comuni (l'essere dotato di una massa, l'occupare una posizione nello spazio etc.).

Se da un lato le distinzioni tra schemi, immagini e concetti empirici sono piuttosto chiare, più ambigua è la separazione tra schemi e concetti puri, come emerge considerando il rapporto tra categorie ed oggetti nella prima e nella seconda edizione. In quest'ultima esso viene presentato come una sussunzione:

In ogni sussunzione di un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione dell'oggetto deve essere OMOGENEA a quella del concetto, ossia quest'ultima deve contenere ciò che viene rappresentato nell'oggetto da sussumere sotto di esso; è proprio questo, infatti, il significato dell'espressione: un oggetto è compreso SOTTO un concetto.<sup>30</sup>

Il termine *Subsumtion*, ripreso dalla logica tradizionale, indica il giudizio di subordinazione del particolare sotto l'universale, possibile solo nella misura in cui soggetto e predicato appartengono al medesimo sistema d'ordine, pur differendo secondo il grado. Tale accezione di sussunzione sembra però del tutto impropria se riferita ai termini dello schematismo: categorie ed intuizioni sensibili in generale, cioè forma e materia. La *Deduzione trascendentale* ha infatti già condotto al superamento dell'impostazione del problema cono-

28. Anche se l'immagine, essendo empirica, dovrebbe forse più coerentemente essere concepita come un prodotto dell'immaginazione riproduttiva. Ma probabilmente qui Kant intende sottolineare proprio il procedimento nella sua produttività, in quanto (ri) costruisce l'immagine seguendo la regola offerta dallo schema.

29. *KrV*, B 179.

30. *KrV*, B 176.

scitivo nei termini di una dualità in sé, che contrappone forme soggettive ad un materiale empirico oggettivo ponendosi poi il problema del loro legame. Al contrario l'uno non è possibile senza le altre: nel fenomeno forma e materia sono inseparabili e la forma si configura come quel livello di giustificazione del materiale empirico che poiché è dato unitariamente nel fenomeno deve sottostare alle sue funzioni unificanti. Poiché non ha senso considerare forma e materia come entità in sé sarebbe alquanto più opportuno riferirsi alla funzione dell'immaginazione trascendentale come ad una sintesi (come avveniva nella prima edizione<sup>31</sup>) in modo da evidenziare come forma e materia costituiscono i due lati eterogenei dell'unico processo conoscitivo. In tale prospettiva non si pone il problema di un *medium*, di un terzo che leghi forma e materia "traducendo" l'una in modo che sia applicabile all'altra, poiché nel fenomeno l'una è già anche l'altra; la forma, senza contenuto, è una funzione del tutto priva di elementi, vuota e cieca<sup>32</sup>.

Ora, se lo schema non è un terzo che connette materia e forma, ma indica il processo sintetico stesso, diventa alquanto difficoltoso indicare l'utilità dello schematismo rispetto a quanto già mostrato nella *Deduzione trascendentale*:

Poiché c'è in noi a priori una certa forma che sta alla base dell'intuizione sensibile – forma che poggia sulla recettività della nostra capacità rappresentativa (sensibilità), – l'intelletto, in quanto spontaneità, può determinare il senso interno attraverso il molteplice di rappresentazioni date, in conformità all'unità sintetica dell'appercezione e può così pensare a priori l'unità sintetica dell'appercezione del molteplice dell'intuizione sensibile quale condizione sotto la quale debbono necessariamente stare tutti gli oggetti della nostra (umana) intuizione. E così, le categorie, che sono semplici forme del pensiero, assumono realtà oggettiva, ossia trovano applicazione a oggetti che ci possono esser dati nell'intuizione, ma solo come fenomeni; perché è solo nei confronti di questi che siamo capaci di intuizioni a priori.<sup>33</sup>

31. «Infatti la sintesi dell'immaginazione, benché esercitata a priori, resta pur sempre sensibile, perché congiunge il molteplice tenendo conto soltanto del modo in cui esso appare nell'intuizione, ad esempio la figura di un trinagolo» (*KrV*, A 124). Probabilmente il motivo per cui Kant nella seconda edizione della *Critica* descrive lo schematismo come una sussunzione è ascrivibile a questioni architettoniche legate all'ambiguità del rapporto tra logica generale e trascendentale. La logica formale sembra essere alla base della stessa distinzione tra facoltà superiori e tra le sezioni della *Logica trascendentale* (cfr. *KrV*, B 170), all'interno della quale lo schematismo appartiene alla *Dottrina del giudizio*, dover per giudizio s'intende per l'appunto la sussunzione: «il giudizio è la facoltà di sussumere sotto regole, ossia distinguere se qualcosa stia o no sotto una regola data (*casus datae legis*)» (*KrV*, B 171).

32. *KrV*, B 76.

33. *KrV*, B 150.

Bisogna pertanto assecondare la posizione di Cassirer<sup>34</sup>, che considera lo schematismo del tutto superfluo nell'economia della *Critica della ragion pura*, che già nella *Deduzione trascendentale* (ed in particolare nel § 24 *Dell'applicazione delle categorie agli oggetti dei sensi in generale*) mostra il superamento delle prospettive assolute: "ingenuamente" realiste (che oppongono un soggetto ed un oggetto in sé) od idealiste (che ricorrono ad un principio primo formale e materiale, senza poi riuscire a dimostrare con necessità il passaggio da questo allo *status quo*, alle esperienze contingenti e finite)?

### 3. OGGETTI E SINTESI. PER UN'ONTOLOGIA PRESCRITTIVA

Per meglio giudicare dell'utilità dello schematismo occorre innanzitutto approfondire la nozione di sintesi. Come emerge dalla seconda edizione è perlomeno possibile distinguere due tipi: speciosa ed intellettuale<sup>35</sup>. Entrambe sono definite trascendentali, ossia fondamento della possibilità di conoscenze a priori, ma mentre la prima concerne l'unione del molteplice dell'intuizione sensibile ad opera dell'immaginazione, la seconda è del tutto intellettuale. Poiché la sintesi indica quel piano di funzionalità alla base della possibilità di oggettualità, allora una distinzione tra tipi di sintesi comporta una distinzione tra entità: se da un lato gli schemi implicati nella sintesi speciosa sono alla base della possibilità dei fenomeni, degli oggetti dell'esperienza in generale, dall'altro le funzioni che da sole costituiscono la sintesi intellettuale sono alla base della possibilità di oggetti problematici, unitari e non contraddittori, cioè meri pensabili. La sintesi intellettuale consiste pertanto nel pensiero di un processo astrattissimo alla base della possibilità di unità generali, di per sé insufficiente a render conto degli oggetti dell'esperienza<sup>36</sup>. Pertanto, più pro-

34. «Ihr eigentliches Thema ist die Frage nach der psychologischen Möglichkeit des Allgemeinbegriffs. Seine logische Möglichkeit zwar bleibt von der Entscheidung hierüber unabhängig, da sie für Kant nunmehr durch die transzendente Deduktion der Kategorien, durch die Analyse des Gegenstandsbegriffs gesichert ist. aber sowenig auch in psychologischen Erörterung der eigentliche Rechtsgrund für die Geltung der reinen Begriffe gesucht werden kann, so sind sie doch als Erläuterung und Ergänzung unentbehrlich» (Cassirer 1999, p. 597).

35. *KrV*, B 151.

36. «Der Begriff vom Gegenstande überhaupt gibt nur die synthetische Möglichkeit, indem er dartut, dass die Begriffe der Einheit, der Vielheit, der Realität, der Substanz, des Daseins gebraucht werden, wenn überhaupt Gegenstände konstituiert werden sollen. Aber neben diesem Begriff vom Gegenstande überhaupt und vor ihm stehen andere formale Bedingungen, die Anschauungsformen vom Gegenstande überhaupt. Beide in

priamente, sono gli schemi ad avere una funzione *strictu sensu* trascendentale, a giustificazione della possibilità dell'unità non del pensiero logico - formale, ma dell'esperienza di un soggetto empirico finito, costituendo così al contempo la restrizione e la realizzazione delle categorie: «Questa condizione formale e pura della sensibilità, a cui si restringe nel suo uso il concetto dell'intelletto, è da me chiamata lo schema di questo concetto dell'intelletto; e il procedimento dell'intelletto rispetto a questi schemi, schematismo dell'intelletto puro»<sup>37</sup>. Gli schemi si configurano come l'uso empirico delle categorie, l'unico autenticamente conoscitivo in quanto costitutivo dell'esperienza: la sostanza, ad esempio, considerata solo formalmente, ossia astraendo dallo schema della permanenza nel tempo, è un “posto vuoto” che assume la funzione di soggetto in senso logico, inteso come ciò che non può fungere da predicato: «Dunque, le categorie prive di schemi sono esclusivamente funzioni dell'intelletto per i concetti, ma non rappresentano oggetti di sorta. Un significato del genere deriva loro dall'intervento della sensibilità, la quale realizza l'intelletto, nell'atto stesso in cui lo restringe»<sup>38</sup>.

Si rivela pertanto fondamentale distinguere i piani, separando la logica trascendentale dall'astratta logica generale: le categorie nel loro uso puro sono per l'intelletto finito il frutto di un'operazione che considera le condizioni di rappresentazione dei fenomeni, gli schemi, ed attraverso un processo astrattivo giunge alle funzioni dell'unità più generale pensabili e quindi al noumeno: «il quale però non è positivo, né costituisce una determinata conoscenza di qualcosa, non significando altro se che il pensiero di un qualcosa in generale, nel quale prescindendo completamente da tutte le forme dell'intuizione sensibile»<sup>39</sup>, cioè dal campo di possibilità dell'esperienza. Poiché non è possibile asserire che sia del tutto impossibile una conoscenza assoluta e provare che l'intuizione sensibile sia l'unico tipo di esperienza possibile, Kant introduce la nozione di oggetto trascendentale (nel senso di trascendente), del quale:

Non so nulla, infatti, di ciò che esso sia in se stesso; e non ne possiedo il più piccolo concetto, tranne quello che esso è l'oggetto di un'intuizione in generale, identico per tutti i fenomeni. Non mi è dunque possibile pensarlo per mezzo di una qualsiasi categoria,

Vereinigung erst ergeben den Gegenstand der Erfahrung. Diese Vereinigung der Bedingungen vollzieht das Schema, und somit die Ausführung der Kategorien zu Grundsätzen» (Cohen 1918, p. 495).

