

## L'ORDINE POSSIBILE

Francesco Saverio Chesi

### SOMMARIO

<i>Prima dell'inizio</i> .....	pag. 2
<i>Ordine dell'esperienza, ordine del mondo</i> .....	pag. 20
<i>Aporie della totalità</i> .....	pag. 39
<i>Tempo, spazio, possibilità</i> .....	pag. 59
<i>Bibliografia</i> .....	pag. 81

### Prima dell'inizio

«Se ammettete che qualche cosa incominci a essere assolutamente, dovete supporre per essa un punto del tempo in cui non era affatto. Ma, a che volete legare poi questo punto, se non a qualche cosa che già esiste? (...) ma se legate ciò che sorge a cose che prima esistevano e durarono sino al suo nascere, allora il nuovo fu solo una determinazione del vecchio, come permanente. (...) la permanenza è una condizione necessaria»<sup>1</sup>.

Le parole di Kant pongono in luce la questione dell'inizio nella sua intrinseca aporeticità. L'inizio non pare concepibile *di per sé*, ma solo in quanto *condizionato*: un inizio già iniziato, un inizio che è un non inizio, non potendo essere *assolutamente*. La configurazione del problema comporta non poche difficoltà. Pensiamo alla 'permanenza-condizione': se essa costituisce, *in qualche modo*, l'inizio del (non) inizio, dovrà per forza rinviare a sua volta ad un'altra condizione (sarà essa stessa, a ben vedere, un non inizio), e così via in un gioco infinito di rimandi, in una infinita **κίνησις** dove non sembra aver luogo alcunché di staticamente immutabile; ma cos'è allora che propriamente *permane*? Forse che il paradosso dell'inizio sottintende, più radicalmente, la questione del divenire? Il divenire diviene o permane *in quanto* divenire? E che rapporto c'è tra **κίνησις** e temporalità? Ma prima ancora: di quale inizio intendiamo parlare? Si può iniziare una conferenza, piuttosto che una partita a carte, l'anno scolastico e tante altre cose ancora; se l'inizio fosse l'inizio *assolutamente incondizionato*, sarebbe uno - il *vero e proprio* inizio -: forse che la *destabilizzazione* dell'inizio apre alla possibilità di tanti, infiniti (non) inizi: il problema dell'inizio come problema generale dell'esperienza? Cominciamo dunque il nostro studio - si noti che questo stesso cominciare è condizionato: nella citazione dall'*Analitica dei principi* e, perché no, nel foglio bianco che ci sta davanti, nella penna e in tutto ciò a cui tali condizioni rimandano - interrogandoci sull'inizio nell'accezione in certo modo più ovvia, semplice e scontata: l'inizio come (presunta) *origine del mondo*.

Le ricerche svolte da Carlo Sini (in particolare negli ultimi anni) ci sono di aiuto per orientare il non facile cammino. Il tema qui in esame occupa anzitutto una posizione centrale in *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, dove (nella prima parte) l'inizio viene problematizzato attraverso il confronto con il punto di vista scientifico: l'inizio - secondo le teorie della fisica contemporanea

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 e 1787; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice (a cura di V. Mathieu), *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 1981; 4ª ed., 1987, pag. 200.

- come Big Bang<sup>2</sup>. Già il ‘senso comune’ (a volte molto più filosofico di quanto si potrebbe credere) domanda - con un’obiezione dalla semplicità disarmante - che cosa c’era *prima*, costringendo il cosmologo a riconoscere quanto meno la *relatività* dell’inizio<sup>3</sup>; ma, andando a fondo della questione, si apre poi uno scenario teoretico in cui, ben più radicalmente, la pretesa stessa di pensare quell’‘evento originario’ alla stregua di un *fatto*, di una *cosa* realmente *in sé* accaduta si rivela insostenibile. L’argomentazione di Sini (se intendiamo correttamente) può essere così riprodotta in sintesi: posto che il Big Bang sia l’inizio, sul suo conto andrà messo tutto quanto ne segue, compresa la teoria dell’inizio (cioè del Big Bang); ma come può la teoria dell’inizio dire ciò (l’inizio) di cui essa stessa è un prodotto? Come può dirlo nella sua presunta obiettività *assoluta*, laddove *assoluto* - *ab-soluto*, sciolto - esso non è? La pretesa dello scienziato è dunque la pretesa impossibile di assumere lo sguardo *pan-oramico* di colui che, spezzando la catena, il processo di derivazione che lega, attraverso tanti passaggi, l’inizio fino alla teorizzazione dell’inizio, contempi il processo *dal di fuori* nella sua totalità: la pretesa di essere Dio. Ben più modestamente (ma senza nulla togliere ai suoi meriti e all’utilità delle sue scoperte), egli potrà prodursi in un esercizio di “retroflessione”, in virtù del quale *a partire* dalla sua teoria - a partire da *qui* - dirà che è esistito il Big Bang (non mancando di specificarne, tra le altre ‘proprietà’, le coordinate spazio-temporali): considerazione perfettamente *sensata* nell’ambito del suo “orizzonte di senso”, e quindi non *assolutamente* vera in quanto *condizionata*. Ma seguiamo più da vicino il testo di Sini. In pratica, il cosmologo ragiona così: «se i miei abiti osservativi, le mie strumentazioni ecc. fossero stati allora presenti, avrebbero potuto constatare che le cose all’“inizio” sono andate proprio come ora sostengo: che accadde il Big Bang, il grande botto, ecc. ecc.»; non rendendosi però conto «che proprio quelle “cose” che lui presuppone e non può non presupporre (i suoi abiti interpretativi ecc.) di fatto e di principio all’inizio non potevano esser presenti. Non poteva esserci qualcosa di simile a un osservatorio astronomico di Harvard com’è oggi all’inizio dell’universo. Infatti anche queste “cose” sono *conseguenze* del Big Bang, dal quale (egli dice) *tutto* deriva»<sup>4</sup>.

Nella prospettiva teoretica che si viene delineando, degna del massimo rilievo è la centralità della questione ermeneutica, secondo la classica lezione per cui non ci sono ‘cose’ o ‘fatti’, ma si dà piuttosto una molteplicità di interpretazioni. Tale motivo emerge in termini del tutto espliciti laddove ci si faccia carico di una possibile obiezione avanzata, nella sua ostinata fede realistica, dallo scienziato. Egli potrebbe infatti osservare che, pur non avendo mai nessuno avuto esperienza diretta del Big Bang, ne sono nondimeno alla portata di tutti i *segni*, le *tracce* che ne attesterebbero l’indiscutibile *oggettivo* accadimento: è così risaputo, per esempio, che i tecnici della Bell Telephone sono riusciti a captare l’eco della “grande esplosione”, che *tredici miliardi di anni fa* (stando alle ricerche svolte *nel 1965*) avrebbe *originato* l’universo<sup>5</sup>; il segno, dunque, come prova della *verità* dell’evento. Senonché, lo schema concettuale in tal modo sot-

<sup>2</sup> C. Sini, *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, Milano, Libreria CUEM, 2001 (questo libro riproduce il corso di filosofia teoretica tenuto all’Università degli Studi di Milano nell’Anno Accademico 2000-2001).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pag. 11.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pag. 12.

<sup>5</sup> Su questo suggestivo *segno* dell’inizio - il “rumore di fondo”, o la “radiazione di fondo”, tuttora percepibile - si veda (sempre di Sini), oltre *op. cit.*, pag. 11, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Milano, Il Saggiatore, 1981, pag. 173.

teso - segno → evento - è gravemente *deficiente* nel senso etimologico della parola, in quanto esso (che, così ingenuamente configurato, non significa proprio nulla) manca non di *un* termine, ma *del* termine che mette circolarmente in gioco, con se stesso, gli altri due, cioè l'*interpretante*. E la natura essenzialmente interpretativa dell'inizio trova riscontro nelle pagine successive, in cui Sini, per rendere conto in modo più specifico della *condizione* - il paradosso "frastornante" di un *prima dell'inizio* che non può, a sua volta, essere l'inizio - fa riferimento alla nozione di "pratica": sono infatti «le già "iniziate" pratiche di vita, di linguaggio e di sapere a rendere possibile e a "condizionare" quella soglia che ogni volta pone l'inizio a partire da sé. (...) C'è sempre una condizione presupposta in ogni inizio ed è proprio *praticando* la figura dell'inizio che così accade che noi la condizione in qualche modo la diciamo e la manifestiamo, senza poterla però mai esaurire nella sua figura di inizio. Perché le pratiche non stanno ferme, ma invece *transitano* attraverso la soglia (che non è una "cosa" e che non fa ostruzione al transitare) e di continuo fanno catena, trasformandosi anche solo per il fatto di dirsi e di ripetersi»<sup>6</sup>. Questa *modalità* dell'inizio comporta una serie di conseguenze, che valgono a confermare e a precisare in termini più chiari quanto (almeno in parte) emerso fin qui; cerchiamo di cogliere i punti essenziali. In primo luogo, l'inizio "assoluto" - etimologicamente *sciolto* e quindi *incondizionato* - «sarebbe esattamente uguale a nulla: **là dove di sicuro niente è iniziato o potrebbe mai iniziare, e di cui non ci sarebbe niente da dire o da scoprire**». Ma ciò significa anche che l'inizio detto, frequentato, *praticato* (e non si vede a quale altro inizio potremmo mai pensare) ha sempre una struttura "duale", in quanto giocato nella sua «figura retroflessa», per cui esso, *in qualche modo* (essendo cioè *condizionato*) è al contempo "qui" e "altrove". Ne deriva, inoltre, la «transitorietà inarrestabile» dell'inizio, che comporta «inizi innumerevoli, così che la vita è fatta di continui inizi, ovvero di innumerevoli "occasioni" dell'inizio»<sup>7</sup>. Il sospetto, precedentemente avanzato, che la questione teoretica di fondo sia il divenire nella sua originaria assunzione, nella sua non deducibilità, prende sempre più corpo: cosa sarebbe infatti l'*inizio assoluto*, se non il *nulla* dell'essere pensato come immutabile, *irrelato* rispetto al pensiero? <sup>8</sup>

L'efficacia della strategia così messa a punto trova conferma qualora passiamo dal piano fisico-cosmologico a quello dichiaratamente metafisico-teologico. L'inizio - potrebbe sostenere un ipotetico interlocutore nel tentativo di correre ai ripari di fronte alle difficoltà emerse - non è il Big Bang, né alcun altro evento di competenza 'scientifica' ma, più radicalmente e più *originariamente*, Dio, l'Ente sommo che *prima di tutto* costituisce, a vario titolo (secondo cioè una prospettiva creazionistica, piuttosto che emanazionistica o immanentistico-panteistica), il *fondamento* del mondo. Il punto di forza di questa *soluzione* do-

<sup>6</sup> C. Sini, *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, cit., pagg. 14-15. Sul tema delle "pratiche" si veda, del medesimo autore, *Etica della scrittura*, Milano, Il Saggiatore, 1992, pagg. 143-197 e la seconda parte di *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Milano, Jaca Book, 1996.

<sup>7</sup> C. Sini, *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, cit., pagg. 17-19.

<sup>8</sup> Così leggiamo la risposta che Sini dà, a un certo punto della sua argomentazione, alla possibile obiezione secondo la quale è bensì vero che non è *pensabile* l'inizio incondizionato, ma esso è pur sempre «quello che è (o che fu)». Ora, il punto è proprio questo, che il principio per cui «è l'essere che assolutamente è, così com'è in sé, di modo che al pensiero non rimarrebbe da pensar altro e da far altro che adeguarvisi, **ha come condizione proprio questo modo di intendere il pensare**» - la «pratica "oggettivante" del pensiero» -; «che è poi quella soglia metafisica della filosofia donde la scienza è rampollata (invero senza comprenderlo e ricordarsene)» (*op. cit.*, pagg.13-14).

vrebbe consistere nel fatto che Dio, secondo la nostra plurimillenaria tradizione filosofica - pensiamo per esempio ad Aristotele, Tommaso d'Aquino, Spinoza, Fichte, ecc... - è l'Ente dotato di piena *autonomia* ontologica e logico-concettuale: Dio come *causa sui*. Ma il vantaggio si rivela poi solo apparente, quando si consideri che, di nuovo, la teoria di Dio - la teologia -, la teoria dell'inizio sul cui conto (conto dell'inizio) va messo tutto quanto segue (compresa la teologia), non può dire *assolutamente* ciò (Dio) di cui essa stessa è prodotta; la pretesa della teologia (o della metafisica dogmatica) è quindi ancora quella di porsi dal punto di vista di chi (Dio) tutto contempla dall'esterno. Ne deriva la duplice conseguenza che: 1) Dio non è autonomo, cioè non è Dio; 2) se lo è, Lui solo può dire sé medesimo, ma allora noi ne sappiamo - e *per noi ne è* - assolutamente nulla - come, si ricorderà, l'inizio *assoluto* -<sup>9</sup>.

La tradizione filosofica, si è detto, offre svariate *occasioni* di inizio nel senso metafisico-teologico; un ottimo banco di prova, per meglio chiarire la nostra posizione, è costituito dal confronto, sviluppatosi nei primi decenni del ventesimo secolo, tra positivismo e attualismo. Che il positivismo, nonostante le intenzioni originarie, finisca presto col risolversi in una metafisica, è cosa generalmente riconosciuta: basti infatti osservare (in termini molto essenziali) che il richiamo al *fatto*, al suo indiscusso primato e alla sua esclusività comporta la tesi secondo la quale *tutto è fatto*, tesi manifestamente metafisica per la semplice ragione che, della totalità, non si dà esperienza; non solo, ma l'istanza anti-idealistica, volta a negare l'*assoluto*, risulta poi vanificata in una vera e propria *divinificazione* del fatto, che assurge a *principio, fondamento* per ogni indagine che voglia interrogarsi sul mondo. Ora, l'attualismo coglie l'aspetto paradossale di questa teoria (meno ingenua e meno facile da confutare di quanto forse si potrebbe credere) in ciò, che *sul piano dei fatti tutto sarà fatto, ma fatto non può essere l'asserzione stessa che tutto è fatto*<sup>10</sup>. Non è difficile scorgere qui la sostanziale consonanza teoretica rispetto alla critica precedentemente svolta in ordine alla pretesa di *dire oggettivamente* l'inizio - sia esso Dio o il Big Bang -, pretesa intrinsecamente contraddittoria; in ogni caso, infatti, rimane un margine di irriducibilità fra la teoria e il suo contenuto. Ma qual è poi l'esatto significato della polemica antipositivistica e quale il suo esito? Il significato consiste nella rivendicazione del primato dell'*atto* rispetto al *fatto*, l'esito è viziato da un'ambiguità di fondo. Se infatti tale rivendicazione mette capo a una *teoria* del soggetto - poco importa se trascendentale anziché empirico - siamo di nuovo al punto di partenza (il soggetto scade al rango di oggetto, di fatto); ma è pur vero che l'attualismo - forte dell'istanza antiteoreticistica che lo alimenta - apre un orizzonte di pensiero in cui, venuta meno la bipolarità soggetto-oggetto, è radicalmente preclusa ogni forma di *assolutezza*: letta in questi termini - più coerenti rispetto ai suoi stessi principi - la filosofia di Gentile si rivela in piena sintonia con l'orientamento teoretico che si sta qui delineando<sup>11</sup>.

L'inizio *in sé* non è dunque concepibile, non solo dal punto di vista fisico-cosmologico, ma neppure nella prospettiva teologico-metafisica. Si badi che

<sup>9</sup> Data questa configurazione del problema, l'unica strada praticabile (nella prospettiva teologica) è il neoplatonismo - la teologia negativa -, considerato con particolare attenzione alle manifestazioni estreme (pensiamo soprattutto a Meister Eckhart), pur con tutte le difficoltà e i paradossi che ne derivano, la cui analisi non rientra negli scopi del presente studio.

<sup>10</sup> G. Gentile, *Genesis e struttura della società*, 1946; Firenze, Sansoni, 1975, pag. 2.

<sup>11</sup> L'interpretazione dell'attualismo cui facciamo riferimento ha, quale riscontro bibliografico paradigmatico, il libro di S. Natoli *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pagg. 7-53.

l'inizio di cui si è fin qui discorso è l'inizio nel senso generalissimo dell'*ἀρχή*, principio primo, origine e fondamento del mondo; ma è pur vero, come già abbiamo osservato, che di inizio si parla anche in riferimento a tante altre cose (l'inizio, per esempio, di un impero, piuttosto che di un discorso, o di una vita, ecc.): il problema che intendiamo ora affrontare è appunto questo, se cioè il paradosso dell'inizio riguarda - in quanto *condizionato* - ogni (presunto) inizio.

Nel libro di Sini *L'origine del significato. Filosofia ed etologia* troviamo due ordini di riflessioni del tutto in linea rispetto al nostro filo argomentativo<sup>12</sup>. Il primo (anche se è contenuto nella seconda parte del testo) concerne una figura di inizio già, per così dire, circoscritto, ricompreso all'interno del mondo iniziato nella sua generalità, nella sua totalità: si tratta della comparsa sulla Terra delle specie viventi (a titolo di 'varietà') e dell'evoluzione che ne seguì teorizzata, come è noto, da Charles Darwin. L'opera del grande biologo - osserva Sini - ha un'enorme portata storica e metodologica (se consideriamo l'applicazione e l'estensione che ne è stata fatta, tra l'Ottocento e il Novecento, fino ai giorni nostri, in tutte le discipline scientifiche); essa non è peraltro immune da un'ingenuità di fondo, che la rende "inconsistente" sul piano filosofico e paradossale proprio se considerata nel suo nucleo essenziale, che consiste nella nozione stessa di 'genealogia'<sup>13</sup>. Si presenta qui uno stato di cose sostanzialmente analogo rispetto a quelli precedentemente analizzati: infatti anche la teoria biologica dell'evoluzione - pur non riferendosi al *primum* dell'universo intero - vorrebbe dire l'origine da cui essa stessa deriva, se è vero che il suo autore (Charles Darwin) appartiene ad un certo tipo di animale-uomo *evolutosi* - attraverso tanti passaggi senza soluzione di continuità - a partire dalle forme primordiali (un altro inizio, dunque) appunto teorizzate; va da sé, poi, che l'*homo sapiens* ha conosciuto a sua volta una progressiva trasformazione, fino alla 'nostra' cultura con tutta la strumentazione concettuale ed empirica (dalla metafisica alla scienza moderna) senza cui la teoria in questione non sarebbe neppure stata formulata. Anche questo inizio risulta pertanto *condizionato*, e la sua pretesa oggettività *assoluta* - come si trattasse di un fatto *in sé* realmente accaduto - si rivela insostenibile. Ma seguiamo più da vicino il testo. Sini osserva, in generale, che «la domanda sull'origine non può prescindere dalla frequentazione di *pratiche di senso* peculiari», come la parola, il domandare stesso, la razionalità filosofica e scientifica...; in particolare, tornando all'ipotesi darwiniana, succede qui paradossalmente che una determinata pratica - pensiamo alla biologia del XIX secolo - «suppone che il "caso" generi la finalità intelligente dell'uomo (...), la quale in realtà suppone il caso come concetto e significato retroflesso, generatore in ultimo di sé stesso (l'intelligenza significativa e finalistica di Darwin e della sua teoria)». In altri termini, lo scienziato non pone *propriamente* la domanda sull'origine, ma la "salta": egli infatti dà per scontato il presupposto «che il mondo ci stia di fronte come un oggetto in sé fatto in sé così e così (sebbene non sappiamo come) e si *presuppone* altresì che noi ci troviamo, nella domanda, in un luogo "altrove" (dal mondo!) che sarebbe inoltre idoneo alla sua (del mondo) osservazione. Scienza e scienziato sono però fenomeni che stanno nel mondo e ne vengono generati»<sup>14</sup>. Dalle ultime riflessioni risulta confermata - oltre alla problematicità dell'inizio (di qualunque inizio si tratti) e della nozione

<sup>12</sup> C. Sini, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Milano, Libreria CUEM, 1999 (corso tenuto nell'Anno Accademico 1998-1999).

<sup>13</sup> *Op. cit.*, pagg. 64-65.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pag. 66.

stessa di genealogia *oggettivisticamente* interpretata - la sostanziale differenza che intercorre tra il punto di vista scientifico e quello filosofico: mentre quest'ultimo pone la domanda radicale sulle *condizioni* di possibilità dell'esperienza, il primo si interroga sul *che cosa*, dando ingenuamente per acquisita una certa configurazione del rapporto pensiero-essere che - a sua insaputa - è già giocata nella domanda (non) iniziale.

Ma la questione teoretica di fondo - il nesso inizio (in quanto condizionato) -esperienza, il paradosso dell'inizio come problema dell'esperienza in generale - si fa ancora più stringente se passiamo al secondo ordine di riflessioni (contenute nella prima parte del libro), relative all'essenza e alla produzione del "significato". Sini introduce il tema prendendo spunto dal noto passo del *Fedone* (al quale rimandiamo) in cui Socrate spiega come sia da intendersi il *perché* di ciò che accade secondo la dottrina di Anassagora: in termini molto sintetici, l'indicazione che se ne ricava è che la spiegazione (la *significazione*) del corpo - delle ossa, dei nervi e degli organi che lo compongono - non può essere ridotta al suo puro e semplice "fatto", ma richiede qualche cosa d'altro, di "intelligente" (per Platone, appunto, l'anima); si tratterà pertanto di porre chiaramente in luce - al di là della strategia socratica, che funge comunque da paradigma di un problema nel quale l'intera tradizione occidentale è compromessa - ciò che nella nozione stessa di "significato" è presente in modo implicito e lo rende possibile<sup>15</sup>.

Da una prima, elementare analisi linguistica risulta che il *significato* chiama anzitutto in causa il *segno* come sua (del segno) componente essenziale: in tanto qualcosa (il *segno*) è atta a significare, in quanto "veicola" - *significa* - qualche cosa d'altro (il *significato*); si pensi alla relazione nubi-pioggia, piuttosto che cenere-fuoco, lampo-tuono, ecc...Ora, questo schema concettuale (a prescindere dal carattere naturale anziché convenzionale del rapporto che intercorre tra i due termini) non si regge, per così dire, da se stesso, ma (come abbiamo già avuto occasione di osservare) è messo in gioco da un terzo termine, che è l'*interpretante*; di nuovo, non ci troviamo al cospetto di un "fatto" che c'è di fronte a noi, ma siamo inseriti, coinvolti in un processo, in un movimento - una *circularità ermeneutica* - il cui senso cercheremo di comprendere fino in fondo cogliendo i punti-chiave (e maggiormente rilevanti nella nostra prospettiva) dell'analisi di Sini<sup>16</sup>. La prima difficoltà riguarda proprio l'*interpretante*: non «una realtà "esterna" al triangolo semiotico», "qualcuno" che ne stia al di fuori, se è vero che "realtà" - al pari di qualsiasi cosa, e l'interpretante non costituisce certo un'eccezione - è essa stessa «un segno col suo significato» e non può darsi quindi che all'interno di tale figura, ma «un abito di risposta. (...) "ciò che si è pronti a fare"»; è della massima importanza precisare che l'ambito del 'segno' non coincide, riduttivamente, con quello della 'parola' (cioè con il semplice ambito linguistico: il Mare del Nord - esemplifica Sini - mi bagna anche se non lo so nominare), 'significando' invece, molto di più, l'oggetto 'significato' **«in quanto dà segni di sé. (...) il significato viene colto, non in quanto venga detto, ma in quanto produce "abiti di risposta" (come nuotare e simili)»**, che saranno sempre *abiti interpretanti*, interni (ripetiamo) al circolo semiotico-ermeneutico. Nondimeno l'interpretante è, al tempo stesso, "esterno" - un secondo interpretante, con la 'P' maiuscola -: esso rende conto, ad un livello di

<sup>15</sup> *Op. cit.*, pagg. 1-5.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, pagg. 6-7. Su questo problema (con tutto ciò che ne consegue) si veda anche, del medesimo autore, la prima parte di *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, cit. (pagg. 13-59).

maggior radicalità teoretica ('verticalità'), dell'*evento* stesso dell'abito interpretante, «come soglia della risposta originaria» in quanto «originante un abito, infinitamente replicabile»<sup>17</sup>.

L'ulteriore approfondimento consiste nel pensare l'*abito di risposta* in concreto, evitando ingenua e fuorvianti astrazioni intellettualistiche. Ciò vuol dire, anzitutto, rapportare l'*abito* alla "circostanza" - *circum-stantia* -: l'intrinseco legame - lo *stare circolarmente insieme* - che intercorre fra i termini della relazione (segno, oggetto, interpretante); ma, di più, si tratterà ora di riconsiderare l'intero problema - nelle molteplici e varie componenti via via sin qui emerse - alla luce della più comprensiva nozione di "pratica" (già presente in modo decisivo, si ricorderà, nella problematizzazione della cosmologia e della biologia), al di fuori della quale non pare esperibile, né pensabile o significabile alcunché<sup>18</sup>. La difficoltà di questo concetto risiede paradossalmente nella sua facilità estrema: è talmente "ovvio" che la vita - nel senso più generale dell'espressione - è un insieme, un intreccio di pratiche, che «noi le saltiamo come cosa indifferente», non le *vediamo*. Ora, tale "invisibilità" è dovuta al fatto che il linguaggio - anch'esso, si badi, una pratica -, non consapevole del *suo modo* peculiare di praticare il mondo - come cioè «luogo generale di traduzione (nei segni del linguaggio) di tutte le altre pratiche di mondo» -, produce un effetto di *riflessione all'indietro* dei suoi "oggetti" (i "significati linguistici"), generando l'illusione che essi (i significati) *stiano per* una «presunta **realtà in sé**» (se dico "mare" c'è "ovviamente" il mare, e così via...). Siamo dunque giunti al punto per noi cruciale: se - come già abbiamo avuto occasione di sottolineare - l'ambito del 'segno' non si riduce a quello linguistico, se «**significato e oggetto coincidono (compresa la pratica linguistica)**» tutto ciò accade in virtù della "pratica"; nondimeno, l'esercizio di *retroffessione* non è una caratteristica esclusiva del linguaggio, non è un suo "errore", ma concerne costitutivamente ogni pratica in quanto pratica - *ogni esperienza* -: e «**l'evento di questo retroflettere che fa tutt'uno con l'evento dell'Interpretante (cioè dell'Interpretante circoscrivente, per così dire "esterno" al triangolo semiotico)**» prende il nome di "STACCO"<sup>19</sup>.

Un utile chiarimento - che vale, tra l'altro, a confermare l'interesse e la centralità del testo in esame rispetto al nostro problema - viene da una 'parentesi' che Sini apre sui concetti di "sintesi" e di "analisi", che sembrano presupporci reciprocamente l'uno all'altro generando, senza via d'uscita, uno sterile circolo vizioso, incapace di rendere concretamente conto del mondo, dell'esperienza (la domanda *iniziale*: che cosa viene *prima?*). Punto debole della soluzione kantiana - almeno per quanto risulta dall'*Analitica dei concetti*: la sintesi come "condizione trascendentale" - è (§ 16) lo strano gioco di una 'doppia unità' dell'Io, per cui l'attività (unità) sintetica *a priori* richiede - a titolo di *presupposto* - l'unità analitica delle molteplici rappresentazioni; per contro, la pole-

<sup>17</sup> C. Sini, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, cit., pagg. 8-11. Sulla nozione di *evento* rimandiamo a *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica* (cit., pagg. 49-51), con particolare attenzione al seguente passo (pertinente, nella sostanza, rispetto all'analisi in corso): «Tutto per noi è "significato", in quanto noi siamo inseriti nella catena infinita degli Interpretanti, nella "semiosi infinita", *tranne però la possibilità e la pura esistenza del significato stesso*. Esprimiamo questa serie di termini con una sola parola, cioè con la parola *evento*, e diciamo allora così: *tranne l'evento del significato*. Tale evento non dipende da noi; noi anzi siamo Interpretanti *per* lui - anche se, quando lo interpretiamo, o nell'interpretarlo, lo diciamo (né possiamo altrimenti) come significato».

<sup>18</sup> I principali riferimenti bibliografici su questo tema sono indicati nella nota n° 6.

<sup>19</sup> C. Sini, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, cit., pagg. 11-15.

mica sostenuta dai filosofi anglosassoni nei confronti della tradizione kantiano-idealistico-trascendentale in nome del primato dell'analisi dà luogo - al pari di "ogni empirismo" - ad un pensiero ingenuo e superficiale (a rigore, "prefilosofico"), che «non spiega un bel niente». Cosa viene dunque *prima*? **«Prima dell'analisi c'è lo STACCO. Il quale rende poi possibile la sintesi empirica dell'esperienza.** - Infatti l'elemento che emerge dallo STACCO, o come STACCO, consente, retroflettendosi, di "misurare" ("analizzare") la situazione della sua provenienza»<sup>20</sup>.

Resta ancora da interrogarsi sul senso radicale di quel "prima", che pare essenzialmente competere allo stacco; proviamo a rispondere tornando - sulla scorta delle indicazioni offerte da Sini - al paradigmatico discorso di Socrate. In linea generale, ciò a cui assistiamo è «il continuo slittare del significato attraverso una pluralità di contesti»; sarà bene qui ribadire in modo del tutto esplicito che un significato - *il cui evento è l'evento stesso dello stacco* - si trova di principio ad essere sempre *contestualizzato* - in quanto *praticato* -, e quindi costantemente *trasferito* - donde l'*inarrestabilità* del significato e il suo *continuo* stacco dal *suo* evento -<sup>21</sup>. Ora (nello specifico passo del *Fedone* in esame che, non si dimentichi, rimanda a sua volta, *slittando*, ad altri contesti), possiamo più da vicino cogliere questo movimento - questa **κίνησις** - sotto due distinti profili: 1) «la costituzione del significato "anima"»; 2) «la retroflessione di questo significato sul corpo, preso alla luce dello STACCO prodotto dall'evento della soglia dell'anima». Ed è proprio così (né si vede come potrebbe essere diversamente) che viene prodotto il *corpo* - "corpo materiale" -, in quanto «*differenza dall'anima*» ("effetto" del suo stacco), con la fondamentale conseguenza che la (non) 'verità' di Socrate si dà *a partire* da quello stacco che **«promana da una continuità di corpi»**. Se pertanto lo stacco costituisce l'*origine* del significato, dovremo pur convenire che **«la condizione precede l'origine, sebbene si dia a vedere solo nell'origine: là dove assume appunto il senso di "condizione", "potenzialità", "materia"»**; sicché la pretesa di *stabilire* l'origine del significato prescindendo dalla sua ('sua', cioè, dell'origine) condizione si rivela del tutto insensata<sup>22</sup>.

L'ultimo punto per noi essenziale riguarda la non meno difficile questione della "permanenza". Il significato (come già sappiamo) è *inarrestabile*, è costantemente *trasferito*; ora, ciò che lo *transita* - recandone "traccia" e anticipandone la "possibilità" - sono i **"corpi"** nella loro **«permanenza (relativa)»**, donde la **«solidarietà "iscritta" che producendosi permane e fa catena**: ma, appunto, che cos'è poi che *permane*? e perché *relativamente*? stiamo forse alludendo ad una qualche forma di *realtà sostanziale*? Il permanente, osserva Sini, comunque lo intendiamo e lo nominiamo sarà pur sempre interno ad una pratica: e già interna ad una pratica - la pratica del domandare, la pratica filosofica - è la domanda stessa sul permanere; ma allora il permanente - non una "cosa", non un oggetto *in sé* - non potrà che essere messo sul conto dell'evento stesso dello **'STACCO'** (in piena consonanza, del resto, con il carattere *verticale* che compete allo sguardo teoretico). Ci troviamo dunque al cospetto di una continua *ri-contestualizzazione* del significato, di un continuo *slittamento* del "contesto di senso" - e del prodursi di «nuove formazioni di senso» - che è, esso stesso, l' "impermanenza"; nondimeno, la "deriva dei sensi" è, *in qualche modo*,

<sup>20</sup> *Op. cit.*, pagg. 16-17.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, pagg. 26-27.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, pagg. 39-41; 59.

la permanenza: come «mobilità nel varco di quella “distanza metafisica” che è la soglia. (...) quel transito che appare nello STACCO, riflettendosi indietro sull’origine e prefigurando la destinazione». La *permanente impermanenza* si dà, in sintesi, «nel modo della *analogia*, cioè della ripetizione variata e della metamorfosi»: e Sini ricorda qui il luogo dell’ *Analitica trascendentale* ove si legge che “solo il permanente muta”; poche pagine prima (Sini): «La domanda [su ciò che permane, generando ‘solidarietà’] promuove una *analisi* delle strutture generali e delle condizioni dell’esperienza»<sup>23</sup>.

Le ultime parole sembrano quasi riportarci inevitabilmente al punto di partenza (la citazione dalla *Critica della ragion pura*); in quella occasione avevamo posto diversi interrogativi, alcuni dei quali, nel corso del cammino, hanno trovato risposta. Si è così visto che: 1) il problema dell’inizio è il problema stesso dell’esperienza in generale; 2) l’inizio è sempre, di principio, *condizionato* e presuppone necessariamente una *permanenza* che si dà in forma *analogica*; 3) da un punto di vista rigorosamente teoretico, la questione di fondo sembra essere quella del divenire - come già abbiamo scritto - nella sua originaria assunzione (non dedotto da alcunché); è peraltro ancora da chiarire e da precisare il senso di quel darsi *analogico* della “permanente impermanenza”, mentre giace nella piena oscurità l’enigma del tempo in relazione alla *κίνησις*, in cui l’esperienza risulta essenzialmente consistere. Torniamo dunque al detto kantiano, riconsiderandolo secondo una più ampia prospettiva che consenta di ‘verticalizzare’ ulteriormente la direzione della nostra ricerca.

Sarà bene anzitutto rileggere quel passo alla luce del contesto generale nel quale si trova, e cioè la prima delle tre *Analogie dell’esperienza* che fanno parte, a loro volta, dei PRINCIPI SINTETICI DELL’INTELLETTO PURO. In queste pagine Kant affronta il problema centrale della mediazione tra le due eterogenee modalità dell’atto conoscitivo, ‘intuizioni’ e ‘concetti’ - tra esperienza e logica -, il problema dell’«a p p l i c a z i o n e della categoria ai fenomeni». In termini molto riassuntivi, ricordiamo che la soluzione (anche se, per la verità, propriamente tale non si può definire) individua il “terzo termine” - omogeneo a tutte e due le componenti - nello ‘schema’: esso infatti, in quanto «determinazione trascendentale del tempo», condivide con la categoria il fatto di basarsi «sopra una regola a priori», e con il fenomeno la natura essenzialmente empirica, dato che «il tempo è contenuto in ciascuna rappresentazione»; inoltre, lo ‘schema’ è prodotto dall’ ‘immaginazione’, una facoltà a sua volta intermedia tra intelletto e sensibilità. L’esposizione degli “schemi trascendentali” si svolge pertanto secondo la tavola delle categorie: avremo così ad esempio, per la ‘quantità’, il *numero*, «rappresentazione che comprende la successiva addizione di uno ad uno»; per la ‘causalità’ «il reale a cui, una volta che esso sia posto, segue sempre qualche altra cosa»; per la ‘necessità’ «l’esistenza di un oggetto in ogni tempo», ecc...; ne consegue, in generale, che è soltanto in virtù dello schematismo se i concetti assumono un concreto “significato” e se le categorie si mostrano nella loro (che è poi l’unica) finalità *empirica*. Ora, questa sintesi dei concetti ‘applicati’ all’esperienza - che poggia fondamentalmente «sull’unità dell’appercezione» - può essere di due tipi: ‘matematica’ o ‘dinamica’, a seconda

<sup>23</sup> *Op. cit.*, pagg. 43-50. Il problema (eminentemente filosofico) dell’esperienza è sempre stato al centro delle riflessioni di Sini (ricordiamo in particolare *La fenomenologia e la filosofia dell’esperienza*, Milano, Unicopli, 1987: corso tenuto nell’anno accademico 1986-1987). Il testo in esame - forte dei guadagni teoretici soprattutto di *Etica della scrittura* (cit.) - ne costituisce peraltro la trattazione più compiuta, profonda ed originale.

che riguardi l' 'intuizione' piuttosto che l' 'esistenza' dei fenomeni; e siccome le condizioni trascendentali dell'intuizione valgono (per ogni possibile esperienza) *necessariamente*, mentre quelle relative all' esistenza degli oggetti intuiti sono soltanto *contingenti*, i principi dell'intelletto puro si distingueranno anch'essi in 'matematici' - validi *incondizionatamente* - e 'dinamici', dotati bensì (questi ultimi) «di una necessità a priori, ma sotto la condizione del pensiero empirico in una esperienza, e perciò solo mediatamente e indirettamente» (sarà poi da verificare, alla resa dei conti, la validità effettiva di tale distinzione). I termini scelti da Kant nella composizione della tavola dei principi - parallela a quella delle categorie - sono, per i principi matematici, "Assiomi dell'intuizione" (quantità), "Anticipazioni della percezione" (qualità); per i principi dinamici "Analogie dell'esperienza" (relazione), "Postulati del pensiero empirico in generale" (modalità)<sup>24</sup>.

Ma veniamo, per quanto ci tocca più da vicino, alle analogie. La parola 'analogia' (in senso etimologico *ripetizione*) nel linguaggio matematico indica ciò che si chiama comunemente 'proporzione', vale a dire la corrispondenza tra due rapporti per cui, dati tre elementi, si può ricavare il quarto: si tratta dunque di una relazione *quantitativa*, con funzione *costitutiva* rispetto al termine sconosciuto; in filosofia, invece, i due rapporti in gioco sono *qualitativi*, con la fondamentale differenza che potrà essere «conosciuto e dato a priori solo il rapporto a un quarto, ma non q u e s t o quarto membro stesso» - l'analogia come 'regola' (non 'costituzione') dell'unità dell'esperienza -. Ora, il principio schematico-analogico generale, che presiede alle tre categorie della relazione (inerenza e sussistenza, causalità e dipendenza, reciprocità), è l'unificazione delle molteplici determinazioni empiriche - l'«unità necessaria dell'appercezione rispetto ad ogni possibile coscienza empirica (percezione)» - secondo il tempo, *in rapporto* al tempo. Infatti - prosegue Kant - «l'appercezione originaria si riferisce al senso interno (all'insieme di tutte le rappresentazioni); e si riferisce a priori alla sua forma, cioè al rapporto della coscienza empirica molteplice nel tempo»<sup>25</sup>.

Dopo questi richiami essenziali allo schematismo trascendentale possiamo tornare al luogo per noi decisivo, e cioè la prima analogia che si intitola *Principio della permanenza della sostanza*. Il principio recita: «In ogni cambiamento dei fenomeni la sostanza permane, e la quantità di essa nella natura non aumenta né diminuisce». La 'simultaneità' e la 'successione' dei fenomeni - così si snoda l'argomentazione kantiana - possono essere rappresentate soltanto nel tempo, che in quanto «forma permanente dell'intuizione interna (...) rimane e non muta»; e poiché non è possibile una percezione del tempo *in sé e per se stesso*, ciò che deve essere *presente* - *in modo*, appunto, 'analogico' - nei fenomeni (nei contenuti percettivi) è il 'sostrato' «che rappresenti il tempo in generale»: in tale *sostrato permanente* consiste «la sostanza del fenomeno; cioè il reale di esso, che rimane sempre identico come sostrato di ogni cambiamento». Detto in altri termini, se disponessimo della semplice facoltà 'apprensiva' - apprensiva, si in-

<sup>24</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 163-169; 174; 178-179. Per un'ampia e approfondita discussione di questo problema si veda, in particolare, E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale*, prima parte, in «Rivista di filosofia», 1955 (2), pagg. 387-414 e seconda parte, *ibidem*, 1956 (1), pagg. 37-56; per ciò che riguarda, più specificamente, l'enigma dell'immaginazione rimandiamo al libro di P. Salvucci *L'uomo di Kant*, Urbino, Argalia, 1975, in particolare pagg. 102-114.

<sup>25</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 191-195. Sul tema della analogia (sempre in Kant) si veda anche *Logik*, 1800; trad. it. di L. Amoroso, *Logica*, Roma-Bari, Laterza, 1984; 3<sup>a</sup> ed., 1995, pag. 127.

tende, della molteplicità fenomenica - non sapremmo mai se essa (la molteplicità) sia simultanea o successiva; è per ciò necessario ammettere, a suo fondamento, qualcosa di *permanente* rispetto a cui tanto il mutamento quanto la simultaneità sono *modi*: «La permanenza esprime in generale il tempo come correlato costante di ogni esistenza fenomenica, di ogni cambiamento e di ogni concomitanza»<sup>26</sup>. Sorge qui un grave interrogativo: dobbiamo forse pensare alla sostanza come ad un'entità *statica*, che garantisca, legittimi la possibilità stessa dell'esperienza vanificando, peraltro, la sua costitutiva istanza *dinamico-relazionale*? Di nuovo (ripensando al nostro intero cammino): c'è qualcosa - e se c'è che cosa - che *permane* e rende possibile - *non permanendo* - l'esperienza? Osserva in proposito Enzo Paci - ponendo bene in luce l'effettiva difficoltà e ambiguità del testo - che «la temporalità si costituisce in forme finite caratterizzate dalla loro relativa permanenza. Kant tuttavia, nonostante la sua eccezionale profondità, tende a fissare queste forme in qualcosa di statico e di irrelazionato che fa pensare alle sostanze “in sé e per sé”, e ciò pur avendo intuito che le sostanze non sono realtà chiuse ma momenti del processo legati alla modalità del processo stesso»<sup>27</sup>.

L'antico detto *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti* pare a Kant del tutto consonante rispetto al principio in esame: esso consegue infatti alla necessità di ammettere l'identità del sostrato - come ciò che rappresenti «l'unità del tempo» -, senza il quale verrebbe meno l'«unità universale» di tutti i cambiamenti, l'unità stessa dell'esperienza; è dunque soltanto in ragione della permanenza-sostrato che si può determinare una qualsiasi esistenza, tanto nel passato quanto nel futuro. E veniamo così al cuore della questione: «Sorgere e cessare non sono cambiamenti di ciò che sorge o cessa. Il cambiamento è un modo di esistere, che segue a un altro modo di esistere del medesimo oggetto. Quindi tutto ciò che muta *r e s t a*, e soltanto la *s u a c o n d i z i o n e* m u t a . E poiché il mutamento, di cui è parola, non riguarda se non le determinazioni, che possono cessare o sorgere; così noi possiamo dire con espressione di apparenza paradossale: solo il permanente (la sostanza) subisce mutamento, il mutevole non subisce nessun mutamento, ma una *v i c e n d a*, perché certe determinazioni cessano ed altre ne sorgono»; segue, poche righe sotto, il passo che abbiamo riportato in apertura circa l'assurdità del *cominciamento assoluto*<sup>28</sup>.

