

La «dialettica trascendentale» e la «dialettica naturale» della ragion pura

ANDREA GENTILE¹

Sommario: 1. «Campo» (*Feld*), «territorio» (*Boden*) e «dominio» (*Gebiet*); 2. I limiti della ragione; 3. La «dialettica trascendentale» e la «dialettica naturale» della ragion pura; 4. L'uso puro della ragione; 5. I concetti della ragion pura; 6. L'«orizzonte», la «linea d'ombra» e la «linea-limite» della conoscenza; 7. Ai confini tra «phaenomena» e «noumena»; 8. «Concetti limite» e «concetti problematici»; 9. Il noumeno come «concetto-limite».

Abstract: Transcendental dialectic is not the art of producing dogmatically illusion, but a critique of understanding and reason in regard to their «hyperphysical use». Transcendental dialectic is the endeavour of exposing the illusion involved in attempting to use the categories and principles of the understanding beyond the bounds of phenomena and possible experience. «All our knowledge begins with sense, proceeds thence to understanding, and ends with reason». Reason is both a logical and a transcendental faculty. As a logical faculty, it produces so-called mediated conclusions through abstractions, as a transcendental faculty, it creates conceptions and contains *a priori* cognitions whose object cannot be given empirically. Our reason has a structural and natural tendency to move beyond the realm of experience into the unknowable. Whenever reason attempts to move beyond possible experience, it falls into error and illusion. Transcendental illusions are not causal, but natural: they are neither dependent on the will nor avoidable. The transcendental dialectic is a critique of such illusions. It aims to show the limits and transgressions of reason in order to avoid unscientific conclusions and guard against metaphysical dogmatism.

Keywords: *Transcendental Dialectic, Natural Dialectic, Phaenomena, Noumena, Knowledge.*

1. «Campo» (*Feld*), «territorio» (*Boden*) e «dominio» (*Gebiet*)

Nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* (*Was heisst: sich im Denken orientieren?*) Kant osserva che gli «oggetti dei sensi non riempiono (*füllen nicht*), né esauriscono l'intero campo (*das ganze Feld*) della possibilità. [...] Il possibile (*das Mögliche*) è più ampio del terreno limitato dell'esperienza»².

In questo orizzonte, assume un ruolo centrale la distinzione linguistico-semantica tra i termini: «campo» (*Feld*), «territorio» (*Boden*) e «dominio» (*Gebiet*). «I concetti hanno un loro campo (*Feld*) in quanto sono riferiti ad oggetti, a prescindere dalla possibilità della conoscenza degli oggetti stessi; e questo campo è determinato unicamente dal rapporto del loro oggetto con la nostra facoltà di conoscere in generale.

1 Professore Ordinario di Filosofia Teoretica e Direttore del Dipartimento di Scienze Umane presso l'Università degli studi Guglielmo Marconi.

2 I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* a cura di A. Gentile, Edizioni Studium, Roma 1996, p. 91.

La parte di questo campo, in cui è possibile per noi la conoscenza, è un territorio (*Boden*) per questi concetti e per la facoltà di conoscere a ciò richiesta. La parte del territorio, in cui questi concetti sono legislativi, è il dominio (*Gebiet*) di essi e della facoltà di conoscere corrispondente»³.

La determinazione dei limiti della ragione può essere scandita in funzione di due percorsi fondamentali: facendo riferimento sia all'esperienza sensibile, sia alle condizioni di possibilità e/o ai principi connaturati nella ragion pura. I limiti dell'esperienza sensibile emergono in modo immediato non appena ci si avvede che le condizioni della sua intelligibilità non possono condividere le medesime caratteristiche di ciò che si vuole comprendere. Infatti, ciò che consente di capire e organizzare i dati dell'esperienza entra in qualche modo a costituirli, senza tuttavia essere omogeneo ad essi: il principio di intelligibilità è un elemento costituente e determinante, ma non un componente interno all'esperienza stessa. Tale funzione costitutiva, mentre da un lato attesta l'esistenza di una sfera indipendente di strutture *a priori*, dall'altro segna già i limiti di ciò che è dato nel molteplice sensibile e nei cui confronti l'uomo è in una condizione di passività e recettività.