37. *KrV*, B 179.

38. *KrV*, B 187.

39. *KrV*, A 252.

poiché la categoria è valida soltanto se riferita all'intuizione empirica e ricondotta a un concetto dell'oggetto in generale. Un uso puro della categoria è certamente possibile, nel senso di non contraddittorio, ma risulta privo di validità oggettiva, poiché non si riferisce a un'intuizione, cui possa conferire l'unità del pensiero. La categoria, infatti, altro non è che una semplice funzione del pensiero, mediante la quale non mi è dato oggetto alcuno, ma è semplicemente pensato ciò che può esser dato nell'intuizione.<sup>40</sup>

Cosa significa tutto ciò? Si ripropone una separazione tra pensiero ed essere, tra mondo e soggetto in sé? L'unità pensabile, problematica, è pur sempre un *quid*, ma è privo di esistenza in senso stretto, non costituendo un oggetto dell'esperienza possibile per l'intelletto ectipo. Pertanto la distinzione tra i due usi delle categorie, più che comportare il rischio di una riproposizione di una separazione dogmatica tra soggetto ed oggetto, rivela come Kant stia conducendo un'operazione ontologicamente prescrittiva: solo il fenomeno è infatti propriamente oggetto e la distinzione tra questo e la cosa in sé denota una precisa definizione di cosa sia essere, di cosa possa essere oggetto dell'esperienza dell'intelletto finito (pur ammettendo la pensabilità di altri tipi di esperienze e di tipologie oggettuali).

Senza evidenziare la direzione di tale indagine ontologica si rischia di fraintendere lo statuto del noumeno e dell'oggetto trascendentale<sup>41</sup>:

Esso significa un qualcosa = x, intorno al quale non sappiamo nulla, né possiamo in generale saperne (stando alla struttura attuale del nostro intelletto); esso può servire soltanto, quale correlato dell'unità dell'appercezione, a quell'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, secondo cui l'intelletto procede all'unificazione del molteplice stesso nel concetto di un oggetto.<sup>42</sup>

Sostenere che l'oggetto trascendentale sia il correlato dell'unità di funzione della conoscenza può indurre a considerarlo erroneamente non come un mero pensabile, una problematicità, ma come l'esito di una sorta di sostanzializzazione di una funzione della conoscenza: infatti, nel momento in cui il fenomeno viene riconosciuto come l'unico oggetto possibile della conoscen-

40. KrV, A 253.

41. Kant sembra talora distinguere oggetto trascendentale e noumeno. Mentre il noumeno è il pensiero problematico (in senso negativo) di qualcosa che non è oggetto della nostra intuizione sensibile e che invece (in senso positivo) è oggetto di un'intuizione non sensibile (KrV, B 307), l'oggetto trascendentale è l'oggetto intelligibile cui si riferisce il fenomeno in generale (KrV, A 253, B 593), definizione che rimanda al pensiero precritico, che contrapponeva (p.es. nella *Dissertazione del '70*) un mondo sensibile ed un mondo intelligibile, fenomeni e cose in sé.

42. KrV, A 251.

za, che di conseguenza si rivela come strutturalmente relativa (in relazione ad un campo ed a leggi determinate), inevitabilmente sorge il pensiero del suo limite, come un'unità oggettuale assoluta a prescindere da qualsiasi campo di riferimento. È naturale ed inevitabile la tentazione di rendere tale pensiero una *res*, dimenticando che l'incondizionato si configura invece come il pensiero (non l'oggetto) della maggior sintesi possibile, che guida e caratterizza il processo conoscitivo:

La stessa idea dell'assoluto [...] non è che l'espressione e la formulazione più precisa di questa relatività della conoscenza. [...] Solo contrapponendo l'esigenza dell'assoluto ai fenomeni, noi possiamo giungere a riconoscerli compiutamente nella loro condizionata empirica. Il pensiero di una cosa in sé, che sembrava in un primo tempo sollevarci al di là di tutti i limiti della conoscenza, non fa quindi che mettere in chiaro tanto più nettamente la circostanza che tutto il nostro conoscere si muove unicamente nella sfera dei riferimenti e delle contrapposizioni. L'incondizionato, che noi contrapponiamo come criterio di misura dell'apparenza, non è un'essenza nuova e indipendente, ma rispecchia soltanto questa pura funzione del contrapporre, che è l'unica condizione della nostra conoscenza.<sup>43</sup>

Conoscere non significa avere una visione esterna ed onnicomprensiva di un oggetto che si staglia nella sua interezza di fronte ad un soggetto assoluto, ma è una via ardua, costituita da distinzioni e contrapposizioni. Lo scopo della logica trascendentale si rivela pertanto l'indagine dell'origine dei concetti utilizzati, indicandone l'ambito legittimo per poter, così, da un lato conseguire giudizi conoscitivi, dall'altro affrontare il dubbio scettico rivalutando la nozione stessa di verità: essa non è universale e necessaria di per sé, ma entro un sistema di riferimento, a prescindere dal quale la domanda stessa è destituita di significato.

La distinzione tra i tipi di sintesi introdotta con lo schematismo permette quindi di distinguere non solo diversi tipi di entità (i "pensabili", gli oggetti dell'esperienza fondati sugli schemi, nonché gli oggetti particolari costruiti della sintesi empirica mediante le immagini etc.), ma anche di riconsiderare la separazione tra giudizi analitici e sintetici (non a caso il paragrafo che segue lo schematismo concerne proprio tale questione *Del principio supremo di tutti i giudizi analitici* e *Del principio supremo di tutti i giudizi sintetici*) dando un contributo ulteriore alla chiarificazione del problematico rapporto tra logica generale e logica trascendentale.

43. Cassirer 1978, p. 820.

#### 4. ANALITICO E SINTETICO: UNA DIVERSITÀ D'INTERESSI

Com'è noto Kant nella *Critica della ragion pura* distingue i giudizi in analitici e sintetici<sup>44</sup>: un giudizio è del primo tipo nella misura in cui la sua verità è conosciuta sufficientemente in virtù del ricorso al mero principio di contraddizione, la cui formulazione analitica «a nessuna cosa si addice un predicato che la contraddica»<sup>45</sup> non deve essere in alcun modo confusa con quella sintetica: «è impossibile che qualcosa sia e non sia nello stesso tempo»<sup>46</sup>. La distinzione tra le due enunciazioni marca il divario tra logica generale e trascendentale: infatti, il ricorso alla temporalità della seconda definizione trasforma il principio da mero criterio logico, legge della pensabilità, in oggettuale, conducendo ad un livello al quale è necessario ricorrere a principi di natura diversa rispetto a quelli della logica generale, cioè agli schemi<sup>47</sup> sui quali si fondano i giudizi sintetici, gli unici in grado di dare un contributo propriamente conoscitivo a differenza dei giudizi analitici, in cui l'attribuzione del predicato al soggetto non avviene in virtù delle leggi di possibilità degli oggetti esperienziali ma della possibilità del pensiero. Per quest'ultima è sufficiente il ricorso alla prima formulazione del principio, che rispetto alla conoscenza dei fenomeni costituisce un criterio negativo della verità («*conditio sine qua non* della verità della nostra conoscenza»<sup>48</sup>) indagando le condizioni del pensiero sulla base di un principio universale. La ricerca di un tale criterio conoscitivo universale conduce Kant nella *Logica*<sup>49</sup> ad affermare la contraddittorietà di un principio che sia al contempo materiale ed universale poiché per essere materiale esso dovrebbe riferirsi ad un oggetto determinato ed essere così irrimediabilmente particolare. È

44. Nei *Prolegomeni* (*PkM* 298 e s.) Kant distingue invece tra giudizi di percezione, concernenti la relazione tra sensazioni in un soggetto, e giudizi d'esperienza, che ambiscono invece ad asserire qualcosa dell'oggetto. Tutti i giudizi sono innanzitutto giudizi di percezione: temporalmente vi sono le esperienze particolari (*ratio cognoscendi*), dalle quali sorge la domanda sull'obiettività che porta all'individuazione di quel piano di condizioni dell'oggettualità (*ratio essendi*) dischiuso nei giudizi d'esperienza. La differenza tra i giudizi sintetici a posteriori ed i giudizi di percezione non è chiarissima (talora sembra che in questi ultimi l'intenzione sia rivolta più alle sensazioni del soggetto, mentre nei primi alle caratteristiche degli oggetti, ma il discrimine non è netto), ma è la separazione tra giudizi analitici (a priori) e sintetici ad essere considerevolmente più problematica.

45. *KrV*, B 190.

46. *KrV*, B 191.

47. «Lo schema è propriamente soltanto il fenomeno o il concetto sensibile di un oggetto in accordo con la categoria» (*KrV*, B 186).

48. *KrV*, B 191.