A giudizio di Paci, è forse questo il luogo più 'ambiguo' della *Critica della ragion pura*: condizione e sostanza sembrano infatti giocare in un circolo vizioso, dove «se la condizione è la sostanza che dovrebbe, fissa, garantire il mutamento, muta la stessa sostanza, mentre se si afferma che ciò che permane è proprio “tutto ciò che muta” la permanenza non ha certo un significato sostanziale come fondamento aristotelico delle relazioni»; non è privo di interesse ricordare che Kant, in una pagina appena precedente, dice che la categoria della sostanza «sta sotto il titolo della relazione, più come sua condizione che co-

<sup>26</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 195-196.

<sup>27</sup> E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale*, prima parte, cit., pag. 400. Che l'intero discorso risulti, per così dire, *sbilanciato* sul versante della logica modale - e che non regga fino in fondo la distinzione stessa tra principi 'matematici' e principi 'dinamici', secondo il sospetto già avanzato - sembrava già implicito nelle parole di Kant (a proposito di quella distinzione): «Ciò, per altro, si potrà meglio giudicare alla fine di questo sistema dei principi» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pag. 178); di questo problema ci occuperemo comunque specificamente più avanti.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, pagg. 198-200.

me contenente essa stessa una relazione». La critica di Paci mette anzitutto in rilievo la profonda significatività della prima analogia in rapporto ad alcuni motivi centrali della fisica moderna e contemporanea. A parte i richiami alla prima legge di Newton, nonché alle ricerche di Lavoisier, Landolt e Mayer - dove i temi della *permanenza* e della *conservazione* sono variamente presenti -, il riferimento forse più stringente e anche più utile per tentare di far luce sull'enigma - in termini propriamente scientifici l'assolutizzazione e la sostanzializzazione del principio di inerzia - è costituito dalla relatività einsteiniana; in sintesi, Paci ne coglie qui l'aspetto teoreticamente rilevante nella concezione del tempo come *irreversibilità* e *consumo di energia*: questa, egli dice, è «la realtà del tempo». Ciò significa - pensando a Kant - che il *permanere* del tempo è «il suo consumarsi, l'invulnerabilità dell'irreversibile»; e in questa prospettiva il paradosso della *permanenza* di ciò che muta sembrerebbe risolversi, come *irreversibilità* della *necessità del mutare*. In tal modo la sostanza non dovrebbe dar luogo a qualcosa di 'compiuto', di 'statico' o di 'sostanzializzato', risolvendosi piuttosto «in una realtà di fatto fondamentalmente di carattere negativo, in un consumo (...) in un bisogno di energia che il movimento esige per realizzarsi». Resta peraltro - conclude Paci, tornando all'aspetto più strettamente filosofico del problema - l'«oscillazione» (tipica delle pagine sullo schematismo) tra il *sostanzialismo* e l'istanza volta a ricondurre la sostanza ad «una modalità necessaria della successione temporale, quella che per noi è l'irreversibilità»; ma se (come pare incontestabile) «irreversibilità» vuol dire che «c'è sempre qualcosa di anteriore al presente, e cioè un passato al quale non si può ritornare», gli schemi trascendentali - «più o meno isomorfi con le forme relativamente permanenti del processo naturale» - non potranno costruirsi che sulla «realtà a posteriori ineliminabile»<sup>29</sup>.

Dall'analisi complessiva delle fonti citate possiamo trarre alcune indicazioni per il nostro cammino, anche in vista dei prossimi sviluppi. Cominciamo con l'osservare che l'esperienza, nella sua intrinseca struttura *dinamico-relazionale* (*κίνησις*), risulta inscindibilmente legata con la temporalità: molto più che nell'*Estetica* - dove si configura come forma a priori dell'intuizione -, nella seconda parte dell'*Analitica* kantiana il tempo (o, meglio, la sua «determinazione trascendentale», cioè lo 'schema') funge da termine medio rispetto all'altra componente (la categoria) dell'atto conoscitivo, rendendone possibile la sintesi; sicché sembra prendere corpo una sorta di fondamentale equazione a tre termini: **esperienza = divenire = temporalità**. In tale prospettiva, l'aporia che ci si era presentata inizialmente (commentando il detto kantiano) e variamente rinnovatasi a più riprese circa il *permanere* del divenire - il *sottrarsi*, contraddicendosi, del divenire a se stesso piuttosto che l'assumersi come pura (originaria) contraddizione - si arricchisce e si complica nell'aporia della *permanenza* del tempo, aprendo alla possibilità della sua stessa (sua, cioè, del tempo) *temporalizzazione*: questione difficile - forse che il tempo si può *consumare*? e quale sarebbe mai l'esito di tale processo? il tempo *rimanda* ad altro? e questo *altro* avrebbe comunque a che fare, ed eventualmente *come*, con la *κίνησις* (verrebbe *prima* o *dopo*)? e *che cosa* sarebbe? - di cui ci occuperemo forse più avanti (in un ulteriore

<sup>29</sup> E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale*, prima parte, *cit.*, pagg. 401-403. Rimandiamo direttamente all'articolo in esame per i più specifici ed ampi richiami alla fisica contemporanea (in particolare ai principi della termodinamica - con le relative conseguenze in ordine all'impossibilità del 'moto perpetuo' - e alla riformulazione del principio di inerzia), che abbiamo omesso di proposito per non appesantire il testo con riferimenti che non sono comunque teoreticamente essenziali.

tentativo di ‘verticalizzazione’). Per il momento ci limitiamo a precisare che la dottrina dello schematismo trascendentale (pensiamo ovviamente, in particolare, alla prima analogia) non ripropone poi altro - sia pure ad un livello di eccezionale profondità - che il problema ben più generale (proprio, del resto, già del criticismo) della mediazione tra *logica* ed *esperienza* (ma potremmo dire anche *razionalismo* ed *empirismo*, *verità di ragione* e *verità di fatto*, *necessità* e *contingenza*), che è poi il medesimo ricorrente problema della filosofia, posto una volta per tutte dagli antichi Greci nei termini essenziali dell’*essere* e del *divenire*.

Osserviamo ancora - in stretta connessione con quanto precede - che nel testo kantiano compare una parola che, a nostro avviso, non va affatto trascurata, e cioè (nella traduzione a cui ci atteniamo) ‘**vicenda**’; ricordiamo: «solo il permanente (la sostanza) subisce mutamento, il mutevole non subisce nessun mutamento, ma una *v i c e n d a*, poiché certe determinazioni cessano ed altre ne sorgono». Che cosa esattamente sia la ‘**vicenda**’ non è facile da stabilire (il termine nella lingua originale è *Wechsel*, che significa anche *cambio*, *cambiamento*, *vicissitudine*, *scambio*, *fluttuazione*, *variazione*; non sarà forse privo di interesse precisare che originariamente, secondo l’etimologia, nell’alto e poi nel medio tedesco l’area semantica della parola in questione si definisce come *lasciare posto*, *lasciare spazio a qualche cosa d’altro*). Una prima indicazione emerge, indirettamente, dallo studio di Paci, ove egli contesta a Kant il fatto di non voler ammettere ciò che - in sintonia con la dottrina dello schematismo trascendentale - dovrebbe invece coerentemente riconoscere: «il condizionamento della sintesi e il fatto che tra l’*a posteriori* e l’*a priori* si pone il processo temporale»<sup>30</sup>; mentre a noi sembra che la nozione di ‘**vicenda**’ - ciò a cui il mutevole va *temporalmente* soggetto - giunga ad esprimere (pur nella difficoltà concettuale e linguistica) quanto meno l’esigenza che Paci (interprete di Kant) giustamente rivendica. In secondo luogo, non meno pertinente pare il richiamo a quella “deriva dei sensi” che in Sini (rimandiamo all’analisi svolta su *L’origine del significato*) costituisce la *permanenza* come «massima e inarrestabile mobilità nel varco di quella “distanza metafisica” che è la soglia». A questo proposito è bene precisare che il darsi *analogico* della “permanente impermanenza”, di cui parla Sini, ha trovato bensì, all’interno del nostro cammino, un riscontro esplicito ed essenziale nel testo kantiano - che costituisce comunque un termine di confronto centrale per qualunque filosofia dell’esperienza -; nondimeno, il tema stesso della ‘analogia’ ha poi, nel pensiero di Sini, uno sviluppo originale ed autonomo, che va sostanzialmente collegato (pur nella sua complessità) al problema dell’‘unicità’ dell’evento dell’interpretazione, «dell’unicità della soglia nelle sue variazioni» (sviluppo la cui specifica analisi esula dagli scopi attuali della presente ricerca)<sup>31</sup>.

Riprendiamo ora il nostro “filo argomentativo”<sup>32</sup>. L’orientamento che seguiremo è già implicitamente indicato nelle pagine precedenti; intendiamo cioè dire che, nel percorso svolto fin qui, ricorre costantemente un motivo, un elemento forse fondamentale - più semplicemente una parola - su cui non ci siamo ancora interrogati e che potrebbe, fattane esplicita questione, rivelarsi decisivo: si tratta precisamente del ‘**modo**’. Ricordiamo infatti, per sommi capi:

<sup>30</sup> *Op. cit.*, pag. 394.

<sup>31</sup> C. Sini, *Metafisica (Analogia e scrittura della verità)*, Milano, Libreria CUEM, 1997 (appunti del corso tenuto nell’Anno Accademico 1996-1997), pag. 37.

<sup>32</sup> L’espressione si trova in Sini (*Pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Milano, Libreria CUEM, 1994; corso tenuto nell’Anno Accademico 1993-1994, pag. 216); e non è per noi casuale che sia connessa al problema dello schematismo trascendentale: «*la schematizzazione è, innanzitutto, l’elaborazione del filo argomentativo*».

il tema del modo è intimamente connesso a quello della condizione, sicché l'inizio (problema da cui siamo partiti), in quanto condizionato, è sempre, per così dire, *modale*; inoltre, il linguaggio pratica (inconsapevolmente) il mondo in un suo peculiare *modo*; ancora, la “deriva dei sensi” costituisce la permanenza in qualche *modo*, e la “permanente impermanenza” si dà nel *modo* della analogia; nondimeno il ‘sostrato’, che rappresenta il tempo in generale, è presente nei contenuti percettivi in *modo* analogico, mentre ‘mutamento’ e ‘simultaneità’ sono *modi* rispetto alla permanenza; infine (Paci), le sostanze sono momenti «legati alla *modalità* del processo» (corsivo nostro). Che significato dobbiamo attribuire alla costante ricorrenza di questo motivo? Forse che essa allude, chiamandolo in causa, ad un piano più ampio e più comprensivo, al quale vada ricondotta l'intera problematica discussa? In termini molto generali e approssimativi, si ha l'impressione che nell'orizzonte del criticismo kantiano - assunto qui peraltro nella sua portata non storica, ma puramente teoretica, cioè come paradigma della riflessione filosofica stessa -, l' 'asse' di tutto il discorso penda verso la logica modale; che nella logica *modale* il problema delle *condizioni di possibilità* dell'esperienza trovi la sua massima radicalizzazione; ciò sarà comunque più chiaro dopo aver esaminato le fonti. Torniamo pertanto all'*Analitica dei principi*, passando direttamente ai “Postulati del pensiero empirico in generale”, con specifico riguardo a quei punti attraverso i quali il nostro percorso - il nostro filo argomentativo - si verrà a delineare (le due rimanenti categorie della relazione, con le rispettive analogie, entreranno in gioco più avanti).

Kant riprende il termine ‘postulato’ dal linguaggio matematico: «da proposizione pratica, che non contiene altro che la sintesi, con la quale noi ci diamo dapprima un oggetto, e ne generiamo il concetto»; così, i principi della modalità - anch'essi, come le analogie, semplicemente *regolativi* - sono appunto *postulati* in quanto si limitano a indicare il *modo*, il *rapporto* del concetto degli oggetti - dei contenuti d'esperienza - rispetto alla facoltà conoscitiva, senza accrescerlo minimamente<sup>33</sup>. Emerge qui (più che in altri luoghi) la preoccupazione - tipica, in generale, dello schematismo - di mostrare le categorie nella loro valenza non puramente logico-analitica, ma *empirica*, sicché esse si dovranno necessariamente riferire «all'esperienza possibile e alla sua unità sintetica, nella quale soltanto gli oggetti della conoscenza son dati»<sup>34</sup>. Il primo postulato recita: «Ciò che s'accorda colle condizioni formali dell'esperienza (per l'intuizione e pei concetti) è p o s s i b i l e»; in sede di sommaria definizione degli schemi trascendentali Kant aveva così formulato quello (ora pertinente) della possibilità: «l'accordo della sintesi di diverse rappresentazioni con le condizioni del tempo in generale (per. es. l'opposto di una cosa non può essere contemporaneo, ma solo successivo), e perciò la determinazione della rappresentazione d'una cosa in un tempo qualunque»<sup>35</sup>. Nella obiettiva complessità, ambiguità e difficoltà del testo, il significato essenziale di questo postulato sembra essere che se la mancanza di contraddizione costituisce, sul piano logico, una condizione necessaria dei concetti sintetici a priori, essa non è però ancora sufficiente per la *possibilità* degli oggetti così pensati - «la realtà oggettiva del concetto» -: ciò che, di più, si richiede, è infatti l'accordo con le condizioni formali dell'esperienza. Per quanto ci interessa da vicino, sottolineiamo il passo (che

<sup>33</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pag. 238. Questo passo si trova nella parte finale della trattazione sui postulati.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, pag. 224.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, pag. 223; 168.

serve, tra l'altro, per fare un po' di luce sull'intero problema) in cui Kant mostra «l'utilità amplissima e l'influsso» di tale principio con specifico riferimento alla prima analogia: con il semplice concetto - egli dice - della *permanenza* di una cosa (e della conseguente appartenenza al suo stato di ciò che in essa *muta*), non saprò mai nulla circa la *possibilità* di una cosa siffatta; se, invece, mi è dato conoscerne «la realtà oggettiva», è perché il concetto esprime «i rapporti delle percezioni di ogni esperienza»: espressione che - si badi molto attentamente - è *a priori* rispetto all'esperienza, ma non per questo indipendente «da ogni relazione con la forma dell'esperienza in generale e con l'unità sintetica»<sup>36</sup>.

Nel libro di Salvatore Veca *Fondazione e modalità in Kant* troviamo alcune utili indicazioni<sup>37</sup>. Con specifico riguardo ai luoghi appena esaminati, l'autore mette bene a fuoco il significato che viene qui ad assumere il “concetto puro” (il concetto *sintetico a priori*): «condizione o forma pura dell'oggetto. (...) possibilità dell'oggetto in quanto tale»; dove è da notare la centralità del problema (caratteristico, in generale, del criticismo kantiano) relativo alla possibilità stessa dell'esperienza. Ora, tale ‘concetto’ - che va tenuto ben distinto dal concetto *sintetico a posteriori*, proprio «della possibilità empirica» - è la *categoria*, in quanto essa esprime «nella sua funzionalità in relazione all'esperienza la costituzione dell'intelletto. (...) la costituzione formale dell'esperienza (costituzione di forme di oggetti)». Quest'ultimo rilievo è particolarmente importante, perché (se intendiamo correttamente) ne consegue che: 1) non si dà esperienza senza modalità - la “modalità del possibile” -; 2) il primo postulato (ricavato dalla categoria della ‘possibilità’) è, *in qualche modo*, la *condizione* «decisiva per l'intero arco categoriale e quindi anche per il significato dell' “intelletto” che nelle categorie esprime i suoi tipi puri di funzionalità». Nondimeno, tale *modalità* sembra incontrare un limite nel fatto che il suo ambito è pur sempre circoscritto alle forme dell'intelletto - «de condizioni proprie della costituzione formale dell'oggetto» -; in termini essenziali (tenendo conto della prospettiva generale dell'*Analitica dei principi* - dello schematismo trascendentale -), stiamo dicendo che la dimensione del *possibile* viene a coincidere con «ciò che *può* essere *presente* in un tempo determinato, e cioè *dato*»<sup>38</sup>.

Il secondo postulato afferma: «Ciò che si connette con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione) è *r e a l e*»; lo schema della realtà (*Wirklichkeit*, che significa ‘effettualità’ o ‘realtà di fatto’, da non confondere con *Realität* che indica la categoria della qualità, corrispondendo al giudizio affermativo) è «l'esistenza in un determinato tempo»<sup>39</sup>. Il motivo centrale dell'analisi kantiana è qui la ‘percezione’, cioè «la sensazione di cui si abbia coscienza» da intendersi non nel senso della percezione immediata, ma come *connessione* dell'oggetto conosciuto «con una percezione reale». Infatti - così si snoda l'argomentazione - per quanto il concetto di una cosa sia completo in tutte le sue “determinazioni interne”, la *realtà* effettiva della cosa andrà poi messa sul conto della percezione, mentre ciò che si presenta prima è la semplice *possibilità* (del concetto). Tuttavia - continua Kant - questa affermazione di principio non esclude che possiamo conoscere l' “esistenza” della cosa *a priori*, se, in base alle analogie dell'esperienza, si stabilisce un collegamento, una *connessione* con determinate percezioni: l'ambito nel quale tale collegamento si svolge sarà pertan-

<sup>36</sup> *Op. cit.*, pagg. 224-226.

<sup>37</sup> S. Veca, *Fondazione e modalità in Kant*, Milano, Il Saggiatore di Alberto Mondadori, 1969.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, pagg. 314-315.

<sup>39</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pag. 223; 168.

to quello di «una esperienza possibile», per cui, a partire da una “percezione reale”, si giunge *analogicamente* alla cosa attraverso il “filo conduttore” (difficile non pensare alla *schematizzazione*) delle molteplici *possibili* percezioni (si noti come anche in questo secondo postulato rientrano in gioco le analogie). È così confermato l’assunto fondamentale relativo al primato della percezione: fin dove essa giunge «e ciò vi si connette secondo leggi empiriche, giunge pure la nostra conoscenza dell’esistenza delle cose»<sup>40</sup>. Segue, nell’edizione del 1787, la *Confutazione dell’idealismo*<sup>41</sup>.

La critica di Veca è sostanzialmente rivolta al problema centrale della *Wirklichkeit*. In prima istanza, tale nozione si riferisce alla *presenza* - e rivela quindi una struttura essenzialmente temporale -, da intendersi nel senso del ‘dato’ materiale che, riempiendo la «forma vuota del possibile», viene così ad assumere il «carattere di condizione delle “condizioni”»; da questo punto di vista, l’analisi kantiana sembra pendere nettamente dalla parte dell’empirismo: «La materia - precisa Veca - non può essere costruita a priori: le categorie sono costitutive di forma». Ma è pur vero (come risulta chiaramente dal testo) che la *Wirklichkeit* ha anche un altro significato, che consiste «nella connessione tra presenza e Analogie» e che, rispetto al primo, parrebbe legittimare un’interpretazione più coerente, più ‘armonica’ rispetto all’orizzonte generale della *Critica della ragion pura*; i due aspetti del problema danno comunque luogo, nelle pagine di Kant sopra esaminate, a una ‘tensione’<sup>42</sup>. Punto di partenza (è bene ribadirlo) rimane sempre, in questo postulato, la *percezione*, la “coscienza empirica” in quanto sede della «determinazione temporale della presenza»: per modo che l’ambito della *percezione* e quello della *presenza* vengono di fatto a coincidere; nondimeno, alla «costituzione materiale del *wirklich* (...) si contrappone la costituzione di forma del possibile». Ora, a giudizio di Veca, se nella seconda parte della trattazione Kant «corregge la definizione della percezione» mettendo in gioco (secondo aspetto del problema) le analogie - «la relazione con la forma e i “nessi” delle Analogie» - è proprio per far fronte a questa difficoltà; ferma restando «la presenza della percezione» come «condizione ineliminabile della *Wirklichkeit*»: si tratterebbe, nella sostanza, di un’estensione, di un ampliamento del «campo dell’esistenza» *effettuato* in virtù della relazionalità<sup>43</sup>.

Passiamo al terzo postulato (necessità): «Ciò la cui connessione col reale è determinato secondo le condizioni universali dell’esperienza è (esiste) n e c e s s a - r i a m e n t e »; ricordiamo la formulazione del relativo schema:

<sup>40</sup> *Op. cit.*, pag. 228.

<sup>41</sup> La seconda edizione della *Critica della ragion pura* contiene, tra gli altri, un sicuro elemento di novità nella particolare considerazione che viene ora accreditata, nell’*Analitica dei principi*, alla forma del senso esterno, cioè allo spazio. Questo motivo, che emerge dichiaratamente nella *Confutazione dell’idealismo* (alla quale rimandiamo), è ripreso - per quanto più direttamente attiene alla nostra ricerca - nell’*Osservazione generale sul sistema dei principi* (anch’essa aggiunta nell’edizione del 1787). Infatti qui Kant, tornando alla prima analogia, afferma che «per dare al concetto di s o - s t a n z a qualcosa di p e r m a n e n t e , che gli corrisponda nell’intuizione (e dimostrare così la realtà oggettiva di questo concetto), ci bisogna una intuizione nello s p a z i o (della materia), poiché solo lo spazio è determinato in modo permanente, laddove il tempo, e tutto ciò che è nel senso interno, scorre costantemente» (*Op. cit.*, pag. 241). La novità non è per noi di poco conto; per il momento, ci limitiamo a ricordare il rilievo filologico fatto precedentemente in ordine alla parola-chiave *Wechsel* - strettamente connessa alla problematica della sostanza -, che parrebbe appunto alludere, proprio sul piano linguistico, a una dimensione più spaziale che temporale. Degli eventuali risvolti teoretici di tutto ciò si dirà molto più avanti.

<sup>42</sup> S. Veca, *Fondazione e modalità in Kant*, cit., pagg. 328-331.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, pagg. 332-333.

«l'esistenza di un oggetto in ogni tempo»<sup>44</sup>. Da queste definizioni si può cominciare a comprendere come il terzo postulato presupponga i due precedenti: il fatto che ciò che esiste esista necessariamente - dice Kant - non lo si ricava per via concettuale, ma solo attraverso il *collegamento*, il *nesso* con il contenuto della *percezione*; ora, poiché l'unica esistenza che conosciamo necessariamente «sotto la condizione di altri fenomeni dati» è quella degli effetti rispetto alle cause, il principio generale della necessità consiste nella determinazione *causale* a priori del fenomeno: «noi conosciamo soltanto la necessità degli *e f f e t t i* dei quali ci son date le cause; e il carattere della necessità nell'esistenza non si estende oltre il campo dell'esperienza possibile (...). Tutto ciò che accade è ipoteticamente necessario»<sup>45</sup>. Cosa sia da intendere per “necessità ipotetica” (parrebbe una contraddizione in termini) è tutt'altro che chiaro; troviamo una prima indicazione nel libro di Veca (che riprende in parte, a sua volta, H.J. Paton): «l'esistente deve poter esser costituito modalmente come necessario. Il discorso sulla necessità è quindi il discorso sulla necessità del fattuale. (...) è proprio sulla base del significato modale di “materiale” [si ricordi la questione della *Wirklichkeit*, sempre pertinente] che equivale alla presenza fattuale nella percezione, che la necessità dell'esistente (...) assume il significato della necessità ipotetica»<sup>46</sup>; ma analizziamo il testo più minutamente. Kant sta dicendo che la necessità riguarda soltanto l'esperienza, e quindi non può valere per le *sostanze* - che non sono infatti «effetti empirici», né «qualcosa che avvenga o sorga» -, ma soltanto per il loro *stato*; l'ambito della necessità è circoscritto ai «rapporti dei fenomeni secondo la legge dinamica della causalità». Questo ricchissimo passo riveste per noi particolare importanza; cerchiamo di renderne esplicito il significato facendo nostra l'ipotesi interpretativa di Veca, che riesce a coniugare la coerenza teoretica con il rigore filologico. Occorre anzitutto richiamare ancora una volta la nozione di *Wirklichkeit*, in quanto «presenza fattuale nella percezione»; a partire di qui, l'argomentazione può essere riassunta nei termini che seguono. Nel campo percettivo, ciò che si manifesta come *fattualmente* presente è l'“oggetto fisico”: non dunque la *sostanza*, per via del suo “carattere categoriale” (*forma* della relazione), e neppure - per la stessa ragione - la *causalità*, bensì «la variazione empirica di uno stato in un sistema di circostanze» (Veca ricorda Husserl; a noi non sembra affatto estranea la *circum-stantia* - lo “stare circolarmente insieme” - di Sini). Ora, questa “condizione delle variazioni” è esattamente la *sostanza*, di cui Kant tratta (come si ricorderà) nella prima analogia; in altre parole, il titolo sotto il quale posso conoscere le ‘variazioni’ è la *permanenza* - meglio, la loro *connessione* rispetto «alla forma della permanenza» -; ma se il contenuto della percezione - «l'evento fattualmente presente con il suo contesto variazionale» - è la *variazione* («la variazione dello stato fisico») e se essa (secondo quanto si è visto) ha pur sempre una natura *causale*, dovremo convenire che la sostanza «si manifesta nella causalità»; ed è appunto in tale contesto *dinamico-relazionale* che «interviene (...) la costituzione categoriale propria della modalità del necessario»<sup>47</sup>.

Dagli ultimi rilievi critici, oltre ad un puntuale chiarimento circa la “necessità ipotetica” emerge - in termini sempre più ricchi e complessi - la centralità della prima analogia, da cui siamo partiti e a cui costantemente ritorniamo in

<sup>44</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pag. 223; 168.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, pag. 233.

<sup>46</sup> S. Veca, *Fondazione e modalità in Kant*, cit., pag. 347.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, pag. 352.

una sorta di movimento a spirale. Si noti come la questione che ci è parsa fin dall'inizio teoreticamente fondamentale - il rapporto tra *permanere* e *mutare*, tra *essere* e *divenire* - si riproponga e si inasprisca qui nel senso, per così dire, di una *necessaria relazione di contingenti* - i dati empirici in quanto *condizione delle condizioni* - , conservando l'ambigua oscillazione di fondo e lasciando trasparire la sua intrinseca irriducibilità, la difficoltà insormontabile di una effettiva, concreta mediazione tra logica ed esperienza: «la necessità [Veca] ha per oggetto le variazioni di stato e non l'invariante»; una necessità (non certo *assoluta*) che ha molto poco il tratto della necessità<sup>48</sup>. Su quest'ultimo punto, a nostro avviso, l'analisi di Paci coglie pienamente nel segno (e ci è anche di aiuto per tentare un bilancio complessivo sullo schematismo, almeno relativamente agli aspetti che abbiamo preso in considerazione). Alla base dello schematismo trascendentale, sostiene il filosofo, c'è l'esigenza stessa che alimenta il criticismo kantiano, e cioè il «concetto di sintesi *a priori*»: ora, se l'*a priori* non vuole scadere al piano puramente analitico, vanificando l'istanza sintetica, «deve portare qualcosa di nuovo rispetto all'analisi»; e tale elemento di *novità*, non essendo *necessariamente* deducibile «da un dato preesistente», altro non è che una *possibilità* dell'intuizione «al di là di ogni necessario condizionamento analitico». Da ciò deriva una precisa configurazione dell' 'Io penso' - *appercezione trascendentale* - non come «mera identità analitica», ma come «intuizione di forme possibili (...) di schemi possibili»: e all' 'Io penso' così inteso va ricondotto l'intero apparato categoriale. Si badi che se il tratto della *possibilità* compete essenzialmente anche agli schemi in generale, è proprio in virtù di questo intimo rapporto che si stabilisce tra l' 'Io penso' e l'intuizione; ma ciò significa, nondimeno, che l'attività schematica «emerge dal dato e cioè dal condizionamento del processo. Sin da principio perciò l' Io non può non trovare in se stesso il tempo e non può conoscersi che nel tempo»<sup>49</sup>; seguiamo dunque Paci nella esplicazione di alcune importanti conseguenze.

<sup>48</sup> Le rimanenti pagine della discussione sul terzo postulato (e della logica modale) consistono essenzialmente (a parte alcune ripetizioni e precisazioni sui caratteri generali dei 'postulati') in un confronto (più o meno esplicito, a seconda dei paragrafi) con Leibniz e con la tradizione leibniziana in ordine al problema della *possibilità*. Ciò che Kant decisamente rifiuta è la prospettiva, la domanda stessa sulla "possibilità assoluta", in virtù della quale l'ambito dei mondi possibili sarebbe qualificabile come *maggiore* o *minore* rispetto all'esistente reale: prospettiva *metafisica*, incompatibile con i principi emersi - in sede di logica modale - di 'possibilità', intesa tanto come *condizione* dell'esperienza quanto, più semplicemente, come *possibilità empirica*; *possibilità limitata*, in ogni caso, all'esperienza. Parimenti, la nozione (metafisica) di "necessità assoluta" urta contro il *condizionamento* della modalità del necessario (dove è sempre presente, sullo sfondo, la questione centrale della *Wirklichkeit*), e non può pertanto essere accolta (I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 234-238; ricordiamo in particolare il passo seguente: «Se esistano percezioni diverse da quelle che, in generale, appartengono alla totalità della nostra esperienza possibile, e quindi se ci sia anche un campo quanto alla materia diverso affatto, non è ufficio dell'intelletto stabilirlo; poiché esso ha da fare soltanto con la sintesi di ciò che è dato» (pag. 235). Veca offre, a tale riguardo, un quadro molto efficace del punto, dello stato in cui Kant si viene a trovare al termine dell'*Analitica dei principi*, non mancando di mostrare lo stretto riferimento, l'apertura ormai prossima verso la seconda parte della *Logica* (la *Dialettica trascendentale*), in cui «il problema della condizione (...) dà luogo, nella sua relazione all'incondizionato, alle illusioni della ragione. (...) La *Dialettica* ha luogo nella misura in cui viene abbandonato il limite del condizionamento a partire dal quale si costituiscono i *modi cognoscendi* delle scienze di cui la modalità ha esplicitato le forme essenziali» (S. Veca, *Fondazione e modalità in Kant*, cit., pagg. 354-356). Vedremo più avanti, peraltro, come la fondamentale questione del termine *medio* si riproponga nella *Dialettica*, conferendo al criticismo kantiano una sostanziale omogeneità problematica.

<sup>49</sup> E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale*, seconda parte, cit., pagg. 47-48.

Anzitutto la sostanziale ‘tensione’, per così dire, dell’intero sistema dei *Principi sintetici dell’intelletto puro* verso la logica modale, e in particolare verso il postulato della possibilità: «Schemi possibili infatti sono gli assiomi dell’intuizione e le anticipazioni della percezione. (...) Soltanto alla luce della logica modale l’Io kantiano acquista un significato non in quanto Io identico a se stesso, (...) ma come centro focale che si pone tra il condizionamento e il possibile, tra il passato e il futuro, tra l’*a posteriori* e l’*a priori*»; si noti che trova qui conferma la riserva precedentemente avanzata circa la legittimità di una definitiva distinzione tra principi “matematici” e “dinamici” (per le analogie dell’esperienza rimandiamo alle osservazioni già fatte in proposito). Ma la critica di Paci si fa ancora più stringente ove egli, nell’ambito della stessa logica modale, sembra ridurre concretamente i tre postulati a quello della possibilità: «l’esistenza non è mai logicamente necessaria e dunque, per questo rispetto, è contingente»; d’altra parte, se così non fosse verrebbero meno la *possibilità*, l’*emergenza*, la *sintesi* e quindi la stessa attività *schematica*; potremmo allora bensì prevedere il futuro, in quanto costante “ripetizione meccanica” del passato, ma «la previsione perfetta tende all’identità e cioè alla soppressione del tempo», che è appunto richiesto dalla *logica del processo*. L’ultimo motivo per noi di particolare interesse consiste nella “sintesi sempre più organica” in ragione della quale, a giudizio di Paci, nel processo aperto verso il futuro «vengono costruiti progetti e schemi di possibilità che non sono soltanto delimitazioni del possibile ma, e ciò è evidente sul piano umano, progetti di nuove azioni, di nuovo lavoro, di trasformazioni della natura e della storia»; ed è proprio in funzione di questa sintesi che opera l’ “universalizzazione del sapere”, da intendersi come «apertura ad un modello non solo sempre più perfezionabile ma anche sempre più attuabile». Il bisogno di *organicità* è proprio della possibilità stessa verso cui è aperto ogni punto del processo, così come della natura e, infine, della ragione, protesa verso un ideale di *armonia*, di “relazionalità armonica”<sup>50</sup>.

Le ultime riflessioni di Paci, che non a caso abbiamo voluto riportare, ci offrono l’occasione per riconsiderare l’intero cammino svolto sin qui sotto una luce nuova - con un procedimento analogo a quello seguito a proposito del ‘**modo**’-; osserviamo infatti che nelle pagine che precedono ricorre costantemente, sullo sfondo, un motivo (molto di più, vedremo, un *problema*) - presente, appunto, anche nelle parole di Paci - che dovremo ora mettere a fuoco per farne poi esplicita questione (e che vorrebbe costituire l’obbiettivo centrale della nostra ricerca): si tratta precisamente dell’ ‘**ordine**’, assunto nel senso generalissimo di *connessione*, *tessuto*, *filo*, *trama*, *intreccio*. L’emergenza di tale problema si è resa talmente stabile e manifesta (anche sul piano lessicale) che ci sembra superfluo volerla mostrare attraverso una minuta analisi del tracciato seguito nella sua complessa articolazione - esso stesso, a ben vedere, *ordinato* in quanto *complessa articolazione* -: basterà quindi ricordare ad esempio il *legame* che intercorre tra i punti della *serie* temporale piuttosto che, nella gnoseologia kantiana, la *connessione* delle percezioni. Dobbiamo invece comprendere (a titolo di parziale conclusione, che valga anche ad orientare il percorso nella ormai prossima svolta) come il problema dell’*ordine* si imponga secondo una prospettiva che non è soltanto *orizzontale* - lo *sfondo*, si è detto, del nostro cammino, che non sarebbe difficile cogliere e descrivere in tutte le sue sfumature -, ma anche e soprattutto *verticale* (la ‘verticalità’ dello sguardo teoretico), e come ad esso vada pertanto ricondotta l’intera discussione fin dai primi passi, fin dall’*inizio* - il pa-

<sup>50</sup> *Op.cit.*, pagg. 48-54.

radosso, dicevamo, del (non) inizio in quanto *condizionato*, nel quale ci siamo subito visti giocati -. Proviamo allora a domandare: cosa viene *prima dell'inizio*? Rispondiamo: questa *condizione* - questo *modo*, questa *possibilità* - pre-iniziale dell'inizio, a sua volta *rimviante*, è, essa stessa, l'**ordine**, la *trama* non certo *assoluta* (nel significato etimologico di *sciolta*), ma sempre e irrimediabilmente *compromessa* degli infiniti non-inizi - il loro sterminato *intreccio* -, che danno luogo all'esperienza. Sembra così delinearci (sia pure provvisoriamente) la *struttura* generale dell'esperienza secondo una serie di termini nella quale il successivo 'comprende', per così dire, i precedenti, e l'ultimo rende 'ragione' di tutti quanti: **inizio** - **condizione** - **analogia** - **modalità** - **ordine**; rimane, nell'oscurità, l'enigma del tempo.

«Una pratica è *trascendentale* rispetto al suo contenuto di senso. Essa è l'*apertura* di quel senso, il cui contenuto non pre-esiste alla pratica, ma è in funzione di questa. Nel contempo però una pratica è *empirica*, perché contiene gli elementi già divenuti in altre pratiche, li coordina e li organizza, conferendo loro una nuova apertura di senso»<sup>51</sup>.

«Dall'analisi delle Analogie risulta chiaramente che l'ordine spaziotemporale è internamente mosso; che il fluire dei fenomeni non è qualcosa che semplicemente s'aggiunga allo stabile e permanente orizzonte fenomenico; al contrario: proprio ciò che permane è la *forza* che determina il movimento, la successione dei fenomeni e le loro relazioni reciproche»<sup>52</sup>.

Ritorniamo dunque allo schematismo trascendentale indicando, a titolo programmatico, tre direttive essenziali: 1) mostrare l'*estensione* dell'ordine, cioè la portata *metafisica* del metodo analogico<sup>53</sup>; 2) cogliere le aporie intrinseche alla pur imprescindibile questione dell'ordine; 3) non già *risolvere*, ma frequentare, *praticare* il problema.

## Ordine dell'esperienza, ordine del mondo

Il passaggio diretto dalla prima analogia ai postulati era dettato dall'esigenza di mostrare come, nell'ambito dello schematismo - che, già di per sé, costituisce la parte centrale del criticismo kantiano -, l'intera discussione sui principi dell'intelletto si riconduca poi più precisamente e fondamentalmente alla logica modale; questo percorso attraverso l'*Analitica* - giocato, peraltro, in una più complessa, articolata e ricca trama bibliografica - ci ha da ultimo condotti a scorgere nell'**ordine** (secondo i termini accennati) la questione ineludibile per un pensiero che intenda interrogarsi alla radice sulle condizioni generali e sulla struttura dell'esperienza. Nondimeno, la centralità di tale motivo - e la possibilità del suo stesso svolgimento metafisico, che cercheremo di seguire - risulta manifestamente dalle analogie, alle quali pertanto ritorniamo.

<sup>51</sup> C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., pag. 149.

<sup>52</sup> V. Vitiello, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pag. 122.

<sup>53</sup> La tanto conclamata polemica antimetafisica di Kant (che rischia di scadere a banale luogo comune, privo di riscontri testuali) è rivolta alla metafisica *dogmatica*; tutt'altro il discorso, come vedremo, se si intende una metafisica *analogica*. Avremo modo di considerare attentamente, al riguardo, il contributo offerto da Sini con *Metafisica (Analogia e scrittura della verità)*, (cit.).

Nel saggio di Virgilio Melchiorre *Analogia e analisi trascendentale* troviamo una riflessione del tutto pertinente e lineare rispetto alla nostra argomentazione, e che offre un autorevole riscontro alla ‘mossa’ che intendiamo giocare - il ritorno alla logica della relazione, dopo averne scoperto il fondamento in quella della modalità, per mostrare la sempre più stringente emergenza della questione dell’ordine -: a proposito della prima analogia (dove eravamo rimasti, prima di passare ai postulati) l’autore osserva infatti come «l’esigenza di una lettura unitaria dell’esperienza emerga nel discorso kantiano in misura sempre più radicale: le variazioni presenti nel divenire non costituiscono mai una moltiplicazione dei soggetti, ma solo una differenza inerente all’identità dello stesso soggetto»; ora, prosegue Melchiorre, tale «necessità di coniugare in unità l’identico ed il diverso risulta con maggior forza nel corso della seconda analogia»<sup>54</sup>. Riprendiamo pertanto di qui l’analisi dello schematismo.

Lo stretto collegamento (e la continuità) tra la prima e la seconda analogia - che si intitola *Principio della serie temporale secondo la legge della causalità* - è posto subito in evidenza da Kant, laddove egli osserva che il principio della permanenza della sostanza può essere riformulato nel senso che ogni successione temporale dei fenomeni altro non è se non un ‘cangiamento’, che si dà appunto a partire dal *presupposto* di tale permanere: ora (come risulta nel testo poco più avanti), la legge in virtù della quale avvengono tutti i cambiamenti è la ‘causalità’. A questo essenziale ‘avvertimento’ segue la ‘dimostrazione’; è bene però ricordare anzitutto la definizione (precedentemente enunciata) dello schema qui in gioco: esso consiste «nella successione del molteplice, in quanto è sottoposta ad una regola». Ci troviamo così al centro della questione: io soggetto d’esperienza percepisco una sequenza di fenomeni - dei loro diversi ‘stati’ - ed opero una connessione *nel tempo* tra le diverse percezioni; ma come posso conoscere, in quanto *determinato*, il rapporto tra i differenti ‘stati’? come può essere pensato, in quanto *determinato necessariamente*, il loro ‘prima’ e il loro ‘dopo’? e a cosa va ricondotta, da ultimo, tale attività sintetica? È chiaro che la pura e semplice percezione, anche se costituisce una componente essenziale del processo gnoseologico, non può di per sé soddisfare nessuna delle tre richieste; in piena sintonia rispetto alla prospettiva dello schematismo (e, più in generale, alle istanze teoretiche di fondo del criticismo e alle sue precedenti acquisizioni, per lo meno nell’*Analitica dei concetti*), Kant interpreta il problema affermando sostanzialmente due cose: 1) che la necessità della sintesi risiede in «un concetto intellettuale puro», che, nel caso di questa analogia, è il rapporto (‘legge’) causa-effetto - dove la causa «determina nel tempo» l’effetto, a titolo di ‘conseguente’, e non viceversa -; 2) che, alla radice, la mediazione schematica tra esperienza e logica - tra empirico e trascendentale - va messa sul conto dell’*immaginazione*, «che determina il senso interno rispetto al rapporto temporale»<sup>55</sup>. Tale problematico stato di cose è posto efficacemente in luce da Paci: egli afferma che, in questa sede (seconda analogia, nella sua intima relazione con la prima), ciò che più interessa a Kant è «il nesso necessario tra il presupposto, o la causa, e l’effetto, in quanto tale nesso è nel tempo. Il senso della seconda analogia è dato dunque dal fatto che in essa viene riconosciuta una legge necessaria della

<sup>54</sup> V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano, Mursia, 1991, pag. 31.

<sup>55</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 167-168; 201-202. Per quanto riguarda l’enigma dell’immaginazione - che ricorre (senza però rientrare negli specifici scopi della presente ricerca) anche in queste pagine - rimandiamo all’indicazione bibliografica contenuta nella nota n° 24.

temporalità (...). (...) ciò che la seconda analogia aggiunge alla prima è che la successione è regolata da una legge intrinseca per cui il “prima” può dirsi la causa e il “poi” l’effetto»; nondimeno, continua Paci, ci ritroviamo qui al cospetto del ‘circolo’ - nel quale già ci siamo imbattuti, e che costituisce in certo modo la *cifra* dello schematismo - tra *a posteriori* e *a priori*<sup>56</sup>. Nel corso della lunga e complessa ‘dimostrazione’ Kant propone tre esempi che, oltre a rendere manifesta questa ambiguità di fondo, sembrano indirizzare l’intera discussione verso ciò che maggiormente ci riguarda (il problema dell’ordine); ad essi prestiamo pertanto specifica attenzione.