Secondo Kant, l'esperienza considerata solo come passività e la sensazione considerata come modificazione interna alle strutture della nostra recettività, non sono in grado di «auto-limitarsi»: l'esperienza «non si limita da sé». I limiti del mondo dell'apparenza sono definiti e determinati in funzione di principi e condizioni di possibilità *a priori* in base ai quali la nostra soggettività precede, anticipa, ordina e organizza il molteplice sensibile e ne determina così i limiti. Pertanto, «il nostro intelletto – osserva Kant – non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita». Se l'esperienza sensibile è ciò che è limitato, mentre ciò che ha il compito di limitarla deve stare del tutto al di fuori della sua sfera, le forme pure *a priori* che rendono possibile la conoscenza del mondo dell'apparenza costituiscono il limite che occorre conquistare riflessivamente.

2. I limiti della ragione

Nello scritto kantiano *Was heisst: sich im Denken orientieren?* la determinazione dei limiti della ragione è resa possibile da un processo «soggettivo - riflessivo - trascendentale», in virtù di un'attività giudicatrice profondamente affine a quella che nella *Critica del Giudizio* Kant ha assegnato al giudizio riflettente⁴. Anche quando si sono riconosciuti i limiti dei fenomeni, ciò non significa avere fatto esperienza dei limiti in se stessi. Anche se si è convinti di dover pensare il mondo come limitato, si può essere ancora nella condizione di non avere determinato i limiti della ragion pura. Il pensiero umano trova più agevole rappresentarsi il limitato e anche il limitante, mentre più difficile è orientarsi *ai confini della ragione* e soffermarsi «sul limite», scorgerne l'interna articolazione, i suoi aspetti più autentici e dimostrare ciò che lo costituisce come limite estremo.

3 KU., pp. 12-13.

4 Sul rapporto tra i limiti della ragione, il giudizio riflettente e un processo «soggettivo-riflessivo-trascendentale», cfr. K. GLOY, *Vernunft und das andere Vernunft*, in: «Zeitschrift für philosophische Forschung», 50, 1996, pp. 527-562; R. A. MAKKREEL, *Transcendental Reflexion, Orientation and Reflexive Judgement*, Hg. von Thomas Grethlein und Heinrich Leitner, Würzburg 1996; W. STEGMAIER: *Was heisst: sich im Denken orientieren? Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», n. 17, 1, 1992, pp. 1-16; *Philosophie der Orientierung*, Walter de Gruyter, Berlin 2008; M. WILLASCHEK, *Der Mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 2015 e M. CHAOULI, *Thinking with Kant's Critique of Judgment*, Harvard University Press, Cambridge 2017.

Il territorio, in cui è possibile la conoscenza per concetti della ragione, è simile ad un continente di cui la nostra ragione determina i limiti: questi non possiamo conoscerli se non come, stando sulla riva, conosciamo l'oceano: cioè come qualcosa di diverso da noi e che si estende davanti a noi sconosciuto. Il nostro io, come attività pura, autentica e originaria della ragione con le sue funzioni e i suoi principi, determina i limiti del mondo dell'esperienza e della ragione.

La caratteristica propria di ciò che è indipendente dall'esperienza è la capacità di limitarsi da sé, sia che questa capacità sia riconosciuta all'intelletto, quando riflettendo sul suo uso empirico, si coglie nella propria struttura costituente, sia che appartenga alla ragione, quando ai confini dei processi cognitivi, fa esperienza del carattere proprio di ciò che si pone come limite estremo⁵. La capacità autolimitatrice delle forme trascendentali viene sottolineata a più riprese da Kant. Così, le forme pure *a priori* della recettività del soggetto senziente, in quanto condizioni di possibilità della sensibilità, ne determinano i limiti. Anche l'intelletto «quando è occupato semplicemente nel suo uso empirico e non riflette sulle fonti della sua conoscenza, può, è vero, andare avanti benissimo; ma una sola cosa non può fare: determinare i *limiti* (*Grenzen*) del suo uso, ciò che può trovare al di dentro e al di fuori di tutta la sua sfera»⁶. Il compiuto sviluppo di questa capacità autolimitatrice spetta alla ragione. Infatti, se l'intelletto limita la sensibilità, perché mostra che il mondo sensibile non è tutto ciò che possiamo conoscere, la ragione esplicita compiutamente il limite proprio dell'intelletto, perché mostra che neppure l'intelletto può pretendere di esaurire tutto ciò che è possibile conoscere. Pertanto, solo la ragione perviene ad una piena «conoscenza del limite»⁷, vale a dire non solo dimostra quali siano i limiti estremi, ma dal momento che questi appartengono sia al campo dell'esperienza, sia a quello delle cose in sé, conosce e determina il peculiare rapporto in cui il limite sta con ciò che lo trascende. Il limite è qualcosa di reale, di autentico, di positivo ed è qualcosa di comune alle due regioni sdoppiate al di qua e al di là di stesso. La ragione si sofferma esclusivamente «sul limite» e/o «sulla linea-limite» (*Grenzlinie*): comprende l'incomprensibilità di ciò che sta oltre il limite e sa il perché del proprio «non-sapere».