49. Cfr. *IKL*, A 73-76.

invece possibile individuare un criterio universale formale riguardante l'accordo della conoscenza con sé a prescindere dagli oggetti, benché non unico: «Non c'è un principio UNICO assolutamente primo totale di tutte le verità»<sup>50</sup>, mancano infatti le condizioni affinché un principio sia al contempo primo ed unico: per essere tale, dovrebbe essere da un lato semplice, altrimenti comprenderebbe altre proposizioni e quindi non sarebbe unico, dall'altro universale, fondamento di ogni verità. Ma queste condizioni si escludono reciprocamente poiché una proposizione semplice o è affermativa o negativa, pertanto un principio primo unico non può essere al contempo anche universale: se positivo, non fonda verità negative e viceversa, qualora negativo, da esso non possono derivare verità affermative. La domanda sulla verità presuppone quindi una dualità originaria: per conoscere è necessario distinguere e porre relazioni: «I principi assolutamente primi di tutte le verità sono due: uno riguarda le verità affermative ed è la proposizione *ciò che è, è*; l'altro riguarda le verità negative ed è la proposizione *ciò che non è, non è*. Prese insieme entrambe sono dette complessivamente principio di identità»<sup>51</sup>. Su tale principio si fonda la logica generale, che costituisce il presupposto della possibilità dell'uso stesso dell'intelletto: senza tale scienza sarebbe impossibile il pensiero stesso poiché l'intelletto sarebbe preda di una continua contraddizione con sé, cioè non sarebbe<sup>52</sup>. Ma la possibilità del pensiero non coincide con la possibilità della conoscenza:

Per farla breve, tutti questi concetti non possono essere accreditati in nessun modo e non possono quindi esibire la loro reale possibilità quando si prescinda da qualsiasi intuizione sensibile (la sola di cui disponiamo); non ci resta allora che la semplice possibilità logica, cioè l'esser possibile del concetto (pensiero); ma non è questo ciò di cui si discorre, bensì invece di stabilire se il concetto si riferisca a un oggetto e possenga quindi un qualche significato;<sup>53</sup>

e ancora:

In mancanza di tali determinazioni<sup>54</sup>, le categorie non costituiscono per nulla concetti mediante i quali un oggetto possa essere conosciuto e distinto dagli altri, ma semplicemente

50. vS, p. 7.

51. *Ivi*, pp. 8-9.

52. Come ben sottolinea Scaravelli: «abolire la logica formale, significherebbe abolire l'intelletto stesso; per questo, Kant, pur vedendo la sua insufficienza per la conoscenza, la manterrà come *conditio sine qua non*, ossia come tale la cui abolizione segnerebbe l'abolizione dello stesso intelletto, e perciò d'ogni conoscenza» (Scaravelli 1973, p. 205).

53. *KrV*, B 303. Cfr. il saggio di F.L. Marcolungo *Kant e il possibile. In margine al "Beweisgrund"*, in Poggi 2012 per un approfondimento della distinzione tra possibilità logica e reale.

54. Gli schemi.

altrettante maniere di pensare un oggetto per intuizioni possibili e di conferirgli il suo significato (però alle ulteriori condizioni richieste) sulla base di una qualche funzione dell'intelletto, cioè di definirlo: esse stesse, quindi, non sono suscettibili di definizione.<sup>55</sup>

Pertanto, come le categorie nel loro uso logico sono alla base della possibilità del pensiero problematico, così i giudizi analitici costituiscono l'unificazione non contraddittoria di soggetto e predicato. Se la logica formale concerne la possibilità del pensiero, la logica trascendentale riguarda invece la possibilità della conoscenza; tuttavia, nonostante la netta diversità di interessi, i rapporti tra i due ambiti sono tutt'altro che limpidi come dimostra il fatto che la logica generale viene assunta da Kant "naturalmente", in perfetta linea con la tradizione wolfiana: «La mente umana, così come ogni altra forza della natura, è sottoposta a certe regole»<sup>56</sup>. Regole scoperte da Aristotele e rimaste invariate da allora, a dimostrazione della loro compiutezza:

Se l'elaborazione delle conoscenze che sono di pertinenza della ragione segua o meno il sicuro cammino della scienza, si può giudicare facilmente dalla conclusione [...]. Che la logica abbia percorso questo sicuro cammino fin dai tempi più antichi risulta dal fatto che da Aristotele in poi essa non ha dovuto fare alcun passo indietro [...]. Importante è inoltre il fatto che sino ad oggi la logica non ha potuto fare un sol passo innanzi, e quindi, secondo ogni apparenza, è da considerarsi conclusa e completa.<sup>57</sup>

Se la logica formale è uno dei fatti del sapere (sebbene, forse, sia il più evidente) come tale richiederebbe un'indagine sui suoi fondamenti, arrivando così a dipendere dalla logica trascendentale; d'altro canto però, poiché la logica generale è assunta come filo conduttore della tavola delle categorie (e quindi degli schemi), gli ambiti si confondono, benché la forza dell'intento kantiano di mantenere la distinzione e non ridurre l'indagine trascendentale al piano formale emerga continuamente a partire dalla stessa separazione tra le due deduzioni: mentre la tavola dei giudizi formali ha valore per il richiamo ad una supposta naturalità, per quanto concerne le categorie s'impone l'esigenza di legittimarne l'uso sviluppando la *Deduzione trascendentale*. Senza tale iato tra attualità dei saperi e critica<sup>58</sup> il

55. KrV, A 245.

56. vS, p. 235.

57. KrV, B VII - VIII.

58. «La distinzione di logica formale e logica trascendentale risponde infatti perfettamente all'impostazione kantiana del problema della scienza e della problematica generale che ad esso si connette: è il trasferimento in un dominio specifico della prospettiva generale secondo cui Kant guarda all'attualità e alla possibilità di conoscenza di un intelletto finito, schiettamente umano nella sua spontaneità sintetizzante e obiettivante

rischio è la ricaduta in un idealismo, inteso come l'assunzione di principi formali e materiali propri di un'unica disciplina (p.es. la logica generale, piuttosto che la fisica etc.) come valevoli assolutamente. Come emerge dalla prefazione di Jäsche alla *Logica*<sup>59</sup>, dal rapporto tra le due logiche, quindi tra attualità e critica dei saperi, dipende lo statuto stesso della filosofia: se essa sia giustificazione, comprensione e ricerca di legittimazione delle molteplici fattualità o pretesa di giungere ad un principio onnicomprensivo dal quale dedurre ogni realtà. L'opzione è tra una ragione del finito, che conosce per gradi e distinzioni in un processo immanente tendente all'infinito, ed una ragione infinita, assoluta.

Trattandosi di due interessi diversi (l'uno concernente la forma nel senso di condizione di possibilità oggettuale, l'altro di aspetto formale), allora tutti i giudizi (anche quelli sintetici) sono passibili di un'indagine trascendentale come di una considerazione analitica riguardante la loro struttura astratta a prescindere dalla natura dei concetti utilizzati<sup>60</sup>:

una molteplicità sensibile. L'indagine sull'attualità gnoseologica e quella sulla possibilità della conoscenza debbono rimanere nettamente distinte nell'orizzonte kantiano, in cui il riconoscimento dello stato di fatto della conoscenza – e, in particolare, della conoscenza scientifica – rappresenta la condizione essenziale e la base su cui poggia la stessa ricerca di diritto, l'indagine trascendentale sulla possibilità e il significato di quell'attualità gnoseologica» (Barone 1957, p. 179).

59. Se l'una confluisse nell'altra si darebbe luogo ad un sapere assoluto: «So wie der Mathematiker als Mathematiker, so kann auch der Logiker als Logiker innerhalb des Bezirks seiner Wissenschaft beim Erklären und Beweisen seinen Gang ruhig und sicher fortgehen, ohne sich um die, außer seiner Sphäre liegende transzendente Frage des Transzendental-Philosophen und Wissenschaftslehrers bekümmern zu dürfen: Wie reine Mathematik oder reine Logik als Wissenschaft möglich sei? Bei dieser allgemeinen Anerkennung der Richtigkeit der allgemeinen Logik ist daher auch der Streit zwischen den Skeptiker und den Dogmatikern über die letzte Gründe des Philosophischen Wissens nie auf dem Gebiete der Logik, deren Regeln jeder vernünftige Skeptiker so gut als der Dogmatiker für gültig anerkannte, sonder jederzeit auf dem Gebiete der Metaphysik geführt worden. Und wie konnte es anders sein? Die höchste Aufgabe der eigentlichen Philosophie betrifft ja keineswegs das subjektive, sondern das objektive – nicht das identische, sondern das synthetische Wissen. Hierbei bleibt also die Logik als solche gänzlich aus dem Spiele; und es hat weder der Kritik, noch der Wissenschaftslehre einfallen können – noch wird es überall einer Philosophie, die den transzendentalen Standpunkt von dem bloß logische bestimmt zu unterscheiden weiß, einfallen können –, die letzte Gründe des realen, philosophischen Wissens innerhalb des Gebiets der bloßen Logik zu suchen und aus einem Satze der Logik, bloß als solchem betrachtet, ein reales Objekt herausklauben zu wollen» (IKL, A XX - XXI).

60. Come sottolinea Paton: «Formal Logic, I submit, gives an account of synthetic judgements, not so far as they are synthetic, but so far as they are judgements. The form of judgements are common to all judgements, whatever be the origin of their matter: just as the form of the concept is common to all concepts, whatever be the origin of their matter» (Paton 1997, p. 215).