L’apprensione - dice Kant ripetutamente - è sempre *successiva*. Ma ciò è da intendersi soltanto nel senso che ogni percezione *segue* rispetto ad una precedente, o anche nel senso del *sussequirsi oggettivo* delle parti che costituiscono il fenomeno nella sua molteplicità? Il primo esempio suggerisce l’immagine «di una casa che mi sta davanti»: ci si chiede se le molteplici percezioni che costituiscono l’oggetto casa rimandino, nel loro insieme, a qualcosa di statico che io mi limiterei poi a percepire *successivamente* (una dopo l’altra) o se configurino già di per sé una serie *processuale*; ciò che emerge subito dal testo kantiano in modo inequivocabile è l’insostenibilità della seconda ipotesi, mentre le ragioni di tale esclusione risultano più chiare dall’analisi comparata con il secondo esempio. Una nave scende lungo la corrente del fiume: tra le due mie percezioni che corrispondono rispettivamente alle due posizioni della nave “più in giù” e “più su” - *B* e *A* - intercorre un nesso sequenziale *determinato*, per cui nell’apprensione del fenomeno in esame è impossibile che la nave sia «percepita prima giù poi su» (non può essere che *A* segue a *B*); ora, osserva Kant, questa dinamica dà luogo a un *ordine*, che non si riscontra invece nell’esempio della casa, nell’apprensione della quale le molteplici percezioni possono benissimo iniziare dal camino per procedere verso il basso, piuttosto che da destra per volgersi poi verso sinistra o viceversa; esiste cioè una ‘regola’ che trova sempre riscontro «nella percezione di ciò che accade», e in virtù di essa - nell’ambito del *processo* percettivo - si stabilisce un *ordine necessario*<sup>57</sup>. La pertinenza e la rilevanza di tutto ciò riguardo alla questione generale dello schematismo diventa presto esplicita nello sviluppo dell’argomentazione: se è vero, sostiene Kant, che la *necessaria determinazione* del tempo che precede rispetto al tempo che segue - costituendo la «legge necessaria della nostra sensibilità» - è la stessa “c o n d i z i o n e f o r m a l e” delle nostre percezioni, dovremo pure necessariamente ammettere che «i fenomeni del tempo passato determinino ogni esistenza nel futuro»; è infatti soltanto nell’ambito fenomenico che si dà a vedere, per via empirica, «q u e s t a c o n t i n u i t à n e l l a c o n n e s s i o n e d e i t e m p i»<sup>58</sup>.

Se ora riconsideriamo quanto emerso fin qui dalla seconda analogia, con particolare riferimento, almeno come spunto, ai due esempi (la casa e la nave), non sembra del tutto illegittimo avanzare qualche perplessità: è proprio vero che nel fenomeno ‘casa’ non è riscontrabile l’*ordine* presente nel fenomeno ‘nave che scende lungo la corrente’? cosa dovremo dire di quella *necessità* della *determinazione* del tempo (su cui Kant insiste) - che è *necessità* dello stesso *ordine* - dopo che abbiamo sostenuto la sostanziale riconducibilità dell’intero sistema dei principi dell’intelletto puro al postulato della *possibilità*? ma prima ancora:

<sup>56</sup> E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale*, prima parte, cit., pagg. 404-405.

<sup>57</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 203-205.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, pag. 209.

pensando al quadro schematico nel suo significato d'insieme (e in particolare alla prima analogia), non è forse configurabile una nozione di 'ordine' più generale, che sussiste comunque già prima di avere individuato la 'regola' della successione dei fenomeni nella causalità - l' *ordine del tempo*, e quindi l' *ordine dell'esperienza* -? e infine: l'*ordine* in questione si gioca soltanto nella dimensione temporale o va pensato anche in relazione allo spazio? Le nostre domande trovano parziale riscontro nella critica di Paci. Per ciò che riguarda i due esempi, egli osserva anzitutto che la casa è un processo - *è nel tempo* - non meno della nave in movimento: ogni fenomeno, infatti, muta secondo la legge di causalità e un fenomeno «che non sia in questo ordine, cioè un fenomeno fuori dello spazio e del tempo, non può esistere come fatto statico nemmeno per Kant»; ma il problema che, ancor più radicalmente, si pone nell'orizzonte dello schematismo consiste nel cercare di cogliere il rapporto che intercorre tra l'intrinseca temporalità del fenomeno e la temporalità del processo apprensivo. Ora, se l'elemento comune, come sappiamo, è lo schema, esso si configura nondimeno nella sua costitutiva ambiguità, riproducendo essenzialmente lo stato di cose già emerso nella 'dimostrazione' della prima analogia - ricordiamo: l'oscillazione tra la tendenza a porre, da un lato, «la sostanza come temporalità» e, dall'altro, a presentarne un 'modello' «che non è altro che l'assolutizzazione ontologica della permanenza» -. Accade qui infatti (seconda analogia) che la legge di causalità viene concepita da Kant nel senso della «necessità assoluta di dipendenza» dell'effetto rispetto alla causa: con la conseguenza che lo schema - «interamente causato dall'oggetto» - sembrerebbe dover essere ad esso identico; mentre invece lo schema - «condizionato dal dato di fatto nel tempo» - conserva sempre una sua variabilità, giocando tra l'oggetto condizionante e «la costruzione teoretica ed immaginaria che emerge dal condizionamento». La conclusione cui giunge Paci (particolarmente rilevante nella nostra prospettiva) è che il rapporto causa-effetto non va interpretato in termini meccaniconecessaristici, ma 'probabilistici': «proprio per questo, nel processo, il conoscere si può inserire come *possibilità* [corsivo nostro] di costruire schemi o modelli perfezionabili»; fermo restando (come già abbiamo visto) il limite dell'irreversibilità del tempo - l'unica *necessità* -, per cui il 'modello' non potrà mai avere una funzione costituente nei confronti dell'oggetto, venendo comunque *dopo*. Sulla base di queste ultime riflessioni possiamo inoltre introdurre un motivo non certo marginale nella nostra indagine (per il momento ancora molto sommaria) sull'*ordine*: la *necessità* dell'ordine temporale, ridotta al piano dell'irreversibilità, significa infatti che ogni evento che accade è determinato soltanto in quanto *segue*, non già in quanto *proprio quell'evento* e non un altro<sup>59</sup>.

Con il terzo esempio Kant intende farsi carico di un'ulteriore difficoltà: se i fenomeni sono causalmente ordinati in quanto *successivi*, è pur vero che il principio di questa seconda analogia trova applicazione anche nei fenomeni simultanei, «e che causa ed effetto possono essere nello stesso tempo». Così, il calore (effetto) che avverto nella stanza e che scopro essere prodotto da una stufa accesa (causa) è contemporaneo rispetto alla sua causa. Non solo, ma tale coesistenza si riscontra, in natura, nella maggioranza dei casi, e se gli effetti si susseguono nel tempo ciò è dovuto semplicemente al fatto che «la causa non può render tutto il suo effetto in un istante»; ma nell' 'istante' iniziale la «causalità della causa» e l'effetto sono sempre simultanei: se infatti la causa «fosse

<sup>59</sup> E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale*, cit., pagg. 406-409.

cessata un solo istante prima, esso [l'effetto] non sarebbe punto sorto»<sup>60</sup>. La risposta di Kant mette in gioco una problematica filosofico - scientifica estremamente ricca, difficile e complessa<sup>61</sup>; in questa sede ci limitiamo a cercare di cogliere, in sintesi, i punti essenziali per lo svolgimento del nostro filo argomentativo. Dice dunque Kant che bisogna avere riguardo non al 'decorso' del tempo, ma al suo 'ordine': «il rapporto rimane, anche quando non sia scorso alcun tempo. Il tempo tra la causalità della causa e il suo effetto immediato può anche s v a n i r e (essi dunque essere simultanei); ma il rapporto dell'uno all'altro rimane pur sempre determinabile secondo il tempo». Confermata l'unicità esclusiva della 'successione' quale criterio del rapporto che lega l'effetto alla causa, lo sviluppo dell'argomentazione riconduce fondamentalmente alla prima analogia, secondo una prospettiva teoretica che si articola nelle nozioni - progressivamente dipendenti - di *causalità*, *azione*, *forza*, *sostanza*: pare infatti a Kant che quest'ultima si dia a vedere piuttosto come 'azione' che come 'permanenza' dei fenomeni, fermo restando, per contro, che la «p e r m a n e n z a dell'agente (...) è un contrassegno essenziale e peculiare della sostanza». La difficoltà, apparentemente insormontabile e fonte di uno sterile circolo vizioso, viene superata attraverso un ragionamento che si articola in tre passaggi: 1) l'*azione* è essa stessa il rapporto tra il "soggetto della causalità" e l'effetto; 2) l'*effetto* è "ciò che accade", e quindi il «mutevole, caratterizzato dal tempo secondo la successione»; 3) l'*ultimo soggetto* di questo 'mutevole' è il *permanente* «come sostrato di ogni vicissitudine, cioè la sostanza». In altri termini, se - in virtù della causalità - il divenire dei fenomeni va messo sul conto delle azioni, esse devono per forza mettere capo ad un soggetto che non è soggetto a mutamento: in caso contrario, infatti, dovremmo ammettere ulteriori azioni, e quindi un ulteriore soggetto a cui attribuire il mutamento. L'ultima osservazione per noi particolarmente rilevante risponde alla domanda su come sia possibile avere conoscenza del cambiamento stesso, della successione nel tempo di stati opposti: ora, dice Kant, di tutto ciò non è dato avere alcun concetto *a priori*, e l'unica via praticabile è l'esperienza; mentre invece la *forma*, la *condizione* di ogni mutamento è conoscibile «a p r i o r i , secondo la legge di causalità e le condizioni del tempo»<sup>62</sup>. L'analisi complessiva della seconda analogia sembra confermare (relativamente al nostro percorso) alcune indicazioni già emerse: si tratta essenzialmente della centralità, nell'ambito della logica relazionale, della prima analogia e della configurazione di un *ordine* temporale che, ferma restando l'ambiguità del testo kantiano - che è poi la strutturale ambiguità dello schematismo -, pare manifestarsi sotto il segno più della *contingenza* che della *necessità*<sup>63</sup>.

La questione dell'ordine si arricchisce e si precisa ulteriormente con la terza analogia, che si intitola *Principio della simultaneità secondo la legge dell'azione vi-*

<sup>60</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 211-212.

<sup>61</sup> Per questi aspetti della critica kantiana rimandiamo allo studio di Paci (pagg. 409-414).

<sup>62</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 212-215.

<sup>63</sup> Nelle ultime pagine (215-217) la costante e già rilevata oscillazione tra *a priori* e *a posteriori* - tra logica ed esperienza - sembra pendere, per così dire, più sul versante dell'esperienza; ciò è particolarmente chiaro nel riferimento esplicito alle "anticipazioni della percezione". Completando la dimostrazione della seconda analogia, Kant osserva che tra due stati in due punti del tempo c'è sempre una differenza di *grado*, ed è proprio in questi termini che l'azione - 'continua' e 'uniforme' - della causalità rende possibile ogni mutamento; ma ciò significa che il rapporto tra causa ed effetto non è da intendersi in senso meccanicistico-necessaristico (come risulta invece da altri luoghi del testo kantiano): in tal caso, infatti, la causa si identificherebbe con l'effetto, e non si potrebbero distinguere punti differenti (si veda al riguardo la nota n° 61).

*cendevole o reciprocità*; in virtù di tale principio le sostanze, spazialmente percepibili come *simultanee*, si trovano «in una azione reciproca univ ersale». Il problema che - a coronamento della logica relazionale<sup>64</sup> - viene qui posto da Kant può essere così sinteticamente ricostruito. Due o più cose (*sostanze*) si dicono simultanee - *co-esistono* - in quanto esistono nello stesso tempo (esempio: posso volgere lo sguardo prima alla Luna e poi alla Terra, o viceversa); siccome però il tempo non è contenuto della percezione, occorre ammettere un “concetto intellettuale” che renda conto della reciprocità delle determinazioni delle molteplici sostanze, altrimenti la nostra esperienza si ridurrebbe a singole percezioni isolate, prive di *ordine*; ora, ciò che accorda a una data cosa la sua propria determinazione temporale è la sua *causa*: pertanto le sostanze devono «in sé contenere la causalità di certe determinazioni di altre sostanze, e contenere a un tempo gli effetti della causalità di altre, cioè le sostanze debbono essere in reciprocità dinamica»<sup>65</sup>. A questo punto della dimostrazione Kant offre una decisiva indicazione terminologica: la parola tedesca *Gemeinschaft* - ‘comunità’, ‘comunanza’, ‘compagnia’, ‘comunione’... - significa sia *communio* che *commercium*; l’accezione secondo la quale essa va qui assunta - nel quadro schematico che si viene configurando - è la seconda, cioè quella di una “comunione dinamica”. Detto in altri termini, senza il *commercium*, senza l’influsso reciproco tra le sostanze non sarebbe neppure possibile l’esperienza come relazione di simultaneità: è in virtù di esso che i fenomeni, pur esistendo «gli uni fuori degli altri», risultano *ordinati* in un “composto (*compositum reale*)”, in una *connessione*<sup>66</sup>.

La critica di Paci rende efficacemente conto di come la già rilevata strutturale problematicità dello schematismo trovi particolare riscontro nella terza analogia. Se è vero che, nella prospettiva della reciprocità universale, *B* può tanto precedere quanto seguire rispetto ad *A* (pensiamo all’esempio della Terra e della Luna), sembra di dover concludere che il limite dell’irreversibilità - si ricordi la discussione sulla seconda analogia - è superato. Ora, tale questione va chiaramente riferita alla nostra funzione percettiva, alla nostra conoscenza e, da ultimo, all’Io trascendentale, soggetto dell’attività sintetica, da cui la *Gemeinschaft* sarebbe necessariamente dipendente: ma - domanda Paci andando subito al cuore del problema - cosa dobbiamo intendere per ‘attività sintetica’? Se essa è orientata «verso una relazionalità non compiuta, se (...) apre al futuro», allora l’Io viene a configurarsi come *apertura* del processo alla *possibilità*; mentre invece, se l’Io è «identità assoluta con se stesso» tale configurazione dell’Io comporta anche l’assolutizzazione della *Gemeinschaft*: non *commercium* ma *communio*, «comunanza aprioristica e conclusa di appercezione (...). La relazionalità universale è la simpatia universale ridotta all’uno». Di più, osserva Paci, in questa terza analogia la tendenza di Kant ad assolutizzare lo schema si manifesta con maggior peso rispetto a quanto accadeva nelle due precedenti, dal momento che egli identifica la *Gemeinschaft* con la simultaneità, senza rendersi conto che la simultaneità è «un metodo di misura» che «non deve assolutizzare la propria funzione, e credere nella realtà di fatti simultanei, specialmente se l’elemento reale è dato dalla temporalità: una misura assoluta è impossibile proprio perché non esiste una simultaneità oggettiva essendo ogni punto da misurare in un

<sup>64</sup> «(...) la terza categoria della relazione è una sintesi delle categorie di sostanza e di causa»; E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale*, seconda parte, cit., pag. 38.

<sup>65</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 217-219.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, pagg. 220-221.

momento diverso dello spazio e del tempo». Fermo restando tutto ciò, l'analisi kantiana offre, sia pure a titolo problematico, alcune indicazioni teoreticamente fondamentali<sup>67</sup>. Anzitutto il motivo, già dominante nella filosofia del Medioevo e del Rinascimento, della *connessione* reciproca, dell'interazione, della simpatia e della *analogia* presenti nell'*ordine* universale di tutti i fenomeni: Paci si chiede come, in questa prospettiva, si possano «determinare gli stati particolari e finiti, i sistemi almeno relativamente chiusi». Ora, la *Gemeinschaft* sembra rispondere perfettamente a tale richiesta, soddisfacendo l'istanza di una 'relazionalità', di una 'legalità' universale all'interno di un particolare campo *ordinato*<sup>68</sup>. Resta peraltro la difficoltà di spiegare come - dato il carattere intrinsecamente temporale dell'esperienza - siano possibili 'strutture costanti', che valgano «non solo per il passato ma anche per il presente e per il futuro»: sembrerebbe cioè di dover concludere per il primato delle verità di ragione rispetto alle verità di fatto, del principio di non contraddizione che sarebbe 'già implicito' nel principio di ragion sufficiente, spostando l'asse, per così dire, dell'intera questione dell'*ordine* sul versante della *necessità*<sup>69</sup>. La risposta di Paci gioca sulla nozione kantiana (con cui, abbiamo visto, si chiude la terza analogia) di *compositum reale*: una 'complessità organica' costituita di relazioni spazio-temporali *relativamente* presenti, «secondo una concezione del processo naturale per cui questo si presenta come una continuità emergente di forme permanenti (ma non identiche) e rinnovabili». Va pertanto evitata, ancora una volta, la tendenza a sostanzializzare, ad assolutizzare le relazioni schematiche, che, pur raggiungendo «una massima astrazione estensiva», si basano sempre sull'esperienza, sulla 'struttura reale' del *compositum*; posta la questione in tali termini, esisterà sempre uno scarto fra il piano del fatto e quello della ragione: è anzi proprio questa differenza irriducibile che - «nonostante le incertezze di Kant» - dà senso alla *mediazione* schematica. Tornando alla *Gemeinschaft*, essa si configura e si conferma nella sua natura essenzialmente processuale, di *apertura* progettuale nella quale rientra l'uomo come luogo dello schematismo: se esso, secondo la nota affermazione kantiana, è un' 'arte nascosta', ciò si deve al fatto che il mondo naturale «procede in noi, nei nostri modelli, nelle nostre sintesi filosofiche», e quindi non potremo mai vederlo chiuso, compiuto, risolto, distaccato di fronte a noi. In definitiva (per quanto attiene maggiormente ai nostri scopi) la terza analogia esprime, a giudizio di Paci, «la più forte istanza contro qualsiasi irrelazionismo. (...) ogni sistema implica la relazionalità universale, implica, cioè, sia le relazioni di fatto che le relazioni possibili»<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale*, cit., pagg. 38-39.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, pagg. 39-40. Sul piano più strettamente scientifico-epistemologico, le riflessioni di Paci meritano particolare attenzione relativamente a due questioni: l'applicabilità del formalismo matematico a campi determinati e l'accessibilità a leggi universali per via induttiva; in entrambi i casi la *Gemeinschaft* si rivelerebbe in tutta la sua fertilità teorica («in una esperienza data e finita, o meglio, in un particolare e dato *commercium*, è già presente la *communio*»).

<sup>69</sup> Per quanto riguarda il nostro percorso, ciò sarebbe in palese contrasto rispetto alla prospettiva *contingentistica* che abbiamo ritenuto di seguire fin dalla discussione della prima analogia, quando ci è accaduto di passare direttamente ai 'postulati' (in particolare a quello della possibilità), ove è parso di individuare il 'fondamento' (molto precario, per la verità, come vedremo più avanti) di una filosofia dell'esperienza: ed è appunto alla luce della logica modale che, a nostro parere, acquistano senso anche le seconda e la terza categoria della relazione; tutto ciò vorrebbe spiegare l'articolazione (forse apparentemente contorta) del cammino seguito fin qui e la funzionalità della critica di Paci.

<sup>70</sup> E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale*, cit., pagg. 42-46. Degno di nota, nell'analisi di Paci, è che il tema della mediazione schematica non si riduce all'ambito strettamente teoretico del-

Il percorso attraverso la seconda e la terza analogia conduce ad un punto di svolta, dal quale possiamo meglio riconsiderare nell'insieme la logica relazionale - nel contesto più generale di ciò che abbiamo indicato come *struttura dell'esperienza* - e, al tempo stesso, orientare il cammino verso il suo prossimo sviluppo. Nel capitolo precedente è già emersa, almeno per certi versi, una sostanziale consonanza teorica tra le posizioni di Sini (*L'origine del significato*) e di Kant (*Analitica dei principi*), e abbiamo cercato di mostrare (secondo questa prospettiva) la centralità - resasi via via sempre più manifesta - della questione dell'ordine; tale consonanza e tale emergenza risultano ora ulteriormente estese ed avvalorate. Dei molteplici luoghi dell'opera di Sini precedentemente frequentati giova qui ricordarne in sintesi due (e ad essa ovviamente rimandiamo in termini analitici per una completa ricontestualizzazione del nostro problema): 1) *l'origine*, venendosi a configurare come *origine condizionata*, si rivela altresì in quanto 'potenzialità' e 'materia'; 2) la *permanente impermanenza* - da mettersi comunque sul conto dello 'stacco' - si dà in forma *analogica*, secondo i modi della 'ripetizione variata' e della 'metamorfosi'. Per ciò che riguarda il secondo punto, le dimostrazioni dei principi della successione temporale (legge di causalità) e della simultaneità (azione reciproca) hanno confermato il tratto essenzialmente *ripetitivo* dell'esperienza (di ogni esperienza): basti pensare alla "permanenza dell'agente" - il *contrassegno* della sostanza - in cui viene da ultimo a risolversi la seconda analogia, piuttosto che, nella terza, all'*ordine analogico* posto chiaramente in evidenza da Paci. Ma (primo punto: *potenzialità* e *materialità* dell'*'origine'*) ciò che va ancora una volta ribadito è il fondamento *modale* dell'intero sistema dei principi - fondamento dell'esperienza -, nel complesso intreccio (delineatosi a suo luogo studiando, in particolare, il secondo postulato) tra 'possibilità' - 'potenzialità' - e 'realtà' in quanto *Wirklichkeit* - 'materia' -. Ricordiamo brevemente che (nell'interpretazione di Veca, fatta nostra) tale nozione significa anzitutto la *presenza*, il *dato* materiale *percepito*, ciò che 'riempie' la forma del *possibile* e si configura così come *condizione delle condizioni*; ma il suo significato completo mette in gioco anche le analogie: esse infatti consentono di stabilire una *connessione* tra le molteplici percezioni *possibili* - a partire da una 'percezione *reale*' - e di conoscere l'*'esistenza*' della cosa *a priori*. Ora, ciò che siamo in grado di aggiungere rispetto al precedente capitolo (a titolo di cauta ipotesi interpretativa) è che se, nella seconda analogia, la nozione di sostanza si caratterizza e si precisa come *permanenza dell'agente*, come rapporto tra 'soggetto della causalità' ed *effetto*, è proprio muovendo dalla *Wirklichkeit* assunta nella sua completezza semantica (non sarà privo di interesse precisare che, nella lingua tedesca, la parola *wirklich* significa 'reale', 'effettivo', e il verbo *wirken* 'fare' nel senso di 'produrre effetti'). Proviamo dunque a riassumere: la logica della relazione è interamente giocata sulla prima analogia; il detto (che bene ne condensa il significato) *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti* rimanda a qualche

---

la *Critica della ragion pura*, ma attraversa l'intero orizzonte del criticismo, riproponendosi nell'ambito pratico-morale e in quello estetico: «L'uomo, dirà Kant nella *Critica della ragion pratica*, e la prospettiva sarà decisiva per la *Critica del giudizio*, è mediazione tra la natura intesa come meccanicismo naturale e la natura intesa come libertà. Sarà quest'ultima concezione della natura che permetterà a Kant di enunciare l'imperativo categorico in modo tale che esso si presenti come il dovere di instaurare "leggi universali della natura". La natura si continua dunque nell'uomo». In senso non lontano si veda anche P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., pag. 135: «L'uomo che Kant teorizza è un uomo dualizzato. Di qui la necessità dello schema o di qualcosa di analogo che faccia da ponte ad ogni livello» (il riferimento è chiaramente al *tipo* in sede pratica e al *simbolo* in sede estetica).

cosa che c'è, a una *presenza*, a una *sussistenza* che ha valore di *condizione*<sup>71</sup>; tale elemento condizionante ha in sé il tratto paradossale di un'origine che è comunque, di principio, già *condizionata*, già compromessa in una *trama* (un ordine) di infinite condizioni - il paradosso dell'essere che diviene, del divenire che è; di un'origine che è una *non origine* -; la logica della relazione si riconduce a quella modale, nella nozione (di antica memoria aristotelica, ma ancora più pertinente è forse il riferimento al *Timeo*; su questo punto decisivo ci interrogheremo molto più avanti) di 'materia-potenzialità' - *pura e semplice possibilità* -.

Fin qui si è detto dell'esperienza, dei suoi principi e delle sue strutture; il passo che ora intendiamo compiere cerca di rispondere alla domanda se i motivi dell'analogia e dell'ordine siano suscettibili di uno svolgimento, di un'estensione in senso metafisico - come dire: non è forse che l'ordine dell'esperienza vada ripensato in un più ampio gioco di reciproca *corrispondenza* con un altro ordine, l'ordine del mondo? -. A questo scopo riprendiamo anzitutto a seguire le analisi di Sini. In *Metafisica (Analogia e scrittura della verità)*, le pagine sullo schematismo sono introdotte da un'osservazione di carattere generale - inerente alla terza critica - sulla filosofia kantiana, relativa all' 'eterogeneità' delle tre modalità conoscitive - intuizione, intelletto, ragione -<sup>72</sup>. Dall'*Analitica dei principi* (in particolare dalla logica relazionale) - in cui è fatta questione del rapporto tra i primi due - emergono diversi piani analogici, e precisamente: 1) unità temporale - unità dell'appercezione, 2) io penso - oggetto trascendentale, 3) oggetto trascendentale - cosa in sé: ora, continua Sini, «questi piani analogici prefigurano ulteriori *unità analogiche*. (...) L'universo fenomenico - intellettuale ha un rapporto di *analogia* con le idee, il che comporta l'individuazione di uno *schemata*<sup>73</sup>; con ciò è palesemente legittimata e tracciata la svolta metafisica che, secondo quanto accennato, si sta delineando per il nostro cammino, svolta che renderà inevitabile la frequentazione e il confronto con alcuni luoghi della *Dialettica trascendentale* e della *Critica del giudizio*.

Nel *Libro primo* della *Dialettica*, a proposito *Delle idee in generale*, Kant ricorda che già Platone individua l'origine della natura nelle idee: «Un vegetale, un animale, l'*ordinamento* regolare dell'universo (presumibilmente, dunque, anche l'*ordine* intero della natura) mostrano chiaro che non sono possibili se non secondo idee»; e «soltanto la totalità del *nesso*» delle cose nell'universo è 'adeguata' all'idea<sup>74</sup>. Nella prospettiva kantiana, l'idea è «un concetto necessario della ragione, al quale non è dato trovare un oggetto adeguato nei sensi»: i «concetti puri razionali» (di cui si occupa appunto la *Dialettica*) sono quindi *trascendentali*, travalicano i limiti dell'esperienza - e in questo senso si dicono *trascendenti* -, e presentano la singolare caratteristica di essere al tempo stesso *molto* - se guardiamo al loro oggetto - e *molto poco* - relativamente al soggetto, cioè riguardo alla loro realtà «sotto una condizione empirica» -; in sintesi l'idea, «come concetto del *maximum*, non può *in concreto* esser data mai in modo adeguato»<sup>75</sup>. Ora, il punto cruciale consiste nel passaggio dall'intelletto alla ragione,

<sup>71</sup> Afferma Kant che la categoria di sostanza «sta sotto il titolo della relazione, più come sua condizione che come contenente essa stessa una relazione» (*Critica della ragion pura*, cit., pag. 199).

<sup>72</sup> C. Sini, *Metafisica (Analogia e scrittura della verità)*, cit., pag. 31.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, pagg. 38-39, 42.

<sup>74</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pag. 302 (corsivi nostri). Sulla problematica questione della totalità - che non può ovviamente mancare in un'indagine metafisica, e che nella *Dialettica trascendentale* è presente in primo piano - ci interrogheremo in modo specifico più avanti.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, pag. 308.

nell'individuazione - che legittimi il passaggio stesso - di un termine medio tra esperienza e mondo (tra intelletto e ragione), *analogamente* a quanto visto circa il rapporto tra sensibilità e intelletto; si tratta cioè di mettere nuovamente in gioco la strategia della mediazione schematica. Su questo problema fondamentale Kant si interroga all'inizio della *Dialettica*<sup>76</sup>; la sua trattazione esplicita e diffusa si trova però soltanto nell'*Appendice*: è appunto in queste pagine che la seconda parte della *Logica trascendentale* rivela inequivocabilmente il suo significato essenziale, che non è (secondo una cattiva e purtroppo diffusa tradizione storiografico-manualistica) quello di un banale e sterile divieto antimetafisico, ma la *ri*-proposizione - sul nuovo piano, che si è detto - e la *ri*interpretazione del problema dell'eterogeneità tra forme conoscitive differenti, con la coerente apertura di uno scenario *analogicamente* e problematicamente metafisico.

Dice dunque Kant che, così come la sensibilità costituisce un oggetto per l'intelletto, che «connette il molteplice dei fenomeni mediante concetti, e lo sottomette a leggi empiriche», l'intelletto è oggetto per la ragione, alla quale spetta il compito di «rendere sistematica l'unità di tutti i possibili atti empirici dell'intelletto»: donde appunto la rinnovata esigenza di una *schematizzazione* - senza la quale «gli atti dell'intelletto (...) sono i n d e r m i n a t i» - con riferimento, ora, alla ragione. La mossa parrebbe a prima vista impraticabile, poiché la ragione manca di una diretta corrispondenza empirica - non è *determinante* -; nonostante questa grave difficoltà, prosegue Kant, può e *deve* essere qui configurabile - se non proprio uno schema nei termini che già sappiamo - un suo *analogo*: esso consiste nell'«idea del m a s s i m o della divisione della conoscenza dell'intelletto, e della sua unificazione in un principio. Il massimo (...) può esser pensato determinatamente, poiché si prescinde da tutte le condizioni limitative, che danno una molteplicità indeterminata». *Analogon* dello schema, l'idea della ragione se ne differenzia in quanto non dà luogo a una vera e propria conoscenza *oggettiva* - ciò che accade, invece, quando applichiamo le categorie ai rispettivi schemi sensibili -, ma costituisce «soltanto una regola o principio dell'unità sistematica di tutto l'uso dell'intelletto»<sup>77</sup>. A titolo di esempio, ricordiamo Salvucci nella considerazione dell'idea cosmologica: qui la ragione 'progetta' *a priori* quell'unità - quella «totalità assoluta di tutti i fenomeni» - che non ci sarà mai *data*, non la troveremo mai «in una presenza» - non ne avremo mai 'in concreto' esperienza, trattandosi appunto dell'idea di un *maximum* -, ma avrà sempre il tratto *problematico* del pur imprescindibile orientamento dell'intelletto verso la totalità<sup>78</sup>.

Chiarito il passaggio *analogico* dall'intelletto alla ragione, cerchiamo ora di cogliere il significato e la portata dell'*ordine* che, con tale passaggio, si ripropone sul piano metafisico - l'*ordine del mondo* - (il testo di riferimento è sempre l'*Appendice alla Dialettica*). Compito della ragione non è creare concetti, bensì *ordinarli* e dare loro unità nella massima estensione possibile «in relazione con la totalità della serie»; detto in altri termini - prosegue e chiarisce Kant -, il contributo originale che la ragione offre, riguardo alle conoscenze intellettuali, è l'«elemento s i s t e m a t i - c o della coscienza, cioè la *connessione* di esse se-

<sup>76</sup> *Op. cit.*, pag. 289: «poiché qui si presenta una divisione della ragione in facoltà logica e facoltà trascendentale, deve cercarsi un concetto più alto di questa fonte di conoscenza, che comprenda sotto di sé entrambi i concetti, potendo noi, per analogia coi concetti dell'intelletto, sperare, che il concetto logico ci fornisca ad un tempo la chiave del trascendentale, e che la tavola delle funzioni dei primi, ci dia la scala genealogica dei concetti della ragione».

<sup>77</sup> *Op. cit.*, pag. 518.

<sup>78</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., pagg. 132-133.

condo un principio». Ora, alla base di tale ‘unità razionale’ troviamo sempre «l’idea della forma d’un tutto della conoscenza, che preceda la conoscenza determinata delle parti e contenga le condizioni per determinare a priori il posto di ciascuna parte e il suo *rapporto* con le altre»: si tratta dunque di una conoscenza che 1) non presenta il tratto della accidentalità, della scomposta aggregazione, ma piuttosto quello della sistematica *connessione*; 2) non deriva dalla natura - dall’esperienza -, costituendo invece il presupposto a partire dal quale cerchiamo *idealmente* di comprenderla<sup>79</sup>. Lo sviluppo dell’analisi kantiana porta, in termini più precisi, a definire tre principi, in virtù dei quali la ragione configura l’ambito ove l’intelletto si dispiega. Essi sono: l’*omogeneità* «del molteplice sotto generi superiori»; la *verità* «dell’omogeneo sotto specie inferiori» - detto anche principio della *specificazione* -; l’*affinità* «di tutti i concetti, che fornisce un trapasso continuo di ciascuna specie a ciascun’altra per mezzo d’un aumento graduale di differenza» - detto anche principio della *continuità* -; nel terzo principio si trovano unificati i primi due, e la totalità del molteplice mette capo ad un genere unico. Per chiarire tale stato di cose Kant propone una semplice immagine di grande forza suggestiva, che rende efficacemente la portata teoretica del problema in discussione. Proviamo a raffigurarci una serie di punti, ognuno dei quali apre ad un campo visivo; all’interno di ciascuno di questi ‘orizzonti’ poniamo un’ulteriore serie di infiniti punti, dotati tutti quanti della loro prospettiva, ovviamente più piccola; tutt’intorno ai punti che configurano la prima serie tracciamo infine un ‘orizzonte comune’, l’orizzonte dello sguardo che tutti li comprende. Il senso dell’immagine - che allude, forse non a caso, a un ordine di tipo *geometrico-spaziale* - può essere così ricostruito: i punti più generali rappresentano i concetti; gli orizzonti che, a partire dai punti-concetti, si aprono rappresentano le specie; i punti interni a tali orizzonti rappresentano le sottospecie; in sintesi, l’immagine corrisponde al complesso sistema della molteplicità universale che, da ultimo, è resa possibile dal genere unico o ‘supremo’, che rappresenta infine la ragione umana<sup>80</sup>. Tornando ai tre suddetti principi - e in particolare al terzo in quanto unificazione dei primi due -, Kant parla di una «legge logica *continui specierum (formarum logicarum)*», sottolineandone peraltro il fondamento trascendentale nella legge *continui in natura*, di cui l’intelletto non può fare a meno: nelle pagine seguenti (che abbiamo già analizzato) viene affrontato il problema del rapporto tra intelletto e ragione, secondo l’esigenza di individuare un *analogon* rispetto allo schema della sensibilità, ferma restando la portata non costitutiva delle idee. A coronamento di questo essenziale percorso attraverso la *Dialettica* - con particolare riguardo agli scopi della nostra ricerca - leggiamo il passo conclusivo della sezione esaminata: «il metodo di ricercare secondo un tal principio un *ordine* nella natura, e la massima di considerare quest’*ordine* come fondato in una natura in generale, senza determinare dove e fin dove, è certamente un legittimo ed eccellente principio regolativo della

<sup>79</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 504-505 (corsivi nostri). Segue una precisazione che anticipa la tematica propria della *Critica del giudizio*: «Se la ragione è la facoltà di ricavare il particolare dall’universale: o l’universale è già i n s é c e r t o e dato, e allora esso non ha bisogno se non del G i u d i z i o per la sussunzione, e il particolare viene così determinato necessariamente. (...) Ovvero l’universale è ammesso solo p r o b l e m a t i c a m e n t e ed è una semplice idea; e il particolare è certo, ma l’universalità della regola corrispondente a una tale conseguenza è ancora un problema» (pag. 506).

<sup>80</sup> *Op. cit.*, pagg. 513-514. Si veda al riguardo C. Sini, *Metafisica (Analogia e scrittura della verità)*, cit., pag. 41.

ragione»<sup>81</sup>. Nelle ultime parole (se collocate nel loro contesto) i motivi dell'analogia e dell'ordine - nella sua *analogica* estensione dal piano empirico a quello metafisico - risultano perfettamente centrati (difficile non pensare a quell' ideale di *relazionalità armonica* verso cui, secondo Paci, la ragione tende); ma questo è anche il punto in cui si rende necessario il passaggio alla terza critica, dove il nostro tema trova ulteriore svolgimento.

Se pensiamo, ricapitolando, a quanto emerso fin qui sulla questione dell'ordine, possiamo distinguere diversi piani *ordinati*, che si combinano tra di loro in una *trama* più generale e più comprensiva. In primo luogo l'ordine dell'esperienza, che si riscontra nella molteplicità fenomenica: ricordiamo (in termini molto sintetici) la già rilevata sostanziale consonanza teoretica tra *L'origine del significato* di Sini e la kantiana *Analitica dei principi* - in particolare la logica relazionale -, dove il tratto comune consiste essenzialmente nel motivo dell'*analogia* (potremmo dire: *connessione analogica*) come 'ripetizione variata' e 'metamorfosi'; poi l'ordine del mondo - per il solo fatto di trovarsi in un *rapporto di analogia* con l'esperienza -, giocato nella mediazione schematica dell'idea del *maximum*; ancora, l'ordine nell'ambito dei concetti; infine l'ordine universale - empirico e metafisico - che si dà muovendo dalla ragione e dal suo ideale. Da quest'ultimo punto di vista, caso chiaro e paradigmatico è quello dell'idea teologica, quale risulta dai *Prolegomeni*: «La terza idea trascendentale (...) è l'ideale della ragion pura. Siccome qui la ragione non comincia, come per l'idea psicologica e cosmologica, dalla esperienza (...) si può qui più facilmente che non nei casi precedenti, distinguere dal concetto intellettuale *l'idea*, cioè la semplice supposizione di un Essere, che, sebbene non sia pensato nella serie dell'esperienza, pure è pensato in servizio della esperienza per poter concepire la *connessione*, l'*ordine* e l'*unità* di essa»<sup>82</sup>. Ora, è proprio a partire di qui che il nostro filo argomentativo si svolge coerentemente attraverso alcuni luoghi centrali della *Critica del giudizio*.

Con l'ultimo passo (la citazione dai *Prolegomeni*) abbiamo messo a fuoco un nodo (un *ordine*) essenziale a due termini - *ordine* e *teologia* -: lo sconfinamento nella terza critica completa il quadro *analogico-problematico*, che si è progressivamente configurato, mettendo anzitutto in gioco il terzo termine decisivo, e cioè la *teleologia*. Secondo questa prospettiva, fondamentale è la distinzione posta da Kant tra *nexus effectivus* e *nexus finalis*: si tratta in ogni caso di un 'legame' (*nexus*) causale, che può essere però pensato in due modi sostanzialmente diversi, in riferimento, ancora una volta, all'intelletto piuttosto che alla ragione. Dal primo punto di vista - che è quello della causalità efficiente - avremo una «serie (di cause ed effetti), che va sempre all'in giù; e le cose stesse, che in quanto effetti ne presuppongono altre come cause, non possono nello stesso tempo esser cause di queste». Ma la nozione stessa di causalità-*serialità* può anche essere in-

<sup>81</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 515, 520 (corsivi nostri); il principio cui Kant fa qui riferimento è quello dell'*affinità*. Sul problema della conoscenza *analogica* del mondo soprasensibile si vedano anche i *Prolegomeni*: «(...) come si comporta la nostra ragione in questa *connessione* di ciò che conosciamo, con ciò che non conosciamo e neppure conosceremo mai? (...) non potendo noi conoscere mai questi esseri intelligibili in quel che essi siano in sé, cioè determinati, ma dovendo pur ammetterli nel *rapporto* col mondo sensibile e *connetterli* con questo mediante la ragione, così potremo per lo meno pensare questo *nesso* per mezzo di tali concetti, i quali esprimono il *rapporto* di quegli esseri col mondo sensibile. (...) Una tale conoscenza è la conoscenza *per analogia*» (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783; trad. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1982, pagg. 123, 126; corsivi nostri, tranne l'ultimo: 'per analogia').

<sup>82</sup> *Op. cit.*, pag. 115; nel testo è corsivata solo la parola 'idea'.

tesa - ed è appunto il caso della causalità finale - come implicante «una dipendenza ascendente e discendente», sicché, procedendo verso l'alto, ciò che dapprima si presenta come effetto risulta essere causa di ciò di cui è effetto: così, ad esempio, la casa data in affitto è causa del denaro a tale titolo corrisposto, ma la casa stessa è stata costruita in vista di questo guadagno, che ne costituisce dunque la causa finale (Kant parla anche, rispettivamente nei due casi configurati, di di “cause reali” e di “cause ideali”). Lo scenario teoretico che si viene così ad aprire comporta alcune conseguenze particolarmente rilevanti per i nostri scopi. Se pensiamo a una cosa come “fine della natura”, dovremo anzitutto convenire che le parti di cui essa è costituita sono «possibili soltanto mediante la loro *relazione col tutto*»: ora (osserva per il momento Kant), una cosa siffatta è un'opera d'arte, intendendo con ciò «il prodotto di una causa ragionevole distinta dalla materia della cosa (le parti), e la cui causalità (nella raccolta e nella composizione delle parti) è determinata dalla sua idea di un tutto possibile (e quindi non dalla natura esteriore)». Ma - prosegue l'argomentazione - se la possibilità stessa della cosa consiste essenzialmente nella finalità naturale, occorre che «le parti *si leghino a formare l'unità del tutto* in modo da essere *reciprocamente causa ed effetto della loro forma*»; donde il concetto di *organizzazione*, di *prodotto organizzato* - in cui ogni parte è essa stessa «organo che produce le altre parti (ed è reciprocamente prodotto da esse)» - irriducibile ad una prospettiva meccanicistica: nell'orologio le singole parti sono bensì correlate tra di loro, «ma non per mezzo di esse»; dal che si evince che la *causa* dell'orologio è ad esso esterna, sicché non solo «una ruota non produce l'altra», ma, men che meno, «un orologio produrrà un altro orologio», *organizzando* altra materia. In sintesi, occorre distinguere il complesso di parti che configura semplicemente una macchina, dotato soltanto di “forza motrice”, da ciò che, di più, ha una «forza formatrice, (...) che si propaga, e che non può essere spiegata con la sola facoltà del movimento»<sup>83</sup>. Si noti, oltre l'ovvia pertinenza di quanto sta emergendo rispetto al nostro problema, come la prospettiva di un *ordine teleologico* non escluda affatto l'*ordine meccanico* retto dalla causalità efficiente, né comporti la presenza, per così dire, di due ordini distinti e separati, ma apra piuttosto un più ampio orizzonte nel quale il secondo ordine risulta inglobato nel primo: scrive in proposito Sini, chiarendo e semplificando il detto kantiano, che «noi possiamo giudicare le cause efficienti che agiscono in natura “al tempo stesso” come effetti di cause finali»<sup>84</sup>. Ripensando al cammino percorso, alla luce delle ultime acquisizioni sembra di poter rilevare: 1) la sostanziale continuità nell'ordine del mondo, dal piano empirico a quello metafisico; 2) il già asserito primato, nell'accadere del mondo, della *contingenza* rispetto alla *necessità*, sia pure in un quadro teoretico che (come vedremo subito) travalica l'orizzonte strettamente categoriale.