3. La «dialettica trascendentale» e la «dialettica naturale» della ragion pura

Quando la ragione tenta di stabilire qualcosa esclusivamente *a priori* e cerca di estendere la conoscenza oltre i limiti dell'esperienza possibile, è una ragione dialettica. «Se la logica generale, la quale è semplicemente un *canone* per la valutazione, viene adoperata come un *organon* non ha significato in connessione con il molteplice sensibile. Ora, la logica generale, in quanto presunto *organon*, si chiama *Dialettica*. Per quanto vario possa essere il significato, in cui gli antichi si sono serviti di questa denominazione di una scienza o arte, si può tuttavia dedurre sicuramente dall'uso reale di tale termine, che la dialettica non era null'altro se non la *logica dell'illusione*. Si tratta di un'arte sofistica di dare alla propria ignoranza, anzi alle proprie volute illusioni, l'aspetto della verità, contraffacendo il metodo del pensare fondato che la logica generale prescrive, e servendosi della sua topica per mascherare ogni vuoto procedimento.

5 Sulla correlazione semantica tra «esperienza» e «campi di possibilità» della conoscenza nella filosofia trascendentale di Kant, cfr. P. ROHS, *Feld-Zeit-Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie*, Klostermann, Frankfurt 1996 e M. WUNSCH, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Walter de Gruyter, Berlin 2012.

6 *Reflexionen zur Metaphysik*, AA XVII, 4415.

7 Cfr. N. S. YANOFSKY, *The Outer Limits of Reason. What Science, Mathematics and Logics can not tell us*, Mit Press, Cambridge 2016.

Ora si può fare osservare, come avvertimento sicuro ed utile, che la logica generale, considerata in quanto *organon*, è sempre una logica dell'illusione, ossia è sempre dialettica. Un tale ammaestramento non è in alcun modo conforme alla dignità della filosofia. Per tale ragione, questa denominazione di *Dialettica* è stata la preferenza attribuita entro la sfera della logica, accennando ad una *critica* dell'illusione dialettica»⁸.

Sullo sfondo di queste riflessioni, mantenendo la distinzione semantica tra canone e *organon*, Kant introduce il concetto di «dialettica trascendentale» e «dialettica naturale» della ragione. «La *Dialettica trascendentale* si accontenterà di svelare l'illusione dei giudizi trascendenti e, al tempo stesso, di impedire che questa ci tragga in inganno. Tuttavia, la dialettica trascendentale non riuscirà mai a far sì che tale illusione (come è possibile per l'illusione logica) si dissolva e cessi di essere un'illusione. In effetti, noi abbiamo a che fare con un'illusione naturale e inevitabile, che si fonda essa stessa su proposizioni fondamentali soggettive, facendole passare per oggettive; la dialettica logica, al contrario, nel risolvere i sillogismi sofisticati, ha a che fare soltanto con un errore nell'applicazione delle proposizioni fondamentali, o con un'illusione artificiosa, nella loro imitazione. Pertanto, sussiste una *dialettica naturale* ed inevitabile della *ragion pura*; non si tratta di una dialettica, in cui eventualmente s'immischi, per mancanza di cognizioni, un incompetente, o che sia stata escogitata artificialmente da un qualche sofista, allo scopo di confondere le persone assennate, ma si tratta piuttosto della dialettica, che inerisce in modo ineliminabile alla *ragione umana*»⁹.