La logica generale non ha quindi da indagare la fonte dei concetti, ossia non il modo in cui i concetti hanno origine, in quanto rappresentazioni, ma esclusivamente il modo in cui rappresentazioni date divengono, nel pensiero, concetti; questi concetti, per il resto, possono contenere qualcosa che è preso dall'esperienza o anche qualcosa d'inventato oppure di tratto dalla natura dell'intelletto.<sup>61</sup>

Si tratta di due ambiti distinti, la confusione dei quali è origine degli errori conoscitivi della vecchia ontologia:

Quei concetti, che, sotto il nome di concetti di riflessione, io avevo riuniti in una tavola seguendo sempre il filo conduttore delle categorie, nella ontologia si mischiano, senza permesso e senza giusto titolo, tra i concetti intellettivi puri, sebbene questi ultimi siano concetti della connessione e perciò anche dell'oggetto, laddove quelli sono soltanto concetti del semplice paragone tra concetti già dati e perciò hanno tutt'altra natura ed uso.<sup>62</sup>

Non è pertanto un caso che Kant spesso chiama analitici i giudizi della metafisica<sup>63</sup>, ad indicare il rischio in cui incorre chi pretende che un'indagine formale, astratta da qualsiasi campo di riferimento, sia legislatrice all'interno di ogni ambito. Da qui l'importanza dei risvolti ontologici della logica trascendentale volta a distinguere prescrittivamente cosa esiste, cosa è possibile che si configuri come oggetto di conoscenza mediante i giudizi sintetici a priori:

Il chiarimento della possibilità di giudizi sintetici è qualcosa che non ha nulla a che fare con la logica generale, la quale neppure ha bisogno di conoscere il nome di tale giudizi. Ma nella logica trascendentale, al contrario, questo chiarimento diviene il compito primo e addirittura l'unico allorché si tratta della possibilità di giudizi sintetici a priori nonché delle condizioni e della portata della loro validità.<sup>64</sup>

Configurandosi come autentica metafisica, la logica trascendentale non si sostituisce ai saperi particolari ma ne indaga i fondamenti da essi inindagati ed inindagabili<sup>65</sup>. Quindi, à la Herbart, il compito della filosofia trascendentale è as-

61. *IKL*, § 5.

62. *PkM*, 326.

63. Cfr. *I principi della teologia naturale e della morale*, in *vS*.

64. *KrV*, B 193.

65. «E tuttavia la critica della conoscenza inizia solo con quella domanda che il matematico non conosce e non ha bisogno di conoscere. Il suo vero e proprio problema non è tanto il contenuto dei principi matematici, quanto il ruolo che essi giocano nella costruzione del nostro concetto di una realtà oggettuale. Lo sguardo della filosofia – se si vuol esprimere questo rapporto un po' stridente e paradossale – non deve essere rivolto né

similabile ad un arco<sup>66</sup>, che a partire da esperienze, da saperi dati, si propone di costruire concetti tali da renderli giustificabili. L'autorità spetta all'esperienza e l'esito è un realismo che non volendo eliminare le contraddizioni date si oppone ad ogni sorta di dogmatismo: se un dato non si mostra con chiarezza (il ramo integro che nell'acqua appare spezzato, modelli geometrici e fisici tra loro irriducibili...) esso non va eliminato, ma analizzato e spiegato ricorrendo a leggi che lo rendono possibile. La diversità tra le esperienze rimarrà (il ramo intero fuori dall'acqua ed il ramo spezzato nell'acqua; il sole che continua ad apparirci nel suo sorgere, anche se sappiamo che scientificamente non è così), ma la sua unità è salvaguardata: non ci sono due mondi, due esperienze tra loro escludentesi in quanto contraddittorie (il sole che sorge e quanto affermato dalla fisica), perché nessuna delle due è da intendersi assolutamente. Indubbiamente il passaggio da un campo dell'esperienza e del sapere all'altro è problematico e solleva inevitabili e giuste questioni (Quali sono i rapporti tra i campi? È possibile una "traduzione" esauriente dall'uno all'altro?) che si prospettano come nuovo e fecondo terreno dell'indagine filosofica, ma affrontabili soltanto evitando il ricorso ad un pensiero chiuso in sé, ad una logica formale assoluta che porta con sé lo spettro del dualismo tra coscienza e realtà effettiva, tra io e cose in sé<sup>67</sup>.

In tale prospettiva emerge come le fallacie derivano dal fraintendimento del rapporto tra i molteplici interessi della ragione ed i campi cui essi si rivolgono, benché in ultima analisi si deve ammettere un unico interesse sulla base del presupposto di una razionalità condivisa (*Allgemeine Vernunft*<sup>68</sup>) mossa dal-

alla matematica né alla fisica; esso si rivolge unicamente alla connessione dei due ambiti» (Cassirer - Couturat 1991, p. 141).

66. «L'intera metafisica descrive, per così dire, un arco che, dalla superficie del dato, penetra sempre più in profondità, avvicinandosi al reale e quindi, risollemandosi da quella profondità che si era riusciti a raggiungere, ritorna al dato, con quei chiarimenti che si sono resi possibili» (Herbart 2003, p. 70).

67. «Denn in der Position einer sich selbst genügenden, in sich selbst geschlossenen Logik, die keinerlei Beziehungen auf Gegenstände hat, liegt bereits der Dualismus von Bewusstsein und Wirklichkeit: das Bewusstsein ist für sich schon etwas, es braucht um seinerwillen keine Wirklichkeit, auf die es sich bezieht. So fordert die formale Logik ein von den Dingen unabhängiges Ich und als den anderen Grundfaktor der Welt die vom Ich unabhängigen Dinge» (F. Medicus, *Kant und die gegenwärtige Aufgabe der Logik*, in *Kant Studien*, 1907, pp. 51-52).

68. Cfr. i vari riferimenti non solo all'*Allgemeine Menschenvernunft*, ma anche al *Gemeinsinn* ed alla *gesunde Vernunft* (tra gli altri: *KrV*, B 780, *WhO* A 303, *ApH* B23, *KU* 239). Bisogna sottolineare come l'auspicio kantiano *sapere aude!* (*WiA*, A 481) ben lungi dal ritenere il singolo arbitro del vero esalta, pur nella consapevolezza della sua contingenza, la possibilità di un continuo avvicinamento ad una conoscenza sempre meno parziale. In tale prospettiva, secondo la quale l'errore è esito di parzialità, si rendono fondamentali alcune

le medesime esigenze: «Ogni interesse della mia ragione (tanto lo speculativo che il pratico) si concentra nelle tre domande che seguono: 1. Che cosa posso sapere? 2. Che cosa debbo fare? 3. Che cosa mi è lecito sperare?»<sup>69</sup>. Se ogni domanda ha un suo campo legittimo, allora l'errore è anfibolia<sup>70</sup>, esito dell'assenza di un'adeguata riflessione trascendentale, che individuando la facoltà cui appartengono determinati concetti, permette la formulazione e l'impostazione corretta dei quesiti.

In mancanza di ciò, nella misura in cui i giudizi analitici vengono interrogati come se avessero la pretesa di affermare qualcosa degli oggetti dell'esperienza, si scade in un'ontologia fallace che pretende che le proposizioni frutto di un processo di simbolizzazione siano conoscitive. Non bisogna infatti confondere schema e simbolo:

L'IPOTIPOSÌ (esibizione, *subiecto sub adsp̄ctum*), in quanto è qualche cosa di sensibile, è duplice; SCHEMATICA, quando l'intuizione corrispondente ad un concetto dell'intelletto è data *a priori*; SIMBOLICA, quando ad un concetto che può esser pensato solo dalla ragione, e a cui non può essere adeguata alcuna intuizione sensibile, viene sottoposta un'intuizione, nei cui confronti il procedimento del Giudizio è soltanto analogo a quello dello schematismo; vale a dire, che si accorda con questo soltanto secondo la regola del procedimento, non secondo l'intuizione stessa, e quindi soltanto secondo la forma della riflessione, non secondo il contenuto.<sup>71</sup>

Schema e simbolo sono entrambi modi dell'organizzazione, funzioni dell'unità, ma mentre il primo è conoscitivo, alla base del fenomeno, il secondo permette l'unità di rappresentazioni meramente pensabili, idee. I giudizi analitico - simbolici possono essere fraintesi come ontologici<sup>72</sup> nella misura in cui si ritiene che il principio di non contraddizione sul quale si fondano non si limiti a fungere da criterio negativo della verità, bensì anche ontologicamente positivo, per cui affermare o negare A significa negare od affermare l'esistenza di non A<sup>73</sup>. In tal modo, nella misura in cui si pretende che tali giudizi

condizioni: 1) Pensare da sé; 2) Pensarci al posto degli altri (nelle relazioni con gli altri); Pensare sempre in accordo con se stesso (*ApH B122*). Solo grazie all'immedesimazione, al confronto con le posizioni altrui è possibile giudicare in modo sempre più completo, tenendo adeguatamente conto di più fattori.

69. *KrV*, B 833.

70. *KrV*, B 316 e s.

71. *KU*, 351.

72. Cfr. Cohen 1918.

73. Questa però è un'assunzione metafisica, non riducibile alla logica generale. Formalmente non è infatti possibile distinguere giudizi infiniti  $\forall x (Px \rightarrow \sim Qx)$  e negativi  $\sim \exists x (Px$

valgano per gli oggetti, benché il loro interesse prescindendo al contrario dal riferimento al campo di esistenza, si dà luogo ad una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* come emerge nelle considerazioni a proposito dell'impossibilità dell'elaborazione di una prova ontologica, secondo le quali "essere" non costituisce alcun predicato, bensì la funzione di unificazione di predicato e soggetto, ossia una posizione, che di per sé non si riferisce agli oggetti dell'esperienza, ma prescinde da ogni contesto:

Se penso una cosa, con qualsiasi numero e sorta di predicati (e addirittura nella sua determinazione completa), non aggiungo assolutamente nulla alla cosa per il semplice fatto di affermare che la cosa è [...] Qualunque sia l'estensione e la natura del contenuto del nostro concetto di un oggetto, dovremo sempre uscir fuori dal concetto se vogliamo conferire l'esistenza all'oggetto.<sup>74</sup>

A partire e rimanendo unicamente entro un'analisi formale delle proposizioni si può giudicare soltanto della loro problematicità, della possibilità logica, non di quella reale. Pertanto, da un punto di vista teoretico al concetto di un Essere supremo si può attribuire tutt'al più una possibilità analitica: il pensiero di Dio non è contraddittorio ma di più non è lecito asserire, poiché di un concetto di un oggetto a prescindere dal suo campo di esistenza si può affermare solo la pensabilità, della quale è giudice la logica generale.