L'ulteriore approfondimento della questione rende ineludibile una grave difficoltà: se infatti la nozione di *fine* della natura è imprescindibile, pena la sua stessa (sua, cioè, della natura) incomprendibilità, non si vede dove, a quale titolo, da parte di chi o di che cosa ne sia riscontrabile la causa *intenzionale*. A ben vedere, l'analogia precedentemente configurata con l'arte si rivela ora insufficiente, poiché implica la presenza di «un essere ragionevole» esterno rispetto all'opera, mentre invece l'organizzazione della natura va messa sul conto della

<sup>83</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790; trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 1982; 2ª ed., 1984, pagg. 240-243 (corsivi nostri).

<sup>84</sup> C. Sini, *Metafisica (Analogia e scrittura della verità)*, cit., pag. 46.

natura medesima; si potrebbe pensare - continua Kant - che «questa proprietà impenetrabile» sia resa meglio dall'analogia con la *vita*, ma in tal caso o dovremo riconoscere nella materia un principio - l'*ilozoismo* - incompatibile con la "sua essenza", oppure dovremo ammettere, ancora una volta, un elemento esterno - l'*anima* -, ad essa associato: in definitiva, nessun tipo di causalità a noi noto ci è *analogicamente* di aiuto per comprendere l'*ordine* della natura. Giungiamo così a un decisivo punto di svolta: questa cosa del tutto originale in cui ci siamo imbattuti - la cosa «come fine della natura in sé» - non rimanda ad alcun concetto costitutivo, né dell'intelletto né della ragione, ma chiama in causa, a titolo *regolativo*, il "Giudizio riflettente"<sup>85</sup>. Ricordiamo brevemente che nel quarto paragrafo dell'*Introduzione* Kant, dopo aver definito il giudizio «da facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale», aveva operato la fondamentale distinzione tra il giudizio *determinante* e quello *riflettente*: nel primo caso è dato l'universale - le leggi a priori dell'intelletto - e all'atto conoscitivo spetta di 'sussumere' entro tali regole il particolare; nel secondo, invece, partendo dal particolare - il dato empirico - si risale all'universale. La difficoltà riguardava qui l'individuazione del *principio* su cui poggia questo secondo tipo di giudizi: esso infatti non può essere desunto dall'esperienza, poiché è esso stesso che fonda «l'unità di tutti i principii empirici sotto principii parimenti empirici ma superiori, e quindi la *possibilità* della *sub-ordinazione sistematica* di tali principii»; ma non può neppure provenire da altro (altrimenti i giudizi in questione sarebbero determinanti). La mossa giocata da Kant consisteva allora - ribadita l'imprescindibile *auto-nomia* del giudizio riflettente - nell'indicare il "principio trascendentale" nella *finalità della natura*, secondo una complessa argomentazione che cerchiamo così di sintetizzare: 1) le leggi naturali universali hanno origine nell'intelletto umano; 2) queste leggi lasciano qualcosa di 'indeterminato', rispetto al quale le "leggi particolari empiriche" devono rispondere a un principio di 'unità' che un intelletto non umano (non *necessariamente* esistente) «avrebbe potuto stabilire» a nostro favore, in modo da «render *possibile* un *sistema* dell'esperienza»; 3) intendiamo per 'scopo' «il concetto di un oggetto, in quanto contiene anche il principio della realtà di questo oggetto»; 4) intendiamo per 'finalità' «l'*accordo* di una cosa con quella disposizione delle cose, che è possibile soltanto secondo scopi»<sup>86</sup>. Tornando all'analitica del giudizio teleologico, il cerchio argomentativo si stringe nella nozione - secondo la terminologia kantiana una 'massima' - di "finalità interna" come *organizzazione* «in cui tutto è *reci-procamente* scopo e mezzo»<sup>87</sup>.

Su queste basi essenziali possiamo proseguire e completare la lettura del testo negli sviluppi per noi più significativi. Cominciamo con l'osservare che Kant introduce la parola 'idea' per indicare il «fondamento della possibilità del prodotto della natura»: entità metafisica strutturalmente *unitaria*, di segno opposto rispetto al molteplice empirico - rispetto alla materia - dove non è per contro in alcun modo ravvisabile *l'unità del composto*; ora, siccome è proprio dall'idea-unità trascendentale che consegue la legge «della causalità di una tale forma del *composto*», dovremo convenire (alla luce di quanto complessivamente emerso) che il principio teleologico è universalmente valido in tutto il mondo fenomenico. Si chiarisce e si esplicita così ulteriormente il concetto di realtà materiale come dotata di una sua "forma specifica", che ne comporta

<sup>85</sup> I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pagg. 243-244.

<sup>86</sup> *Op. cit.*, pagg. 18-20 (corsivi e trattino nostri).

<sup>87</sup> *Op. cit.*, pag. 245.

L'organizzazione finalistica nel contesto globale di un sistema, degna della massima considerazione (a conferma di un precedente rilievo) è la tesi secondo la quale l'intero "meccanismo della natura" si riconduce - in modo *sub-ordinato* - a questa più ampia prospettiva: entra qui in gioco la rifondazione e l'estensione della scienza naturale «secondo un nuovo ordine di leggi, (...) secondo un altro principio, cioè quello delle cause finali, senza pregiudizio, per altro, di quello del meccanismo della sua causalità»<sup>88</sup>. Resta ancora da far luce - al di là della generale configurazione - sul rapporto tra meccanicismo e finalismo, nonché sulla questione strettamente connessa (rimasta in sospenso) dell'intenzionalità, con l'esito risolutivo che ne deriva.

Nella oggettiva complessità e difficoltà del testo, il paragrafo 78 ci sembra offrire una sintesi efficace dell'intero problema. Se non teniamo conto del 'meccanismo' - chiarisce subito Kant - è impossibile «giungere a comprendere la natura delle cose»: è infatti presente in noi un'insopprimibile istanza empirista che esclude di principio la legittimità di una conoscenza *a priori* dei fenomeni naturali, di una conoscenza che pretenda di procedere 'dall'alto' - si ricordi la causalità-serialità nel doppio senso, discendente e ascendente -; non solo, ma non è neppure praticabile la via 'dal basso in alto' che, partendo dalle forme dei contenuti d'esperienza e cercando di spiegarne la finalità (la finalità, cioè, che crediamo di ravvisare nelle forme), metta poi capo «a una causa operante secondo fini»: tale prospettiva comporterebbe infatti uno sterile smarrimento nel trascendente, un inganno della ragione e il suo stesso sconfinamento in ciò che le deve essere rigorosamente bandito<sup>89</sup>. In questo modo viene chiaramente denunciato ed escluso il rischio di una possibile banalizzazione metafisico-dogmatica; viene nondimeno chiamato in causa, ancora una volta, qualcosa di simile alla mediazione schematica, che renda possibile la sintesi finale. Infatti, così prosegue l'argomentazione, è pur vero che, nello studio dei prodotti naturali, non possiamo prescindere dal "principio dei fini": principio che Kant definisce 'euristico' nel senso che, pur non essendoci di aiuto per comprendere la formazione di tali fenomeni, è però utile nella ricerca delle «leggi particolari della natura», che manifesta sempre «un'unità di fini intenzionali»; ora, se vogliamo rispondere alla domanda fondamentale circa la possibilità dei fini stessi, è necessario ammettere una causa del tutto particolare, che agisca spontaneamente, irriducibile alla materia, ferma restando l'inevitabile istanza meccanicistica<sup>90</sup>. Ecco dunque il 'passo' decisivo della ragione: i due principi in gioco (meccanicismo e finalismo) non sono reciprocamente né deducibili né spiegabili - di più, sul piano dell'esplicazione dei prodotti naturali si escludono l'un l'altro -; questo significa che la possibilità del loro accordo deve risiedere in qualche cosa di esterno rispetto ad entrambi - e a ciò devono essere entrambi rapportati -, che ne «contenga il fondamento (...), vale a dire nel soprasensibile». Si badi che - in

<sup>88</sup> *Op. cit.*, pagg. 246-248 (corsivi nostri).

<sup>89</sup> *Op. cit.*, pag. 284.

<sup>90</sup> *Op. cit.*, pag. 285 (corsivo nostro). Per quanto riguarda l'esigenza di ammettere - per la spiegazione della natura -, oltre la causa efficiente, quella finale si vedano in particolare i paragrafi 75 e 77. Si noti l'ambigua oscillazione tra possibilità e necessità, che non è certo esclusiva dei luoghi del criticismo che stiamo considerando (come si ricorderà, era presente anche nel terzo postulato: «tutto ciò che accade è ipoteticamente necessario», donde la difficoltà di pensare una "necessità ipotetica") e ricorre a più riprese nei testi kantiani. Si vedano al riguardo le sottili osservazioni di Melchiorre, che si riferiscono specificamente ad alcuni passi delle *Lezioni di filosofia della religione* ma che, a nostro avviso, hanno portata generale: *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, cit., pag. 64.

piena coerenza con il percorso della terza critica e, più in generale, rispetto all'orizzonte teoretico complessivo del criticismo - il principio ultimo su cui poggia tale unità sintetica non si esprime e non può esprimersi in un giudizio *determinante*, ma soltanto in un giudizio *riflettente*: l'unico concetto che ci è dato avere della causa soprasensibile è infatti «quello, indeterminato, d'un fondamento che rende possibile il giudizio della natura secondo leggi empiriche», e non le è attribuibile alcun predicato che la determini ulteriormente<sup>91</sup>. Risulta pertanto evidente la centralità del quarto paragrafo dell'*Introduzione*, in ordine a quanto si è appena visto ma anche (secondo punto rimasto in sospeso) con riguardo al problema dell'agire *intenzionale* del principio trascendente. Ricordiamo (rimandando al testo) che, in quella sede, Kant aveva detto che le leggi empiriche «debbono essere considerate secondo un'unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto (quand'anche non il nostro) a vantaggio della nostra facoltà di conoscere...»; ora (tornando al paragrafo 78), l'argomentazione si chiude nella *necessaria* ammissione - «secondo la costituzione dell'intelletto umano, per la *possibilità* degli esseri *organizzati* della natura» - di una causa trascendente che opera *intenzionalmente*. La garanzia ultima dell'*ordine* trova quindi compimento, secondo una prospettiva *teleologica e analogica* - rispetto all'agire intenzionale umano -, nella *teologia*: «ci è assolutamente impossibile spiegare i legami finali mediante principii derivanti dalla natura stessa, e, data la costituzione della facoltà conoscitiva umana, è *necessario* cercare il principio supremo in un intelletto originario, concepito come causa del mondo»<sup>92</sup>.

Facciamo ora un passo indietro. Rilevando l'inadeguatezza dei vari tipi di causalità a noi noti per la comprensione *analogica* dell'*ordine* dei fenomeni naturali, Kant aggiunge al testo una nota:

**«Si può invece dar lume, mediante un'analogia coi fini suddetti della natura, ad una certa connessione, che però si trova più nell'idea che nella realtà. Così, trattandosi dell'impresa di una totale trasformazione di un grande popolo in uno stato, si è adoperata spesso e molto**

<sup>91</sup> I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pagg. 285-287.

<sup>92</sup> *Op. cit.*, pagg. 288, 284 (corsi nostri). Poiché il nostro studio verte sulla questione dell'ordine, accenniamo qui in nota agli ulteriori risvolti problematici che la prospettiva kantiana comporta. Si tratta essenzialmente (oltre alla già rilevata costante oscillazione tra *possibilità* e *necessità*, di cui alla nota 90): 1) della rinnovata presenza - per risolvere l'antinomia tra meccanicismo e finalismo - di qualcosa di simile, di *analogo* (come abbiamo già osservato nel testo) alla mediazione schematica; è lo stesso giudizio riflettente che è possibile proprio in ragione della «funzione schematica, cioè analogica, delle idee della ragione», fino all'esito ultimo teologico (C. Sini, *Metafisica (Analogia e scrittura della verità)*, cit., pag. 50; 2) del carattere non dimostrativo (che sarebbe in evidente contrasto con le acquisizioni della *Dialettica trascendentale*) dell'argomentazione kantiana che conduce all'ammissione dell'esistenza di Dio (*op. cit.*, pag. 51); su entrambi i punti si veda V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, cit., pagg. 45-47. È bene in ogni caso sottolineare ancora una volta che l'apertura verso il soprasensibile - che legittima a pieno titolo un'indagine metafisica - va intesa in senso molto più analogico-problematico che dogmatico-risolutivo; non si dimentichi, del resto, che il nostro percorso muove dalla dichiarata insostenibilità di qualunque pretesa fondativa, in base all'argomento secondo il quale la teoria dell'inizio - comunque lo si intenda - non potrà mai dire *assolutamente* ciò (l'inizio) di cui essa stessa è prodotta. Nella coerente prospettiva del criticismo - che non solo ci è parsa perfettamente in linea rispetto a tale assunto (seguendola a partire dalla prima analogia), ma anzi ci è stata di aiuto per avvalorarlo e per orientare la nostra ricerca - l'Ente supremo risponde a un'*esigenza* imprescindibile della ragione, che non può essere logicamente soddisfatta. Si osservi infine che tale Ente, garante dell'*ordine* naturale, rappresenta pur sempre - «in qualche modo» - il sommo 'artista' la cui presenza a titolo esplicativo era stata da Kant esclusa poche pagine prima (C. Sini, *Metafisica (Analogia e scrittura della verità)*, cit., pag. 46).

opportunamente la parola **o r g a n i z z a z i o n e** per designare l'assetto delle magistrature, etc., e perfino di tutto il corpo dello stato. Perché in un tutto come questo ogni membro dev'essere non soltanto mezzo, ma anche scopo; e, mentre concorre alla possibilità del tutto, è determinato a sua volta dall'idea del tutto, relativamente al suo posto e alla sua funzione»<sup>93</sup>.

Questa indicazione orienta la nostra ricerca verso luoghi solitamente meno frequentati dell'opera kantiana - gli scritti di filosofia della storia e del diritto -, in particolare il saggio *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, dove la questione dell'*ordine* (già presente, giocando sull'etimologia delle parole, nel termine *cosmo-politico*) si ripropone secondo una prospettiva forse ancora più ampia e comprensiva, e che comunque si apre in piena coerenza rispetto alla configurazione del rapporto tra mondo naturale e mondo umano quale risulta dalla terza critica<sup>94</sup>. In linea generale facciamo nostra l'interpretazione di Melchiorre, che (dopo qualche richiamo essenziale *all'Analitica dei principi*) si può cogliere sinteticamente nella seguente osservazione: «Quando la temporalità diventa storia o *connessione* di eventi temporali, il problema di Kant è ancora più fortemente spinto sulla via dello schematismo: il mondo della umana noumenicità è qui più direttamente coinvolto in quello della molteplicità fenomenica; non solo quando è regolato a priori, ma le stesse regole, le stesse sorgenti noumeniche dell'uomo sono coinvolte in un destino fisico»<sup>95</sup>. L'analisi di Melchiorre pone chiaramente in luce l'esigenza - ritenuta da Kant un fatto 'evidente' - di *mediare* tra il piano «dell'intelligibilità più universale e quello della prassi storica», e il conseguente esplicito riferimento allo *schema*, a «schemi storicamente operanti» come le 'società parziali', che (come si leggerà negli scritti sulla religione) tendono per approssimazione verso l'ideale della 'repubblica morale'<sup>96</sup>. Ferma restando la strategia metodologica, che conferisce sostanziale omogeneità alla filosofia (non soltanto critica) kantiana, leggiamo alcuni passi del saggio citato particolarmente rilevanti per i nostri scopi.

Le nove 'tesi', nelle quali lo scritto si articola, sono anzitutto introdotte da una considerazione fondamentale. Tutte le nostre azioni possono essere viste, al pari di ogni fenomeno naturale, secondo una prospettiva deterministica; è peraltro legittima la speranza «di scoprire nel gioco della libertà umana, considerato in grandi proporzioni, un *ordine* per cui ciò che nei singoli individui si rivela confuso e irregolare, nella totalità della specie possa riconoscersi come sviluppo (...) delle sue tendenze originarie»: siamo di fronte a un'apparente contraddizione che può essere risolta soltanto ammettendo «*un disegno della natura*, (...) un filo conduttore»<sup>97</sup>. A partire da questa premessa, cerchiamo di ricostrui-

<sup>93</sup> I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pag. 243.

<sup>94</sup> I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in «Berlinische Monatsschrift» (vol. IV, pagg. 385-411), 1784; *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, trad. it. di G. Solari, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, Torino, UTET, 1956; 2ª ed., 1965, pagg. 123-139.

<sup>95</sup> V. Melchiorre, *Analoga e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, cit., pag. 136 (corsivo nostro); l'autore parla espressamente di "schematismo storico" in Kant.

<sup>96</sup> *Op. cit.*, pagg. 136-138.

<sup>97</sup> I. Kant, *Idea di una storia naturale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., pagg. 123-124 (il corsivo della parola 'ordine' è nostro). Il problema della libertà, qui evidentemente sotteso, troverà pieno svolgimento, quattro anni dopo, nella seconda critica (come è noto, a titolo di *postulato* della ragione pratica). Degne di rilievo ci sembrano le riflessioni di Melchiorre sulla "singolare concordanza" tra l'*ordine* di cui parla Kant e la vichiana *Provvidenza* da un lato, la hegeliana *astuzia della*

re per sommi capi lo svolgimento dell'argomentazione. La natura, dice Kant, ha fatto dell'uomo un essere dotato di ragione - e quindi di libertà -, in grado di oltrepassare con le sue proprie forze «la costituzione meccanica della sua esistenza animale»; più precisamente, gli esseri razionali attuano in pieno le loro 'disposizioni' - sempre in base al disegno naturale - attraverso il loro stesso reciproco 'antagonismo', che è peraltro finalizzato alla formazione di un *ordinamento* sociale - donde la costitutiva "*insocievole socievolezza* degli uomini" <sup>98</sup>. Ora, una situazione analoga si configura nelle *relazioni* tra Stati: accade infatti che all'origine di una "grande *federazione di popoli*" ritroviamo la medesima 'insocievolezza' che spinge gli individui singoli ad *organizzarsi* sulla base di una costituzione; in tal senso le guerre - dal punto di vista della natura - hanno sempre il significato di cercare di promuovere «nuovi rapporti tra gli Stati, (...) finché da ultimo, sia *riordinando* il meglio possibile la costituzione civile all'interno, sia con *accordi* e leggi comuni all'esterno, si costituisca una condizione di cose che, in modo *analogo* a una comunità civile, possa conservarsi da sé» (meta peraltro ancora molto lontana e che potrà essere raggiunta al prezzo di "durissimi mali")<sup>99</sup>. A questo punto Kant si chiede se nell'esperienza possiamo scorgere qualche segno rivelatore di tale *intenzione* naturale. La risposta gioca, molto suggestivamente - di nuovo in termini *analogici* -, sul sostanziale parallelismo tra le vicende storiche e il movimento dei corpi celesti: così come le osservazioni effettuate nell'ambito astronomico non ci consentono di pronunciarci sul percorso del sole e dei pianeti nello sterminato oceano del cosmo, riguardo alle cose umane possiamo ravvisare «*solo qualche piccolo dettaglio*», data la lunghezza del tempo che la natura esige per la realizzazione dei suoi fini; ciò nonostante, la realtà del 'ciclo' può essere dedotta con "positiva certezza" a partire - oltre che dai modesti dati empirici - «dal principio universale della costituzione *sistematica* dell'universo»; donde il 'presentimento' di un «generale *ordinamento cosmo-politico*» come «fine supremo della natura». Resta infine da chiedersi che ne è della filosofia stessa - il filosofo illuminista che, nell'anno 1784, sta pensando e scrivendo queste cose - in relazione al disegno naturale, nella prospettiva della costruzione - sia pure a titolo di 'tentativo' - di una "storia universale". Kant risponde che la filosofia costituisce comunque un «mezzo efficace per affrettare questo fine della natura», malgrado la limitatezza della nostra vista: anche se non riusciremo mai a «penetrare il segreto meccanismo della struttura della natura», l'*idea* di una processualità storica teleologicamente orientata ci sarà di aiuto per pensare come un *tutto ordinato* - ciò che sarebbe altrimenti una *informe aggregazione*; e lo studio attento della storia - dagli antichi Greci, ai Romani, ai barbari, fino all'età moderna - offrirà un sicuro riscontro di quell'*idea*, concorrendo alla chiarificazione del «giuoco così complicato delle cose umane» nell'apertura - sia pu-

---

*ragione* dall'altro; a giudizio di Melchiorre «il gioco sottolineato da Kant è (...) molto più drammatico di quello disegnato da Hegel: non si tratta solo d'una provvidenziale presenza che utilizza le intenzioni egoistiche o "astratte" degli uomini; si tratta piuttosto di una conversione di senso all'interno delle contraddizioni storiche, ove la scelta egoistica si traduce in antagonismi, in guerre, in stermini» (*Analoga e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, cit., pagg. 127-128).

<sup>98</sup> I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., pagg. 126-129 (tesi terza, quarta e quinta). Kant afferma tra l'altro che «una *costituzione civile* perfettamente *giusta*, è il compito supremo della natura nei riguardi della specie umana» e che «Ogni cultura e arte, ornamento dell'umanità, il migliore *ordinamento* sociale sono frutti della insocievolezza» (ultimo corsivo nostro).

<sup>99</sup> *Op. cit.*, pagg. 131-134 (tesi settima; nostri i corsivi nell'ultima citazione).

re lunghissima - verso «una visione confortante dell'avvenire»<sup>100</sup>. La filosofia della storia kantiana - nella sua intrinseca relazione con la filosofia della natura - troverà poi la più sintetica espressione - anche se problematica, non dogmatico-risolutiva - con la terza critica, nel quadro di una reciproca collaborazione tra uomo e natura per la realizzazione del bene: qui il cerchio argomentativo si chiude, nella visione metafisico-teologica (di cui già abbiamo reso conto) dell'*ordine* totale.

Tentiamo ora una sintesi dell'intero percorso tracciato fin qui<sup>101</sup>. Qualsiasi pretesa fondativa - la pretesa di dire ciò che la tradizione filosofica ha di volta in volta nominato come **ἀρχή**, piuttosto che *principio*, *fondamento*, *Grund*, *inizio*, ecc.... - è destinata al fallimento (e tale è il destino della filosofia stessa, se questo vuole essere il suo compito), perché la teoria dell'inizio - il *dire* l'inizio, secondo appunto quella pretesa -, che, al pari di ogni altra cosa, va messa sul conto dell'inizio (*ne deriva*), non potrà mai dire ciò (l'inizio) di cui essa stessa (la teoria dell'inizio) è un prodotto. Abbiamo visto molto presto che l'argomento vale per l'inizio comunque lo si consideri, secondo cioè una prospettiva non soltanto metafisico-dogmatica, ma anche scientifica, sia essa cosmologica o biologica (e penseremo allora a qualcosa come il Big Bang piuttosto che le prime forme di vita apparse sulla Terra). Va da sé che il teorico dell'inizio - teologo, metafisico dogmatico, cosmologo, biologo - *dice* l'inizio, ma lo dice in un modo radicalmente diverso rispetto a quello in cui crede ingenuamente di dirlo: infatti non lo dice *ab-solutamente*, che sarebbe una pretesa assurda dato che la teoria dell'inizio, *derivando* dall'inizio, non ne è *sciolta*, non si colloca *panoramicamente* al di fuori del processo di derivazione, ma è come l'ultimo anello di una lunghissima catena; lo dice piuttosto producendosi in un gioco di *retroflessione*, a *partire* da qui - un 'qui' *condizionante* che, a sua volta, *slitta* di continuo -. Pertanto la nozione di inizio si è rivelata intrinsecamente contraddittoria, aprendo uno scenario teoretico ove non ha luogo alcunché di *assolutamente immutabile e fondamentale*, ma si dà invece una infinita **κίνησις** di *condizioni non-iniziali*, di (*non*)-*inizi già iniziati* in quanto *condizionati*. Posto il problema in questi termini (che ci sembrano difficilmente confutabili), sulla via del *principio primo* si apre un'unica, estrema possibilità, e cioè il neoplatonismo; ad esso (che, senza nulla togliere alla sua potenza, a nostro avviso risponde sostanzialmente ad esigenze di carattere forse psicologico prima ancora che strettamente filosofico) abbiamo rinunciato una volta per tutte, preferendo cercare di cogliere le ricchissime implicazioni di quella strategia teoretica riguardo a una possibile filosofia dell'esperienza. Si è così scoperto anzitutto che il problema dell'inizio - colto nella sua strutturale *dualità* - è, molto più in generale di quel che si potesse pensare a prima vista, il problema stesso dell'esperienza - di qualsiasi esperienza - (nei termini dell' *origine del significato* e, quindi, dello *stacco*); poi - in linea con quanto precede - che l'esperienza ha essenzialmente il tratto della *ripetizione variata* e dell'*analogia* - di una *permanenza che muta* -; ancora, che il (non) fondamento di tale prospettiva - il gioco delle *condizioni* -, intrinsecamente ed 'originariamente' dinamico-temporale, può essere colto soltanto sul piano empirico del *possibile*, mancando 'di principio' qualsiasi logica *necessità*. Ora, l'esperienza così

<sup>100</sup> *Op. cit.*, pagg. 134-139 (tesi ottava e nona; nostro il corsivo della parola 'sistemática' e il trattino di 'cosmo-politico').

<sup>101</sup> Nelle righe che seguono, fino al termine del capitolo, ometteremo ogni riferimento - peraltro ovviamente sottinteso - ai testi citati, cercando di ricostruire nel modo più agile e snello il puro e semplice 'filo argomentativo' di questi primi due capitoli.

configurata chiama in causa la questione dell'*ordine*, nel senso generalissimo di *connessione, tessuto, trama*, insieme di eventi - che non sono poi altro se non gli innumerevoli *non-inizi* - tra loro *in qualche modo* intrecciati; ordine che abbiamo cercato di considerare in termini sempre più ampi, dall'ambito fenomenico a quello metafisico - un *ordine totale* -. Ma è proprio qui che si presentano non poche gravissime difficoltà (forse insormontabili), di cui cercheremo comunque di farci carico, implicite nella nozione stessa di *totalità*; a parte l'evidente contraddizione che la *totalità* non può essere detta senza perciò negarla (se la dico ne sono al di fuori, ma allora rimane qualcosa che in essa non è compreso), si tratta del fatto che, se il mondo è *ordinato*, dovremo convenire che il mondo accade **sempre** - in **ogni** contingente - in **totalità**: avremo dunque una *molteplicità di totalità*?

Il nostro tentativo vorrebbe consistere, dopo aver posto in piena luce il paradosso, nell'individuare la ragione e il significato profondo, per riproporre poi la questione dell'ordine e, in ultima analisi, dell'esperienza, sull'unica via praticabile (ma pur sempre una via *possibile*).

## Aporie della totalità

L'estensione del metodo analogico dal piano empirico al piano metafisico - che trova essenzialmente riscontro, secondo quanto si è visto, in alcuni luoghi della *Dialettica trascendentale* - ripropone la questione dell'ordine nei termini problematici dell'*ordine totale*; ora, è sempre nella seconda parte della *Logica* kantiana che i paradossi insiti nella nozione stessa di totalità vengono pienamente in luce, in un quadro teoretico che, più in generale, costituisce una sorta di resa dei conti, di stretta finale per la nostra ricerca, rimettendone in gioco i motivi fondamentali. Le pagine a cui facciamo riferimento sono quelle relative alla seconda idea della ragione, l'idea del mondo - il "*sistema delle idee cosmologiche*"<sup>102</sup> - (e dalla cosmologia, problematizzando l'inizio, avevamo infatti iniziato); questo passaggio cruciale ci metterà poi in condizione, una volta spogliate tutte le difficoltà, di tentare qualche parziale conclusione.

In via preliminare, Kant torna a ripetere che il compito specifico della ragione consiste nell'applicare, nell'estendere i concetti oltre l'ambito fenomenico: ciò è dovuto al fatto che tale facoltà, per la sua propria costituzione, tende alla *totalità ab-soluta*, che dovrà essere pur data - come *insieme incondizionato di tutte le condizioni* - a partire dal dato empirico che è, di principio, sempre *condizio-*

<sup>102</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pag. 342 (corsivo nostro). Se guardiamo (facendo un passo indietro) alla *Dialettica trascendentale* nella sua complessiva unità sistematica, l'operazione compiuta da Kant consiste nello stabilire un parallelismo tra la logica trascendentale e la logica formale, individuando - in corrispondenza delle tre categorie della relazione - altrettanti tipi di 'raziocinii': *categorico, ipotetico, disgiuntivo* e quindi le tre idee - *psicologica, cosmologica, teologica* - (pag. 340). A giudizio di Piero Martinetti è qui presente - tendenza che ricorrerebbe costantemente nella *Critica della ragion pura* - la «abituale preoccupazione di un falso ordine sistematico», mentre «più che questo artificioso parallelismo (...) Kant dovette avere dinanzi alla mente le tre discipline metafisiche fondamentali alle quali fa corrispondere le idee» (P. Martinetti, *Kant*, Milano, 1943; Nuova edizione a cura di Mario Dal Pra, Milano, Feltrinelli, 1968, pag. 74). La critica di Martinetti - che seguiremo più da vicino in alcuni aspetti specifici - offre un duplice interesse: essa infatti, mentre ripropone il tema dell'*ordine* (poco importa se 'vero' o 'falso') sul piano della ragione - 'architetonica', dirà Kant più avanti, quindi essa stessa un *ordine* -, rileva effettive difficoltà del testo kantiano, mettendole appunto sul conto di quella 'forzatura' che gli sarebbe propria.

*nato* e soltanto in virtù di essa è quindi possibile. Due le conseguenze immediate: 1) le idee altro non sono che «categorie spinte fino all'incondizionato», donde la legittimità di una tavola corrispondente; 2) nella prospettiva metafisica entreranno in gioco esclusivamente le categorie «in cui la sintesi costituisce una *s e r i e*»; il secondo punto deve essere attentamente considerato, per poter poi procedere alla elencazione delle idee cosmologiche e, soprattutto, all'analisi e alla chiara comprensione dei loro 'conflitti'. Va cioè subito chiarito che la 'serie' cui la ragione ha riguardo in quanto proiettata verso la *totalità assoluta* è unicamente la «serie ascendente delle condizioni di un dato condizionato», non già quella che si svolge secondo la "linea discendente": detto in altri termini, poiché le conseguenze presuppongono le condizioni, nel *progressivo* passaggio dal condizionante al condizionato la questione della totalità non ha neppure ragion d'essere; pertanto le idee cosmologiche avranno a che vedere con la sintesi *regressiva* (Kant usa anche l'espressione «*in antecedentia*, non *in consequentia*») <sup>103</sup>. Quest'ultima indicazione è fondamentale per cominciare a ricavare correttamente la tavola delle idee a partire da quella delle categorie; più precisamente, occorre anzitutto tornare alle forme *tempo* e *spazio* come «quanti originari di ogni nostra intuizione». Per ciò che riguarda il tempo - configurando esso stesso di per sé una 'serie' -, dato un 'presente' avremo, da un lato, il passato *condizionante* costituito dall'insieme di tutti gli *antecedentia*, dall'altro il futuro dei *consequentia*: in piena sintonia con quanto riportato poc'anzi, l'idea della totalità assoluta si riferirà quindi al solo tempo trascorso. Altro invece sembrerebbe essere il caso dello spazio, ove - osserva Kant - non possiamo distinguere tra 'progresso' e 'regresso', dal momento che «esso costituisce un *a g g r e g a t o*, non una *s e r i e*, essendo le sue parti tutte insieme simultaneamente. (...) le parti dello spazio non sono tra loro *subordinate*, bensì *coordinate*», sicché ogni singola parte «non è la condizione della possibilità dell'altra». Siamo qui al cospetto di una grave difficoltà, o forse, per meglio dire, di un'ambigua oscillazione di fondo. Noi infatti - continua il testo - apprendiamo lo spazio in virtù della «sintesi delle molteplici parti» che lo compongono, ma tale sintesi apprensiva «avviene nel tempo», nella figura cioè della *successività*, della *serialità temporale*: da ciò deriva che il gioco *regressivo* delle condizioni - che sembrava essere prerogativa esclusiva del tempo - riguarda anche lo spazio, fermo restando (ribadisce Kant) che «regresso e progresso nello spazio pare siano una cosa sola». Questo passaggio - se la nostra lettura è filologicamente e teoreticamente corretta - richiama un particolare aspetto della discussione sulla seconda analogia, relativo al carattere

<sup>103</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 342-343. Il principio logico su cui si basa la ragione è: «trovare per la conoscenza condizionata dell'intelletto quell'incondizionato, con cui è compiuta l'unità di esso intelletto» (pagg. 294-295); il passaggio da questo principio al "principio della *r a g i o n p u r a*", su cui vorrebbe fondarsi *costitutivamente* la metafisica, è ricostruito molto lucidamente da Pietro Chiodi. Si tratta di un sillogismo così articolato: «1) Se è dato un condizionato, è dato l'incondizionato; 2) Ma un condizionato è dato; 3) Dunque è dato l'incondizionato. Se ben si osserva, la premessa maggiore non è altro che il principio supremo della logica generale svincolato dalle condizioni che ne fondano la validità (verità semplicemente formale ed uso logico). La premessa minore è il principio costitutivo del mondo della conoscenza svincolato a sua volta dalle condizioni che ne fondano la validità (riferimento all'esperienza possibile). La conseguenza è un principio assoluto, caratterizzato dalla identificazione di validità conoscitiva ed incondizionatezza formale (incondizionatezza assoluta)» (P. Chiodi, *La dialettica in Kant*, in «Rivista di filosofia», n° 49, 1958, pagg. 265-266); vedremo più avanti in che cosa precisamente consiste l'errore di questo argomento (per ora soltanto formulato, non confutato), quando seguiremo Kant nella 'soluzione critica' del conflitto in cui la ragione incorre.

(affermato da Kant a più riprese) sempre *successivo* dell'apprensione: donde l'incertezza se ciò fosse da intendersi semplicemente nel senso che una singola percezione *segue* la precedente, o anche nel senso del *sussequirsi oggettivo* delle parti che costituiscono il molteplice fenomenico; dagli esempi della casa e della nave che scende lungo la corrente del fiume era parso chiaro che la *necessaria determinazione* del tempo che precede rispetto al tempo che segue è la stessa *condizione formale* di tutte le nostre percezioni; già in quella sede avevamo peraltro avanzato il sospetto che l'*ordine* in ciò implicito avesse intrinsecamente a che vedere anche con la spazialità. Per ora osserviamo soltanto, in linea del tutto generale, che la difficoltà (l'ambiguità di fondo) denunciata si colloca nel più ampio contesto di una problematica configurazione - già emersa dall'analisi di alcuni luoghi dell'*Analitica* - del rapporto tra spazio e tempo, di cui cercheremo di rendere compiutamente conto più avanti.

Tornando all'individuazione delle idee cosmologiche risulta in primo luogo che, ammessa la *serialità* dello spazio non meno che del tempo (passato), si pone legittimamente in entrambi i casi «la questione dell'assoluta totalità del fenomeno» -senza peraltro che ne possiamo ancora cogliere le implicazioni (decisive per i nostri scopi) sul piano logico-metafisico -. Se poi pensiamo alla realtà *materiale* dello spazio, non è difficile vedere che anch'essa è costituita da una molteplicità di *condizioni* - le sue stesse «parti, e le parti delle parti» -: si viene così a configurare un secondo ambito *seriale* nel quale la ragione avanza la pretesa della totalità incondizionata. Inoltre, il nesso causa-effetto dà luogo a una terza idea, in cui la *serie* è formata dalla catena dei condizionati - effetti - e delle condizioni - cause -, rinnovando l'istanza metafisica. Infine, la tensione razionale-totalizzante verso l'*ab-soluto* si manifesta nell'aspirazione a risolvere il gioco accidentale-necessario «nella totalità della serie, la *n e c e s s i t à* incondizionata». L'operazione svolta sin qui da Kant consiste pertanto nel ricavare le idee cosmologiche selezionando, tra le categorie ricondotte ai rispettivi titoli - quantità, qualità, relazione, modalità -, le quattro che comportano «una serie nella sintesi del molteplice»; dove, a nostro giudizio, persiste l'ambiguità di fondo circa la natura essenzialmente spaziale piuttosto che temporale della nozione stessa di *serie* - nei termini della presente ricerca, di *ordine* -<sup>104</sup>. Il passo successivo ci conduce nell'*Antitetica della ragion pura*; in linea generale, il suo ambito di indagine è la situazione conflittuale in cui la ragione si viene a trovare per la reciproca inconciliabilità delle sue conoscenze: in questo senso, essa verte essenzialmente sull'*antinomia della ragion pura*. Qualche pagina prima Kant aveva messo bene in luce la duplice tentazione a cui la ragione stessa è esposta: o il disperato abbandono allo scetticismo, o il dogmatismo sordo e ostinato, che si rifiuta di ascoltare gli argomenti opposti; ora, la corretta frequentazione del problema - dell'*anti-nomia* - non porta alla risoluzione fondativa di una cosmologia razionale, ma alla denuncia manifesta di «tutta la sua abbagliante ma falsa apparenza, come un'idea che non è compatibile coi fenomeni». Più anali-

<sup>104</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 344-346 (corsivi nostri). Secondo Martinetti, le «deduzioni sistematiche» con cui Kant «cerca di giustificare» il procedimento razionale che dà luogo alle idee cosmologiche è del tutto «artificioso», al punto che ritiene di non doverlo neppure «prendere in esame» (P. Martinetti, *Kant*, cit., pag. 84). A nostro parere, quello che può pur legittimamente sembrare un eccesso di sistematicità esprime, alla radice, la coerenza problematica del criticismo, che non si sottrae alle sue stesse difficoltà *strutturali* che si ripresentano nelle varie fasi della sua complessa articolazione - del suo *sistema* -; a queste difficoltà - che riguardano essenzialmente la *configurazione* dell'atto conoscitivo - abbiamo già avuto occasione di fare riferimento, e cercheremo di renderne conclusivamente conto.

ticamente, si tratterà di considerare tre punti: 1) i casi specifici - le ‘proposizioni’ - nei quali la ragione si contraddice, 2) le cause di tale situazione aporetica, 3) l’eventuale via d’uscita per la ragione; ripensando al nostro percorso, il programma che avevamo sommariamente formulato - mostrare i paradossi insiti nel concetto di un *ordine totale*, individuarne l’origine, per cercare infine di riproporre la questione dell’esperienza sull’unica via praticabile - trova sostanziale riscontro nelle indicazioni contenute in questo paragrafo. Prima di entrare nel vivo dell’*Antitetica*, Kant anticipa quello che sarà uno dei tratti problematicamente essenziali nella discussione delle antinomie, e cioè che, essendo qui in gioco l’unità non di “concetti d’esperienza”, ma di idee, le loro ‘condizioni’ si riveleranno di volta in volta «troppo grandi per l’intelletto, (...) troppo piccole per la ragione», a seconda che ci rapportiamo all’ “unità della ragione” piuttosto che all’intelletto. Si passa quindi ai *conflitti delle idee trascendentali*, luogo di straordinaria suggestione e potenza teoretica - nel quale «ogni ragione umana nel suo cammino si deve necessariamente imbattere»<sup>105</sup>.

Con la prima antinomia si pone il problema se il mondo è cominciato nel tempo ed è spazialmente limitato - *Tesi* - o se - *Antitesi* - non ha limiti né spaziali né temporali. Cercando di cogliere, nella duplice complessa dimostrazione, i punti più rilevanti per i nostri scopi - mettere in luce la situazione aporetica in cui si viene a trovare un pensiero che si faccia carico della questione della totalità -, notiamo quanto segue. Per ciò che riguarda la *Tesi*, la necessità di ammettere l’inizio temporale del mondo è argomentata in base al fatto che, in caso contrario, dovremmo riconoscere nel passato «una serie infinita di stati successivi», cosa impossibile giacché una “sintesi successiva” non potrà mai compiere una serie infinita; in ordine poi allo spazio, l’osservazione essenziale di Kant (presente nelle note al testo) ci sembra essere quella secondo cui «i limiti determinano già la *totalità*, escludendo ogni di più»: la nozione stessa di *totalità* altro non sarebbe che «la rappresentazione della sintesi completa delle sue parti». Passando all’*Antitesi*, l’impossibilità del cominciamento è l’impossibilità stessa di un “tempo vuoto” come sorgente del mondo - e così pure di ogni cosa -: se una qualsivoglia serie di cose può avere inizio “nel mondo”, il concetto di inizio del mondo è intrinsecamente assurdo; quanto al secondo punto, anche qui il procedimento *a contrario* denuncia il paradosso derivante da uno “spazio vuoto”, in relazione al quale il mondo - che è di per sé la *totalità* assoluta ed esclude, al suo esterno, ogni possibile intuizione - si dovrebbe trovare: ma una siffatta relazione - «relazione con n e s s u n o g g e t t o» -, conclude Kant, «non è niente»<sup>106</sup>.

La seconda antinomia ripropone il classico problema dell’atomismo, se cioè le cose composte siano costituite o meno di ‘parti semplici’ e se esista, insieme al composto, qualcosa di semplice; la *Tesi* afferma, l’*Antitesi* nega. A favore dell’esistenza di elementi non ulteriormente divisibili si argomenta che, se fosse vero il contrario, «non resterebbe (...) assolutamente niente, e per conseguenza nessuna sostanza sarebbe stata data»: la ragione si vede pertanto costretta ad ammettere il ‘semplice’ come elemento primo del composto, il quale

<sup>105</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 341, 350-353.

<sup>106</sup> *Op. cit.*, pagg. 354-357 (corsivo nostro). Si noti, nella dimostrazione dell’*Antitesi*, il ricorrere di motivi già presenti nella discussione della prima analogia, attorno alla quale ha giocato buona parte del nostro percorso. Il procedimento *a contrario* (dove riecheggia la logica eleatica) è, nella critica di Martinetti, uno dei motivi d’interesse delle antinomie: «entrambi i punti di vista possono essere tradotti in una rigorosa dimostrazione negativa, che consiste nel mostrare l’assurdità della tesi opposta» (P. Martinetti, *Kant*, cit., pag. 86).

a sua volta altro non sarà che “uno stato estrinseco”. La dimostrazione dell’*Antitesi* può essere ricostruita precisando anzitutto che il concetto stesso di ‘composizione’ implica quello di ‘rapporto esterno’: da qui deriva che ogni composto si dà nello spazio, e che anche quest’ultimo dovrebbe quindi essere costituito da una molteplicità di parti, al pari del composto che vi si trova. Siccome però lo spazio non è fatto «di parti semplici, bensì di spazi», gli elementi primi (semplici) del composto - supposti esistenti - occuperanno essi stessi uno spazio: ora, tutto ciò che sta in uno spazio consta di più parti in reciproca relazione-*com-posizione* esterna, donde il paradosso di una realtà, di una *cosa* che configurerebbe insieme un ‘semplice’ e «un composto sostanziale». Osserva inoltre Kant che l’esperienza - tanto del senso interno quanto del senso esterno - non potrà comunque mai attestare «l’esistenza dell’assolutamente semplice»<sup>107</sup>.