La finalità primaria della Dialettica trascendentale è sintetizzata da Kant in tre punti fondamentali: a) stabilire se quel principio per cui la serie delle condizioni (nella sintesi dei fenomeni o anche nel pensiero delle cose in generale) perviene all'incondizionato, posseda o meno una legittimità oggettiva; b) definire e analizzare le conseguenze che ne derivano in ordine all'uso empirico dell'intelletto; c) ricercare e determinare i principi soggettivi della ragione «che prescrivono l'avvicinamento alla completezza delle condizioni nel processo ascensionale di queste, onde si pervenga alla più alta unità razionale possibile della nostra conoscenza»¹⁰.

4. L'uso puro della ragione

Nel paragrafo *Von dem reinen Gebrauche der Vernunft* della Dialettica trascendentale, Kant definisce due questioni fondamentali in rapporto ai limiti e agli ambiti dell'uso puro della ragione. «E' possibile isolare (*isolieren*) la ragione e, in questo campo, l'uso puro della ragione continuerà a valere come una peculiare sorgente (*Quelle*) di concetti e giudizi, nascenti esclusivamente da essa, e in virtù dei quali essa si pone in rapporto al molteplice? O la ragione non è altro che una facoltà subalterna, dedita a fornire a conoscenze date una particolare forma, detta logica, in virtù della quale le conoscenze dell'intelletto sono subordinate le une alle altre e le regole inferiori sono fatte rientrare nelle superiori (la cui *condizione* abbraccia nel suo ambito quelle inferiori), nella isura in cui tutto ciò è possibile in base ad un processo di semplice raffronto?»¹¹.

La molteplicità delle regole e l'unità dei principi rappresentano un'esigenza connaturata nella ragione «per condurre l'intelletto ad una perfetta coerenza con se stesso, non diversamente

8 KrV., B86/A62.

9 *Ibid.*, A298/B355.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, B362.

dal come l'intelletto sottopone a concetti il molteplice sensibile¹². Ma un principio di questo genere, che non impone alcuna legge agli oggetti e non include il fondamento della possibilità della loro conoscenza e della determinazione secondo le condizioni di possibilità dell'esperienza, è «un principio autenticamente *soggettivo*, in vista della conservazione del patrimonio del nostro intelletto»¹³: sulla base di una correlazione tra concetti, questo principio connaturato nella soggettività ha la finalità peculiare di ridurre e limitare l'uso "universale" dei concetti della ragione, senza che tutto questo possa implicare, nei riguardi dei relativi oggetti, la richiesta di un'uniformità che privilegi esclusivamente l'estensione e l'uso del nostro intelletto. In breve, la questione consiste nello stabilire se la ragione pura *a priori* racchiuda o meno principi sintetici e regole e in che cosa mai consistano questi principi in rapporto alle diverse strutture del trascendentale.

Secondo Kant, «un processo logico-formale della ragione nei sillogismi ci offre già un sufficiente ragguaglio intorno al fondamento su cui poserà il *principio trascendentale* di essa nella conoscenza *sintetica* connaturata nella ragion pura. In primo luogo, il sillogismo non si indirizza ad intuizioni per sottoporle a regole (come fa l'intelletto con le sue categorie), ma a concetti e giudizi. Pertanto, anche se la ragion pura si rapporta ad oggetti, ciò non fa sì che essa entri in relazione immediata con gli oggetti stessi e la loro intuizione. Tale connessione si costituisce in rapporto all'intelletto e ai suoi giudizi, i quali si indirizzano direttamente ai sensi e alla relativa intuizione, per determinare il proprio oggetto. L'unità razionale non è quindi l'unità dell'esperienza possibile, ma è distinta rigorosamente da questa, che è l'unità dell'intelletto. Che ogni evento abbia una causa, non è per nulla un principio stabilito e imposto dalla ragione. Un principio del genere rende possibile l'unità dell'esperienza e non è debitore in nulla della ragione, la quale, in mancanza di questo rapporto con l'esperienza possibile, non avrebbe mai potuto, semplicemente in base a concetti, imporre un'unità *sintetica* del genere»¹⁴. Però, la ragione, nel suo uso logico, va alla ricerca della condizione universale del suo giudizio e, in questo orizzonte, il sillogismo è un giudizio tratto dalla "sussunzione" della sua condizione sotto un regola universale. Poiché questa regola è, a sua volta, sottoposta all'identico processo della ragione, dando luogo ad una ricerca della *condizione* (per mezzo di un prosillogismo), risulta chiaro che il principio peculiare della ragione in generale (nell'uso logico) sta nel trovare, per la conoscenza condizionata, quell'incondizionato in virtù del quale si realizza l'unità di tale conoscenza. «Questa massima logica, tuttavia, non è in grado – osserva Kant – di diventare un principio della ragion pura (*ein Principium der reinen Vernunft*), se non quando si ammetta che, essendo dato il *condizionato*, è data anche (ossia è contenuta nell'oggetto e nella sua connessione) tutta quanta la *serie* delle *condizioni* nella sua ordinata subordinazione (*die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen*), sicché la serie stessa risulti *incondizionata*»¹⁵. Solo in questo orizzonte trascendentale, questo principio si costituisce come un principio "sintetico" della ragion pura, poiché «il *condizionato* implica certo un riferimento analitico ad una qualche condizione, ma in nessun caso all'incondizionato.