Dalla consapevolezza della struttura relazionale della conoscenza umana sorge inevitabilmente, per mera opposizione, il pensiero di un altro tipo di conoscenza: da qui l'introduzione nella seconda edizione della sintesi intellettuale<sup>75</sup>,

& Qx). Si può infatti riscrivere il giudizio negativo come:  $\forall x \sim (Px \ \& \ Qx)$  e quindi:  $\sim \exists x \sim \sim (Px \ \& \ Qx)$ , che equivale a:  $\sim \exists x (Px \ \& \ Qx)$ , cioè al giudizio negativo. Se invece si considera tale distinzione ricorrendo alla teoria degli insiemi, essa sarà nuovamente significativa, poiché il giudizio negativo "a non è b" indica che l'estensione di a non è compresa nell'estensione del concetto b, cioè:  $\{x : Px\} \not\subseteq \{x : Qx\}$ . Il giudizio infinito "a è non b" mostra invece come l'estensione di a sia inclusa nell'insieme complementare dell'insieme per cui il concetto b ha valore, ossia quell'insieme frutto della differenza tra l'insieme universo e l'insieme in cui b vale:  $\{x : Px\} \subseteq C(\{x : Qx\})$ . Emerge pertanto come soltanto la teoria degli insiemi riesca a tener conto della caratterizzazione affermativa del giudizio infinito poiché a differenza di quanto accade da un punto di vista meramente formale, essa riesce a caratterizzare l'infinito positivamente operando sull'insieme universo (U), inteso come l'insieme di tutti gli elementi al di fuori del quale non vi è nulla. Tuttavia tale modo d'intendere l'insieme universo dà luogo ad antinomie tali (come l'antinomia di Russell), che è preferibile intenderlo localmente, riducendolo ad un universo di discorso (cfr. Valore 2008). Così facendo, però, la distinzione tra complemento e differenza viene meno ed i giudizi infiniti vengono ricondotti anche nella teoria degli insiemi a quelli negativi.

74. KrV, B 628 - 629.

75. «Or dans le cas d'une intuition comme la nôtre, la synthèse est nécessairement figurative: elle consiste toujours dans la construction du cadre spatio-temporel et la fa-

la quale è il pensiero che l'intelletto finito ha di un'intuizione intellettuale in cui pensiero ed essere coincidono, che non ha campo di riferimento poiché è in un punto di vista assoluto, un grado zero, in cui il mero principio di identità è criterio sufficiente di conoscenza. Al contrario per la sintesi figurata propria dell'io finito, che conosce nell'immanenza, il principio di identità non può valere come criterio di verità, essendo l'identità assoluta<sup>76</sup>, l'unità perfetta nient'altro che un'ideale<sup>77</sup>.

In tale prospettiva si potrebbe considerare anche la distinzione tra unità analitica e sintetica del § 16 *Dell'unità sintetica originaria dell'appercezione*. Da un lato la prima è possibile solo in virtù della seconda: affinché il rosso in generale sia distinguibile analiticamente, come un'unità a sé identica è necessario che prima sia rappresentato in unità sintetica con altre rappresentazioni, come una nota comune ad una molteplicità di rappresentazioni comprendenti anche altre note<sup>78</sup>:

Solo dunque in quanto posso congiungere in una coscienza una molteplice di rappresentazioni date, mi diviene possibile rappresentarmi l'IDENTITÀ DELLA COSCIENZA IN QUESTE RAPPRESENTAZIONI; ossia, l'unità ANALITICA dell'appercezione è possibile solo sul presupposto di un'unità SINTETICA.<sup>79</sup>

culté à qui revient la synthèse est, dans tous les cas, l'imagination. Il n'en est plus ainsi en 1787, parce que Kant envisage, hypothétiquement du moins, la possibilité d'autres intuitions» (Vleeschauwer 1934, p. 183).

76. Cfr. il principio di identità degli indiscernibili e le sue difficoltà (cfr. Valore 2008). Secondo il principio leibniziano di identità degli indiscernibili, non è possibile che vi siano due entità perfettamente uguali, essendo l'uguaglianza sotto ogni aspetto identità. Ora, la conoscenza dell'uguaglianza perfetta necessita della comprensione della nozione completa, per cui se «la nozione completa o perfetta di una sostanza singolare implica tutti i suoi predicati passati, presenti e futuri» (Leibniz 1968, p. 183) allora è possibile individuare una sostanza solo se si conosce l'universo intero, non essendo possibile asserire l'identità di una cosa senza avere a disposizione la descrizione di qualsiasi cosa sia possibile predicare di essa, cioè tutto. Per mantenere tale principio, pur ovviando alle sue implicazioni problematiche (che richiedono assunzioni metafisiche quali il ricorso al principio di ragione sufficiente) sembra opportuno rinunciare al ricorso all'infinità dei predicati, che vengono inseriti in un contesto di discorso all'interno del quale si riconoscono come identici oggetti tra loro indistinguibili, passando così da un'ontologia con pretesa assoluta (e pertanto accessibile solo ad un intelletto in sé) ad un'ontologia locale, valida entro un certo dominio ed accessibile anche ad un intelletto finito.

77. «Der Satz der Identität rein als solcher kann hier nicht als Kriterium dienen; er ist kein Masstab, der ans Endliche angelegt werden könnte. Darum aber handelt es sich: ein Prinzip zu finden, das die Selbstgewissheit des Ich in der Beschränkung auf Endliches (d. h. gegenüber den Daseinsmöglichkeiten des Nicht-Ich) ausdrückt» (Medicus 1907, p. 68).

78. *KrV*, B 133.

79. *KrV*, B 133.

Tuttavia Kant afferma anche che l'io penso, l'unità alla base della sintesi (forse identificabile con l'intelletto stesso<sup>80</sup>) è a sua volta rappresentato dall'Appercezione pura, dall'unità analitica:

Io la chiamo APPERCEZIONE PURA, per distinguerla dalla empirica, o anche APPERCEZIONE ORIGINARIA, perché essa è quella autocoscienza che, producendo la rappresentazione io penso – che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è una e identica in ogni coscienza – non può essere accompagnata da nessun'altra. L'unità di questa rappresentazione la chiamo anche unità TRASCENDENTALE dell'autocoscienza, per designare la possibilità della conoscenza a priori, che in essa si basa.<sup>81</sup>

Una possibilità per uscire da quest'impasse consiste nel ritenere entrambe le unità l'una principio dell'altra, ma in modo diverso. Riprendendo la distinzione wolffiana tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* è infatti possibile concepire l'io penso come condizione di conoscenza dell'appercezione, che viceversa costituisce la ragion d'essere dell'unità sintetica. Pertanto, allo stesso modo dell'esempio del colore rosso, poiché è solo in rapporto ad altre rappresentazioni che è possibile distinguere un'unità dalle altre, l'io, nella misura in cui riconosce le proprie note si distingue da esse:

L'unità sintetica del molteplice delle intuizioni, in quanto è data a priori, costituisce quindi il fondamento dell'identità della stessa appercezione che precede a priori tutti i miei determinati pensieri. [...]. Io sono pertanto cosciente dell'identico me stesso rispetto al molteplice delle rappresentazioni in una intuizione, perché dico mie tutte queste rappresentazioni che ne costituiscono una. Il che, peraltro, equivale a dire che io sono cosciente di una loro necessaria sintesi a priori, che designa appunto l'unità sintetica originaria dell'appercezione, sotto la quale è altresì necessario che siano portate mediante una sintesi.<sup>82</sup>

L'unificazione sintetica del molteplice permette così l'identità<sup>83</sup>, d'altro canto, poiché l'atto della sintesi è possibile solo in quanto unitario, sembra che la sua condizione sia un'unità ancora più originaria, analitica, il cui sta-

80. «Pertanto l'unità sintetica dell'appercezione costituisce il punto supremo a cui deve ricollegarsi ogni uso dell'intelletto, la stessa logica, e dopo di essa la filosofia trascendentale; anzi, questa facoltà è l'intelletto stesso» (KrV, B 134).

81. KrV, B 132.

82. KrV, B 135.

83. «L'unification synthétique de la diversité intuitive est donc le fondement ou la *ratio cognoscendi* de l'identité du moi. [...] L'identité du moi reposant sur la conscience de l'identité de l'acte synthétique constitue le principe invoqué dans la déduction» (Vleeschauer 1934, p. 108).

tuto rischia di dar effettivamente luogo a derive idealistiche<sup>84</sup> rendendo l'unità sintetica esito di una sorta di auto posizione dell'io, di un'unità che si autorappresenta come a sé identica. Tuttavia è forse il mero fatto che Kant distingue i due momenti, tra i quali non vi è mai piena coincidenza<sup>85</sup>, a salvaguardare da interpretazioni radicalmente idealiste: solo allorché l'atto dell'unificazione andasse a coincidere con la sua unità si dovrebbe ammettere un unico principio autoponentesi secondo una prospettiva assoluta. Al contrario, il mantenimento di una separazione suggerisce piuttosto di concepire l'unità analitica come un ideale problematico, non dato nell'immanenza, ma da darsi (*aufgegeben*)<sup>86</sup>.