La terza antinomia riguarda la spiegazione della *totalità* dei fenomeni - *tutto* ciò che “nel mondo accade” -: secondo la *Tesi* si deve necessariamente riconoscere, oltre alla causalità naturale, anche una causa libera, mentre per l’*Antitesi* l’accadere del mondo si risolve nel sistema delle leggi fisiche. Ammettiamo - argomenta per assurdo la *Tesi* - che esistano soltanto le cause naturali: dovremo presupporre, per ogni accadimento, «uno stato antecedente, al quale segue immancabilmente secondo una regola»; ora, poiché tale ‘stato’ è a sua volta accaduto - l’accadere della *causalità della causa* -, si apre la prospettiva di un regresso che non mette mai capo ad un cominciamento primo; ma la natura stessa richiede, per tutti i fenomeni, l’esistenza di una «causa a priori sufficiente», donde l’intrinseca contraddittorietà dell’*Antitesi* e l’esigenza di «una libertà trascendentale» *ab-solutamente spontanea*. La dimostrazione dell’*Antitesi* gioca essenzialmente sulla paradossalità della nozione stessa di *inizio* - «ogni cominciare ad agire presuppone uno stato della causa ancora non agente» -, per cui la *spontaneità assoluta* dovrebbe implicare una *condizione* rispetto alla quale non avrebbe alcun nesso causale, cioè non ne seguirebbe in alcun modo. L’intero problema, come risulta conclusivamente dal testo, può essere in sintesi riformulato nel senso dell’ammettere o meno la conformità rispetto a leggi - *Antitesi*, ‘natura’; *Tesi*, ‘libertà trascendentale’ -: la prima strategia spinge l’intelletto sempre più lontano nella ricerca della spiegazione - nella *serie* - dei fenomeni, dal momento che la causalità «è sempre condizionata», aprendo la prospettiva ideale dell’*unità dell’esperienza*; la seconda, interrompendo la *serie* causale - «il filo conduttore delle regole» -, promette illusoriamente «pace all’intelletto indagatore», precludendo però di principio l’*ordine* universale dell’esperienza<sup>108</sup>.

La quarta antinomia pone la questione dell’esistenza *nel* mondo, a titolo di ‘causa’, di «un essere assolutamente necessario» - *Tesi* -, piuttosto che - *Antitesi* - della sua inesistenza tanto *nel* mondo quanto *al di fuori*. La dimostrazione della *Tesi* si basa su una delle fondamentali acquisizioni dell’*Estetica*, e cioè la concezione del tempo come condizione trascendentale dell’esperienza fenomenica e, quindi, della serie dei cambiamenti che l’esperienza stessa ci attesta. Ora, tutti i cambiamenti sono condizionati, e - di condizione in condizione - configurano una catena che si chiude nell’ente «assolutamente incondizionato, che è solo assolutamente necessario»; ma anche questo ente dovrà far parte del mondo, cioè della *totalità* dei fenomeni - e dei condizionamenti - in ordine alla quale soltanto è infatti possibile il tempo, in quanto forma. (Nella *Nota*, che precorre la confutazione della prova cosmologica dell’esistenza di Dio, Kant

<sup>107</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 360-363.

<sup>108</sup> *Op. cit.*, pagg. 368-371.

afferma esplicitamente l'illegittimità del 'salto' al piano soprasensibile: «Questa causa, anche se è assunta come assolutamente necessaria, deve tuttavia in questo modo esser incontrata in un tempo, e appartenere alla serie dei fenomeni»). L'*Antitesi* considera, secondo il procedimento per assurdo, le due ipotesi. A) Di un ente necessario *interno* al mondo (o che coincide con il mondo stesso). In tal caso, la serie dei cambiamenti: o ha un inizio «incondizionatamente necessario, quindi senza causa», oppure non ha nessun inizio ed è - *nel suo insieme* - «assolutamente necessaria e incondizionata»; la prima conclusione contraddice il principio generale secondo il quale tutto ciò che accade nell'esperienza fenomenica - nel tempo - è determinato, la seconda è intrinsecamente contraddittoria perché la serie dei *contingenti* - delle singole *condizioni*, nessuna delle quali esiste necessariamente - non può dar luogo ad un insieme necessario. B) Di un ente necessario *esterno* al mondo. Ma questa 'causa cosmica' - principio supremo della serie causale e quindi primo soggetto *agente* - dovrebbe pur sempre appartenere al tempo - «al complesso dei fenomeni» -, cioè *al mondo*: che è il contrario di quanto si vuole appunto sostenere; non esiste pertanto, in ogni caso, alcun essere necessario<sup>109</sup>.

All'analisi delle idee cosmologiche segue la sezione sull'*Interesse della ragione in questo suo conflitto*. Il tema viene inquadrato osservando che, nelle quattro antinomie, le proposizioni delle antitesi sono pienamente coerenti rispetto alla prospettiva dell'*empirismo*, mentre quelle delle tesi confermano i tratti essenziali del *dogmatismo* (secondo la terminologia precedentemente usata, *razionalismo*); ora, dei tre piani di 'interesse' che Kant individua è particolarmente rilevante per i nostri scopi il secondo, e cioè l'«*i n t e r e s s e s p e c u l a t i v o*», ove si presenta una situazione del tutto originale<sup>110</sup>. Accade infatti che, se consideriamo le antinomie sul fronte della tesi (*dogmatismo*), «la catena intera delle condizioni» - l'*ordine* - può essere pensata 'a priori', derivandola da un principio primo non a sua volta condizionato: esattamente il contrario dell'antitesi che, nel regresso infinito della serie, non ammette «un appoggio in una cosa per sé stante», un «Essere primo» statico e incondizionato; nondimeno, l'*empirista* (antitesi) non rinuncia affatto alla «catena dell'*ordine* naturale» - rinuncia che, si badi, avverrebbe proprio nel caso che egli riconoscesse l'esistenza di 'idee' (entità *meta-fisiche*) al di là dell'esperienza -, proseguendo anzi senza sosta nella sua ri-

<sup>109</sup> *Op. cit.*, pagg. 374-377. Nella *Nota all'antitesi* Kant osserva che la quarta antinomia presenta una caratteristica originale, cioè che la tesi e l'antitesi deducono con pari forza conclusioni opposte - l'esistenza piuttosto che l'inesistenza dell'ente assolutamente necessario - a partire «dallo stesso argomento»: che l'intera serie delle condizioni è compresa regressivamente nel tempo. La ragione di questo «contrasto strano» va individuata nel fatto che la *Tesi* considera soltanto la «*t o t a l i t à a s s o l u t a*» delle condizioni, serialmente connesse secondo l'ordine del tempo; l'*Antitesi*, invece, guarda alla «*c o n t i n g e n z a*» di ciò che accade nel tempo, per modo che la condizione deve sempre «esser determinata come condizionata». Conclude Kant affermando che analoghe situazioni antinomiche trovano riscontro anche nella «ragione umana comune», e ricorda in proposito la polemica fra due astronomi che, partendo dal fatto che la Luna mostra al nostro pianeta sempre la stessa faccia, sostenevano rispettivamente: che la Luna gira - e che la Luna *non* gira - intorno al suo asse. Il ragionamento era corretto in entrambi i casi, a seconda del *punto di vista* da cui si riteneva di studiare il moto lunare (pagg. 380-381). Capita talvolta che i grandi filosofi, portando un semplice esempio, offrano in realtà (molto di più) anche una decisiva indicazione teorica: tale potrebbe essere forse il caso di Kant che, per meglio spiegare il «contrasto strano» in cui la ragione si imbatte riguardo a una questione che ha intrinsecamente a che fare con la *temporalità* (la quarta antinomia), sceglie un esempio giocato essenzialmente sulla *spazialità* - l'osservazione del movimento dei corpi celesti, a partire da un *punto* -.

<sup>110</sup> Gli altri due piani di interesse sono l'«*i n t e r e s s e p r a t i c o*», inerente la morale e la religione, e la «*p o p o - l a r i t à*», cioè la posizione del senso comune.

cerca. Siamo così giunti alla piena focalizzazione della difficoltà in cui si imbatte un pensiero che si faccia carico dell'esigenza - al tempo stesso imprescindibile e impossibile - di pensare l'*ordine totale* (l'ordine del mondo, la *connessione del tutto*): esigenza che sembra dunque mettere capo inesorabilmente all'**aporia della totalità**. Tornando in sintesi al motivo conduttore di questa sezione, Kant afferma che la ragione ha un naturale 'interesse *architettonico*', per cui «considera tutte le conoscenze come appartenenti a un unico sistema possibile»; ma tale istanza - efficacemente espressa dalla metafora dell'*edificio* -, mentre rivendica «le affermazioni della tesi», viene vanificata dalle «proposizioni dell'antitesi», che esclude di principio la possibilità di un *fondamento*, di una «base alla costruzione», sicché le tesi e le antitesi, nel gioco dialettico delle idee cosmologiche, hanno infine pari dignità speculativa<sup>111</sup>.

La 'soluzione' del conflitto è preceduta da una complessa analisi, che ripercorriamo nei tre punti essenziali. 1) In primo luogo, l'esigenza stessa di una *risoluzione*, anche se non in senso vero e proprio - 'dogmatico' -, ma a titolo problematico - 'critico' -: ciò significa che la questione metafisica della totalità come relazione - *connessione ordinata* - della parte al tutto e del tutto alla parte è comunque imprescindibile. Seguendo più da vicino il testo kantiano appare subito chiaro che, in linea di principio e generale, per la ragione 'pura' non possono esserci questioni inerenti oggetti ad essa 'dati' che siano per essa stessa 'insolubili', se è vero che l' 'oggetto' di un determinato problema è già contenuto all'interno del 'concetto' da cui sorge il problema medesimo. Ora, la peculiarità della cosmologia consiste nel fatto che qui l' «oggetto (...) dev'essere dato empiricamente, e la questione si riferisce soltanto alla *conformità* di esso con una idea»: la 'questione' riguarda cioè il *progresso* della «sintesi empirica (...) in quanto deve abbracciare la *totalità assoluta*, la quale non è più niente di empirico non potendo esser data in nessuna esperienza». Da tale stato di cose deriva la prospettiva di una tensione *ideale*, in cui la ragione non può peraltro sottrarsi «all'obbligo di una soluzione, almeno critica»: la via indicata da Kant, esclusa la possibilità di rispondere alle quattro antinomie *oggettivamente* - dato che esse, nel gioco tesi-antitesi, travalicano in ogni caso le condizioni spazio-temporali in cui ogni nostra percezione si trova costretta -, riprende l'ammonimento - già sancito nell'*Appendice all'Analitica dei principi* - a non incorrere nella 'anfibia', che porta a confondere il piano noumenico con quello fenomenico; il senso della "soluzione critica" sta dunque nel fare questione del «fondamento conoscitivo su cui la questione è fondata»<sup>112</sup>. 2) In secondo luogo, l'applicazione del "me-

<sup>111</sup> *Op. cit.*, pagg. 384-386; 390-391 (corsivi nostri). Il carattere specificamente 'architettonico' della ragione ha un riscontro più ampio nel terzo capitolo della *Dottrina trascendentale del metodo*, in cui ritroviamo i motivi (si veda il capitolo precedente) dello 'schema' e dell'*ordine* in relazione alle esigenze sistematiche *ideali* della ragione stessa (pagg. 629-630).

<sup>112</sup> *Op. cit.*, pagg. 391-397 (corsivi nostri); ricostruiamo qui, in termini molto essenziali, l'analisi svolta nella citata *Appendice*. A conclusione della prima parte della *Logica trascendentale* Kant rivendica, nell'orizzonte complessivo della sua critica, un ruolo fondamentale per la 'riflessione', facoltà il cui compito imprescindibile - «un dovere dal quale nessuno può esimersi» - consiste nella compilazione, nella *configurazione* della " t o p i c a t r a s c e n d e n - t a l e ", 'luogo' ove le rappresentazioni che ci sono date vengono poste in relazione - 'paragonate' - alle nostre facoltà conoscitive, intelletto e intuizione; ne deriva una tavola articolata in quattro titoli - «titoli di ogni paragone e distinzione (...), che precede al concetto delle cose» (e non va quindi confusa con la tavola delle categorie) -. Senza entrare nel merito specifico dei singoli titoli - *Identità e diversità, Concordanza e opposizione, Interno ed esterno, Materia e forma* - ricordiamo che, a giudizio di Kant, in mancanza della 'riflessione' il campo logico-gnoseologico si apre a «tanti pretesi principi sintetici che la ragione critica non può riconoscere, e che si fondano unicamente su una

todo scettico” alle quattro idee cosmologiche. La strategia argomentativa qui seguita da Kant consiste nel dimostrare come, nella dialettica tesi-antitesi, entrambe le proposizioni in gioco siano “prive di senso”, per cui l’intera questione - in piena coerenza rispetto alla conclusione del punto 1) - si basa essenzialmente su un “presupposto infondato” e la soluzione dogmatica non fa che «aumentare ancora la nostra ignoranza». Non è infatti difficile scoprire che, in tutti e quattro i casi, l’idea che pretenda di abbracciare la «sintesi regressiva dei fenomeni» risulta rispettivamente - tesi e antitesi - troppo grande o troppo piccola «per ogni concetto dell’intelletto»; segue, antinomia per antinomia, la dimostrazione. Osserva inoltre Kant, prevenendo una possibile obiezione, che ci si potrebbe chiedere perché il problema non venga formulato in modo inverso, affermando cioè - dal lato dell’idea - che la ‘colpa’ è del “regresso empirico”, per cui si dà comunque un errore - per difetto nelle tesi, per eccesso nelle antitesi -, ma non da parte dell’idea, bensì da parte del “concetto empirico” rispetto all’idea. La risposta - in linea con l’impostazione gnoseologica generale del criticismo - sta nel semplice fatto che l’unica fonte di ‘realtà’ per i concetti è “l’esperienza possibile”, senza la quale non si dà pertanto alcun “rapporto a un oggetto”<sup>113</sup>. 3) Il ‘sospetto’, così maturato, che la cosmologia razionale sia infondata, mentre ci libera - scoprendola - dall’«illusione che ci ha fatto per tanto tempo andare errando» offre, al contempo, la ‘chiave’ per risolvere l’intero problema. La via seguita da Kant è l’*idealismo*, da intendersi (secondo la sua terminologia) in senso ‘trascendentale’ o anche ‘formale’ - in contrapposizione a quello ‘materiale’, che esclude l’esistenza di una realtà esterna e non è in grado di provare la differenza «tra sogno e verità» -: contenuto *reale* dell’esperienza sono soltanto i *fenomeni*, «rappresentazioni, le quali, così come sono rappresentate in quanto esseri estesi o serie di cangiamenti, non hanno fuori del nostro pensiero nessuna esistenza che sia fondata in sé». La questione pare essenzialmente giocata sulla nozione stessa di *fenomeno*; Kant, nella *Critica della ragion pura*, usa indifferentemente le parole *Erscheinung* e *Phaenomenon* - in greco **φαινόμενον**, dal verbo **φαίω** -: ciò che *appare*, ciò che si *manifesta*. L’indicazione etimologica suggerisce dunque, in termini generali, l’idea di una dimensione *fenomenica* che, *in quanto tale*, presuppone - a titolo di *termine di provenienza* delle rappresentazioni - una dimensione *noumenica*, della quale peraltro non possiamo sapere nulla proprio perché non è contenuto d’esperienza (è il *concetto limite* dell’esperienza). Più precisamente, ‘reale’ - torna a ripetere Kant riprendendo le acquisizioni di fondo dell’*Estetica trascendentale* - è il contenuto dell’intuizione del senso esterno e del senso interno nelle forme, rispettivamente, dello spazio e del tempo: tale conoscenza è *vera* - e non ha nessuna “parentela col sogno” - proprio perché si riferisce a ‘oggetti’ (rappresentazioni) che

---

anfibolia trascendentale, cioè su uno scambio dell’oggetto puro dell’intelletto col fenomeno»; la polemica è esplicitamente e minutamente condotta nei confronti del razionalista Leibniz che, non disponendo della ‘topica’, finisce con l’*intellettualizzare* i fenomeni; - così come, sul fronte dell’empirismo, Locke *sensibilizza* i concetti - (pagg. 261-268). Il ruolo decisivo della ‘riflessione’ è ribadito da Kant nella *Logica* del 1800 (cit.); in particolare (pag. 69): la «*riflessione* (...) deve precedere ogni giudizio. (...) non dobbiamo (...) giudicare su niente senza *riflettere*, cioè senza confrontare una conoscenza con la facoltà conoscitiva dalla quale essa deve avere origine (la sensibilità o l’intelletto)».

<sup>113</sup> In sintesi, l’affermazione *troppo grande o troppo piccolo rispetto a un’altra cosa* ha senso solo a proposito di ciò che si riferisce a quest’altra cosa: così, mentre se una palla non riesce ad attraversare un buco si può concludere indifferentemente che la palla è troppo grande o che il buco è troppo piccolo, se una veste è troppo corta non diremo certo che è troppo lungo l’uomo che la indossa, ma che è troppo corta la veste. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 397-400.

sono appunto tra loro *connessi* «secondo le leggi dell'unità dell'esperienza». Ma la “causa non-sensibile” delle rappresentazioni non può essere intuita - e quindi “ci è affatto sconosciuta” - dal momento che, essendo al di fuori dell'esperienza sensibile-*fenomenica*, non ha alcuna configurazione spazio-temporale; questa «causa meramente intelligibile dei fenomeni in generale» - che dobbiamo per forza ammettere dato il carattere essenzialmente *recettivo* della sensibilità - prende il nome di “oggetto trascendentale”. I tre punti analizzati vengono così a confluire, in vista della ‘soluzione’, in un ulteriore approfondimento critico, rilevante per i nostri scopi. Dice infatti Kant che l'intera *connessione* di tutte le “percezioni possibili” va messa sul conto dell’ “oggetto trascendentale”, che «è dato in sé prima di ogni esperienza» - mentre sappiamo che i fenomeni si danno unicamente nell'esperienza -: ciò significa che io posso pur rappresentarmi la *totalità assoluta* degli “oggetti dei sensi” nello spazio e nel tempo, come «pensiero di una esperienza possibile»; ma gli stessi oggetti empirici dovranno poi essere presenti «in quella parte dell'esperienza, alla quale io devo risalire partendo dalla percezione». Ora, questo regresso implica bensì una *causa prima* - la causa trascendentale delle sue stesse condizioni - che mi è del tutto sconosciuta e con la quale nulla “si ha da fare”, ma anche, più umanamente alla nostra portata, «la regola del progresso dell'esperienza, in cui gli oggetti e cioè i fenomeni mi sono dati»<sup>114</sup>.

Si è già accennato al fatto che una vera e propria *risoluzione* del conflitto delle idee cosmologiche non è possibile; è però possibile - dice Kant - una ‘composizione’ della ‘lite’ tra le due parti di volta in volta contendenti - le posizioni rappresentate, rispettivamente, dalle tesi e dalle antitesi -: in questa prospettiva, il primo passo consiste nello smascheramento del sillogismo su cui si basa l'intera operazione orchestrata dalla ragione (si veda la nota n° 103). Ricordiamo: dato il condizionato deve essere data (premessa maggiore) «anche la serie intera di tutte le sue condizioni», conseguenza (conclusione) che sembrerebbe logicamente necessaria se è vero, come sappiamo (premessa minore), che l'esperienza fenomenica - *data* - è sempre appunto esperienza del condizionato.

<sup>114</sup> *Op. cit.*, pagg. 401-405. Se la nostra lettura è corretta, l'attenzione di Kant è qui nuovamente rivolta all'esigenza di evitare l' ‘anfibia’ - donde la centralità della ‘riflessione’ (anche se in queste pagine non viene espressamente nominata; si veda in proposito la nota n° 112) -. Ciò sembra emergere dall'esempio portato a titolo di chiarimento conclusivo: dire che è possibile, procedendo nello spazio, imbattersi in corpi celesti molto più lontani rispetto agli estremi che percepisco, o dire che è probabile che questi astri esistano nello spazio, anche se nessuno li ha mai percepiti, è sostanzialmente la stessa cosa. Infatti, corpi celesti privi di ogni «rapporto a un'esperienza possibile» - *cose in sé* - per me soggetto di conoscenza «non sono nulla», mentre sono contenuto d'esperienza soltanto se rientrano «nella serie del regresso empirico»; ora, quando la cosmologia razionale pretende di pensare tali fenomeni nella prospettiva di un *tutto assoluto* - travalicando i limiti dell'esperienza -, «allora la distinzione del modo in cui si prende la realtà degli oggetti sensibili è importante per ovviare a una fallace opinione, che deve inevitabilmente scaturire dall'equivoco circa i nostri propri concetti di esperienza». Leggiamo le osservazioni in proposito di Martinetti: «(...) il mondo che io considero dipende sempre da me, è il mondo fenomenico; (...) non può mai costituire una totalità assoluta. (...) L'esigenza della ragione di costituire una totalità assoluta è perfettamente legittima; ma deve sempre tener presente che quest'essere in sé, verso cui tende, non può venir confuso con la realtà fenomenica dei sensi e dell'intelletto, né deve costruirlo con gli elementi di quest'ultima» (P. Martinetti, *Kant*, cit., pag. 88).

Come scrive P. Salvucci, la nozione di “oggetto trascendentale” è «uno dei dati storiograficamente più tormentati della letteratura kantiana»; il problema (che ci limitiamo a far presente, essendo marginale rispetto agli scopi della nostra ricerca) riguarda essenzialmente la legittimità o meno della sua identificazione con la “cosa in sé” (P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., pagg. 63-64).

Ora, Kant precisa subito che la proposizione «se è dato il condizionato (...) ci è imposto un regresso nella serie delle sue condizioni» è *analitica* e inattaccabile dalla stessa filosofia critica; non solo, ma se assumiamo i due termini - 'condizionato' e 'condizione' - come cose in sé, *dato* il primo il secondo «è già [corsivo nostro] realmente» *dato*, prima ancora che si imponga il *regresso* - nozione intrinsecamente dinamica - ad esso: così configurata la questione, infatti, è l'intelletto che opera la sintesi tra condizionato e condizionante, rappresentandosi le cose come *noumeni* - al di là dell'esperienza spazio-temporale - e prescindendo quindi dalla loro stessa conoscibilità. Ma il punto è proprio questo, che io soggetto di conoscenza non ho mai a che fare con il mondo *in sé e per sé*, ma con 'semplici' *fenomeni, rappresentazioni* a partire dalle quali si richiede e, di più, si 'impone' bensì una sintesi - empiricamente! - regressiva, che però - proprio in quanto spazialmente e temporalmente *condizionata* - non troverà mai compimento nella *totalità ab-soluta* della serie condizionante - di *tutte* le condizioni -. È così palese l' 'errore' - ma Kant parla anche, molto umanamente, della «illusione affatto naturale della comune ragione» - del sillogismo nella sua complessiva articolazione: la premessa maggiore suppone l'intero sistema - *nesso* - delle condizioni secondo un *ordine* meta-fisico non temporale (non empirico), ma di pura *simultaneità*; analogamente, la minore intende i fenomeni astraendoli dalle forme trascendentali dell'intuizione - cioè come se fossero *noumeni* -; si conferma, conclusione, che la 'sintesi empirica' - l'unica ad essere *data* in quanto realmente compiuta - va tenuta ben distinta da quella *totale* vagheggiata dalla ragione, essendo 'necessariamente successiva' e svolgendosi regressivamente secondo l'*ordine* del tempo<sup>115</sup>. Problematica rimane, a nostro giudizio, la nozione di 'simultaneità', che Kant riferisce al piano meta-empirico: ma non ha essa intrinsecamente a che fare con lo spazio, anch'esso forma trascendentale dell'intuizione? Ricordiamo che, a proposito delle idee cosmologiche in generale (prima sezione), ci eravamo imbattuti in questa fondamentale considerazione, che le parti dello spazio - un 'aggregato', a differenza del tempo che *configura* invece una 'serie' - sono *co-ordinate* «tutte insieme simultaneamente», e (si badi) ognuna «non è la *condizione* [corsivo nostro] della possibilità dell'altra». È forse qui sottesa una questione di grande portata teoretica - già emersa in modo più o meno esplicito nel presente studio - sulla quale dovremo interrogarci direttamente più avanti.

Il secondo passo verso la 'composizione' della 'lite' (a rigore irresolubile) consiste nel determinare il valore effettivo del «principio cosmologico della totalità»: il fatto che, come sappiamo, non possiamo riconoscergli una portata *assiomatico-costitutiva* non ne esclude infatti, problematicamente, la funzione *regolativa* in ordine ai limiti dell'esperienza; si tratterà, detto in termini più espliciti, di stabilire *come* si istituisce la serie regressiva delle condizioni. Qui Kant propone un confronto con la matematica: posta in generale la questione - per noi appunto rilevante - della «sintesi d'una serie, in quanto essa non è mai completa», vengono comunemente usate due espressioni, e cioè *progressus in infinitum* (dai matematici) e *progressus in indefinitum* (dai filosofi); si tratta ora di chiarirne il significato e la pertinenza rispetto al tema in discussione. Pensiamo, a titolo esemplificativo, all'albero genealogico orientato in senso discendente piuttosto che ascendente: nel primo caso, a partire da due antenati - *condizione* - si può bensì *procedere* di generazione in generazione - *condizionato* - all'*infinito*, poiché l'«assoluta totalità della serie» non viene ad essere presupposta come *condizione*

<sup>115</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 405-408.

*data*, ma è un *condizionato dabile*, suscettibile di incremento continuo; nel secondo, invece, il *regresso* che, a partire da una persona - *condizionato dato* -, si estende verso gli antenati - *condizione* -, configura una serie *indefinita (indeterminata)*, in quanto non si risolverà mai in alcun individuo - in alcun elemento empirico -, e sarò sempre costretto ad allungare la catena dei progenitori, pur non potendo presupporli. Per gli scopi della nostra ricerca, è particolarmente utile leggere la sintetica e chiara riformulazione del problema nei termini del rapporto tutto-parte: «se nell'intuizione empirica è dato il tutto, il regresso nella serie delle sue condizioni interne va all'infinito. Ma se è dato solo un membro della serie, dal quale il regresso deve quindi andare alla *totalità assoluta*, allora ha luogo solo un regresso per un tratto indeterminato». Ora, il punto cruciale dell'argomentazione kantiana sta in ciò, che in tutti e due i casi - che si proceda *infinitamente* o *indefinitamente* - la catena infinita delle condizioni non ci è comunque mai *ab-solutamente* 'data': infatti la nostra esperienza non ha per oggetto *cose in sé*, ma *fenomeni* sempre reciprocamente compromessi nel gioco condizione-condizionato. Questa è la chiave per comprendere la funzione *regolativa* del principio cosmologico: non si tratta di stabilire il *quanto* delle condizioni, ma il *come* del loro regredire. Pertanto, siccome della totalità non si dà intuizione, il compito che ci spetta non sarà quello di 'trovare' al suo interno gli ulteriori infiniti elementi della serie, ma piuttosto di «c e r c a r n e di più, poiché *nessuna esperienza è limitata in modo assoluto*»: sia che non incontri o che incontri, nel regredire di condizione in condizione, una limitazione, il mio cammino dovrà comunque sempre continuare secondo le leggi trascendentali dell'esperienza - di un'esperienza *possibile* -. Non resta che mostrare - per ciascuna delle singole idee cosmologiche - le conseguenze (la 'soluzione critica') che da tutto ciò derivano<sup>116</sup>.

La soluzione della prima antinomia muove dalla considerazione (appena espressa) dell'impossibilità - sul piano fenomenico - di un "l i m i t e a s s o l u t o", così come di una *condizione incondizionata*: in tal caso, infatti, andremmo incontro al paradosso di un'esperienza del 'nulla' e del 'vuoto' - riguardo al tempo e allo spazio -, mentre invece, nella serie delle condizioni, l'ultimo membro ne richiede sempre uno ulteriore, a prescindere dal fatto che ne possa o meno avere esperienza. Ribadito questo concetto fondamentale, si tratterà di stabilire se il regresso qui in gioco - tendente alla «grandezza incondizionata dell'universo» - è da intendersi (secondo la terminologia precedentemente introdotta) nel senso dell'*infinito* o dell'*indefinito-indeterminato*. Ora, poiché la *totalità* non è mai contenuto di intuizione - e quindi non è 'determinata' in modo *assoluto* -, se dicessi che il regresso si svolge all'*infinito* commetterei l'errore di 'anticipare' indebitamente gli ulteriori membri della serie, al di là della sintesi em-

<sup>116</sup> *Op. cit.*, pagg. 412-418 (corsivi nostri). Il contenuto dell'intera sezione potrebbe essere estremamente sintetizzato e semplificato dicendo che **la totalità non è una cosa**. Questa espressione, mentre apre la strada agli ulteriori sviluppi della cosmologia kantiana, consente (a nostro avviso) di cogliere un motivo che, al di là delle banalizzazioni storicistico-manualistiche, accomuna essenzialmente il criticismo e l'idealismo (come, del resto, ogni prospettiva che voglia dirsi filosofica) - meno nettamente distinguibili di quanto a volte si dia ad intendere -, e costituisce lo sfondo teoretico su cui andrà conclusivamente riproposta, in tutta la sua complessità, la questione dell'ordine.

Sulla distinzione tra 'infinito' e 'indefinito' così sintetizza Martinetti: «(...) altro è l'infinito che noi possiamo d'un colpo pensare (in astratto) con la ragione come perfetto; altro è l'infinito fenomenico del senso (l'indefinito), che è costruito con aggiunte successive e che non è mai un'unità perfetta ed assoluta. Di qui la contraddizione che le antinomie mettono precisamente in luce» (P. Martinetti, *Kant*, cit., pag. 85).

pirica; donde la prima generale conclusione scettica circa la «grandezza del mondo in sé» (nel tempo e nello spazio): è proprio la intrinseca configurazione del regresso, *indefinito*, che non mi legittima a dire né che il mondo è infinito - concetto che travalica i limiti dell'esperienza -, ma neanche che è finito - stante la già rilevata impossibilità empirica di un "limite assoluto" -. Più in particolare, Kant ritiene di dover dare, al primo conflitto cosmologico, due risposte. Una negativa, relativamente all'inizio del mondo nel tempo e ai suoi limiti spaziali: l'argomento dialettico recita, per assurdo, che nel caso contrario «esso sarebbe per un verso limitato dal tempo vuoto, e per un altro dallo spazio vuoto», ciò che non è appunto concepibile nell'ambito percettivo-fenomenico; la seconda risposta, affermativa, riguarda la funzione *regolativa* del principio della totalità, per cui all'uomo è comunque dato il compito, nel seguire la serie delle condizioni, «di non rinunciare mai all'estensione del possibile uso empirico del proprio intelletto»<sup>117</sup>. In tale prospettiva, il problema dell'*ordine* assume un tratto essenzialmente dinamico: la tensione ideale verso una possibile riunione della totalità dei fenomeni, muovendo da *ogni contingente particolare*.

La soluzione della seconda antinomia si basa sostanzialmente sul medesimo schema logico-concettuale: in questo caso, però, il movimento regressivo consiste nella *suddivisione* di un "tutto dato" - intuito - nelle sue parti, che ne costituiscono le condizioni della possibilità stessa. In prima istanza, il gioco dialettico tra la tesi e l'antitesi viene da Kant così riproposto: se il processo di decomposizione giungesse e si arrestasse ad elementi (*a-tomi*) non a loro volta divisibili, avremmo come *ab-solutamente data* la serie intera - *totale* - delle condizioni; se, invece, non esistono elementi 'semplici', il regresso-divisione andrà *in infinitum* - si badi, non *in indefinitum* -, svolgendosi *all'interno* del condizionato stesso - la totalità, appunto, *data* -. Ma - rispetto al tutto - un conto è la *totale aggregazione* delle parti (infinite), altro conto l'intera *divisione*: mentre la prima è simultaneamente presente, la seconda, configurando una serie "successivamente infinita", non è mai completamente esaurita, completamente *raccolta*; posto così il problema, il concetto stesso di *divisione infinita* si rivela (sul piano fenomenico) insostenibile. Analogamente alla prima antinomia, anche qui il principio cosmologico va inteso in senso *regolativo*; questo passo richiede peraltro un ulteriore chiarimento sulla nozione di 'parte' in relazione al "tutto dato". Se infatti,

---

<sup>117</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 418-421. L'uso della parola 'vuoto' - che esprime un concetto intrinsecamente spaziale - a proposito del tempo (oltre che dello spazio) potrebbe confermare il sospetto (da noi avanzato a più riprese e reso legittimo da affermazioni più o meno esplicite dello stesso Kant) che la questione dell'esperienza - per i nostri scopi, dell'*ordine* - non possa prescindere (senza peraltro in ciò esaurirsi) da una riflessione essenziale sul rapporto tra le due forme trascendentali dell'intuizione, nel senso di riconoscere una sorta di 'primato' dello spazio.

Per la prima antinomia, Martinetti propone uno spunto interpretativo (peraltro non sviluppato) che merita attenzione. Egli osserva che siamo qui al cospetto di «un'estensione del tempo e dello spazio all'assoluto», che mette in gioco «una dialettica delle forme del senso» da porsi in relazione con alcuni motivi della *Critica del giudizio*, in particolare con la concezione del 'sublime'. In tale prospettiva, l'affermazione di Kant circa «l'insanabile illusione della tesi» sarebbe «temperata dal riconoscimento del suo valore simbolico» - altro tema centrale della terza critica -; quanto poi all'antitesi, sarebbe anch'essa «profondamente vera» se «ricondotta al suo legittimo senso» (P. Martinetti, *Kant*, cit., pagg. 93-94). L'originalità e l'interesse di questa chiave di lettura consiste nel cogliere l'effettiva consonanza teoretica (che non mancheremo di rilevare anche in altri luoghi) tra la *Dialettica trascendentale* e la *Critica del giudizio*, indicando un possibile percorso che attraversa in profondità il criticismo; il prezzo pagato è l'evidente forzatura filologica, per cui Martinetti giunge ad ammettere come vere entrambe le proposizioni della prima antinomia che invece, come vedremo, sono per Kant entrambe strutturalmente false.

osserva Kant, immaginiamo le parti come *quantità discrete* - «già separate nel tutto dato» -, il regresso all'infinito (che riguarderebbe le parti stesse) è inconcepibile, così come è inconcepibile un tutto “*organizzato all'infinito*”, dal momento che la parte presuppone la divisione, e cioè un tutto ancora indiviso. Se, invece, il fenomeno configura un *quantum continuum*, una *com-posizione infinita* in cui la totalità stessa è già divisa, si delinea - in piena coerenza rispetto al principio della *regolatività* - la prospettiva di un *regredire* (dividendo) che non giungerà mai a compimento, pur essendo la serie intera “nel suo complesso compiuta”. In sintesi, con il secondo conflitto cosmologico si apre per l'esperienza lo scenario di una *organizzazione* sempre più estesa, che però non esclude - e, anzi, in linea di principio implica - lo sconfinamento in una zona *inorganica*<sup>118</sup>; conclusione che ricalca, in modo simmetrico e speculare, quella che abbiamo ricavato dalla prima antinomia: anche qui l'*ordine* del mondo rivela un tratto essenzialmente dinamico, come tensione ideale verso una possibile divisione a partire da un “tutto dato” - da ***ogni contingente particolare*** -.

Prima di risolvere la terza e la quarta antinomia, Kant ripensa l'intera questione cosmologica, introducendo una distinzione all'interno delle quattro idee. In prima istanza, quando se ne era compilata la tavola (ricavandola da quella delle categorie), era emerso semplicemente l'aspetto comune generale, e cioè che, in ciascuna idea, erano sempre in gioco condizionato e condizione «come membri della stessa serie»: questa considerazione d'insieme era giustificata dal fatto che, allora, si era avuto riguardo non all' 'oggetto' - il condizionato -, ma alla catena delle condizioni «rispetto alla sua grandezza». Se però torniamo alla tavola delle categorie (o meglio ai rispettivi titoli), si impone una netta distinzione tra gli oggetti della sintesi *matematica* (di fenomeni) - che si riferisce alle prime due, quantità e qualità - e quelli della sintesi *dinamica* - che si riferisce alla relazione e alla modalità -. In termini più chiari e precisi, le quattro serie sono bensì 'omogenee', se assumiamo come criterio la loro 'estensione', cioè la loro adeguatezza alla rispettiva idea; se, invece, abbiamo riguardo all'oggetto intellettuale che la ragione tende di volta in volta a idealizzare, dovremo distinguere una “*s i n t e s i* dell' *o m o g e n e o*” (*matematica*, valida per la prima e la seconda antinomia) da una “*anche dell' e t e r o g e n e o*” (*dinamica*, per la terza e la quarta): dove l'omogeneità consiste nella connessione di condizioni esclusivamente sensibili, l'eterogeneità nell'ammissione di una condizione soprasensibile, oltre la serie (delle condizioni) fenomenica. Ne consegue che nelle antinomie *matematiche* tanto la tesi quanto l'antitesi sono 'false', mentre in quelle *dinamiche* tutte e due le “*affermazioni dialettiche*” *possono* essere vere, soddisfacendo le esigenze sia dell'intelletto che della ragione<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 422-425 (corsivo nostro). Sulla seconda antinomia, le osservazioni di Martinetti riprendono la già asserita (a suo giudizio) 'artificiosità' della deduzione kantiana della tavola delle idee: egli dice espressamente che «nell'idea dell'elemento reale ultimo ci è impossibile vedere un'idea della ragione, come almeno Kant l'intende». Il problema ora - nella *Dialettica* - in discussione andrebbe invece ricondotto all'*Estetica trascendentale*, dove l'«impossibilità d'un elemento sensibile ultimo» deriverebbe dalla concezione formale del tempo e dello spazio; tornando alla *Dialettica*, se ne ricaverebbe la conclusione - analoga a quella della prima antinomia - che l'antitesi è vera, e la tesi ha il suo «vero senso (...) nella posizione non d'unità soprasensibili, ma di unità inferiori al senso, di unità infinitesimali» - ferma restando l'estraneità di tale problema rispetto ai conflitti cosmologici -; anche qui Martinetti si limita peraltro ad offrire solo uno spunto interpretativo, senza svilupparlo (P. Martinetti, *Kant*, cit., pag. 94).

<sup>119</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 425-428. A commento di queste pagine, Martinetti spiega: «(...) le due ultime antinomie (...) Kant chiama dinamiche perché sono fondate su cate-

La soluzione della terza antinomia (la più complessa, la più lunga, ma non la più decisiva) muove dalla considerazione che l'accadere del mondo - *tutto ciò che accade* - accade sotto il segno: o della 'n a t u r a', o della 'l i b e r t à'. La differenza consiste essenzialmente nel fatto che nel primo caso si dà una concatenazione di 'stati' - fenomeni - ordinata secondo la legge di causalità e quindi intrinsecamente temporale: donde l'esigenza *regressiva* di una causa per la stessa «causalità della causa (...), anch'essa s o r t a»; nel secondo caso, invece, la ragione pone un principio trascendentale - la libertà -, che non è contenuto dell'esperienza, ma il fondamento della sua stessa possibilità: *spontaneità originaria* da cui trae *ri-solutivamente* inizio l'intero ordine dei fenomeni - di per sé irriducibile a un tutto *ab-soluto* -. Ora, la questione di fondo riguarda la possibilità della coesistenza, della compatibilità, dell' 'accordo' tra i due piani così individuati: Kant insiste a più riprese sul fatto che, se venisse meno la distinzione tra fenomeni e *noumeni*, avremmo un'unica serie - omogenea - i cui membri sarebbero compromessi tutti quanti senza riserva nel gioco condizionato-condizione, e la libertà sarebbe inesorabilmente spacciata. Ma, se prendiamo i fenomeni «per nulla più di quello che sono in fatto» - soggetti alle leggi dell'esperienza -, dobbiamo pur ammettere un'ulteriore 'causa' (*Grund*, cioè propriamente *fondamento*) esterna alla serie, rispetto alla quale le condizioni (sensibili) sono da considerarsi effetti. Ne risulta che ogni singolo 'stato' è bensì conseguenza della necessità naturale - se lo pensiamo nella «*connessione universale di tutti i fenomeni*» -, ma anche libero - in rapporto alla causa non sensibile -; si noti che la mossa giocata da Kant presuppone la critica (di cui abbiamo reso conto poco sopra) della struttura formale delle antinomie e la distinzione, al loro interno, tra quelle *matematiche* e quelle *dinamiche*, ove è in atto (come appunto in questo caso) una "sintesi dell'eterogeneo"<sup>120</sup>.

Natura e libertà, precisa ancora Kant, comportano due diversi 'caratteri' per il "soggetto agente", e cioè, rispettivamente, il "carattere empirico" e il "carattere intelligibile". La nozione di intelligibilità si definisce in termini negativi, per esclusione rispetto alla sensibilità: se il fenomeno non è in tutto e per tutto riducibile all'intuizione - ma rivela *in sé* anche un'attitudine ad essere *causa* di fenomeni -, gli dovremo riconoscere un'*altra* causalità, oltre a quella empirica; in tutto ciò non vi è nulla di contraddittorio, poiché il piano meramente rappresentativo richiede di per sé una fondazione trascendentale, e quindi una specie di causalità che, pur manifestandosi, come produttrice di effetti, sul piano fenomenico, non è essa stessa fenomeno. Kant mette a fuoco con estrema

---

gorie indipendenti dai rapporti di tempo e di spazio. (...) Mentre le due idee matematiche (...) dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo erano pseudo idee, perché non pensabili indipendentemente dalle forme sensibili; qui abbiamo due vere idee (la causa assoluta, l'essere assolutamente necessario) che sono contraddittorie finché aduniamo in esse i due caratteri contraddittori, di costituire una realtà assoluta trascendente, e di essere oggettivate nella realtà empirica; ma che cessano di esserlo, appena si dissipa l'illusione oggettivatrice» (P. Martinetti, *Kant*, cit., pag. 90).

<sup>120</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 428-431 (corsivo nostro). Già in queste pagine è esplicita l'attenzione, da parte di Kant, verso il riscontro pratico-morale del problema in discussione, che avrà sviluppo nel seguito della soluzione della terza antinomia e troverà poi sistemazione compiuta nella *Critica della ragion pratica*, dove la libertà umana sarà ammessa a titolo di 'postulato' della ragione pratica. Per quanto riguarda la possibilità dell' 'accordo' tra natura e libertà ribadiamo la sostanziale consonanza tra le analisi qui svolte da Kant e la problematica (di cui ci siamo occupati nel capitolo precedente, al quale rimandiamo) della *Critica del giudizio*, relativamente al rapporto tra meccanicismo e finalismo e all'*ordine* universale che si viene così a configurare.

lucidità lo *status* problematico di un siffatto “soggetto agente”: esso infatti - considerato secondo il “carattere intelligibile” - non potrebbe essere temporalmente condizionato (dato che il tempo è forma dell’intuizione) né, di conseguenza, alcun suo atto potrebbe iniziare o cessare; così pure, non patirebbe nessun condizionamento sensibile, nessun cambiamento; inoltre, lo stesso “carattere intelligibile” sarebbe a rigore inconoscibile (in quanto non contenuto d’esperienza), ma dovremmo nondimeno poterlo *pensare*, in relazione all’apparire fenomenico, come suo fondamento. Considerato invece sotto il “carattere empirico”, il ‘soggetto’ e ogni suo atto sarebbero indissolubilmente compromessi nell’ordine - nella *connessione* - dei fenomeni secondo le leggi della natura; per modo che «libertà e natura, ciascuna nel suo pieno significato, si ritroverebbero insieme e senza nessun conflitto, proprio negli stessi atti, secondo che questi si riportino alle loro cause intelligibili o alle loro cause sensibili». Come ciò sia possibile, è quanto la ragione intende ora spiegare<sup>121</sup>.

Kant torna a ripetere che esiste un “ordine naturale”, costituito dai fenomeni che si susseguono nel tempo secondo la legge di causalità e che sono quindi *determinati* in base alle leggi trascendentali dell’esperienza: questa è una verità incontestabile, che garantisce la realtà del mondo fenomenico e ne esclude (come già si era visto) ogni confusione col sogno. Ora, nella discussione di questa terza antinomia la difficoltà che emerge non riguarda la questione della “totalità assoluta” - verso cui tenderebbe la serie regressiva delle condizioni - (problema già affrontato e, in qualche modo, risolto), ma la possibilità di conciliare, in uno stesso accadimento, l’ “effetto naturale” con un “effetto di libertà” - pensando al motivo di fondo del nostro percorso, la possibilità di due *ordini* -. Sappiamo per certo che nell’ordine dei fenomeni - per la sua stessa intrinseca configurazione temporale - non è concepibile un *principio ab-soluto in sé e per sé*, da cui la serie dei condizionati trarrebbe origine; tuttavia, è pur sempre legittimo chiedersi se sia ammissibile una causalità - in relazione alla causa dei fenomeni (effetti) - non “unicamente empirica”, ma ‘intelligibile’: se cioè possiamo ricondurre i ‘fatti’ a un “atto originario” - una *potenza* - non contenuto di intuizione, che rientri però nella “catena naturale” come suo ‘anello’, tale da non spezzare la *connessione* delle cause sensibili; si delinea, in altri termini, la possibilità di un “soggetto agente” vincolato bensì alla natura «in una inscindibile dipendenza di tutti i suoi atti», il cui fenomeno soggiace peraltro a condizioni che, in ultima analisi, sono irriducibili al piano empirico - «a condizioni meramente intelligibili» -. La risposta di Kant investe quel particolare (unico) ente - l’uomo - dotato non solo di sensi (attraverso i quali conosce la natura), ma anche di ‘appercezione’ (è auto-cosciente) e che partecipa quindi dei due mondi (sensibile e intelligibile); l’ente le cui azioni hanno fondamento in un mondo che travalica l’esperienza - *l’uomo come soggetto di vita etica* -: scopriamo infatti che la coscienza morale (umana) si trova costantemente obbligata a rispettare ‘imperativi’, ad esercitare il ‘dovere’ secondo una *necessità* che non troviamo affatto nella realtà naturale; di più - precisa ancora Kant - la nozione stessa di ‘dovere’, quando si faccia riferimento alla natura, è del tutto insensata, poiché sul piano dei fenomeni non potremo fare altro che cercare di conoscere semplicemente *ciò che accade*, non già *che cosa dovrebbe accadere*<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> I. Kant, *Op. cit.*, pagg. 432-434.

<sup>122</sup> *Op. cit.*, pagg. 434-438 (corsivo nostro). Così sintetizza Martinetti: «Ed infatti vi è un punto nella nostra vita nel quale, senza interrompere la concatenazione empirica, viene alla luce nella nostra coscienza quest’attività del fondamento trascendente: è la coscienza del dovere. Il dove-

Alle diverse facoltà conoscitive - sensibilità e intelletto da un lato, ragione dall'altro - fanno dunque riscontro due diversi *ordini*, in qualche modo *connessi* (tra loro *ordinati*): si dà bensì un *ordine naturale* (fenomenico), al quale però la ragione - dotata di "piena spontaneità" - non si conforma, facendosene anzi uno suo proprio *ideale*, che funge peraltro da causa rispetto a quello sensibile; da ciò deriva che la ragione (secondo la terminologia precedentemente introdotta) esibisce anche un "carattere empirico", che è poi la sua stessa *regola* 'costante' a cui seguono, manifestandosi "sotto forme mutevoli", determinati fenomeni (a titolo di effetti). Se ripensiamo ora all'uomo-soggetto agente, si apre uno scenario alquanto problematico. Come essere sensibile, i suoi atti sono completamente *intramati* nel sistema delle cause naturali, al punto che, se fosse possibile conoscere questo *ordine* in tutto e per tutto, ogni suo comportamento sarebbe prevedibile - proprio perché *necessario*, e il libero arbitrio sarebbe, di principio, radicalmente escluso -; se però consideriamo i medesimi atti in rapporto alla ragione, ci si rivela un ulteriore *ordine*, un'ulteriore 'regola' e un'ulteriore causalità: la causa libera asserita dalla *Tesi*, contro - nella prospettiva della "sintesi dinamica dell'eterogeneo", *accanto a* - il determinismo dell'*Antitesi*. Kant afferma esplicitamente che il "carattere intelligibile" (detto anche soltanto 'carattere') non è contenuto di conoscenza, ma «lo designamo per mezzo di fenomeni», in base ai quali conosciamo il "carattere empirico" (detto anche 'temperamento'): si conferma pertanto (secondo quanto già precisato) che la nozione di intelligibilità sembra potersi definire solo in termini negativi, per esclusione rispetto alla sensibilità; di più, se la causa delle nostre azioni risiede, in ultima analisi, nel 'carattere' - cioè in una dimensione non fenomenica -, questo processo causativo non si potrà svolgere secondo le leggi (forme) trascendentali dell'esperienza. Entra qui in gioco una serie di riflessioni - inerenti essenzialmente la questione della temporalità in rapporto all'*ordine* - su cui dobbiamo fermare l'attenzione<sup>123</sup>.

La ragione umana - intesa come "facoltà meramente intelligibile" - è svincolata dal tempo, né ha a che fare con le condizioni che determinano l'*ordine* (la 'serie', la *connessione*) dell'esperienza secondo appunto la temporalità; quando parliamo di 'causa' nel senso della *Tesi* - libera spontaneità *originaria* - ci riferiamo dunque a un singolare principio, che non è *mai principiato né principiante* - « n o n n a s c e e non comincia, in qualche modo, in un certo tempo, a

---

re esprime una specie di necessità che non ricorre nella natura; noi non possiamo chiedere che cosa *deve* accadere nella natura, ma solo che cosa accade. Invece nel dovere la coscienza dichiara necessarie certe azioni che forse non accadranno mai» (P. Martinetti, *Kant*, cit., pag. 92). Nel seguito della 'soluzione' di questa antinomia emergono alcuni motivi che saranno poi al centro della seconda critica - fondamentalmente il problema della libertà -; la nostra lettura avrà peraltro maggiore riguardo per i passi inerenti la questione dell'*ordine* e, quindi, le finalità del presente studio.

<sup>123</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 438-440. Riportiamo anche qui l'efficace sintesi di Martinetti: «Nell'azione compiuta per dovere si rivela quindi alla coscienza un *ordine* delle cose diverso dall'*ordine* fenomenico: se da una parte l'azione stessa si riattacca ai suoi movimenti sensibili, che ne sono la causa naturale, d'altro lato ci si rivela come la determinazione di qualche cosa che è di là dall'*ordine* fenomenico, che non ci rinvia ad un'altra causa e che esprime la sua causalità libera nel dovere. (...) l'uomo, in quanto non ha coscienza morale, è un puro essere sensibile, schiavo dei suoi impulsi; in quanto è un essere morale, continua ad appartenere al mondo sensibile e la sua azione è concatenata in esso come quella di qualunque altro essere, ma la sua coscienza partecipa al senso d'una realtà superiore, della realtà noumenica (...). Certo questa considerazione è lungi dal risolvere tutte le difficoltà; è un accenno, più che una soluzione. Il punto su cui Kant insiste è la necessità di conciliare le due verità del determinismo e della libertà» (P. Martinetti, *Kant*, cit., pagg. 92-93; corsivi nostri).

produrre un effetto» -, ma si configura come *permanenza* da cui si producono (sono condizionati) i nostri atti, *già determinati* nel ‘temperamento’ *prima* del loro stesso accadere. Ritorna qui il grande tema della mediazione schematica (difficile non pensare, sul piano intellettuale, alla prima analogia; in generale, alle “ulteriori *unità analogiche*” di cui parla Sini): Kant precisa infatti che il “carattere empirico” (temperamento) è lo “schema sensibile” rispetto a quello ‘intelligibile’ e che, in relazione a quest’ultimo, non ha alcun valore temporale - *né prima né dopo* -; inoltre, la configurazione schematica della ragion pura fa sì che essa, a differenza di quanto detto sopra, si possa definire *anche* in termini positivi (non solo per pura e semplice esclusione dalla sensibilità), come “condizione incondizionata” che non è *preceduta* da alcunché e non dà luogo ad alcun “cominciamento assolutamente primo”, mentre i suoi effetti si manifestano *dinamicamente* nella concatenazione (nell’*ordine*) dei fenomeni, secondo le leggi dell’esperienza<sup>124</sup>. Esclusa qualsiasi connotazione temporale per il mondo intelligibile, vien fatto di chiedersi se esso sia anche privo di spazialità. La domanda non pare filologicamente infondata, se pensiamo che, non molte pagine prima, Kant (avviando la “soluzione critica” del conflitto cosmologico, alla quale rimandiamo) riconsoce all’ambito meta-empirico il tratto della *simultaneità*, e che nella prima sezione (da noi appunto allora richiamata), la *simultanea aggregazione* delle parti (caratteristica della spazialità) - a differenza della *serialità* temporale - non viene vista come fonte di quel *condizionamento* che è proprio, in generale, del mondo fenomenico. Si verrebbe cioè a delineare l’ipotesi interpretativa di una originaria *co-appartenenza*, sul piano intelligibile, di tutte le *condizioni* che determinano - e anche, si badi, di quelle che *di fatto* non determinano - il “carattere empirico”, spogliate di ogni relazione temporale. Il problema, ovviamente teoretico oltre che filologico, attraversa per intero il testo kantiano, dall’*Estetica* - dove lo spazio (non solo il tempo) è forma trascendentale dell’intuizione -, all’*Analitica dei principi* (secondo quanto visto nei capitoli precedenti), fino alla *Dialettica*. I punti che rimangono in sospenso sono essenzialmente due: 1) il rapporto tra spazio e tempo; 2) il loro significato in relazione al mondo sensibile, al mondo intelligibile e all’*ordine totale* che, sia pure in termini aporetici, li risolve<sup>125</sup>.

Le osservazioni conclusive valgono a chiarire i limiti e il senso ultimo della ‘soluzione’. Dopo aver ribadito che la ragione permane stabilmente - al di qua del tempo - nelle nostre azioni *in ogni tempo*, Kant aggiunge che essa è ‘determinante’, non ‘determinabile’: ciò vuol dire che delle due domande - *perché la ragione non si è determinata in un altro modo? perché non determina l’ordine dell’esperienza*

<sup>124</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 440-442.

<sup>125</sup> Se questa lettura è plausibile, la portata della polemica antileibniziana - che, nella *Critica della ragion pura*, ricorre a più riprese (si veda, in particolare, la nota n° 48 del presente studio) - risulta implicitamente ridimensionata. Si verrebbe infatti così a configurare - pur nei limiti che la prospettiva critica impone - una sorta di *scenario dei possibili* rispetto al quale il mondo dell’esperienza deve in qualche modo conformarsi. Non si dimentichi che il significato generale della *Dialettica* (come abbiamo già sostenuto) non va ravvisato in uno sterile divieto antimetafisico, ma piuttosto nella riproposizione del *problema* della conoscenza secondo ulteriori piani analogici e schematici - come nel caso, appena considerato, della relazione tra “carattere intelligibile” e “carattere empirico” -; così pure ricordiamo che, secondo Kant, le idee sono *categorie* «spinte fino all’incondizionato», e che categoria è anche la *possibilità*. Ma tutto ciò significa anche che, a livello ideale - tenendo sempre presente il parallelismo tra la tavola delle categorie e quella delle idee cosmologiche, da essa ricavata - si riproporrebbe la stessa situazione da noi riscontrata sul piano intellettuale, e cioè la riduzione-‘fondazione’ dell’intero arco categoriale - in questo caso (terza antinomia) la relazione - al titolo della modalità.

*in un altro modo?* - la prima è insensata, la seconda non può avere risposta per il semplice fatto che travalica i limiti e lo stesso ‘diritto’ a domandare delle facoltà umane; tutto quello che si può dire è che a un diverso “carattere intelligibile” sarebbe seguito un diverso “carattere empirico”. Lo scopo di queste pagine - «la sola cosa, che noi potevamo mostrare, e la sola, anche, che fosse per noi importante» - era spiegare che il binomio natura-libertà non dà luogo a una contraddizione, sicché l’antinomia è soltanto apparente. Si noti ancora che, secondo la prospettiva ‘critica’, non si è certo dimostrata la *realtà* della libertà come ‘facoltà’ che renderebbe conto dell’accadere fenomenico - poiché, muovendo dall’esperienza, che è sempre esperienza del *condizionato*, non è comunque mai dato risalire a principi svincolati dalle sue stesse leggi -; ma neppure si è dimostrata la *possibilità* della libertà - poiché, da un semplice concetto a priori, non siamo affatto legittimati a concludere per la possibilità di alcuna causa, né di alcun “fondamento reale” -. Infine, anche per la terza antinomia vale il principio generale della *regolatività*. Kant lo spiega efficacemente con l’esempio di Tizio che si sia macchiato di una grave colpa, che (al pari di qualsiasi nostra azione) può essere anzitutto considerata come l’*effetto* di un insieme di “cause determinanti” (educazione sbagliata, cattive compagnie, ecc.), che rendono compiutamente conto del “carattere empirico”. È però pur vero che, nonostante tutto ciò, Tizio merita comunque di essere condannato: ora, la ragione di questa evidenza morale sta nel fatto che, nella consumazione dell’atto criminoso, l’intera *serie* delle condizioni empiriche è come se non fosse mai accaduta, e il suo autore «cominciassero del tutto da se stesso una *serie* di conseguenze», in piena libertà; in sintesi, il sistema delle cause fenomeniche non ha valore assoluto, e rimanda pertanto - proprio perché non *ab-soluto* - ad un fondamento che non è empirico, e che risolve l’*ordine* naturale in un *ordine* metafisico<sup>126</sup>. L’istanza *regolativa* della ragione configura, per la terza volta, un *ordine* essenzialmente dinamico, come tensione ideale verso la «totalità della derivazione degli avvenimenti», a partire da ***ogni contingente particolare***.

La soluzione della quarta antinomia è avviata da Kant riprendendo la nozione, discussa a proposito dell’antitesi del precedente conflitto cosmologico, di “serie dinamica” - relativamente al processo causativo sul piano empirico -; essa assume ora il nuovo significato di *ordine* dei contingenti (del mondo fenomenico), che trovano la loro “suprema condizione” nell’ “*e s s e r e n e c e s s a r i o*”: da intendersi nel senso non più della *causa libera*, ma della «esistenza incondizionata della stessa sostanza» - quindi una serie costituita, a rigore, non da *intuizioni*, ma da *concetti* -. A parte questa differenza (non certo marginale), si presenta qui uno stato di cose analogo rispetto alla terza antinomia: tanto l’una quanto l’altra sono infatti giocate nella sintesi regressiva dell’*eterogeneo*, ed è pertanto legittima la mossa teoretica che porta ad ammettere, *accanto* alla catena dei contingenti - la cui esistenza è “empiricamente condizionata” -, l’ente intelligibile “incondizionato necessario” che ne è il fondamento, pur non appartenendo alla serie. Kant tiene comunque a distinguere, nella prospettiva della sintesi dinamica, la *libera spontaneità originaria* cui metteva capo il sistema delle cause naturali da questo *essere supremo* - due diversi modi di intendere il *Grund* -: mentre nel caso della causa libera “la cosa stessa” - proprio in quanto causa - rientra sempre nella serie, e propriamente intelligibile è la *causalità* della causa, ora l’*ens extramundanum* è già *di per sé* assolutamente al di fuori dell’esperienza, tant’è

<sup>126</sup> *Op. cit.*, pagg. 442-445 (corsivo nostro).

che, di esso, possiamo dire soltanto che *non è nulla di contingente*<sup>127</sup>. Resta invece, comune a tutte quattro le antinomie, l'istanza 'regolativa', in virtù della quale la ragione *non esclude la possibilità* che l'*ordine* degli accadimenti naturali tragga origine da un essere soprasensibile - completamente svincolato da qualsiasi condizione - che ne garantisce la possibilità stessa, senza per ciò abbandonare «il filo delle condizioni empiriche» a favore di un uso 'costitutivo' del principio cosmologico che, perdendosi nel trascendente, renderebbe incomprensibile l'esperienza. È così spiegata anche la mera 'apparenza' di questa quarta antinomia - analogamente alla terza, in virtù della struttura *dinamico-eterogenea* che ad essa la assimila -, dovuta al fatto che le proposizioni della *Tesi* e dell'*Antitesi* non generano alcuna contraddizione, ma *possono* essere tutte e due vere. E la verità della *Tesi* risiede, da ultimo, nel *fondamento ignoto* «della possibilità della serie sensibile in generale; l'esistenza del quale (...) non è contraria alla contingenza illimitata», ma neppure «al progresso indefinito lungo la serie delle condizioni empiriche»<sup>128</sup>. Tornando al motivo dominante del nostro studio, l'ultimo conflitto cosmologico costituisce una sorta di coronamento per la questione dell'*ordine* così come si sta per noi configurando: un *ordine* dinamico verso la «totalità della dipendenza dei fenomeni», a partire - qui nel senso più radicale dell'espressione - da **ogni contingente particolare**.

L'*Antinomia della ragion pura* si chiude con una *Osservazione finale*. Ribadita la 't r a s c e n d e n z a' delle idee - che ne è il tratto costitutivo, quando esse diventino 'oggetti' privi di contenuto empirico, cioè quando crediamo di *risolvere* il problema dell'incondizionato ammettendone l'esistenza in un mondo non sensibile -, Kant precisa che siffatti 'oggetti' - come semplici "enti di ragione" - per noi sono bensì del tutto sconosciuti, inconcepibili e indeterminabili (in quanto non intuiti), ma pur 'ammissibili'. Ora, delle quattro idee analizzate, l'ultima «ci trascina a tentar questo passo. Giacché l'esistenza dei fenomeni (...) ci invita a cercare qualcosa di distinto da tutti i fenomeni, e però un oggetto intelligibile, in cui cessi questa contingenza»; e l'unica via praticabile, muovendo

---

<sup>127</sup> *Op. cit.*, pagg. 445-447. Nella critica di Martinetti, la differenza della quarta antinomia rispetto alla terza è sostanzialmente negata: «(...) la quarta antinomia (...) considera la concatenazione causale sotto un aspetto particolare. Ciò che è causato non è assolutamente necessario; ora poiché tutto nell'esperienza è causalmente concatenato, non vi è nulla di assolutamente necessario. Questa è la verità dell'antitesi (...). D'altro lato se ogni realtà empirica ci rinvia a una causa non causata, v'è qualche cosa di assolutamente necessario; solo questo non deve essere posto sullo stesso piano, chiudendo violentemente la serie, ma dal punto di vista intelligibile. (...) non è in fondo che la terza antinomia sotto un particolare aspetto» (P. Martinetti, *Kant*, cit., pag. 91). La nostra lettura, come abbiamo già accennato, si sta invece orientando in senso opposto, nel senso di ricondurre l'intera logica - dell'intelletto e della ragione, *analitica* e *dialettica* - al titolo della modalità.

<sup>128</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 447- 449. Il parallelismo tra l'*Analitica dei principi* e la *Dialettica* - da noi rilevato, in generale, nel senso del primato della modalità - sembra trovare un riscontro specifico nella singolare configurazione del rapporto tra le categorie della 'possibilità' e della 'necessità' che, così come sul piano intellettuale (rimandiamo alla discussione sui postulati e alla critica di Paci e di Veca, di cui nel primo capitolo) dava luogo alla nozione di *necessità ipotetica*, sul piano ideale mette capo all' "essere necessario", pur sempre *possibile*.

Degna di nota, a conclusione della quarta antinomia, ci sembra l'osservazione di Martinetti che, dopo aver ribadito la centralità - se non l'esclusività - della terza, vede nel «passaggio all'idea di una causa assoluta (...) il primo momento del processo teoretico per cui la considerazione della realtà, nella sua struttura formale, ci costringe a risalire al concetto di un'unità trascendente»; ora, questa 'unità' non può essere 'oggettivata' - non può essere *detta* -, ma può essere solo pensata 'simbolicamente' (P. Martinetti, *Kant*, cit., pag. 94); si noti, ancora una volta, l' 'asse' trasversale che unisce, o quanto meno collega, la prima e la terza critica.

dal solo punto d'inizio che ci sia dato frequentare - i "concetti sperimentali" - è indicata da Kant nel procedimento *analogico*<sup>129</sup>.

Il nostro percorso attraverso la cosmologia ha ripetuto non pochi motivi già emersi nei primi due capitoli (l'inizio, la fine, la permanenza, l'analogia, lo schema, la differenza tra le facoltà conoscitive, la differenza tra i piani della realtà, ecc...), essenzialmente il rapporto tra il tutto e la parte - nei termini a noi più vicini, l'*ordine totale del mondo* -. L'elemento di novità voleva consistere nel conferire a questo stesso tema - grazie anche alla critica kantiana - quello che ci è parso essere, con sempre maggiore evidenza, il suo tratto costitutivo, e cioè l'intrinseca *contraddizione*, la sua stessa configurazione come presenza simultanea di ragioni di segno opposto - *imprescindibili e impossibili* -. In tale prospettiva, la *Dialettica trascendentale* - a cui siamo non a caso tornati dopo la *Critica del giudizio* - esprime forse in modo paradigmatico il senso ultimo (molto umano) della pratica filosofica come Kant stesso la intende e della pratica filosofica in generale, cioè come metodo, come **esercizio** che si faccia carico della precarietà della *condizione* umana, costretta nel problema e perciò destinata inesorabilmente all'esito scettico - difficile non pensare al passaggio dalla prima alla seconda parte del *Parmenide* di Platone<sup>130</sup>-. Più precisamente, da un punto di vista strettamente teoretico, il problema rimane per noi sempre quello della totalità, visto sotto due aspetti essenziali: 1) come posso dire la totalità - che non posso non dire, poiché la nozione stessa di parte implica il tutto - senza perciò negarla, dato che, dicendola, mi colloco al di fuori di essa, e quindi la nego come totalità? 2) se il mondo accade sempre nella figura della totalità - proprio in quanto *ordinato*, e cioè come una sterminata *connessione* (*trama, tessuto*) di eventi -, se, in altri termini, in ogni contingente accade il tutto, come mi spiego il paradosso di una molteplicità di totalità - la totalità non dovrebbe essere *una* -? Ora, nel corso della nostra ricerca è andato prendendo progressivamente corpo il sospetto che la fonte di tali difficoltà (che sarebbe peraltro ingenuo e fuorviante credere di poter risolvere) vada individuata nelle dimensioni in virtù delle quali il mondo, nel senso di *tutto* ciò che accade, si viene a *configurare* - lo spazio e il tempo -; più esattamente, nella loro reciproca relazione e nella loro funzionalità rispetto al piano sensibile e a quello intelligibile: questa è la prima indicazione che seguiremo nel tentativo di orientarci con maggiore consapevolezza all'interno delle nostre domande - che poi, se la via indicata è praticabile, ne mettono in gioco almeno altre due: che cos'è una *dimensione*? e ancora: oltre allo spazio e al tempo ne esistono, o potrebbero esistere, altre? -. Ma, accanto a tale sospetto, ne è maturato un secondo - forse più radicale -, e cioè che l'intera questione dell'*ordine* ruoti intorno alla logica modale; anche qui, per la verità, non si tratta di un motivo del tutto nuovo e originale del presente capitolo, dato che già nel

<sup>129</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 450-451. Questa 'osservazione finale', mentre introduce la discussione sulla teologia, chiude il cerchio argomentativo che abbiamo fin qui tracciato, confermando il criticismo kantiano - al di là delle sue varie e differenti esplicazioni, che si sono via via considerate e intramate - nella sua complessiva unità problematica, come domanda sull'*ordine totale*.

<sup>130</sup> Dice Parmenide a Socrate: «(...) visto che sei giovane, *esercitati*, impegnandoti a fondo in quell'attività che può sembrare inutile e che i più considerano puro gioco di parole, altrimenti la verità ti sfuggirà. (...) Occorre però aggiungere anche un altro elemento, se vuoi *esercitarti* al meglio: non devi solo considerare le conseguenze che emergono dall'ipotesi che ciascuna cosa esista, ma devi anche supporre che questa stessa cosa non sia» (Platone, *Parmenide*, a cura di M. Migliori e C. Moreschini, Milano, Rusconi, 1994, pag. 87; corsivi nostri). Nella *Critica della ragion pura* (cit.), il carattere di 'esercizio' proprio della filosofia - connesso all'esito scettico - è espressamente dichiarato nella *Dottrina trascendentale del metodo* (pag. 588).

primo avevamo concluso per una tendenziale risoluzione dell'arco categoriale alla modalità, e in particolare alla possibilità. Si è trattato quindi, piuttosto, di un percorso parallelo, condotto a livello ideale e culminante nella nozione di ente (fondamento) necessario, ma pur sempre possibile; così pure, il carattere essenzialmente negativo ed *esclusivo* di un siffatto Ente - l'*ignoto* di cui si può dire soltanto *che cosa non è* - potrebbe, in linea di principio, riaprire l'unica strada percorribile per giungere a un esito fondativo: ci riferiamo al neoplatonismo - alla *teologia negativa* - in cui ci eravamo presto imbattuti, ma che già da tempo abbiamo scartato dai nostri orizzonti.

Una resa dei conti finale con la *modalità del possibile* potrebbe forse scoprire uno scenario teoretico che travalica i limiti stessi del criticismo kantiano, offrendo qualche spunto - e invitando a nuove domande - per una filosofia dell'esperienza.

## Tempo, spazio, possibilità

Il primo passo della nostra ricerca, all'inizio del primo capitolo, era consistito nel mettere radicalmente in discussione la nozione stessa di inizio: appariva allora subito chiara, già dall'analisi introduttiva, l'insostenibilità (a qualsiasi titolo) dell'inizio inteso come cominciamento *assoluto*. Questa tesi ha una portata teoretica generalissima ed è irriducibile a uno specifico ed esclusivo contesto storico-filosofico. È solo in virtù di un luogo comune molto diffuso (rispondente a un approccio - la *storia delle idee* - del tutto sterile nei confronti della nostra disciplina) che si crede che il pensiero antico e medioevale affermi in modo stabile e risolutivo concetti quali appunto l'inizio, la verità, la sostanza, la causa prima, ecc., che sarebbero *poi* nichilisticamente e relativisticamente rinnegati nell'età contemporanea; è invece la filosofia stessa che, già nell'atto inaugurale, mentre avanza e fa valere l'istanza fondativa - che per definizione e per tradizione le compete -, al contempo la vanifica, la rende manifesta nella sua natura intrinsecamente paradossale di esigenza al tempo stesso imprescindibile e impossibile. Si *ri-vela* allora in tutta la sua oscura chiarezza - in tutta la sua *impurità* - il gioco dell'essere e del divenire, della logica e dell'esperienza, dell'uno e dei molti, dell'identità e della differenza, dell' *ἐπιστήμη* e della *δόξα*, del filosofo e del sofista dove il primo termine trova la sua (*non*) verità nel secondo; gioco eminentemente teoretico che si ripropone, con una sorta di movimento *a spirale*, nell'intero corso del pensiero occidentale, come *ri-petizione* concentrica della domanda sull'origine che *non c'è*<sup>131</sup>. Con ciò ben si spiega e si conferma il carattere di *esercizio* proprio della pratica filosofica - e il suo esito inevitabilmente scettico -, di cui si è detto alla fine del capitolo precedente quando, giunti alle conclusioni della cosmologia kantiana, abbiamo non a caso chiamato in causa il dialogo tra Parmenide e Socrate. Nel nostro studio, la tesi in questione è emersa dalla lettura intrecciata dell'*Analitica dei principi* e di alcuni testi di Sini - so-

<sup>131</sup> Ferma restando la critica di Sini (paradossalità dell'inizio), che abbiamo fatta nostra a più riprese, il problema riguarda essenzialmente la filosofia di Platone - e quindi l'intera tradizione filosofica *in quanto* platonismo -. Non essendo questo il luogo per svolgere un'analisi in proposito (da noi tentata in *Il pensiero della fine e il pensiero dell'origine. La verità trascritta*, Milano, Jaca Book, 1998, che citiamo solo perché costituisce l' 'antefatto' teoretico della presente ricerca), ci limitiamo qui a rinviare all'interpretazione di Platone proposta da Jacques Derrida in *La pharmacie de Platon* (Editions du Seuil, Paris 1972; *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book, 1985; trad. it. di R. Balzarotti).

prattutto *Raccontare il mondo* e *L'origine del significato*<sup>132</sup> -: questo percorso, che si è via via arricchito di numerosi altri contributi, ha complessivamente delineato un quadro problematico, di cui ora mettiamo a fuoco (in vista degli sviluppi ulteriori e delle parziali conclusioni che seguiranno) quattro punti cruciali, tra loro intrinsecamente connessi ma che è bene tenere anzitutto distinti.

1) Il problema dell'inizio, così inteso (paradossalità dell'inizio), è il problema stesso dell'esperienza in generale, nei termini dell'*origine del significato*. Detto molto brevemente con Sini (per un'analisi dettagliata rimandiamo al primo capitolo), il coglimento del significato non sta nel suo essere *detto*, ma nel fatto che esso comporta - *rimanda a* - determinati "abiti di risposta", che non possono essere che "abiti interpretanti". Ora, se consideriamo il problema alla luce della più comprensiva nozione di 'pratica' - all'interno della quale soltanto ha senso porre la questione dell'esperienza e del significato - scopriamo che l'esperienza in generale ha un tratto essenzialmente *retroflessivo*: tale carattere va messo sul conto dello 'stacco' che - *al di qua* dello sterile circolo vizioso analisi-sintesi - apre la possibilità della "sintesi empirica"; e sul conto dello 'stacco' va posta la stessa permanenza-condizione che, pur mostrandosi e non potendosi mostrare che nell'origine - di principio sempre condizionata -, la precede. Va anche ricordato (qui solo per inciso) che: a) il *modo* di questa (impermanente) permanenza è l' 'analogia' - la *ri-petizione* -, donde la sostanziale consonanza (del tutto esplicita nel testo di Sini) con il passo dell' *Analitica* kantiana da cui è iniziata la nostra ricerca - *soltanto il permanente muta* -; b) l'inizio, in quanto costitutivamente *retroflessivo*, si dà in una "transitorietà inarrestabile", per cui l'esperienza - la *vita* - si configura come una trama sterminata di (*non*) inizi, di infinite 'occasioni' dell'inizio.

2) Se - e *proprio perché* - il fondamento-inizio, nei termini appena considerati, *non c'è* (più esattamente: non possiamo dirne nulla; dire che non esiste varrebbe tanto quanto dire che esiste), la 'realtà' - il mondo che accade, che quotidianamente incontriamo e frequentiamo - consiste essenzialmente in un **ordine**. Con ciò intendiamo dire due cose: a) in senso orizzontale, la connessione (*trama, tessuto, intreccio*) degli infiniti (*non*) inizi, di una molteplicità di 'punti' ciascuno dei quali sembrerebbe risolvere - ma non può di principio avere alcunché di stabilmente risolutivo - la totalità delle relazioni; un ordine *dinamico*, un ordine che non c'è; b) in senso verticale, a un livello di maggiore radicalità teorica, il *modo*, la *condizione* stessa *pre-iniziale* di tutti gli inizi (*già iniziati*) e, quindi, della loro totalità - un ordine *eventuale*, un ordine *possibile* -; si noti che la parola 'dinamico', giocando sull'etimologia - *δύναμις* - significa entrambe le prospettive indicate, che pertanto si delincono come riconducibili a un medesimo problema. Ricordiamo, anche qui solo per inciso, l'intreccio fra due luoghi essenziali di Sini e di Kant: l'origine (Sini), in quanto *condizionata*, è anche 'potenzialità' e 'materia'; la nozione (categoria) modale di *Wirklichkeit* (Kant), nella sua completezza semantica, sembra rendere conto di questa *pura e semplice possibilità*,

<sup>132</sup> Le opere citate fanno parte di un programma 'enciclopedico' - realizzatosi in diversi anni accademici -, il cui significato e le cui finalità sono efficacemente espressi dall'autore introducendo *Distanza un segno* (corso 2005-2006): «Da anni svolgiamo nei nostri corsi un confronto con le scienze, mirando a un percorso che ha nelle figure dell'enciclopedia filosofica il suo risultato. Questo confronto non ha di mira un dialogo della filosofia con il campo già costituito di questa o quella scienza, con la sua "logica" e con le sue già definite categorie; il confronto mira piuttosto alla rianimazione del terreno precategoriale (come direbbe Husserl) delle scienze evocate, scandaglia cioè i luoghi del loro primitivo radicamento e delle loro figure sorgive» (C. Sini, *Distanza un segno. Filosofia e semiotica*, Milano, CUEM, 2006, pag. 3).

a cui si riconduce l'intera logica della relazione, con particolare riferimento alla prima analogia - alla *sostanza-permanenza* - intorno alla quale, secondo quanto si è visto, ruotano le altre due.

3) L'estensione metafisica dell'ordine - *l'ordine del mondo*, che è come dire la portata metafisica stessa del metodo analogico - comporta una situazione aporetica per almeno due ragioni. A) La *totalità* - nozione di principio imprescindibile, in quanto intrinsecamente connessa a quella *partecipe* dei singoli contingenti nel gioco stacco-sintesi-analisi - non può essere pensata né detta senza perciò negarla dato che, per il fatto stesso di dirla, mi colloco paradossalmente 'al di fuori' di essa, quindi in un 'non luogo' che: se, in quanto non luogo, non esiste, non si vede come possa essere abitato; se anche - è da vedere a quale titolo - 'esiste' (allora diremo, meglio, *ek-siste*), è comunque irriducibile al tutto che si vorrebbe definire, che quindi non è tutto. B) Se il mondo, in quanto ordine totale - la *unitotalità infinita* degli infiniti possibili (*non*) inizi - accade sempre (*compromesso* in ogni contingente) nella figura della totalità, ci imbattiamo nell'assurdo di una *molteplicità infinita* di *infinite uni-totalità*. Nel corso della nostra ricerca ha preso progressivamente corpo il sospetto che il problema e le difficoltà ineriscano essenzialmente al rapporto *dimensionale* tra lo spazio e il tempo; da ultimo che, più ancora, si richieda un ripensamento radicale della nozione stessa di 'dimensione' e che sia legittimo quanto meno il sospetto che la struttura generale dell'esperienza - *l'ordine* - non si esaurisca nelle due *co-ordinate* che abbiamo indicato (e che comunemente si intendono).

4) Sul piano categoriale, l'intera questione dell'esperienza sembra essenzialmente ricondursi alla modalità e, nell'ambito della modalità, alla possibilità. Questo motivo, in termini più o meno espliciti e argomentati, nella nostra ricerca è ricorso costantemente; in particolare giova qui richiamare l'attenzione sull'analogia che, al riguardo, abbiamo riscontrato tra l'*Analitica* e la *Dialettica*. Se infatti il primo postulato ci era parso la *condizione* imprescindibile per tutte le categorie e per l'intelletto stesso in quanto «nelle categorie esprime i suoi tipi puri di funzionalità» (Veca), e se in tale prospettiva risultava che andasse globalmente riconsiderata la dottrina dello schematismo trascendentale, *compresi i postulati della realtà (Wirklichkeit) e della necessità* - alla radice, il concetto stesso di *a priori* - (Paci); così pure, la tensione ideale della ragione culmina nella nozione dell' "essere necessario" ma pur sempre *possibile*, configurando un sostanziale parallelismo tra la prima e la seconda parte della *Logica* che trova piena legittimazione, pensando all'intero sistema della cosmologia, nella corrispondenza (asserita esplicitamente da Kant) tra le categorie e le idee - categorie «spinte fino all'incondizionato» -. In sintesi, il percorso tracciato fin qui sembra conclusivamente orientarsi verso il tentativo di sciogliere un nodo a tre termini: **tempo, spazio, possibilità**.

Nell'*Estetica trascendentale*, a titolo di 'corollario' dei concetti dello spazio e del tempo, leggiamo tra l'altro questa fondamentale precisazione: «Lo spazio, essendo la forma pura di tutte le intuizioni esterne, è limitato, come condizione a priori, ai soli fenomeni esterni. Invece, poiché tutte le rappresentazioni - abbiano o no oggetti esterni - pure in se stesse, quali modificazioni dello spirito, appartengono allo stato interno; e poiché questo stato interno rientra sotto la condizione formale dell'intuizione interna, e però del tempo; così il tempo è condizione a priori di ogni fenomeno in generale; condizione, invero, immediata dei fenomeni interni (dell'anima nostra), e però mediatamente anche degli

esterni»<sup>133</sup>. Al tempo spetterebbe dunque una sorta di ‘primato’ rispetto allo spazio, in quanto forma per così dire ‘originaria’ dell’intuizione; non solo, ma la priorità del tempo potrebbe trovare conferma - sul piano più ampio e più radicale della mediazione tra logica ed esperienza - se, passando dall’*Estetica* all’*Analitica dei principi*, ripensiamo al problema generale dello schematismo, dove il tempo - detto qui in estrema sintesi con Kant - è il «terzo termine (...) omogeneo da un lato colla categoria e dall’altro col fenomeno, e che rende possibile l’applicazione di quella a questo»<sup>134</sup>. Ci siamo peraltro imbattuti in diversi luoghi della *Critica della ragion pura* (soprattutto con riguardo all’edizione del 1787) dai quali la questione del tempo, in relazione allo spazio, parrebbe assumere (in modo più o meno esplicito e chiaro a seconda dei casi) una diversa configurazione; ricordiamo i passi più significativi.

1) Già nella citazione dalla prima analogia, con cui abbiamo esordito, Kant argomenta la paradossalità di un cominciamento *ab-soluto* intendendo il tempo come *successione* (*serie*, **ordine**) di ‘punti’ - l’assurdo di un «punto del tempo» *slegato* da «qualche cosa che già esiste» -; per ora ci limitiamo a domandare: la nozione di ‘punto’ non è forse, per così dire, più diretta, più prossima a quella di ‘spazio’ che non a quella di ‘tempo’? e poi: se spazio e tempo sono forme dell’intuizione, il punto - a cui essi direttamente e indirettamente andrebbero da ultimo ricondotti - è esso stesso in qualche modo principio *formale*? che *forma* ha un punto? se in un punto convergono più *dimensioni*, qual è la *dimensione* di un punto? 2) Nella dimostrazione della prima analogia compare la parola-chiave ‘vicenda’, che sta a significare ciò a cui è soggetto il ‘mutevole’, che, a differenza della sostanza-permanenza, «non subisce nessun mutamento». Ricordiamo qui con particolare attenzione che il termine originale presente nel testo kantiano è *Wechsel*, la cui area semantica, secondo il senso dell’etimologia (nell’alto e nel medio tedesco), si può rendere come *lasciare posto*, *lasciare spazio a qualche cosa d’altro*. Se il tempo, come dice Kant, non muta ma *rimane*, *sta*, vien fatto di chiedersi *dove* sta, qual è *il suo luogo*. 3) Nella *Confutazione dell’idealismo* e nell’*Osservazione generale sul sistema dei principi* (non presenti nella prima edizione) la forma del senso esterno assume un indiscutibile e decisivo primato. La *Confutazione*<sup>135</sup> gioca essenzialmente sul fatto che le determinazioni temporali stesse - *la mia esistenza nel tempo* - non sono percepibili se non attraverso il mutamento di “rapporti esterni”, il che è possibile unicamente in relazione a una *permanenza spaziale*; di più, Kant afferma che questa *permanenza-sostanza* - sul piano intuitivo, la ‘materia’ - dovrà essere ammessa a priori «come condizione necessaria di ogni determinazione temporale». L’*Osservazione generale* conferma il primato empirico-trascendentale - non si dimentichi che siamo nel cuore dello schematismo - dello *spazio materiale*, inglobando l’intera logica della relazione: oltre alla categoria della sostanza, anche la causalità non può infatti prescindere dal movimento «come cambiamento nello spazio», e così pure la reciprocità è incom-

<sup>133</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 77-78.

<sup>134</sup> *Op. cit.*, pag. 163; per la verità, poche pagine dopo (pag. 166) Kant definisce lo schema un ‘monogramma’, qualcosa che parrebbe quindi avere a che fare con la scrittura e con la spazialità. Si vedano in proposito le osservazioni di Sini in *Metafisica (Analogia e scrittura della verità)*, cit., pag. 34 e in *Pratica del foglio mondo. La scrittura filosofica*, cit., pagg. 214-215.