## 5. WEG NACH UNTEN. ALTRI SCHEMI

Lo schematismo rivela la sua utilità mettendo in luce le intenzioni e l'impostazione complessiva dell'indagine trascendentale che, assunto un dato, ne indaga le condizioni fino a giungere al pensiero di condizioni astrattissime (le categorie) alla base della costituzione di unità in senso generale<sup>87</sup>. Una volta rintracciate tali funzioni nel mero piano intellettuale, si tratta di "ridiscendere" innanzitutto

84. Come ben evidenzia Scaravelli: «L'unità, sebbene sintetica, tenda a porsi come avente valore metafisico, e non gnoseologico (e tanto meno fenomenologico): cioè come un essere assoluto e non come sola forma o funzione conoscitiva. In questo caso non sarebbe un'unità sintetica, ma una unità identica e analitica. Il che è, in nuce, tutto il problema dell'io in sé, di cui si può asserire l'essere, ma di cui non si può conoscere nessuna proprietà o caratteristica. E se si ammette che questo io in sé abbia una qualche realtà in quanto in sé, avrebbe questa realtà indipendentemente da un atto sintetico» (Scaravelli 1973, p. 259).

85. Allo stesso modo sembrerebbe porsi la distinzione tra concetto e giudizio, tra unità ed atto dell'unificazione come emerge fin dallo scritto *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*: da un lato il concetto è il risultato di un giudizio, dell'atto che raccoglie nell'unità del concetto il molteplice; dall'altro il concetto è utilizzato nel giudizio e non può coincidere con esso. Non vi è mai piena coincidenza tra i due: «abbiamo sempre un ondeggiare fra un'appercezione originaria che sta a base e solo si dischiude nel giudizio sintetico, ed un giudizio sintetico che è tutto quanto ciò che v'ha di reale nell'appercezione. Ma i due non arrivano mai alla perfetta coincidenza» (Scaravelli 1976, p. 6).

86. In analogia più con la prospettiva della *Dottrina della Scienza* fichtiana, che rimane nella prospettiva del finito, piuttosto che con quella hegeliana, la cui *Scienza della Logica* si propone di dedurre le categorie del pensiero e dell'essere che già da principio, da un punto di vista in sé coincidono.

87. «Die Autorität der Erfahrung überhaupt wurde in der ersten Hälfte der Deduktion festgestellt. Aber nur damit ist sie nicht unsere Erfahrung. Dazu muß die Kategorien auf die sinnliche Anschauung angewandt werden. Die Theorie der Erfahrung nimmt damit den Weg nach unten» (Takeda 1969, p. 45).

verso le condizioni della nostra esperienza possibile in generale (gli schemi) ed in particolare (le leggi alla base della costituzione delle molteplici e varie oggettualità: psicologiche, fisiche etc.).

I principi dell'intelletto puro, poggiati sugli schemi, forniscono le condizioni generali di possibilità della natura in generale *formaliter spectata*, comportando così un restringimento dell'uso delle categorie al campo d'esperienza. Tuttavia essi sono ancora ben lungi dal giustificare la possibilità degli oggetti contingenti dell'esperienza e delle loro leggi, che non possono essere dedotte dai principi sebbene debbano<sup>88</sup> essere ad essi conformi:

Per quanto esorbitante ed assurda possa apparire l'affermazione che l'intelletto è la sorgente stessa delle leggi di natura, e conseguentemente della sua unità formale, tale affermazione è tuttavia esatta e conforme al suo oggetto, cioè all'esperienza. È fuori dubbio che le leggi empiriche, come tali, non possono minimamente provenire dall'intelletto puro, allo stesso modo che la smisurata moltitudine dei fenomeni non può venir sufficientemente afferrata a partire dalla forma pura dell'intuizione sensibile. Tuttavia, le leggi empiriche nel loro insieme non sono che determinazioni particolari delle leggi pure dell'intelletto sotto le quali, e secondo la norma delle quali, le empiriche trovano in primo luogo la loro stessa possibilità e i fenomeni trovano la loro forma legale; così come tutti i fenomeni, nonostante la differenza della loro forma empirica, non possono comunque non conformarsi, in ogni caso, alle condizioni della forma pura della sensibilità.<sup>89</sup>

Per procedere nell'indagine del particolare Kant ammette nella *Critica della ragion pura* un uso euristico della ragione, che attraverso le idee di anima, mondo e Dio guida la sintesi dell'intelletto verso l'unità maggiore:

L'idea della ragione è l'analogo d'uno schema della sensibilità, con la differenza tuttavia, che l'applicazione dei concetti dell'intelletto allo schema della ragione non corrisponde a una conoscenza dell'oggetto stesso (com'è invece il caso nell'applicazione delle cate-

88. Tale necessità poggia sul fatto che ogni oggetto è un fenomeno ed ha pertanto come sue condizioni generali gli schemi trascendentali. Le leggi particolari devono quindi essere ad essi uniformi (unità analitica): «Die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt ist die Möglichkeit empirischer Erkenntnisse als synthetischer Urteile. [...] Diese empirische Erkenntnisse nun machen nach dem, was sie notwendiger Weise gemein haben (nämlich jene transzendente Gesetze der Natur) eine analytische Einheit aller Erfahrung aber nicht diejenige synthetische Einheit der Erfahrung als eines Systems aus, welche die empirische Gesetze auch nach dem was sie Verschiedenes haben (und wo die Mannigfaltigkeit derselben ins Unendliche gehen kann) unter einem Prinzip verbindet» (*KU, Einleitung, erste Fassung*, nt. II). In tal modo esse costituiscono una sorta di "terzo molteplice" (oltre a quello puro della matematica, concernente le determinazioni pure di spazio e tempo, ed a quello empirico delle sensazioni), che necessita a sua volta di un filo conduttore (Scaravelli 1973).

89. *KrV*, A 128.

gorie ai rispettivi schemi sensibili), ma costituisce semplicemente una regola, o un principio, dell'unità sistematica dell'intero uso dell'intelletto.<sup>90</sup>

Ma, rivelandosi essa insufficiente<sup>91</sup> a tale scopo si rende necessario il ricorso ad un'ulteriore facoltà, il Giudizio, che permette di pensare il particolare come contenuto nell'universale, ed un nuovo principio, l'uniformità della natura secondo fini, che ne consente la ricerca secondo rapporti di specificazione. Il giudizio concerne però solo massime, ossia principi euristici d'indagine della natura particolare, la cui esperienza precede la conoscenza delle leggi, indeducibili a priori:

Ma nemmeno la facoltà pura dell'intelletto è in grado di imporre, mediante le categorie, leggi a priori ai fenomeni, al di là di quelle su cui poggia una natura in generale, quale conformità a leggi dei fenomeni nello spazio e nel tempo. Le leggi particolari, riguardando fenomeni empiricamente determinati, non possono essere totalmente ricavate dalle categorie, pur sottostando ad esse in ogni caso. Occorre l'intervento dell'esperienza perché si possa, in generale, giungere a conoscere queste ultime; ma soltanto le leggi a priori possono ragguagliarci intorno all'esperienza in generale ed a ciò che può essere conosciuto come suo oggetto.<sup>92</sup>

In tal modo si crea una frattura tra condizioni della natura in generale, costituenti un'ontologia riguardante le condizioni di possibilità degli oggetti della natura in generale sviluppata nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*<sup>93</sup> e le leggi particolari. Colmare tale iato<sup>94</sup> è uno degli scopi delle ultime ri-

90. KrV, B 693.

91. La ragione infatti, tramite le sue idee fornisce all'intelletto la regola della sintesi del molteplice verso l'unità maggiore, senza tuttavia render conto del come, ossia del rapporto specie-generale. Tale insufficienza può essere evidenziata attraverso un esempio: se si tracciano tre segmenti in modo che ognuno di essi abbia un punto in comune con gli altri due, si forma un triangolo e quelli che prima erano solo dei segmenti sono ora diventati dei lati, avendo così un predicato in più, che prima non avevano. In tale processo non ci si è limitati a costruire un triangolo, ma i segmenti, gli elementi costitutivi della figura sono intesi come i particolari rispetto al "tutto" della figura. Cfr. Scaravelli 1973, in part. *Il presupposto trascendentale*.

92. KrV, B 165.

93. «La scienza della natura propriamente detta presuppone la metafisica della natura. Questa deve certo sempre contenere soltanto principi, che non sono empirici (poiché è per questa ragione che porta il nome di metafisica), ma essa o può trattare delle leggi che rendono possibile il concetto di una natura in generale, anche senza relazione a qualche determinato oggetto di esperienza, e quindi senza alcuna determinazione riguardo alla natura di questo o quell'oggetto del mondo sensibile, e si ha così la parte trascendentale della metafisica della natura; oppure si occupa della natura particolare» (MAN, p. 27).

94. Cfr. Mathieu 1991.

flessioni kantiane racchiuse nell'*Opus postumum*, in cui Kant sviluppa propriamente gli esiti delle *Critiche*, portando alle estreme conseguenze la sua teoria gnoseologica, che ha condotto ad una rifondazione della metafisica come dottrina delle forme a priori, cioè delle condizioni universali della conoscenza a fondamento delle conoscenze e delle esperienze particolari. Si tratta pertanto di ritornare sui propri passi per procedere sempre di più in quella *Weg nach Unten* cominciata nello schematismo e continuata nella *Critica del Giudizio*. In particolare, nell'*Opus postumum* quei principi (come la stessa forza organica) che nelle *Critiche* avevano un valore meramente soggettivo (di guida della ricerca) diventano principi a priori della natura specifica, rendendo così possibile il passaggio dalla fisiologia razionale, fondata sulla filosofia trascendentale, alla fisica, in virtù di un sistema di principi a priori di oggetti determinati, la conoscenza dei quali, essendo empirica, non poteva avanzare prima alcuna pretesa di necessità, ma solo di regolarità. A rendere possibile un sistema di principi determinati è ora l'etere, la materia intesa non come una sostanza fisica, ma come quella particolare condizione trascendentale<sup>95</sup>, rapporto tra l'io penso e le forme dell'intuizione (in particolare lo spazio), che permette uno schematismo delle forme a priori della fisica particolare, costruite problematicamente in accordo con la tavola delle categorie, ma non derivate dall'esperienza, sebbene a questa siano volte ed in essa trovano conferma o smentita, rivelando, così, se la loro possibilità sia logica o reale. Da qui l'oggettività diretta ed indiretta della fisica, che "costruisce direttamente" i propri enti (fenomeni "alla seconda") volti a coordinare i fenomeni presenti immediatamente nell'esperienza sensibile: singolarmente le forme particolari possono essere o non essere condizione dell'oggetto individuale, ma tutte insieme sono necessarie e costituiscono le leggi della scienza fisica, cioè quelle forze a condizione dell'unità dell'esperienza, alla determinazione completa della quale la scienza si avvicina sempre e solo asintoticamente: «Fare un'esperienza (mediante osservazione ed esperimento) è un tentativo asintotico. Esperienze, materie, mondi in senso metafisico sono (come il calore) uno soltanto, e distinti solo nel più e nel meno (non per la qualità)»<sup>96</sup>. Si possono così distinguere lo schematismo trascendentale della prima *Critica* e questo secondo schematismo: mentre il primo avviene nella forma dell'intuizione, il secondo accade in un sistema di

95. Solo la natura trascendentale dell'etere impedisce il regresso all'infinito: se appartenesse allo stesso ordine dell'empirico, non potrebbe fondarlo. Se l'etere avesse proprietà materiali, sarebbe necessario ricorrere ad una materia ancora più generale e così via, all'infinito.