<sup>135</sup> È noto che Kant si riferisce qui all’idealismo ‘materiale’ - inerente appunto la materia della conoscenza (e quindi nettamente distinto dall’idealismo, da lui proposto, ‘formale’ o ‘trascendentale’) -, nelle versioni di Cartesio e di Berkeley, secondo le quali «l’esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi» è, rispettivamente, ‘dubbia’ o ‘falsa’; i due tipi di idealismo sono anche definiti *problematico* e *dogmatico* (I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pag. 229).

prensibile senza l'intuizione esterna<sup>136</sup>. 4) È forse in due luoghi della *Dialettica*, tra loro strettamente connessi, che la nostra questione raggiunge il livello di massima consistenza teoretica e radicale problematicità. All'inizio della *Antinomia della ragion pura* Kant, procedendo alla elencazione delle idee cosmologiche, distingue la 'serie' - della *successione* temporale - dall' 'aggregato' - della *coordinata simultaneità* spaziale -; rimandando alle complesse analisi svolte in proposito (che rimettevano in gioco, per certi versi, la discussione sulla seconda analogia), ci limitiamo qui a ribadire l'ambiguità di fondo della nozione stessa di 'serie' - anch'essa un *ordine* -, nella sua natura originariamente spaziale piuttosto che temporale. Nella 'soluzione critica' della terza antinomia, poi, sembra delinearci una sorta di originaria *co-appartenenza -simultaneità spaziale* -, sul piano intelligibile - *privo di ogni connotazione temporale* -, di tutte le condizioni che determinano **e anche di quelle che di fatto non determinano, quindi meramente possibili**, il 'carattere empirico' - lo *schema sensibile* -, e che sono *in qualche modo* in esso presenti; la cosa ci pare di non poco conto, in quanto ripropone la questione della spazialità - di uno *spazio originario* - nella prospettiva metafisica dell'**ordine totale**, tale da risolvere, nella contingenza di ogni singolo accadimento, la differenza ontologica tra sensibile e soprasensibile. 5) Ricordiamo infine che Kant ricorre non di rado, e forse in modo non del tutto estrinseco e casuale, a espressioni che hanno a che vedere con la forma del senso esterno. Pensiamo così all'*Appendice alla Dialettica*, dove l'*ordine razionale del mondo* in cui l'intelletto, nelle sue molteplici articolazioni concettuali, si dispiega, è reso in termini di *punti, sguardi, visuali, orizzonti*; oppure all'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, dove l'*intenzione naturale* che si manifesta nella relazioni umane trova riscontro nel movimento dei corpi celesti e nella *sistematicità* dell'universo; ancora, la situazione antinomica che deriva dal quarto conflitto delle idee cosmologiche ricorda analogicamente la polemica tra i due astronomi circa il movimento della Luna intorno al proprio asse; e nella soluzione della prima antinomia la parola 'vuoto' è usata a proposito tanto dello spazio quanto del tempo.

La filosofia di Kant esprime in modo paradigmatico una difficoltà del pensiero, che nel corso della nostra ricerca è emersa a più riprese e torniamo a ripetere senza più rinviare: non posso non pensare la totalità - nei nostri termini, l'*ordine totale del mondo* -, perché se mi è data la parte deve essermi dato anche il tutto, in relazione al quale soltanto, la parte è parte; ma **la totalità non è una cosa** che possa essere contenuta nel pensiero, per la semplice ragione che il pensiero che, per assurdo, la pensasse, non ne sarebbe parte - proprio per poterla pensare -, e la negherebbe quindi in quanto totalità. Di più, se il mondo, in quanto *ordinato*, accade sempre - *in ogni contingente* - nella figura della totalità, ci imbattiamo nell'ulteriore paradosso, nella situazione aporetica dell'istanza al tempo stesso imprescindibile e impossibile di una molteplicità di totalità, con la conseguente continua e frastornante ripetizione del paradosso nel paradosso. Ora, se l'ordine del mondo è originariamente temporale, appare subito evidente che la difficoltà è alla radice insormontabile, poiché la *serie-successione* - strut-

---

<sup>136</sup> *Op. cit.*, pagg. 230-232; 240-241. La configurazione del rapporto spazio-tempo è particolarmente chiara dove Kant, a proposito della categoria della causalità, osserva che il cambiamento può essere spiegato soltanto a partire dal «movimento spaziale di un punto» esistente «in diversi luoghi», mentre il tempo, «per poter poi concepire gli stessi cangiamenti interni, (...) dobbiamo immaginarlo figuratamente con una linea». Dal testo emerge inoltre, per inciso, che le categorie della relazione vengono addotte a titolo di esempio, ma l'operazione investe l'intero arco categoriale.

turalmente molteplice - del tempo esclude di principio la *simultanea compresenza* degli eventi: mi è assolutamente inspiegabile come il mondo accaduto ieri accada oggi, anche se devo per forza *in qualche modo* ammetterlo. Ma l'intera questione comincia forse ad assumere un nuovo aspetto se proviamo a *configurare* l'ordine del mondo secondo la forma, detto in termini kantiani, del *sensu esterno*, un ordine spaziale *prima* ancora che temporale, al quale la dimensione della temporalità vada ricondotta: il che non significherà poi uscire dalla contraddizione (secondo una pretesa ingenua e disumana), ma orientarsi verso la sua estrema semplificazione.

Uno dei maggiori contributi, nella prospettiva che si sta delineando, è offerto da Sigmund Freud: infatti la sua *topologia* dell'apparato psichico, pur non avendo un significato propriamente e dichiaratamente filosofico, mentre afferma il primato della spazialità può anche essere assunta come modello esplicativo delle vicende umane e della natura, fino ad assumere una portata metafisica. Nell'opera di Freud (in piena sintonia rispetto al carattere sempre aperto e autocritico delle sue ricerche) non troviamo una trattazione compiuta e definitiva dello spazio-tempo, ma piuttosto una serie di spunti, più o meno sviluppati a seconda dei casi, che costituiscono comunque un solido riscontro per il nostro cammino. In linea generale, indicazioni di massima topologicamente rilevanti sono contenute nella *Autobiografia*<sup>137</sup> dove, attraverso la ricostruzione del cammino che la psicoanalisi ha seguito per giungere «ad articolare ulteriormente l'inconscio di cui aveva riconosciuto l'esistenza», leggiamo tra l'altro che è qui in gioco «una serie di *istanze* o *sistemi*, delle cui relazioni reciproche parliamo servendoci di una terminologia spaziale»; è noto che la considerazione dei «processi psichici» secondo le tre *coordinate* - 'topica', 'dinamica' ed 'economica' - porterà all'elaborazione della 'metapsicologia'. In una pagina del *Nachschrift* (aggiunto nel 1935), ripercorrendo l'«epoca d'oro» del suo pensiero, Freud ricorda poi come in quegli anni gli apparisse sempre più chiara l'analogia intercorrente tra «gli eventi della storia, gli influssi reciproci fra natura umana, sviluppo civile e quei sedimenti di avvenimenti preistorici di cui la religione è il massimo rappresentante» e le dinamiche tra le istanze - 'Io', 'Es' e 'Super-Io' - che la psicoanalisi studia a livello individuale; una sorta di 'riflesso', di riproposizione, di proiezione «su uno scenario più ampio»<sup>138</sup>. Più stringenti ci appaiono le osservazioni svolte in *Il problema dell'analisi condotta da non medici*<sup>139</sup>. Qui (rispetto ad altri studi) l'indagine volta a stabilire il *ciò di cui* sia fatta la psiche è volutamente trascurata per considerarne, in via esclusiva, l'aspetto *spaziale*:

<sup>137</sup> Questo scritto compare per la prima volta nel 1925 nella collana *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen* presso l'editore Felix Meiner di Lipsia (vol. IV, pagg. 1-52). Senza ricostruirne le complicate vicende editoriali, ci limitiamo a citare la fonte a cui direttamente attingiamo: S. Freud, *Autobiografia*, in *Opere*, vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, pagg. 75 -141 (trad. it. di R. Colorni).

<sup>138</sup> *Op.cit.*, pagg. 100, 126, 139. Altrove, Freud individua un vero e proprio «*principio architettonico dell'apparato psichico*», che consiste nella «*stratificazione, (...) struttura a istanze sovrapposte*»: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum)*, in «*Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*», vol. X (1), 1-32, e (2), 95-143 (luglio e agosto 1901); *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori*, in *Opere*, vol. IV, Torino, Bollati Boringhieri, 1970; 7ª ed., 1990, pagg. 57-297 (trad. it. di C.F. Piazza, M. Ranchetti, E. Sagittario); il breve passo citato è a pagg. 182-183.

<sup>139</sup> S. Freud, *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen*, Lipsia-Vienna-Zurigo, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1926; *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*, in *Opere*, vol. X, cit., pagg. 351-423 (trad. it. di C. Musatti).

l'immagine suggerita è pertanto quella di «uno strumento costituito con più parti (...) ciascuna delle quali ha una sua particolare funzione; esse presentano fra loro una stabile connessione spaziale: in altri termini la relazione spaziale - “avanti” e “indietro”, “superficiale” e “profondo” - ha per il momento per noi solo il significato di una rappresentazione della regolare successione delle funzioni». Nel passo citato (che allude evidentemente alla dottrina metapsicologica), due punti ci sembrano da sottolineare: l'ambigua oscillazione tra la *stabilità* della *connessione spaziale* e la sua - intrinsecamente dinamica - *re-lazionalità*; e la *successività* delle ‘funzioni’ la cui natura, in rapporto al tempo, è ancora tutta da chiarire - sono forse esse *simultanee*? qual è il loro *ordine*? -. Particolarmente efficace e suggestivo, poche righe sotto, il paragone con la situazione in tempo di guerra, al fronte e nelle retrovie: è chiaro che «la prossimità del nemico» - «per la vita psichica (...) la prossimità del mondo esterno» - costituisce un fattore determinante, che spiega come a chi è schierato in prima linea siano proibite cose che sono invece permesse a chi si trova, ben più protetto, all'interno del paese<sup>140</sup>. Completiamo questo primo sommario sguardo d'insieme sulla topologia freudiana leggendo due passi del *Compendio di psicoanalisi*<sup>141</sup>. L'ipotesi «di un apparato psichico spazialmente esteso, composto di più parti rispondenti a un fine» - precedentemente (nello stesso scritto) assimilato «a un cannocchiale, a un microscopio e ad altri strumenti del genere» - consente di costruire la psicoanalisi «su un fondamento analogo a quello di qualsiasi altra scienza della natura, come per esempio la fisica»: in ogni caso si tratterà infatti di scoprire, al di là dell'apparenza percettiva, «qualche altra cosa, qualcosa che (...) più si avvicini a quella che riteniamo essere la vera realtà delle cose». Con ciò, precisa Freud, non è da intendersi la pretesa ingenua di giungere a una spiegazione ultimativa del ‘reale’, che «rimarrà per sempre “inconoscibile”», ma piuttosto la ricerca della serie di «nessi e interdipendenze che, essendo presenti nel mondo esterno, possono essere riprodotti o riflessi nel mondo interno del nostro pensiero»: tale appunto l'analogia tra le “scienze della natura” e la psicoanalisi. C'è dunque una sostanziale corrispondenza *metodologica* tra diversi ambiti disciplinari (a prescindere dalla complessa problematica relativa allo statuto epistemologico della psicoanalisi, che in questa sede è irrilevante); ci chiediamo se questa corrispondenza non abbia forse anche una portata contenutistica, se cioè la *riproduzione* e la *riflessione* di cui parla espressamente Freud non si riferiscano anche all'*ordine spaziale* dei fenomeni studiati - *configuranti nessi e interdipendenze* -. Il secondo passo che riportiamo è tratto dall'ultimo capitolo del *Compendio*; qui Freud, tornando in sintesi sulla relazione tra ‘Es’, ‘Super-Io’ e mondo esterno, osserva che nella regione profonda dell’ ‘Es’ è presente una sorta di ‘eco’ «di ciò che reca il Super-io», sicché non di rado il bambino si trova ad avere esperienza «per la prima volta» di cose in cui, in realtà, «si ripete un'antichissima esperienza filogenetica»: il Super-Io (intermedio tra l'Es e il mondo esterno) svolge pertanto la funzione di unificare «gli influssi del presente e del passato. Con l'insediarsi del Super-io abbiamo per così dire un esempio di come il presente si converte in passato.....»<sup>142</sup>. L'ultima citazione, mettendo in gioco la

<sup>140</sup> *Op.cit.*, pagg. 362-364.

<sup>141</sup> S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*, in «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse - Imago», vol. XXV (I), pagg. 7-67 (1940); *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1979; 6ª ed., 1996, pagg. 571-634 (trad. it. di R. Colorni).

<sup>142</sup> *Op.cit.*, pagg. 572, 623, 634. Freud riporta qui i versi (a lui molto cari) dal *Faust* di Goethe: «Was du ererbt von deinen Vätern hast, / Erwirb es, um es zu besitzen» (Ciò che hai ereditato dai padri, / riconquistalo, se vuoi possederlo davvero).

dimensione del tempo, completa il quadro problematico generale e ci invita ad alcuni luoghi solitamente più frequentati dell'opera freudiana.

Nella *Lezione 31 di Introduzione alla psicoanalisi*<sup>143</sup>, che si intitola *La scomposizione della personalità psichica*, Freud - perfettamente consapevole della difficoltà dell'impresa e della adeguatezza soltanto parziale delle espressioni usate - descrive le caratteristiche dell' 'Es' (l'inconscio) - «il poco che ne sappiamo, (...) appreso dallo studio del lavoro onirico e della formazione dei sintomi nevrotici» -. Questa analisi ha un significato essenzialmente negativo, in quanto, a parte l'indicazione di massima (presente anche qui) circa la configurazione spaziale delle istanze psichiche - «tre regni, territori, province» -, gli aspetti specifici dell'inconscio sono poi detti in termini di pura e semplice 'contrapposizione' rispetto all' 'Io': pertanto noi non conosciamo le *proprietà* dell' 'Es', mentre possiamo dire che cosa *non* gli compete. Ora, la questione centrale che sembra emergere dall'indagine freudiana - un insieme di osservazioni eccezionalmente profonde, ma (forse volutamente) non articolate in quanto non ricondotte a un motivo principale - è la *manca* di logica: «Le leggi del pensiero logico non valgono per i processi dell' 'Es', soprattutto non vale il principio di contraddizione»; a partire di qui cerchiamo di comprendere il significato e la portata delle altre determinazioni dell'inconscio. Assumiamo il "principio di contraddizione" nella classica formulazione aristotelica (ammettendola come implicita nel testo in esame): «è impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione»<sup>144</sup>. La nostra attenzione è tutta rivolta all'intrinseco nesso tra logica e temporalità: proprio perché non vi è logica, e quindi non vale il principio di non contraddizione - se è vero che il tempo (lo scorrere del tempo) toglie la contraddizione -, ben si spiega (almeno così sembra, per il momento) che nell'Es «impulsi contrari sussistono uno accanto all'altro, senza annullarsi o diminuirsi a vicenda; (...). Nulla si trova nell'Es che corrisponda all'idea di tempo, nessun riconoscimento di uno scorrere temporale e - cosa notevolissima che attende un'esatta valutazione filosofica - nessun'alterazione del processo psichico ad opera dello scorrere del tempo. Impulsi di desiderio che non hanno mai varcato l'Es (...) sono virtualmente immortali»<sup>145</sup>. Nell'assenza del principio logico fondamentale, presente e passato - determinazioni *logicamente* contraddittorie - possono dunque *co-esistere*: ma in ragione di che cosa? a cosa va ricondotta la *linearità temporale* che salva dalla contraddizione? in termini più stringenti: qual è questa radicale dimensione a-temporale dell'Es che rende possibile la contraddizione - *annullandola in quanto contraddizione* -? Torniamo ad Aristotele: lo stesso attributo non può appartenere e non appartenere al medesimo oggetto **nello stesso tempo**. Con questa espressione viene comunemente tradotta la parola di origine sanscrita - presente appunto nel testo greco - *σάμα* (*samam*, si pensi al latino *simul*), che significa propriamente **insieme** e allude a una *co-appartenenza spaziale* non meno che a una *coincidenza temporale*: tale (ferma restando la piena legittimità e coerenza della traduzione corrente, che non è certo in discussione) potrebbe essere il senso della freudiana *sussistenza* di "impulsi contrari" *uno accanto all'altro*, secondo un *ordine* originariamente spaziale che *tutto* ingloba, *al di qua* del fluire

<sup>143</sup> S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Vienna, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1933; *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere*, vol. XI, cit., pagg. 121-284 (trad. it. di M. Tonin Dogana ed E. Sagittario).

<sup>144</sup> Aristotele, *Metafisica*, in *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1982; vol. VI, pag. 94 (trad. di A. Russo).

<sup>145</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pagg. 184-185.

del tempo<sup>146</sup>. La *Lezione 31* offre un evidente arricchimento per la nostra ricerca; restano peraltro oscuri almeno due punti. 1) Il passaggio dallo spazio - dall'inconscio - al tempo, o la derivazione del tempo dallo spazio. Freud si limita ad osservare che «il rapporto con il tempo, così difficile da descrivere, è reso possibile all'Io tramite il sistema percettivo», sicché l'origine della temporalità andrebbe messa sul conto della tendenza *sincretizzatrice*, propria appunto della vita cosciente e, invece, totalmente estranea all' 'Es'<sup>147</sup>; rimane così incomprendibile, nella sua incolmabilità, il salto, la frattura tra le due regioni della psiche. 2) Il secondo punto riguarda il rapporto tra l' 'Es' - lo spazio a-logico/a-temporale - e il giudizio (logico), *tra spazio e linguaggio*. Proviamo a dire così: il giudizio - logico - che nega la *logicità* dell'inconscio è pronunciato dall' 'Io' cosciente - logico -; ma come può il logico dire ciò che non è logico? Freud (abbiamo visto) sostiene che le determinazioni dell' 'Es' sono riconoscibili per contrapposizione rispetto all' 'Io', ma questo dire contrapposente è pur sempre un dire logico, che nega se stesso a partire dalla propria affermazione; e se è vero (come si legge sempre nella pagina citata della *Lezione 31*) che l'inconscio non conosce la negazione<sup>148</sup>, si tratta ancora pur sempre di una determinazione logica. La difficoltà risulta più chiara, più semplice ed essenziale, fino a configurare una vera e propria aporia, nei termini seguenti: se l' 'Io' deriva dall' 'Es', se ne è in qualche modo una conseguenza - lo strato superficiale che emerge dal profondo - come può il logico (prerogativa, appunto, della coscienza), dire ciò - l'a-

<sup>146</sup> Dal testo emerge una chiara difficoltà interpretativa laddove Freud, descrivendo le caratteristiche dell' 'Es', dice tra l'altro che «si osserva pure con sorpresa un'eccezione all'assioma dei filosofi che spazio e tempo sono forme necessarie dei nostri atti mentali»: lo spazio sarebbe dunque escluso - a pari titolo rispetto al tempo - dalla struttura dell'inconscio. Come ciò sia da intendersi e da conciliarsi con le numerosissime osservazioni in senso contrario non è cosa facile; si può forse avanzare l'ipotesi che Freud si riferisca qui allo spazio in quanto forma a priori dell'esperienza, riconoscendo alla regione profonda della psiche - dove il tempo non compare comunque in nessun modo, sia o meno metaforico - una sorta di 'spazialità originaria'. Ricordiamo (con un riferimento sicuramente molto libero ma che può avere qualche attinenza) che lo stesso Kant, in un luogo della *Dialettica* da noi esaminato, sembra ammettere una consistenza spaziale per il mondo soprassensibile (dove l'evidente difficoltà di conciliare la seconda parte della *Logica* con l'*Estetica*). Precisiamo inoltre che la parola 'ordine' non compare nel testo: Freud dice anzi che l' 'Es' è un 'caos' privo di 'organizzazione' - non è teleologicamente orientato -, e in questo senso è *disordinato*; abbiamo peraltro insistito a più riprese sul fatto che il motivo centrale della nostra ricerca è, in senso generalissimo, la *trama*, il *tessuto*, l'*intreccio* degli eventi: a questa prospettiva non sembra sottrarsi la *sussistenza* di «impulsi contrari (...) uno accanto all'altro», nel «crogiuolo di eccitamenti ribollenti» che risponde pur sempre alla *non-logica* - l' 'osservanza' - del "principio di piacere" (*op. cit.*, pag. 185).

<sup>147</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pag. 187. La problematica della *Lezione 31* - compresa la difficoltà esegetica di cui sopra - è presente anche in altri scritti. Si veda, in particolare, *Metapsychologie*, 1915 (*Metapsicologia*, in *Opere*, vol. VIII, Torino, Bollati-Boringhieri, 1976; 5ª ed., 1987, pagg. 13-118; trad. it. di R. Colorni), dove, dopo avere affermato la *atemporalità* dei 'processi' inconsci, Freud precisa che l' "ordine cronologico" tra i contenuti rappresentativi viene conferito dal "sistema *Pre'*" (pagg. 71-72); e *Das Ich und das Es*, Vienna, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1922 (*l'Io e l'Es*, in *Opere*, vol. IX, Torino, Bollati-Boringhieri, 1977; 6ª ed., 1996, pagg. 475-520; trad. it. di C.L. Musatti): qui Freud, proprio mentre propone un'analisi dell'apparato psichico che si svolge a partire dalla 'coscienza' - la *superficie*, intesa come «sistema spaziale dal mondo collocato al primo posto, se si procede dal mondo esterno» -, denuncia le difficoltà (di natura strettamente psicologica, e quindi non inerenti il nostro studio) a cui si va incontro «quando si voglia prendere sul serio la rappresentazione spaziale, *topica* dell'accadere psichico» (pag. 482).

<sup>148</sup> Su questo particolare aspetto dell'analisi freudiana si veda anche *Die Verneinung*, in «Imago», vol. 11 (3), 217-221 (1925); *La negazione*, in *Opere*, vol. X, cit., pagg. 197-201 (trad. it. di E. Fachinelli).

*logico* - di cui esso stesso (il *logico*) è un prodotto? Osserviamo, per ora in termini un po' approssimativi, che queste riflessioni ci riconducono al paradosso dell'inizio, nella forma del rapporto tra spazio e giudizio, con cui dovremo conclusivamente misurarci - ma allora diremo, forse meglio: *tra tempo, spazio e linguaggio* -.

Completiamo la panoramica sugli scritti di Freud che contengono indicazioni pertinenti ai nostri scopi con due riferimenti; il primo è tratto da una delle opere più complesse, più discusse e di maggiore interesse filosofico, *Al di là del principio di piacere*<sup>149</sup>. Muovendo dall'esperienza clinica delle nevrosi traumatiche e dall'osservazione di certi comportamenti ludici dei bambini, l'analisi freudiana pone al centro dell'indagine la "coazione a ripetere": in contesti diversi e secondo modalità differenti si manifesta cioè «una spinta [una 'pulsione'], insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno»<sup>150</sup>. Questa tesi ha una portata generalissima, in quanto non riguarda solo gli esseri umani, ma l'intero mondo organico; per cercare di coglierne le implicazioni per noi più direttamente significative dobbiamo metterla in relazione con due passi precedenti. Anzitutto dove Freud ripropone, secondo la prospettiva metapsicologica (già elaborata in scritti degli anni passati), l'interpretazione *topologica* dell'apparato psichico nei termini del rapporto tra il "sistema P-C" (percezione-coscienza) e l'inconscio: poiché «la coscienza è la funzione di un particolare sistema» - C -, e si trova *collocata* per così dire a metà strada tra il "mondo esterno" (fonte di 'eccitamenti' *percepiti* appunto dalla coscienza) e l' 'interno' (fonte di «sensazioni di piacere e dispiacere»), il "sistema P-C" presenta una configurazione 'spaziale'; pertanto, esso «dovrà trovarsi al confine tra l'esterno e l'interno, essere rivolto al mondo esterno e includere gli altri sistemi psichici». Il secondo punto riguarda la *atemporalità* (anch'essa, come sappiamo, già asserita) dei «processi psichici inconsci»: con ciò, precisa Freud, è da intendersi l'assenza di «un ordine temporale», la non modificabilità, da parte del tempo, di tali 'processi', la non applicabilità ad essi della «rappresentazione del tempo» - ancora una volta, proprietà essenzialmente *negative* che possono essere comprese soltanto attraverso il confronto con la vita cosciente -; mentre l'attitudine a temporalizzare andrebbe messa sul conto del «metodo di lavoro del sistema P-C»<sup>151</sup>. Torniamo ora alla tesi fondamentale - la "coazione a ripetere" - e chiediamo: dando per acquisito che l'attività *pulsionale* è inconscia, quale significato dobbiamo attribuire al «ripristinare uno stato precedente»? La domanda sembra legittima, in quanto è qui evidentemente in gioco una *κίνησις* che non può consistere nella *linearità* del tempo (estranea all'inconscio), ma in un movimento di natura originariamente spaziale *sottratto al tempo*, che *risolve in sé la dimensione della temporalità* e che peraltro, sia pure in termini di pura negatività, ha a che fare con il tempo - *ripristinare uno stato precedente* -: la conseguenza che sembra imporsi, sconcertante ma del tutto coerente con l'ipotesi freudiana, è che il tempo possa *tornare indietro*, la *reversibilità* del tempo. Ma ciò significa

<sup>149</sup> S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Lipsia-Vienna-Zurigo, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920; *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. IX, cit., pagg. 193-249 (trad. it. di A.M. Marietti e R. Colorni).

<sup>150</sup> *Op. cit.*, pag. 222. Il principio così formulato si colloca nel contesto di ciò che Freud, qualche pagina prima, presenta come «una speculazione che si spinge molto lontano, e che il lettore potrà apprezzare o trascurare secondo le sue predilezioni individuali. È anche il tentativo di svolgere coerentemente un'idea, per la curiosità di vedere dove va a finire» (pag. 210).

<sup>151</sup> *Op. cit.*, pagg. 210, 214.

anche che dovremo, *in qualche modo*, ammettere l'essere già accaduto - e quindi l'eternità, l'eterna presenza - di ogni accadimento: indicazione che, pensando al nostro problema dell'ordine, se risolve - *spazializzando* - la contraddizione del contemporaneo accadere di ieri e di oggi, non spiega ancora come possa accadere, nel singolo contingente, la totalità di ciò che accade.

L'ultimo riferimento è alla nota e bellissima immagine proposta nelle prime pagine de *Il disagio della civiltà*<sup>152</sup>, che può essere assunta come sintesi e coronamento, per così dire, della prospettiva topologica nella pienezza del suo significato e delle sue implicazioni. Freud si chiede se sia lecito a ragione ipotizzare che l' 'originario' sopravviva «accanto a ciò che in seguito ne è scaturito»; la domanda è chiaramente funzionale all'indagine psicoanalitica, per cui, dopo un cenno all'evoluzionismo e alla permanenza, nelle specie attuali, delle forme di vita primitive, viene subito messa a fuoco la tesi di fondo: è sbagliato credere che 'dimenticare' significhi annullare le "tracce mnestiche", poiché nella psiche «nulla può perire una volta formatosi, (...) tutto in qualche modo si conserva (...), ogni cosa può essere riportata alla luce». Di qui il 'paragone' con la città di Roma - si badi, la Città Eterna - vista nella sua stratificazione, dal quadrato costruito sul Palatino, al *Septimontium*, per passare poi alla Roma serviana, ai vari assetti della fase repubblicana e di quella imperiale, fino alla recinzione muraria di Aureliano: ora, se proviamo a domandare che cosa troverebbe di tutto ciò, nella città attuale, un ipotetico osservatore esperto nelle scienze storiche, topografiche e archeologiche, non è difficile rispondere che gli si rivelerebbe un insieme di tracce, di "scarsi resti", di 'rovine' per la maggior parte non degli edifici originari del tempo passato, ma della loro stessa ricostruzione effettuata nel corso dei secoli, nel contesto di una Roma relativamente recente; fermo restando che «qualcosa di antico è senza dubbio tuttora sepolto nel suolo della città o sotto i suoi fabbricati moderni». Immaginiamo invece, prosegue Freud, che Roma sia «un'entità psichica dal passato similmente lungo e ricco, (...) in cui nulla di ciò che un tempo ha acquistato esistenza è scomparso, in cui accanto alla più recente fase di sviluppo continuano a sussistere tutte le fasi precedenti»: ebbene, tanto per fare un esempio, dove c'è ora Palazzo Caffarelli ci sarebbe di nuovo il tempio di Giove nelle sue molteplici versioni, da quella etrusca fino a quella imperiale; così pure, nel luogo attuale del Colosseo potremmo vedere la *Domus aurea*, e in quello del Pantheon il Pantheon stesso di Adriano, nonché la primitiva costruzione di Marco Agrippa... Il significato essenziale di questa 'fantasia' è subito chiarito da Freud: «Se vogliamo raffigurare il succedersi storico in termini spaziali, la cosa è possibile solo tramite una giustapposizione nello spazio; il medesimo spazio non può venir riempito in due modi diversi. Il nostro tentativo (...) ha un'unica giustificazione: ci mostra quanto siamo lontani dal padroneggiare la peculiarità della vita psichica attraverso una raffigurazione intuitiva»<sup>153</sup>. Se riconsideriamo tutto ciò in relazione a quanto emerso dalle precedenti citazioni freudiane (in particolare, ma non solo, da *Al di là del principio di piacere*), risulta confermato e avvalorato: 1) il primato dello spazio rispetto al tempo e la riducibilità del tempo allo spazio (ma ancora non sappiamo di preciso in quali termini e secondo quali modalità); 2) l'estensione, l'allargamento della prospettiva topologica a tutti i fenomeni (non soltanto umani), senza escludere in linea di principio l'apertura verso un orizzonte (pur

<sup>152</sup> S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Vienna, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930; *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, cit., pagg. 557-630 (trad. it. di E. Sagittario).

<sup>153</sup> *Op. cit.*, pagg. 561-563.

problematicamente) metafisico; 3) la *compromissione* di ogni accadimento in un *ordine* spazialmente configurato, sottratto alla *logica* della successione temporale, di per sé incapace di spiegare il corso degli eventi; 4) la mancata risoluzione del rapporto tra spazio e *giudizio logico*, da cui segue (come vedremo) l'inspiegabilità della risoluzione - della *presenza* - dell'*ordine totale* in *ogni singolo contingente* - in ogni punto *giustapposto* dello spazio -. Le questioni rimaste in sospeso vanno messe sul conto, oltre che delle obiettive difficoltà, della formazione e delle motivazioni stesse non propriamente filosofiche di Freud (il cui contributo per la nostra ricerca è comunque evidente); per tentare di farvi fronte compiamo ora un ulteriore passo *topologico* - sovvertendo l'*ordine storico-lineare* del tempo -, dall'età contemporanea all'età antica.

Nella sterminata trama biblio-grafica - anch'essa un *topos*, anch'essa un *ordine* - c'è un filo che ci conduce dalla *Lezione 31* di *Introduzione alla psicoanalisi* al Libro IV della *Fisica* di Aristotele. Si tratta della parola greca **ᾄμα** - presente nella formulazione classica del principio di non contraddizione -, che avevamo sottolineato (pensandola implicita nella sua completezza semantica) nel contesto della descrizione freudiana che negava *logicità e temporalità* alla dimensione inconscia *originariamente spaziale*; e la stessa parola compare ripetutamente nell'analisi aristotelica del tempo, in cui il tempo è, per così dire, ricavato dallo spazio: 'tempo' - **χρόνος** - e 'ora' - **ῥῶν** - sono entità correlative (ognuna delle due non ci sarebbe senza l'altra) che «esistono assieme [**ᾄμα**], come ciò che è mosso e il movimento locale»<sup>154</sup>. Si intende che questa citazione, per il momento poco significativa, ha un valore semplicemente orientativo, così come, del resto, il comune riferimento a Freud e Aristotele; passiamo dunque anzitutto alla lettura puntuale del testo. L'enigmaticità del tempo, così si snoda dialetticamente l'argomentazione aristotelica (217b 30-218a 30), è subito manifesta quando si osservi che esso sembra essere costituito di 'parti' - passato e futuro - nessuna delle quali è, 'parti' che sono "non-enti", *enti che non sono*. Particolarmente problematica - tra il *non essere* del passato e il *non essere* del futuro - è la nozione di 'ora', che non è facile comprendere se «rimane sempre uno e identico, oppure se è sempre diverso»: se infatti è "sempre diverso", l' 'ora' che non è più deve essersi «distrutto in se stesso», cosa incomprensibile dal momento che "allora esisteva"; ma non può neppure rimanere "sempre identico", per la duplice ragione che l' 'ora' è limitato e che, se i molteplici 'ora' permanessero, «nulla sarebbe prima o dopo di qualunque altra cosa». Il passaggio decisivo (218b 10-18) consiste nel mettere in gioco il 'movimento' - **κίνησις** -: se è vero che il tempo «sembra essere soprattutto movimento», la sua peculiarità sta nel fatto che esso, a differenza delle varie forme di 'cambiamento' - **μεταβολή** -, non si trova soltanto «in ciò che cambia», ma «è presente ugualmente dappertutto»; pertanto tempo e movimento non sono identificabili, pur non essendo pensabile il tempo senza cambiamento e senza movimento<sup>155</sup>. Siamo così al

<sup>154</sup> Aristotele, *Fisica*, Milano, Rusconi, 1995 (trad. di L. Ruggiu), pag. 217.

<sup>155</sup> *Op. cit.*, pagg. 205-211. All'inizio del Libro III (200 b34-201 a15) Aristotele, coniugando il divenire con la tavola delle categorie, individua quattro "specie di cambiamento": «Ciò che diviene, infatti, muta sempre o secondo la sostanza, o secondo la quantità, o secondo la qualità o secondo il luogo. (...) Sicché le specie di cambiamento e di movimento sono tante quante sono quelle dell'essere», donde rispettivamente *generazione e corruzione, crescita e diminuzione, alterazione, locomozione* (*op. cit.*, pag. 111). È chiaro che ciascuna di queste 'specie' - in cui il divenire è sempre presente - è concepibile indipendentemente dalle rimanenti tre; mentre invece, il tempo è intrinsecamente connesso a tutte e quattro - proprio perché il divenire è sempre presente -. Si

cuore della questione: come insegna la comune esperienza percettiva, il trascorrere del tempo attesta la *simultanea* - ἄμα - produzione di un movimento, da cui consegue che il tempo, pur non essendo movimento, «è qualcosa del movimento»; ma - questo il punto - come dobbiamo intendere la κίνησις del tempo? La risposta di Aristotele si basa essenzialmente sul fatto che «ciò che è in movimento si muove da qualcosa verso qualcosa», e che il tempo è correlato, è *proporzionale* alla “grandezza continua” nella quale, in modo *continuo*, il movimento si manifesta: ciò implica l'*originarietà spaziale (topica)* della differenza tra ‘prima’ e ‘dopo’ - πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν -, e quindi il *primato* dello spazio rispetto al tempo (219a 5-15). Alla luce di questa concezione risulta meglio comprensibile il concetto fondamentale di ‘ora’. Se abbiamo la nozione del tempo è perché distinguiamo, all’interno del movimento, il ‘prima’ e il ‘dopo’ come punti diversi, e «un intervallo differente da essi» - μεταξὺ τι αὐτῶν ἕτερον -: il tempo consiste cioè nella coscienza della differenza dei “punti estremi” rispetto all'*intermedio*, e della *collocazione* dei due estremi «come due ‘ora’» - l'*ora prima* e l'*ora dopo* -; mentre invece, la percezione dell’«ora’ come uno» non ci dà ancora la conoscenza del tempo - del *trascorrere* del tempo -, poiché in tal modo non è in atto alcun movimento. Di qui la celebre definizione aristotelica del tempo: «numero del movimento secondo ‘prima’ e ‘poi’» - ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον - (219a-b 1). Resta peraltro da chiarire se l’ ‘ora’ - che è essenziale per la determinazione del tempo, dato che il tempo comporta le nozioni di ‘prima’ e ‘dopo’ - è identico o diverso; Aristotele pone al riguardo una distinzione tra l’ ‘ora’ in quanto «in un essere nella successione» - *diverso* - da quello che si dà «in quanto ‘ciò che è già sempre presente’» - *identico* -. Da qui segue anche la configurazione di un duplice “rapporto di corrispondenza” tra ‘ora’ e ‘mosso’ - dal quale (mosso) ci deriva la nozione di ‘prima’ e ‘poi’ del movimento -, tra ‘tempo’ e ‘movimento’: «il movimento è conosciuto per mezzo di ciò che è mosso, e il moto locale per mezzo di ciò che si muove localmente. (...) l’ ‘ora’ è per un verso sempre identico, per altro verso no, alla pari di ciò che è mosso». Il breve *excursus* aristotelico ci riporta pertanto alla citazione iniziale dalla *Fisica* che, pur nella difficoltà e nella profondità del testo, appare adesso chiara: senza νῦν non si dà χρόνος, senza χρόνος non esisterebbe νῦν, poiché essi «esistono assieme [ἄμα], (...) come (...) il numero del corpo mosso e quello del moto locale. Il numero del moto locale è, infatti, tempo, mentre l’ ‘ora’ è numero del corpo che si muove, così come l’unità lo è del numero» (219b 10-220a 4)<sup>156</sup>.

spiega così come Aristotele non ricavi il tempo, analogamente a tali ‘specie’, combinando il divenire con la categoria del ‘quando’, ma gli riservi una analisi a parte.

<sup>156</sup> *Op. cit.*, pagg. 211-217. La dottrina aristotelica del tempo, mettendo in gioco ente mobile e spazio, sembra consistere essenzialmente in una dottrina della *continuità*: infatti tale dimensione, come osserva Luigi Ruggiu, «si trasmette dallo spazio al movimento e da questo al tempo»; ciò significa (onde evitare letture superficiali o fuorvianti) che spazio, tempo e movimento sono tre entità reciprocamente correlate, ciascuna delle quali non è aristotelicamente pensabile a prescindere dalle altre due. Il tutto viene sintetizzato efficacemente nelle righe successive: «Non c’è movimento senza spazio e tempo, ma non c’è neppure il tempo senza lo spazio; allo stesso modo, non è possibile neppure l’esistenza dello spazio senza il tempo. (...) proprio perché il tempo è un momento di quella realtà che è il movimento, allora non si dà una possibile scissione tra tempo e spazio, così come non è possibile un’esperienza della temporalità che non sia insieme un’esperienza del movimento e, di conseguenza, della spazialità»; particolarmente incisiva ci sembra la precisazione che segue: «Quindi il “prima” e il “poi” al quale si fa riferimento, sono innanzitutto determinazioni spaziali. E questo non nel senso che sia necessario un riferimento ad una dimensione esterna (...), bensì semplicemente alla dimensione del divenire. Lad-

Per quanto azzardato possa sembrare l'accostamento (peraltro, come vedremo subito, parziale), l'analisi congiunta dello spazio-tempo in Freud e in Aristotele ci conduce a una sintesi dell'intera questione. L'aspetto comune consiste nel riconoscimento dell'*originarietà* dello spazio, ma è soltanto in Aristotele che, nel gioco a tre termini - *divenire, spazio, tempo* -, si spiega l'intima connessione e la derivazione del tempo dallo spazio; per comprendere quella che è invece, a nostro giudizio, la maggiore radicalità della metapsicologia freudiana, occorre tornare al Libro IV della *Fisica* (222a 28-b 7). Facendo seguito alle precedenti riflessioni, Aristotele dice che il tempo non avrà mai fine, non "si estinguerà" «se vi è sempre movimento»; più precisamente, poiché l' 'ora' è *fine* e *principio* del tempo in quanto, analogamente a un punto del cerchio, «fine del passato e inizio del futuro (...), così anche il tempo sarà sempre al principio e alla fine»: e proprio per questa ragione non finirà. Ma con ciò trova anche spiegazione il fatto che noi percepiamo il tempo come sempre diverso: «L' 'ora' infatti non è principio e fine della stessa parte. *I contrari, altrimenti, sarebbero nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto*»; l'ultima frase ripropone esattamente, nelle parole-chiave, il principio di non contraddizione - *ἄμα καὶ κατὰ τὸ αὐτό*<sup>157</sup>. Quale significato dobbiamo dunque attribuire a quell' *essere insieme* - *ἄμα, samam, simul* - che definisce comunque (nella metapsicologia freudiana in modo implicito), pur nelle differenti prospettive, lo sfondo *comune* del pensiero che pone la domanda sull'*originarietà* e sulla *necessità* del tempo? Da un primo punto di vista - strettamente logico (aristotelico): il principio di non contraddizione -, l' *essere insieme* dei contrari, secondo l'*ordine* del tempo, è impossibile in quanto contraddittorio, e solo il tempo toglie la contraddizione; ma *essere insieme* significa anche, sempre con la logica - e con la fisica - di Aristotele, una *compresenza spaziale* (*pre-temporale*, se è vero che 'prima' e 'poi' sono determinazioni *originariamente* spaziali) che non comporta la contraddittoria *coincidenza* di due contrari - i contrari possono comunque sussistere in quanto *spazialmente co-ordinati* - e senza quindi negare il principio logico fondamentale; infine, *essere insieme* riconduce a una più radicale dimensione a-logica/a-temporale (Freud *prima* di Aristotele) in cui, *dal punto di vista del pensiero logico*, è possibile la contraddizione, cioè che esistano *insieme* elementi contraddittori, perché non c'è il principio di non contraddizione, e quindi non c'è contraddizione - anche se, ripetiamo, chi afferma tutto ciò, negando se stesso, è pur sempre il pensiero *logico*, basato sul principio di non contraddizione<sup>158</sup> -. Pare così aprirsi la prospettiva di un *ordine* che è *insieme contratto e dilatato*: dilatato nella dimensione del tempo *a partire* dalla *simultanea compresenza spaziale* degli eventi, *originariamente contratti* nell'accadere di ogni singolo evento; l'accesso a questo scenario, per il momento confuso, richiede peraltro ancora alcuni chiarimenti.

Uno dei motivi principali della nostra ricerca (come si è visto ampiamente nel primo capitolo e più volte ribadito) è l'insostenibilità di qualsiasi pretesa fondativa - sul piano cosmologico, biologico, teologico, metafisico... - *in quanto*

---

dove c'è una qualche forma di divenire, ivi v'è necessariamente spazio» (L. Ruggiu, *Saggio introduttivo*, in Aristotele, *Fisica*, cit., pagg. XLVIII-XLIX).

<sup>157</sup> Aristotele, *Fisica*, cit., pag. 229 (corsivo nostro).

<sup>158</sup> La possibilità che un determinato elemento sia, *insieme*, anche altri elementi, è ammessa da Freud (nell'ambito dell'analisi delle dinamiche proprie del "sistema *Inc*") con specifico riferimento alla 'condensazione': «Una rappresentazione (...) può appropriarsi di tutto l'investimento di parecchie rappresentazioni, attraverso il processo di *condensazione*» (*Metapsicologia*, cit., pag. 70); più avanti (pag. 72), come già abbiamo visto, viene attribuito al "sistema *Pre*" il 'compito' di «dare un ordine cronologico» ai «diversi contenuti delle rappresentazioni».