96. *OP*, p. 370.

forze che “realizza” lo spazio (etere), il quale diventa così un tipo particolare di oggetto, indiretto, assunto a sua volta come condizione della determinazione del fenomeno diretto, di primo ordine.

Vi sono pertanto molteplici schematismi, seppur a differenti livelli, a fondamento: della costituzione dell’oggettualità in generale (trascendentale); dell’oggettualità particolare (attraverso l’etere) e, ad esempio, dei concetti empirici<sup>97</sup>, i quali, sebbene non abbiano l’universalità dei concetti puri, d’altro canto hanno comunque una pretesa di validità che non è spiegabile se vengono ridotti al medesimo piano dell’esperienza effettiva: il concetto di cane non è del medesimo ordine di entità dei singoli cani esperibili, piuttosto, proprio come un fenomeno di un fenomeno, esso è un criterio in funzione dell’esperienza, una regola di costituzione di un insieme di entità. Attraverso i vari livelli degli schemi, dei processi di costituzione delle esperienze, (da quello generalissimo proprio di una metafisica concernente la possibilità di un oggetto in generale, attraverso i principi metafisici della natura in generale, arrivando alle leggi della natura particolare in vista dell’esperienza individuale) si attua il passaggio dal livello fondativo al dato fondato, dalle forme generalissime alle forme specifiche, dalla materia trascendentale alla materia empirica. Ma si tratta, appunto, di una varietà di piani (non di realtà in sé, di realtà vere contrapposte a mere ombre) ai quali si può porre la domanda sulla verità e ciò vale a tal punto che anche l’empirico non è mai un empirico assoluto, ma l’astrazione del livello più particolare e complesso. Notare le distinzioni ed indagare a seconda di ciò la nozione stessa di scientificità, di oggettività, diventa compito precipuo di una filosofia metariflessiva, che “ammonisce” il fisico ingenuo di non scadere illecitamente in anfibolie che lo portano a considerare “naturalmente”<sup>98</sup> (al pari di un novello sognatore metafisico) le proprie entità come la realtà autentica, ultima ed originaria, rispetto alla quale tutti gli altri oggetti (diretti, dati immediatamente nell’esperienza particolare effettiva) non sono che conseguenze ed apparenze. La filosofia, pertanto, concerne non il cambiamento o la “soluzione di problemi”, bensì la possibilità della stessa possibilità della conoscenza:

Abbiamo di fronte a noi lo spirito finito, non l’infinito. Lo spirito finito è quello che diviene attivo non altrimenti che mediante un subire, e giunge all’assoluto solo attraverso i limiti. Solo in quanto riceve materiale esso opera e forma. Un tale spirito congiungerà dunque, con L’IMPULSO ALLA FORMA o all’assoluto, un IMPULSO AL MATERIALE o ai suoi limiti, come condizioni senza di cui non potrebbe né avere, né soddisfare il primo im-

97. Cfr. KrV A 141, B 180.

98. *OP*, p. 181.

pulso. COME IN UNO STESSO ESSERE POSSANO SUSSISTERE INSIEME DUE TENDENZE COSÌ OPPOSITE, è un quesito che può mettere in imbarazzo il metafisico, ma NON IL FILOSOFO TRASCENDENTALE. Questi non pretende punto di spiegare la POSSIBILITÀ DELLE COSE, ma si accontenta di fissare le conoscenze in base a cui si comprende la POSSIBILITÀ DELLA POSSIBILITÀ DELLA CONOSCENZA. E poiché l'esperienza sarebbe così poco possibile senza quella contrapposizione [di attività e recettività] come senza la sua assoluta unità, egli stabilisce entrambi i concetti, con perfetto diritto, come CONDIZIONI UGUALMENTE NECESSARIE DELL'ESPERIENZA, senza ulteriormente preoccuparsi della loro conciliabilità.<sup>99</sup>

In tale prospettiva si rivela fondamentale l'individuazione dei limiti<sup>100</sup>, ossia di quelle condizioni che rendono possibili i "fatti" dell'esperienza e dei singoli saperi, ma che rimangono ad essi inaccessibili: il principio del sistema rimane infatti irrimediabilmente esterno ad esso. Si tratta di un'inevitabile "trascendenza" nell'immanenza: per spiegare l'insieme bisogna in qualche modo esserne fuori, bisogna porre un *quid*, un principio eterogeneo, appartenente ad un altro sistema d'ordine rispetto agli oggetti che si propone di giustificare<sup>101</sup>. Poiché la conoscenza è data da questo processo di continua distinzione e riorganizzazione, il primo passo del sapere consiste nell'istituzione di legami adeguati tra oggetti e sistemi di riferimento, in modo da distinguere campo (*Feld*), territorio (*Boden*) e dominio (*Gebiet*)<sup>102</sup>: il primo indica il riferirsi dei concetti agli oggetti a prescindere dalla loro possibilità di conoscenza ed è pertanto illimitato, il secondo indica quella parte di campo in cui la conoscenza è possibile, il terzo quella parte di territorio in cui i concetti sono legislativi. La facoltà del giudizio grazie al ricorso alla finalità permette di pensare il legame tra i campi, assumendo così una dignità autonoma rispetto alle altre facoltà ed assurgendo a simbolo della stessa impostazione del pensiero critico, secondo il quale il sapere si configura come la

99. *OP*, in *Werke*, Ak. Ausgabe, XXI, 76, trad. cit. in *OP*, pp. 48-49.

100. Kant distingue tra *Schranken* e *Grenzen*: i primi propri della matematica corrispondono ad una conoscenza dell'omogeneo, che procede indefinitamente nella produzione dei suoi concetti ai quali non si contrappone nulla di esterno, mentre i secondi riguardano una conoscenza dell'eterogeneo, ossia la conoscenza di un tutto, di un intero, che si conosce attraverso i suoi limiti, ossia quei concetti che essendone la condizione, sono posti come trascendenti. Cfr. *PkM*, § 57. Sull'interessantissimo rapporto tra schematismo e matematica e sull'importanza di un'adeguata distinzione tra piano filosofico e matematico cfr. Ferrarin 1995.

101. Da qui il sapere architettonico: «Secondo Kant, una topica che voglia essere critica deve rendere pensabile un sistema completo che contenga una riflessione preliminare sulla paradossalità del disegnare dall'interno dell'esperienza i limiti di quest'ultima, e di conseguenza il sapere che permette di disegnare dall'interno i limiti della ragione non può che essere architettonico» (Hohenegger 2004, p. 93).

102. *KU*, 174.

conoscenza di un intero attraverso i propri concetti, le proprie condizioni. Individuando queste ultime, a livelli diversi, è possibile procedere alla progettazione del sistema della conoscenza attraverso l'architettura<sup>103</sup>, quell'arte che costruisce la struttura organizzata delle forme del sapere, in cui analogamente ad un organismo naturale le parti sono concepite in funzione del tutto in virtù di un'idea che dà la regola dell'unità. È la ragione stessa a configurarsi organicamente come principio del sistema e sistema<sup>104</sup>: «La nostra ragione (soggettivamente) è infatti per se stessa un sistema; tuttavia, nel suo uso puro, che si serve di semplici concetti, essa non è che un sistema di ricerca in base a principi di unità, la cui materia può essere fornita solo dall'esperienza»<sup>105</sup>.

Lo schema diventa così la nozione centrale dell'impostazione trascendentale, che mostra come il processo conoscitivo consista nella corretta individuazione del limite di ogni oggettualità. Ecco allora che la nozione di verità non è da intendersi né come l'adeguazione tra un interno ed un esterno "in sé", né come una *res* inaccessibile al soggetto finito: benché la totalità non sia mai data, la finitezza dell'*allgemeine Menschenvernunft* non è condanna, ma possibilità di conoscenza nell'immanenza, secondo gradi diversi. Allora perfino esperienze illusorie od oggetti astratti avranno un proprio statuto ed il compito del filosofo sarà, tra gli altri, quello di indagare quest'ultimo e porlo in relazione ad altre indagini.

In conclusione, l'abbandono dell'in sé, lungi dal costituire una svalutazione della nozione della verità, si configura come la sua autenticazione e possibilità: nell'immanenza procede il mestiere del filosofo, un mestiere di responsabilità ed umiltà, che non si sostituisce ai singoli saperi, ma se ne colloca al limitare, osservandoli e ricordando che gli enti della fisica, le leggi del diritto ed i molteplici e vari contributi del sapere, non sono *ab-soluti*, non partono dal nulla ma da una posizione, della quale non sono che la manifestazione continua e tacita.