*intrinsecamente contraddittoria*; si badi che lo stesso tema dell'*ordine* è intimamente connesso con tale motivo, poiché l'*ordine* di cui trattiamo è lo sterminato intreccio dei *non-inizi* in cui (come risulta in particolare dalle analisi svolte da Sini nel corso sulla cosmologia) viene a consistere il mondo, quando la pretesa di dire l'*inizio assoluto* si sia appunto rivelata nella sua paradossalità e abbia dovuto appunto riconoscere l'essenza dell' 'inizio' nella trama infinita di *tutti i re-lativi* (*non*)-inizi: stiamo cioè sostenendo che, se si dà la possibilità di un *ordine* - potremmo anche dire di un *sensu* del mondo -, è proprio perché non c'è inizio, non c'è fondamento. Questo significa anche che la paradossalità dell' 'inizio' è essenzialmente tutt'uno con la già rilevata *aporia della totalità*: ciò che, a un'attenta riflessione, risulta infatti illusorio, ingenuo e disumano - per chi volesse dire l'inizio e per chi volesse dire il tutto assumendo il punto di vista di Dio - è lo sguardo *pan-oramico*, lo sguardo *totalizzante* che - svincolato, *sciolto* dal tutto - intendesse definire il mondo (la totalità), individuandone il fondamento, l'inizio, il principio *ab-soluto*. Va da sé che a questa critica radicale non si sottrae neppure lo spazio: pertanto l'asserita 'originarietà' dello spazio rispetto al tempo - lo spazio, in generale, come *principio primo* a cui tutto, la *totalità*, andrebbe ricondotto - non sta certo a significare lo spazio come *primum* in senso *ab-soluto* -, ma va colta anch'essa nella sua problematicità. Guardando un po' più avanti, proviamo ora a domandare: cosa vuol *dire*, relativamente alla questione dell'origine, che è insostenibile - *in quanto contraddittoria* - ogni pretesa di *dire* l'origine, di *dire* il tutto? In prima approssimazione, la risposta non può essere che la seguente: originaria è la contraddizione - *contra-dizione* -, e quella pretesa non può che tradursi nell'*assunzione originaria della contraddizione*, cioè nel *dire la contraddizione*; ma questo comporta anche a una sorta di 'resa dei conti' finale con il linguaggio e con il giudizio, e più propriamente, pensando alla *Logica kantiana*, con il "giudizio problematico". Ma riprendiamo il 'filo argomentativo' e ritorniamo allo spazio; ciò di cui dobbiamo rendere conto è l'ulteriore e decisivo 'arretramento', dallo spazio al giudizio *non-originario*: **tempo, spazio, giudizio** - ma quale giudizio? quale ordine? -.

Per orientare quest'ultimo passo leggiamo anzitutto poche righe, estremamente dense e incisive, da *Elogio dello spazio* di Vincenzo Vitiello<sup>159</sup>. Abbiamo già accennato al fatto che, secondo Freud, tra le caratteristiche proprie del pensiero cosciente che, per contrapposizione, *non* appartengono all'inconscio, c'è anche la 'negazione'. Ora, nel contesto di un'analisi volta essenzialmente a denunciare i limiti della teoria freudiana circa il rapporto tra spazio e linguaggio - che vede il primato dello spazio -, Vitiello osserva: «*Ma la negazione è ciò che istituisce la determinatezza dell'ens qua ens. Il caldo è tale, ha la sua determinatezza, perché in rapporto al freddo, perché non-freddo (...): omnis determinatio, negatio. Ma questa determinazione è opera del linguaggio (...). Il linguaggio - in quanto giudizio. (...) il linguaggio non "presuppone" lo spazio, al contrario lo "pone". È col linguaggio che sorgono, insieme con le altre determinazioni, anzi: prima di tutte le altre determinazioni, quelle spaziali*»<sup>160</sup>. Se pertanto formuliamo la questione (come già si è fatto) in termini di *primato*, l'autorevole fonte citata non lascia dubbi in proposito, dal momento che lo spazio - in quanto 'posto' dal linguaggio - richiede *prima* qualche cosa d'altro, fermo restando il *primato* delle sue 'determinazioni' rispetto a tutte le altre: più precisamente, la domanda (qui in gioco, eminentemente filosofica) sulle condizioni di possibilità dell'esperienza in generale sembra da ultimo aprir-

<sup>159</sup> V. Vitiello, *Elogio dello spazio. Ermenutica e topologia*, Milano, Bompiani, 1994.

<sup>160</sup> *Op. cit.*, pagg. 105-106.

re (confermando quanto accennato poco sopra) verso una dimensione non temporale, né spaziale, ma logico-linguistica, in cui - estrema semplificazione della contraddizione - l'affermazione è negazione e la negazione è affermazione. Forse che la congiunzione - e - dei giudizi contraddittori e, *prima ancora*, la copula - è - del dire che si contraddice possono rendere conto, al massimo livello di radicalità teoretica, dell'essere/non essere insieme - ὄμα -, di un ordine che viene 'prima' del tempo e dello spazio, 'prima' dell' 'inizio', *prima di tutto*?

*Elogio dello spazio* costituisce, insieme ad altri scritti, la realizzazione di un programma le cui linee-guida sono definite in *Razionalità ermeneutica e topologia della storia*<sup>161</sup>; è in questa sede che troviamo un'ulteriore duplice indicazione, per noi preziosa: sul nesso tra 'contra-dizione' e giudizio e, dal punto di vista logico-categoriale, sulla specificazione (sul *titolo*) del giudizio che si ponga come condizione (*non*) originaria, a cui *tutto* vada ricondotto - donde la sua portata non soltanto logica, ma anche ontologica: *onto-logica* -. Ricordiamo che, nel nostro percorso, il tema del giudizio emerge conclusivamente, nella sua improrogabile urgenza, dalla rinnovata consapevolezza dell'insostenibilità della pretesa fondativa e dell'istanza metafisica totalizzante - *intrinsecamente contraddittorie* -, di cui peraltro la tradizione filosofica si fa carico, *in quanto imprescindibili* - se si dà la parte deve anche darsi, *in qualche modo*, la totalità -; ma ricordiamo anche che, più linearmente, nello stesso tema ci siamo imbattuti studiando la *teoria freudiana*, ciò che la metapsicologia dice dell' 'Es', cioè dello *spazio* psichico *privo di logica* - Freud *prima* di Aristotele -. Ora, nell'analisi di Vitiello la natura essenzialmente contraddittoria del giudizio risulta appunto dalla relazione con l'inconscio: «Se la coscienza si rapporta all'inconscio mediante il giudizio, allora il giudizio è il "luogo" di ogni ambivalenza, perché *luogo originario* della contraddizione. Infatti tutto ciò che il giudizio dice dell'inconscio *non* è inconscio. La stessa affermazione della sua "alterità" è una riconduzione alla medesimezza del giudizio. (...) se la negazione afferma, l'affermazione nega. Talché il giudizio, nell'includere l' "altro-da-sé" in sé, lo esclude. Il "fuori" è "dentro", il "dentro" è "fuori"»<sup>162</sup>. Se dunque il giudizio, «*luogo originario* della contraddizione», non è posto da altro - è *tutt'uno* con la sua *alterità* -, chi pone il giudizio se non il giudizio stesso? e a quale giudizio dovremo pensare? La domanda teoretica sulla condizione dell'esperienza in generale - sulla «condizione di possibilità di tutto» - giunge qui all'estrema radicalizzazione: il giudizio - *contraddittorio* - che, non essendo posto da altro, pone se stesso, *rispetto a se stesso* in quanto «condizione di possibilità del tutto» è *necessario* o *possibile*? La risposta - o, meglio, la frequentazione della domanda - mette in gioco la questione cruciale della *in-condizionalità*, della *in-finità* del giudizio ammettendone peraltro, in prima istanza, la *de-finizione* - nei nostri termini, l'assunzione dello sguardo *pan-oramico* nella presunzione fondativa, nella presunzione di dire l'inizio (la condizione) *ab-soluto* -, e risolvendo quindi (all'apparenza) la contraddizione, con un evidente cedimento sul piano metafisico-dogmatico: questa è la risposta della "filosofia dell'Infinito" (Vitiello si riferisce, in particolare, all'idealismo del giovane Schelling), che si configura pertanto come "ontologia della necessità". Ma se, invece, intendiamo portare fino alle conseguenze ultime l' "ontologia (...) della contraddizione", allora dovremo farci carico del «compito di pensare la condizione di possibilità del tutto non come necessaria, ma come possibile. (...)

<sup>161</sup> V. Vitiello, *Razionalità ermeneutica e topologia della storia*, in «Filosofia '91», a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1992, pagg. 137-158.

<sup>162</sup> *Op. cit.*, pag. 157.

pensare la possibilità della possibilità»; ciò significa che: è improprio parlare di una ‘natura’ o di una ‘struttura’ della possibilità, che sarebbe in tal caso *vincolata*, quindi non più possibilità ma necessità; significa anche ammettere, per il possibile, la possibilità della sua stessa impossibilità; inoltre, «il possibile non ‘è’, ma “è-possibile”» perché, se *fosse*, sarebbe necessario, per modo che la salvezza dalla necessità risiede nell’impossibile - «da possibilità che il possibile non sia se stesso» -; infine, da un punto di vista essenzialmente teoretico, l’intera questione sembra poi essere quella *dell’essere* e del *divenire*, dove l’affermazione del (*non*)-‘primato’ della possibilità sta per il tentativo di pensare il divenire *originariamente*, senza dedurlo ad alcun titolo dall’essere (ciò che necessariamente è) - pensare originariamente la contraddizione tra *essere* e *non essere* -<sup>163</sup>.

Il passaggio attraverso l’ontologia di Vitiello ci riconduce alla logica kantiana, e in particolare alla categoria della ‘possibilità’. Si è già visto ampiamente come l’intero sistema dei “principi primi” - lo *schematismo trascendentale*, nucleo essenziale del criticismo -, secondo le interpretazioni di Paci e di Veca ma anche in base ad alcune esplicite affermazioni dello stesso Kant, graviti intorno alla logica modale e al primo postulato; si tratta ora di riconsiderare il tutto in un orizzonte teoretico che, sintetizzando quanto globalmente emerso dalla nostra ricerca e travalicando l’orizzonte del criticismo stesso (almeno nel suo aspetto letterale e immediato), renda conclusivamente conto (anche se la conclusione non potrà essere che relativa e parziale) dell’*ordine del mondo come ontologia della contraddizione*. L’apertura di quest’ultima e più ampia prospettiva rimette in gioco la nozione-chiave (secondo postulato) di *Wirklichkeit*, che avevamo reso (Veca) con ‘realtà’ nel significato *materiale* (da non confondere con la categoria della qualità, *Realität*) - il dato empirico ma anche, e soprattutto, la *presenza* -: nozione che, considerata nell’intima connessione con quella di *possibilità/potenzialità* (primo postulato), viene a configurare la *condizione delle condizioni*; non meno rilevante, per il nostro orientamento, la riduzione a questo principio della logica della relazione, e specialmente della prima analogia (alla quale si riconducevano le altre due), dove il detto (che ne esprime l’essenziale) *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti* rimanda appunto a una *presenza*, a una *permanenza* condizionante; ancora, ‘potenzialità’ e ‘materia’ sono ciò in cui (Sini) si dà a vedere l’ ‘origine’ in quanto *condizionata*, e quindi intramata, intessuta in uno sterminato intreccio di infinite condizioni-(*non*) origini - in uno sterminato *ordine* -: donde la già asserita sostanziale consonanza teoretica tra *L’origine del significato* e la prima analogia (che Sini richiama espressamente). Ricordiamo che, se nella struttura generale dell’esperienza quale si è venuta delineando, la

<sup>163</sup> *Op. cit.*, pagg. 157-158. In questo stesso contesto, Vitiello scrive che «Il *circolo* del possibile - l’autoreferenzialità - non si chiude mai, perché il riferimento a sé è insieme riferimento al proprio opposto» (corsivo nostro). A noi sembra che, accogliendo e facendo seguito a questa precisazione, ci sia una figura geometrica (trigonometrica) che rende molto efficacemente la prospettiva teoretica qui in gioco - l’apertura della possibilità alla sua impossibilità che, sola, salva dalla necessità -, e cioè l’angolo di gradazione superiore a 360, la *spirale*. Ciò dovrebbe risultare ancora più chiaro e comprensibile se proviamo a immaginare l’angolo nella sua progressiva apertura da acuto, a retto, ottuso, piatto, fino all’angolo giro: qui siamo al punto cruciale, perché l’angolo di 360 gradi - l’angolo che, girando su se stesso, *tutto ingloba* - sembrerebbe rendere conto della massima apertura, ma a ben vedere si tratta ancora dell’illusione *pan-oramica*, dell’abbaglio *totalizzante* che pretende di *dire* il mondo nella sua verità *assoluta*: non la massima apertura, ma la massima chiusura. La prospettiva cambia radicalmente quando a quella figura, alla gradazione di quell’angolo si aggiunga una sola unità.

Il programma di Vitiello trova ampio sviluppo (oltre che nei già citati *La favola di Cadmo* e *Elogio dello spazio*) soprattutto in *Topologia del moderno*, Genova, Marietti, 1992.

logica della relazione - pur ‘ancorata’, per così dire, alla logica modale - ha rivelato una eccezionale fertilità, è perché l’ordine via via configuratosi è un ordine essenzialmente *analogico*, giocato essenzialmente nella *ripetizione* secondo le differenti *modalità* delle tre rispettive categorie - ‘sostanza’, ‘causalità’, ‘reciprocità’ (principalmente la ‘sostanza’) -; non solo, ma il metodo stesso *analogico* ha poi consentito di estendere l’ordine dall’ambito empirico a quello metafisico - dall’ordine dell’esperienza all’ordine del mondo, fermo restando il suo carattere *problematico* -. E proprio sul piano metafisico - sul piano della *totalità* - l’ordine ci è apparso fonte di paradossi forse inestricabili (né si sottovalutino, pensando al testo kantiano, le non meno gravi difficoltà filologiche), alla cui radice abbiamo individuato la configurazione del rapporto tra tempo e spazio nel senso del ‘primato’, della ‘originarietà’ del tempo; questa indicazione spiega il tentativo di allargare e di arricchire l’orizzonte teoretico, nella speranza di rischiararlo, attraverso lo studio di altre fonti (Freud, Aristotele, Vitiello): ora, se il capovolgimento di quel rapporto - riconoscendo una sorta di ‘primato’ allo spazio - può forse rendere conto (nei termini che abbiamo cercato di spiegare) della *compresenza*, della *sussistenza* e quindi dell’ordine degli eventi - che verrebbero così ad essere *tutti insieme* -, rimane peraltro impregiudicata la domanda sul *nesso* (che dobbiamo per forza ammettere) tra la totalità degli eventi e il *singolo* evento che accade, e più ancora, alla radice dell’intero problema, sulla posizione - rispetto alla totalità - della domanda stessa che si interroga sulla totalità. Torniamo dunque alla logica modale, al giudizio che, *prima* del tempo e dello spazio, *prima di tutto*, si fa carico di *dire* l’ordine dell’esperienza - l’ordine del mondo -.

Nelle ultime pagine sui ‘postulati’, ribadendo l’imprescindibile relazione dei giudizi sintetici a priori - in quanto sintetici - con l’esperienza, Kant afferma tra l’altro:

**«Ogni reale è possibile; (...) alcuni possibili sono reali; (...) molti possibili (...) non sono reali. C’è sì l’apparenza che si possa elevare senz’altro il numero del possibile al di sopra di quello del reale pel fatto che a quello si deve aggiungere ancora qualcosa (...). Se non che, (...) non c’è se non una cosa, che può essere aggiunta all’accordo colle condizioni formali dell’esperienza, ed è il legame con una data percezione (...). Che poi nella connessione generale con ciò che mi è dato nella percezione, sia possibile un’altra serie di fenomeni, e quindi possa esserci più che un’unica esperienza, che abbracci tutto, non si può dedurre da ciò ch’è dato (...); senza materia nulla mai potrebbe esser pensato»<sup>164</sup>.**

Il passo citato si colloca nel contesto dello schematismo trascendentale, dell’*Analitica dei principi* che è, a sua volta (con l’*Analitica dei concetti*), la prima parte della *Logica*, nella duplice articolazione di *Analitica* e *Dialettica*. Questa ovvia osservazione offre lo spunto per una considerazione forse meno scontata, e cioè che tra le due parti della *Logica* kantiana c’è un sostanziale parallelismo - una sostanziale *analogia*, una *ripetizione* - che possiamo cogliere sotto tre profili. 1) *La mediazione schematica*. Molto più che la “rivoluzione copernicana” (il capovolgimento gnoseologico del rapporto tra soggetto e oggetto) e lo sterile, ingenuo divieto antimetafisico, il criticismo è essenzialmente *mediazione*: mediazione bensì tra intuizione e intelletto - mediazione *analitica* - ma, nondimeno, tra intelletto e ragione - mediazione *dialettica* -. Rimandando alle analisi svolte in

<sup>164</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pag. 236.

proposito nel secondo capitolo, ci limitiamo qui a ricordare la funzione essenziale svolta dall' "idea del massimo" come *analogon* dello schema<sup>165</sup>; si noti inoltre che l'esito (pur problematicamente) metafisico della *Logica* fa sì che il giudizio si dispieghi nella sua portata *onto-logica* - l'origine di tutto -. 2) *La relazione tra categorie e idee*. Per procedere all'elencazione delle "idee cosmologiche" in modo sistematico, Kant si basa sull'attività dell'intelletto: infatti da esso derivano i "concetti puri", che la ragione «libera solamente (...) dalle inevitabili limitazioni di una esperienza possibile» e - convertendoli in 'idee' - cerca di estendere «di là dai limiti dell'empirico, ma tuttavia *in connessione* con esso». Come si è ampiamente visto leggendo la *Dialettica*, questa estensione è dovuta al fatto che la ragione aspira alla *totalità assoluta*, in cui la "sintesi empirica", procedendo fino all'*incondizionato* e travalicando quindi i limiti dell'esperienza stessa, trovi la massima sistemazione compiuta: pertanto, le idee altro non sono che «categorie spinte fino all'incondizionato» - sono, in qualche modo, categorie -<sup>166</sup>. 3) *Il primato della modalità del possibile*. Il parallelismo tra le due parti della *Logica* si spinge oltre, fino a coinvolgere anche il già asserito primato - nella tavola delle categorie, nel sistema dei principi e, appunto, nel quadro delle idee cosmologiche - della modalità-possibilità. Nella *Dialettica*, la sostanziale riduzione dell'arco categoriale-ideale alla *possibilità* emerge dall'analisi congiunta delle "soluzioni critiche" che Kant propone per la terza e la quarta antinomia: se infatti - terzo conflitto - il mondo dell'esperienza sembra doversi conformare, mettendolo *in qualche modo* in gioco, a una sorta di *scenario dei possibili*, nell'orizzonte più comprensivo della *modalità* la quarta antinomia mette poi capo all'*essere necessario ma pur sempre possibile*, che corrisponde, sul piano intellettuale, alla *necessità ipotetica* (Paci, Veca) - una necessità che non sembra concedere nulla ad alcunché di staticamente immutabile, una necessità che *non è* necessità, ma possibilità estrema: *possibilità dell'impossibilità*, possibilità che *salva dalla necessità* (Vitiello) -<sup>167</sup>.

Se ora rileggiamo il passo sopra evidenziato dall'*Analitica dei principi* alla luce di questi tre punti, il suo *senso* - al di là del significato - sembra paradossalmente consistere nel suo stesso capovolgimento, nella sua *contraddizione ontologica*; proviamo dunque a dire così: ***in ogni contingente - nell'accadere di ogni possibile - accade la totalità dei possibili, come modalità del possibile***. Questa tesi, pur manifestamente estranea al detto kantiano (almeno alla prima parte della *Logica*), non è poi forse del tutto avulsa dallo spirito di fondo che informa la cosmologia, se pensiamo che la "soluzione critica" delle quattro antinomie, nella prospettiva *regolativa*, mette capo (secondo la lettura da noi proposta) alla tensione ideale verso A) una *possibile* riunione della totalità dei fenomeni, B) una *possibile* divisione a partire da un "tutto dato", C) la «totalità della derivazione degli avvenimenti», D) la «totalità della dipendenza dei fenomeni» muovendo, nei quattro casi, da ***ogni contingente particolare*** e configurando un ordine essenzialmente *dinamico*. Particolarmente significativo, per i nostri scopi, è il passo (da noi già sottolineato) in cui Kant, risolvendo 'criticamente' la terza antinomia, pone di nuovo al centro della questione lo 'schema': si tratta qui del "carattere empirico" ('temperamento') - lo *schema sensibile* che,

<sup>165</sup> Il tema della mediazione (come abbiamo già avuto occasione di osservare) attraversa per intero il criticismo: oltre, in sede teoretica, allo 'schema' e al suo *analogon*, si pensi al 'tipo' della legge morale in sede pratica e, in sede estetica, al 'simbolo'.

<sup>166</sup> *Op. cit.*, pag. 342 (corsivo nostro).

<sup>167</sup> Nella omogenea configurazione della gnoseologia kantiana possono forse trovare risposta le legittime perplessità avanzate da Martinetti (e a suo tempo da noi riportate) sulla deduzione delle idee cosmologiche - ferme restando le gravissime difficoltà filologiche e teoretiche -.

rispetto al “carattere intelligibile”, non ha alcuna relazione temporale -, nella funzione mediatrice tra il piano soprasensibile - in cui, si badi, sono presenti *tutte le possibili* condizioni - e le singole azioni nella loro fenomenica, *reale e materiale* contingenza<sup>168</sup>.

Resta infine da chiedere quali siano le implicazioni della tesi proposta riguardo alla questione, per noi centrale, dell’*ordine del mondo*; un tentativo di risposta potrà forse, tra l’altro, rendere più chiaro l’esito teoretico complessivo della nostra ricerca. L’ordine che intendiamo deriva dalla combinazione, dall’incontro o, per meglio dire, dall’*intersezione* di due prospettive che in prima approssimazione, a titolo di puro e semplice orientamento, teniamo distinte e proviamo a definire in termini geometrici, come *figure* dell’ordine. Immaginiamo dunque, anzitutto, una sterminata superficie orizzontale, sulla quale siano disposti tutti gli infiniti eventi che, secondo l’ordine del tempo, sono accaduti, accadono e accadranno, tutti quanti *presenti* nello spazio infinito e configuranti una gigantesca *trama*, un gigantesco *intreccio*: ripensando al cammino percorso, torna subito alla mente la molteplicità dei *non-inizi* - la *dis-soluzione* del fondamento - che, nella loro intrinseca e costitutiva *re-lazionalità*, danno luogo all’esperienza, che è perciò sempre esperienza della totalità (l’*ordine* cosmico universale); chiamiamo questo ordine con la parola ‘niente’ - *ni-ente* -, proprio perché esso non ammette, di principio, l’esistenza di nessuna cosa *in sé e per sé* - di nessuna *cosa* -<sup>169</sup>. Immaginiamo poi una linea curva infinita a forma di *spirale*, lungo la quale siano compresi, *prima del tempo*, tutti gli infiniti eventi possibili - che configuri quindi, nel suo insieme, l’intero scenario dei possibili - e che *di volta in volta* incroci, girando su se stessa ma senza mai chiudersi - *aperta* alla possibilità della sua impossibilità, aperta alla *novità* -, ciascuno degli infiniti contingenti: un secondo ordine, un secondo sterminato *intreccio* di relazioni a cui diamo il nome di *nulla* - l’ordine che è *possibile*, ma *non è reale*, l’ordine che *non c’è* -. Domandiamo ora: che cosa accade nel punto - in ognuno degli infiniti

<sup>168</sup> In *Pratica del foglio-mondo* (cit.), Sini svolge alcune riflessioni sulla ‘schematizzazione’ che ci sembra possano essere riferite non solo all’*Analitica dei principi*, ma anche all’ultimo passo dalla *Dialettica* citato, e che ci sono di aiuto per mettere a fuoco alcuni aspetti della prospettiva teoretica che si sta delineando: «(...) nello schema kantiano è ancora in atto il problema del giudizio, cioè il problema della omogeneizzazione dell’universalità delle categorie e della particolarità dell’individuo. (...) A questo schema di tipo logico può essere avvicinata la questione dello schema, sia pur metafisico, del “terzo uomo” di Platone. Nel “terzo uomo” di Platone è possibile rintracciare il corrispettivo ontologico dello schema logico che, da Aristotele a Kant, domina il giudizio: si tratta cioè di trovare quel punto non sovrasensibile e non sensibile, ma che è appunto la soglia, quel punto di osmosi che sta fra il sovrasensibile e il sensibile. (...) Va aggiunto che lo schema è da sempre connesso con il *problema del tempo*. Kant ravvisa proprio nel tempo il nido degli enigmi e dei paradossi: la temporalità ha il suo vertice nella sintesi a priori dell’io penso, che è il punto di riferimento atemporale della temporalizzazione del giudizio» (pagg. 214-215). Con ciò - pensando al nostro percorso - la questione dello schematismo e, quindi, della temporalizzazione (non si dimentichi però che lo schema è un ‘monogramma’ - Sini: un ‘diagramma’ - e ha pertanto a che fare anche con lo spazio), è intrinsecamente connessa al giudizio (*non*)-originario, in una dimensione che non è soltanto logica, ma anche metafisica e che viene a configurare la risoluzione della differenza ontologica tra sensibile e sovrasensibile: l’accadere della totalità dei possibili, come modalità del possibile, in ogni singolo contingente. Sull’aspetto *diagrammatico* dello schema si veda *Metafisica (Analogia e scrittura della verità)*, cit., pag. 34.

<sup>169</sup> L’ordine così configurato è ormai molto lontano dalla prospettiva della cosmologia kantiana (che del resto, già nelle pagine precedenti, avevamo letto liberamente cogliendovi, come nelle altre fonti citate, un’*occasione* per le nostre finalità teoretiche): a differenza di quanto accade per le idee, infatti, vorrebbe essere qui in gioco una sintesi non soltanto ‘regressiva’, ma anche ‘progressiva’, tale da abbracciare la totalità infinita dei contingenti.

punti - in cui le due prospettive, incrociandosi, vengono a *co-incidere*? in cosa consiste questa singolare *co-incidenza* di *nulla* e *niente*? (Il che non significa poi altro che rinnovare la domanda filosofica sul *come*, sulle condizioni di possibilità dell'esperienza in generale - ciò di cui il senso comune e il sapere scientifico non fanno questione, nella apparente ovvietà: accade qualcosa perché accade qualcosa, essendo un *fatto* evidente che esistono le *cose* -). Ogni contingente - ogni 'punto' - è sempre *compromesso* (*ordinato*) non solo con tutti gli altri infiniti contingenti (secondo la prospettiva del *ni-ente*), ma anche e più radicalmente con la totalità dei possibili (l'ordine - *nulla* - che *non c'è*), che accade, in ogni contingente, come *condizione* della sua stessa possibilità. Pertanto la *totalità*, che astrattamente abbiamo immaginato come estesa, *dilatata* secondo la duplice prospettiva del *ni-ente* e del *nulla*, concretamente si *unifica* e si *contrae*, si dà a vedere (pur nascondendosi) nell'accadere del singolo contingente, di *quel* possibile che accade; esso infatti accoglie in sé la *totalità* comprendente: il contingente che accade, e - come sua condizione - tutti gli infiniti contingenti possibili - *nulla* -, quelli che non accadono, e quindi *non sono reali*, ma anche quello che materialmente accade e che, accadendo, mette in gioco - in quanto *ni-ente* - tutti gli altri infiniti contingenti *reali* (passati, presenti e futuri). Se l'esperienza mostra sempre il tratto della *ripetizione analogica*, se qualcosa - in quanto *ripetuto* - è già accaduto, questo è molto di più del singolo contingente, è appunto la *unitotalità infinita dei possibili*, come condizione del suo stesso accadere. Ma ciò significa anche che in ciascuno dei contingenti, dei 'punti' - dei (*non*)-inizi - che configurano l'ordine dell'esperienza e, per ciò stesso, l'ordine del mondo, accade sempre ogni volta, *per la prima volta*, l'*origine* del mondo - e così pure la sua *fine* -; resta peraltro ancora da dire *del* 'punto' di intersezione tra *nulla* e *ni-ente*, del 'luogo' dell'*apertura* (*non*) originaria - che è poi esso stesso, *quel punto*, l'ordine universale -.

Ora, questo 'punto' è la difficoltà estrema del pensiero: infatti possiamo bensì dire che 'è' - *prima* dello spazio e del tempo, che da esso derivano (ma, nell'orizzonte del possibile, di chissà quali altre infinite *co-ordinate*, di quali altre infinite dimensioni) - un'entità non più (o non ancora) esprimibile in termini spazio-temporali, e che quindi *non è un punto* (almeno in senso geometrico); così pure, possiamo dire che 'è' il (*non*) luogo della *mediazione schematica* tra sensibile e soprasensibile, tra molteplicità e unità - 'luogo' della *differenza* ontologica -, con tutti i paradossi che ne conseguono. Ma la difficoltà, semplice e radicale, chiama nuovamente in causa la discussione sul fondamento, sull' 'origine': infatti, così come (secondo quanto si è ampiamente visto) la pretesa di *dire* l'origine è insostenibile, dal momento che la *teoria* dell'origine è, essa stessa, una sua (dell'origine) derivazione e quindi non la può dire in senso *ab-soluto*, accade ora, in modo singolarmente speculare, che nei confronti di quel 'punto', di quella 'cosa' - la *non-origine* - che non è una cosa, ci troviamo paradossalmente *dentro* e *fuori*, 'dentro' perché il pensiero che la pensa, al pari di qualsiasi altro evento, nella sua contingenza ne è imprescindibilmente *compromesso*, 'fuori' per il semplice fatto che *quel* pensiero stesso pretende, peraltro legittimamente, di dirla, di *giudicarla* - e non si vede infatti a quale altro titolo (*all'infuori* del giudizio) essa potrebbe *in qualche modo* esistere -, perché non riusciamo a sottrarci all'urgenza metafisica totalizzante della sua *de-finizione*, chiudendola paradossalmente in una filosofia dell'*in-finito* - all'urgenza di *dire* la *contra-dizione* -. (Si noti lo strano gioco del pensiero in virtù del quale, se non è sostenibile alcuna pretesa fondativa, non è poi neanche sostenibile la situazione - la *dis-soluzione*, la *dispersione* del fondamento - a cui quella critica coerentemente dà luogo: in sin-

tesi, non è dato *dire* né l' 'origine', né la 'non-origine'). Per modo che la questione radicale torna conclusivamente ad essere il giudizio **onto-logico** - condizione di possibilità di *tutto*: del *ni-ente*, del *nulla* e della loro *co-incidenza*; condizione di se stesso, e per ciò di tutto -, nella sua intrinseca e irriducibile *contraddittorietà* - **dire il tutto di cui partecipa** -: non *ri-soluzione*, ma semplificazione estrema della contraddizione (non *originaria*; contraddizione che non chiede, peraltro, di essere a sua volta *teorizzata* in uno sterile ripiegamento su se stessa (la *teoria* della contraddizione è contraddittoria, e così pure la teoria della teoria...), ma apre ad altre vie - ad altre *possibilità* - della fortunatamente ben più ricca, più ampia e comprensiva *tra-dizione*, della *pratica* filosofica, che è pur sempre pratica di parole. Sicché l' *esercizio* della filosofia (al quale Parmenide invita il giovane Socrate e al quale ancora Kant si riferisce) non è propriamente *teoretico* - secondo l'etimologia della parola -, ma *pratico*, e consiste, secondo quanto si è cercato di fare in queste pagine, nel tracciare i più svariati percorsi nello sterminato *ordine* della bibliografia filosofica, indicando *possibili* vie che, per quanto *nuove*, saranno peraltro pur sempre frequentazioni del medesimo problema - e, quel che più conta, già da sempre saranno state e saranno state frequentate <sup>-170</sup>.

---

<sup>170</sup> Indichiamo alcuni aspetti problematici impliciti alla tesi qui sostenuta, ciascuno dei quali potrebbe offrire lo spunto per altri percorsi. 1) Come abbiamo accennato nel secondo capitolo, il primato *onto-logico* della modalità - precisamente, la *materia-potenzialità* - porta al confronto con la dottrina aristotelica dell' 'atto' e della 'potenza'. Su questo tema (non riducibile, per ampiezza e difficoltà, a qualche citazione) ci limitiamo a ricordare, per i nostri scopi, le ultime righe di *Razionalità ermeneutica e topologia della storia* di Vitiello (cit.), dove i termini della questione (rispetto alla lettura corrente, fedele al dettato aristotelico) sono capovolti: «(...) la topologia è l'ontologia del possibile. Della possibilità del possibile. *Prôteron dynamis energeiâs*» (pag. 158). Lasciamo invece in sospenso il cenno, fatto a suo tempo, circa la derivazione platonica (il riferimento era al *Timeo*) dell'intera problematica. 2) Un'altra questione non certo secondaria è il 'punto'; rimandiamo a Sini, *Pratica del foglio mondo*, cit., pagg. 229-230 dove - sia pure in un contesto diverso dal nostro (la costituzione del soggetto attraverso il gesto vocale) - leggiamo un passo rispetto al quale il nostro problema ci sembra avere qualche attinenza: «(...) il punto *interiorizza* il mondo e diventa il "punto-vuoto" del mondo, il nulla del mondo». Degno di nota è anche il fatto che, in Vitiello, «(...) ogni centro di forza topica, in quanto "insieme" è per costituzione complesso e ambivalente. Come dire: la topologia non conosce quell'astrazione geometrica che è il "punto"» (*Razionalità ermeneutica e topologia della storia*, cit., pag. 150). 3) Il tema del 'luogo' introduce, in Sini (*Passare il segno*, cit., pagg. 63 e segg.), il passaggio dalla semiotica alla cosmologia, come ciò - «non-luogo di ogni aver luogo» - in cui «ha luogo di continuo il movimento»: entra qui in gioco la *kinesis* dell'universo, con tutte le implicazioni - al di là di ogni pretesa *oggettivistica* o *fattualistica* - sull'*origine* e sul *senso* del mondo. 4) L'intrinseca paradossalità della domanda radicale e il conseguente esito *pratico* della ricerca teoretica costituisce una parte considerevole del pensiero di Sini; il riferimento forse più significativo è la seconda parte di *Etica della scrittura* (cit.), dal titolo "La tradizione del pensiero" (pagg. 109-216). 5) Osserviamo infine, in termini molto sintetici, che la 'mossa' da noi giocata consiste, in sintonia con buona parte del pensiero contemporaneo, nel capovolgimento dell'ontologia classica: l'esperienza verrebbe infatti spiegata non con l'*essere* dell'*ente*, ma con il *nulla* del *ni-ente*. Da questo punto di vista, la tradizione filosofica offre svariate occasioni di confronto (diretto o indiretto): pensiamo, solo per fare qualche esempio, all'ontologia heideggeriana piuttosto che alla metafisica di Leibniz, o alla nozione di *Evento* nelle varie formulazioni di volta in volta assunte. Un ottimo banco di prova è costituito dall'idealismo gentiliano - che aveva segnato, anni or sono, l' 'inizio' del nostro cammino filosofico (*Gentile e Heidegger. Al di là del pensiero*, Milano, EGEA, 1992) -: in quella sede, rileggendo l'attualismo coerentemente rispetto ai suoi stessi principi - sostanzialmente, l'identificazione di pensiero ed essere -, eravamo giunti a ribaltarne il *significato* - la risoluzione del mondo (della totalità assoluta e infinita dell'*essere che diviene*) nell'atto puro del pensare (*autoctisi*), al quale *nulla* è presupposto - nel *senso*, che avevamo colto in una *disposizione*, nel *ni-ente* al quale *nulla* è presupposto, perché col *nulla* coincide; ora, l'esito della presente ricerca non è altro che la riproposizione di quella conclusione dal punto di vista dell'*ordine*. (Ripetiamo comunque che, al di là delle categorie storiografiche, il *risvolto* nichilistico e relativistico è iscritto nella do-

Nei luoghi centrali del *Sofista*, preparando la soluzione *dialettica* al problema dell'ἐπιστήμη (251 d), lo Straniero di Elea indica a Teeteto tre possibilità: o nessuna cosa si può congiungere con nessun'altra; o ogni cosa può essere congiunta con ogni altra cosa, oppure alcune cose si possono congiungere tra loro, altre no<sup>171</sup>. La via seguita da Platone, come è noto, sarà la terza, e porterà all'istituzione della κοινωμία τῶν γενῶν: un immenso *ordine onto-logico* - ma non la totalità (seconda ipotesi) delle possibili relazioni -, su cui peraltro incombe l'ombra del sofista.

Ma forse ne sapeva qualcosa già Anassagora:

**«Insieme erano tutte le cose, illimitate sia in quantità sia in piccolezza; anche il piccolo infatti era illimitato, ed essendo insieme tutte le cose, nessuna era manifesta a causa della piccolezza»<sup>172</sup>.**

'Insieme' è la traduzione della parola ὅμοῦ, che condivide chiaramente l'origine sanscrita della parola ἄμ, quell' 'insieme' che, in vario modo, ha reso conto dell'ordine dell'esperienza, dell'ordine aporetico del mondo, dell'ordine che viene *prima dell'inizio* - e *dopo la fine* -. Ἄμ: l'ordine possibile.

## Bibliografia

- Anassagora, *Frammenti e testimonianze*, Milano, Bompiani, 2002 (trad. it. di G. Gilardoni).
- Aristotele, *Metafisica*, in *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1982, vol. VI (trad. it. di A. Russo).
- Aristotele, *Fisica*, Milano, Rusconi, 1995 (trad. it. di L. Ruggiu).
- Chiodi P., *La dialettica in Kant*, in «Rivista di filosofia», n° 49, 1958.
- Derrida J., *La pharmacie de Platon*, Editions du Seuil, Paris 1972; *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book, 1985 (trad. di R. Balzarotti).
- Freud S., *Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum)*, in «Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie», vol. X (1), 1-32, e (2), 95-143 (luglio e agosto 1901); *Psico-Patologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori*, in *Opere*, vol. IV, Torino, Bollati-Boringhieri, 1970; 7ª ed., 1990, (trad. it. di C.F. Piazza, M.Ranchetti, E. Sagittario).
- Id., *Metapsycologie*, 1915; *Metapsicologia*, in *Opere*, vol. VIII, Torino, Bollati-Boringhieri, 1976; 5ª ed., 1987 (trad. it. di R. Colorni).
- Id., *Jenseits des Lustprinzips*, Lipsia-Vienna-Zurigo, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920; *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. IX, Torino, Bollati-Boringhieri, 1977 (trad. it. di A.M. Marietti e R. Colorni).
- Id., *Das Ich und das Es*, Vienna, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1922; *L'Io e l'Es*, in *Opere*, vol. IX, cit. (trad. it. di C.L. Musatti).

---

manda filosofica stessa). Altri motivi palesemente connessi alla tesi proposta e qui non affrontati specificamente - quali la *libertà*, il *giudizio* e il *linguaggio* - non si prestano neppure, data la loro vastità, a indicazioni sommarie.

<sup>171</sup> Platone, *Sofista*, in *Opere*, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1982; 2ª ed., 1984, pag. 229 (trad. di A. Zadro).

<sup>172</sup> Anassagora, *Frammenti e testimonianze*, Milano, Bompiani, 2002, pagg. 22-23 (trad. di G. Gilardoni).

- Id., *Die Verneinung*, in «Imago», vol. 11 (3), 217-221, 1925; *La negazione*, in *Opere*, vol. X, Torino, Bollati-Boringhieri, 1978 (trad. it. di E. Fachinelli).
- Id., *Selbstdarstellung*, in *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Lipsia, Felix Meiner, 1925; *Autobiografia*, in *Opere*, vol. X, cit. (trad. it. di R. Colorni).
- Id., *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einen Unparteiischen*, Lipsia-Vienna-Zurigo, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1926; *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*, in *Opere*, vol. X, cit. (trad. it. di C.L. Musatti).
- Id., *Das Unbehagen in der Kultur*, Vienna, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930; *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, cit. (trad. it. di E. Sagittario).
- Id., *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Vienna, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1933; *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere*, vol. XI, Torino, Bollati-Boringhieri, 1979 (trad. it. di M. Tonin Dogana ed E. Sagittario).
- Id., *Abriss der Psychoanalyse*, in «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse - Imago», vol. XXV (1), pagg. 7-67 (1940); *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, vol. XI, cit. (trad. it. di R. Colorni).
- Gentile G., *Genesi e struttura della società*, 1946; Firenze, Sansoni, 1975.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 e 1787; *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 1981; 4ª ed., 1987 (trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice).
- Id., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1982 (trad. it. di P. Carabellese).
- Id., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in «Berlinische Monatsschrift», vol. IV, pagg. 385-411, 1784; *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, Torino, UTET, 1956; 2ª ed., 1965 (trad. it. di G. Solari).
- Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Critica della ragion pratica*, Milano, Rusconi, 1982 (trad. it. di V. Mathieu).
- Id., *Kritik der Urtheilskraft*, 1790; *Critica del giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 1982; 2ª ed., 1984 (trad. it. di A. Gargiulo).
- Id., *Logik*, 1800; *Logica*, Roma-Bari, Laterza, 1984; 3ª ed., 1995 (trad. it. di L. Amoroso).
- Martinetti P., *Kant*, Milano, 1943; Nuova edizione a cura di Mario Dal Pra, Milano, Feltrinelli, 1968.
- Melchiorre V., *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano, Mursia, 1991.
- Natoli S., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
- Paci E., *Critica dello schematismo trascendentale*, prima parte, in «Rivista di filosofia», 1955 (2), pagg. 387-414 e seconda parte, *ibidem*, 1956 (1), pagg. 37-56.
- Platone, *Parmenide*, Milano, Rusconi, 1994 (trad. it. di M. Migliori).
- Id., *Sofista*, in *Opere*, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1982; 2ª ed., 1984 (trad. it. di A. Zadro).
- Salvucci P., *L'uomo di Kant*, Urbino, Argalia, 1975.
- Sini C., *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Milano, Il Saggiatore, 1981.
- Id., *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Milano, Unicopli, 1987.
- Id., *Etica della scrittura*, Milano, Il Saggiatore, 1992.
- Id., *Pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Milano, Libreria CUEM, 1994.
- Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Milano, Jaca Book, 1996.
- Id., *Metafisica (Analogia e scrittura della verità)*, Milano, Libreria CUEM, 1997.

- Id., *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Milano, Libreria CUEM, 1999.
- Id., *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, Milano, Libreria CUEM, 2001.
- Id., *Distanza un segno. Filosofia e semiotica*, Milano, CUEM, 2006.
- Veca S., *Fondazione e modalità in Kant*, Milano, Il Saggiatore di Alberto Mondadori, 1969.
- Vitiello V., *Razionalità ermeneutica e topologia della storia*, in «Filosofia '91», a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- Id., *Topologia del moderno*, Genova, Marietti, 1992.
- Id., *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Milano, Bompiani, 1994.
- Id., *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1998.