Dare voce a questo silenzio, col rischio di portare un po' di scompiglio, spetta alla riflessione critica ed è in tale direzione che si protende ad interpretare lo schematismo come l'esempio cardine dell'intera impostazione kantiana, che dal dato particolare giunge alle sue condizioni di possibilità, per poi tornare per gradi di generalità e determinazione decrescenti (attraverso le metafisiche e le scienze su di esse fondate) finalmente al contingente. È un processo asintotico ed in qualche misura circolare, che non può elevarsi oltre il territorio da esplorare ed

103. KrV, B 860 e s.

104. Cfr. Costa 1995 sulla ragione come "sistema" e sulle possibili interpretazioni fenomenologiche di tale concezione.

105. KrV, B 766.

esaurire ad ogni livello le determinazioni della totalità dell'esperienza, ma può scorgerne, dall'interno, i limiti e ridisegnare la mappa ogniqualvolta si trovino vie e compagni di ventura più fedeli.

Lara Scaglia  
lara.scaglia@gmail.com

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

### OPERE KANTIANE

Per indicare i principali testi kantiani si fa uso delle tradizionali abbreviazioni:

- ApH *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Werke*, Ak. Ausgabe, Bd. VII, pp. 117-333.
- IKL *Immanuel Kants Logik*, in *Werke*, Ak. Ausgabe, Bd. IX, pp. 1-150.
- KU *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke*, Ak. Ausgabe, Bd. V, pp. 165-485. *Critica del Giudizio*, trad. di A. Gargiulo, rev. di V. Verra, intr. di P. D'Angelo, Roma - Bari, Laterza, 2005.
- KrV *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von J. Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 2005.
- MAN *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in *Werke*, Ak. Ausgabe, Bd. IV, pp. 465-567. *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di S. Marcucci, Pisa, Giardini editori, 2003.
- OP *Opus postumum*, in *Werke*, AK. Ausgabe, Bd XXI-XXII. *Opus postumum*, intr. e trad. di V. Mathieu, Roma - Bari, Laterza, 2004.
- PkM *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Werke*, Ak. Ausgabe, Bd. IV, pp. 253-383. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Carabellese e H. Hohenegger, Roma - Bari, Laterza, 2009.
- Who *Wass heißt: Sich im Denken orientieren?* in *Werke*, Ak. Ausgabe, Bd. VIII, pp. 131-148.

- WiA *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in *Werke*, Ak. Ausgabe, Bd. VII, pp. 33-42.
- vS *Vorkritische Schriften*, in *Werke*, Ak. Ausgabe Bd. I-II, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, edizione riveduta e accresciuta a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, Roma - Bari, Biblioteca Universale Laterza, 2000.

## ALTRI RIFERIMENTI

- Ameriks 1982 K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- Aportone 2011 A. Aportone, *Forma dell'intuizione e intuizione formale. Configurazioni dell'apriori della sensibilità nella filosofia di Kant*, «Rivista di storia della filosofia» 3 (2011).
- Aristotele 1974 Aristotele, *Metafisica*, Libro secondo, a cura di C. A. Viano, Torino, UTET, 1974.
- Barone 1957 F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale. I Da Leibniz a Kant*, Torino, Edizioni di „Filosofia“, 1957.
- Cassirer 1978 E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, a cura di A. Pasquinelli, vol. II, Torino, Einaudi, 1978.
- Cassirer - Couturat 1991 E. Cassirer - L. Couturat, *Kant e la matematica*, trad. C. Savi, Milano, Guerini e associati, 1991.
- Cassirer 1999 E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2. Band, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- Cassirer 2009 E. Cassirer, *Idealismo critico e teoria della relatività*, in G. Polizzi (a cura di), *Einstein e i filosofi*, Milano, Medusa, 2009.
- Chiurazzi 2000 G. Chiurazzi, *Schématisme et modalité. La doctrine kantienne du schématisme comme thématization de la dimension analogico-expérimentale de la connaissance*, «Kant-Studien» 91 (2000), pp. 146-164.
- Chipman 1972 L. Chipman, *Kant's Categories and their Schematism*, «Kant-Studien» 63 (1972), pp. 36-50.
- Cohen 1918 H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, dritte Auflage, Berlin, B. Cassirer, 1918.

- Costa 1995 F. Costa, *Schema o sistema in Kant*, «Aut-Aut» 1995, pp. 133-182.
- Curtius 1914 E. Curtius, *Das Schematismuskapite in der Kritik der reinen Vernunft*, in «Kant-Studien» 1914, pp. 338-366.
- Dessoir 1902 M. Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin, Duncker, 1902.
- Eisler 1930 R. Eisler, *Kant-Lexikon*, Berlin, Mittler & Sohn, 1930.
- Ferrarin 1995 A. Ferrarin, *Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, «Kant-Studien» 86 (1995), pp. 131-174.
- Ferraris 2008 M. Ferraris, *Ontologia*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2008.
- Flach 2001 W. Flach, *Kants Lehre von der Gesetzmäßigkeit der Empirie. Zur Argumentation der Kantischen Schematismuslehre*, «Kant-Studien» 92 (2001).
- Giannetto 1996 G. Giannetto, *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, Napoli, Loffredo editore, 1996.
- Hegel 2006 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del Diritto*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani Testi a fronte, 2006.
- Herbart 2003 J. F. Herbart, *Metafisica generale. Con elementi di una teoria filosofica della natura, Parte sistematica*, a cura di R. Pettoello, Torino, UTET, 2003.
- Hinske 1980 N. Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg i. B. - München, Karl Alber, 1980.
- Hoffe 2004 O. Hoffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft: die Grundlegung der modernen Philosophie*, München, Beck, 2004.
- Hohenegger 2004 H. Hohenegger, *Kant, filosofo dell'architettura. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Macerata, Quodlibet, 2004.
- Holzhey 1970 H. Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff*, Basel - Stuttgart, Schwabe & Co., 1970.
- Kaiser-El-Safti 2001 M. Kaiser - El - Safti, *Die Idee der wissenschaftlichen Psychologie. Immanuel Kants kritische Einwände und ihre konstruktive Widerlegung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.

- Köhler 1997 D. Köhler, *Die Einbildungskraft und das Schematismusproblem. Kant, Fichte, Heidegger*, in W.H. Schrader (Hrsg.), *Fichte im 20. Jahrhundert*. Tagung der Internationalen Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft (Jena, Amsterdam/Atlanta, 26. September - 1. Oktober 1994) 1997 (*Fichte-Studien*, Bd. XIII, pp. 20-34).
- Leibniz 1968 G.W. Leibniz, *Scritti di metafisica*, vol. I, a cura di D. O. Bianca, Torino, UTET, 1968.
- Linguiti 1997 G.L. Linguiti, *Il principio di uniformità della natura e l'evoluzione della conoscenza. Kant e l'epistemologia evoluzionista*, Pisa - Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1997.
- Luporini 1961 C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Firenze, Sansoni editore, 1961.
- Mathieu 1991 V. Mathieu, *L'Opus postumum di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1991.
- Medicus 1907 F. Medicus, *Kant und die gegenwärtige Aufgabe der Logik*, «Kant Studien» 1907.
- Meyer 1991 J.B. Meyer, *La psicologia di Kant. Un'esposizione critica*, trad. e cura di L. Guidetti, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991.
- Meo 1982 O. Meo, *La malattia mentale nel pensiero di Kant*, Genova, Tilgher, 1982.
- Paton 1997 H.J. Paton, *Kants metaphysic of experience: A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, Bristol, Thoemmes, 1997.
- Pettoello 2007 R. Pettoello, *Di nasi, occhiali e fili d'erba. Finalismo esterno e finalismo interno in Kant e Goethe*, in G. Lacchin (a cura di), *J.W. Goethe, Evoluzione e forma*, Seregno, Herrenhaus, 2007, pp. 22-32.
- Pettoello 2000 R. Pettoello, *Scatole quadrangolari e recipienti vuoti. Genesi psicologica delle categorie e forme dell'esperienza nella critica di Herbart e Kant*, «Rivista di storia della filosofia» 1 (2000), pp. 5-25.
- Poggi 2009 S. Poggi, *Da Wolff a Herbart: l'ontologia di un soggetto inesistente*, in C. Esposito (a cura di), *Quaestio 9 - Annuario di storia della metafisica*, Bari, Ed. Pagina, 2009, pp. 325-333.
- Poggi 2012 S. Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*, Milano - Udine, Mimesis, 2012.

- Satura 1971 V. Satura, *Kants Erkenntnispsychologie, in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*, «Kantstudien» Ergänzungshefte 101 (1971).
- Scaravelli 1976 L. Scaravelli, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, Roma, Cadmo editore, 1976.
- Schaper 1964 E. Schaper, *Kant's Schematism Reconsidered*, «Kant-Studien» 18 (1964), pp. 267-293.
- Smith 1962 K. Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Humanities Press, 1962.
- Sturm 2006 T. Sturm, *Is there a problem with mathematical psychology in the eighteenth century? A fresh look at Kant's old argument*, «Journal of the History of the Behavioural Sciences» 42 (2006), pp. 353-377.
- Sturm 2009 T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn, Mentis, 2009.
- Takeda 1969 S. Takeda, *Kant und das Problem der Analogie: eine Forschung nach dem Logos der kantischen Philosophie*, den Haag, Nijoff, 1969.
- Valore 2008 P. Valore, *L'inventario del mondo. Guida allo studio dell'ontologia*, Torino, UTET, 2008.
- Vleeschauwer 1934 H. J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Antwerpen - Paris - s'Gravenhage, Garland Pub., 1934-1937.
- Vleeschauwer 1976 H. J. de Vleeschauwer, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, a cura di A. Fadini, Roma - Bari, Laterza, 1976.
- Walsh 1957 W. H. Walsh, *Schematism*, «Kant-Studien» 49 (1957/58), pp. 95-106.