Pertanto, da tale principio devono conseguire – conclude Kant – diverse proposizioni sintetiche, rispetto alle quali l'intelletto puro è del tutto oscuro, rapportandosi esso sempre e soltanto agli oggetti dell'esperienza possibile, la cui conoscenza e la cui sintesi risultano sempre condizionate.

12 *Ibid.*, A306.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, B364.

15 *Ibid.*

Ma se l'*incondizionato* ha effettivamente luogo, deve essere esaminato in modo differenziato sotto ognuno degli aspetti che lo distinguono dal condizionato, offrendo così materia ad un certo numero di proposizioni sintetiche *a priori*¹⁶. Sullo sfondo del rapporto tra l'uso puro e l'uso sintetico della ragione, si apre pertanto un problema centrale nella filosofia trascendentale di Kant: il problema della definizione dei confini tra il condizionato e l'incondizionato.

5. I concetti della ragion pura

«Qualunque sia il giudizio da darsi sulla possibilità dei concetti tratti dalla ragion pura, è comunque certo – osserva Kant – che siamo di fronte a concetti non ottenuti per semplice riflessione, ma per inferenza. Anche i concetti dell'intelletto sono pensati *a priori*, prima dell'esperienza e a vantaggio della medesima; essi contengono, però, null'altro che l'unità della riflessione sui fenomeni, in quanto questi devono necessariamente rientrare in una coscienza empirica possibile. Soltanto questi concetti rendono possibile la conoscenza e la determinazione di un oggetto. E' dunque a partire da essi che viene adottata la materia di ogni inferenza, giacché non risultano preceduti da alcun concetto *a priori* di oggetto, da cui possono venire inferiti. La loro realtà oggettiva si fonda però esclusivamente sul fatto che, costituendo essi la forma intellettuale di qualsiasi esperienza, la loro applicazione dovrà sempre poter essere mostrata dall'esperienza stessa. Ma anche il semplice nome di concetto della ragione sta a dimostrare, sin dall'inizio, che un concetto del genere non si lascia circoscrivere nell'ambito dell'esperienza, poiché abbraccia una conoscenza rispetto a cui la conoscenza empirica (e forse la totalità dell'esperienza possibile o della sua sintesi empirica) è soltanto una parte e alla quale, certamente, non c'è conoscenza reale che sia in grado di pervenire, anche se sempre vi rientra»¹⁷.

Mantenendo la correlazione semantica tra totalità, ragion pura e strutture del trascendentale, nel paragrafo *Von den Begriffen der reinen Vernunft*, Kant afferma che «i concetti della ragion pura servono alla *comprensione*, mentre i concetti dell'intelletto servono all'*intellezione* delle percezioni. Quando i concetti della ragione includono l'*incondizionato* (*das Unbedingte*), concernono qualcosa a cui sottostà qualsiasi esperienza, ma che come tale, non costituisce mai un oggetto dell'esperienza; *qualcosa* a cui la ragione arriva attraverso le sue inferenze a partire dall'esperienza e in base al quale essa giudica e commisura il *grado* del proprio uso empirico, ma che tuttavia non cade mai entro la sintesi empirica come un suo elemento costitutivo. I concetti della ragione, se posseggono una validità oggettiva, sono chiamati *conceptus ratiocinati* (concetti esattamente inferiti); in caso diverso, sono ammessi tutt'al più con una parvenza di inferenza e possono essere chiamati *conceptus ratiocinantes* (concetti raziocinanti).

Come abbiamo dato il nome di categorie ai concetti puri dell'intelletto, chiameremo i *concetti della ragion pura* (*die Begriffe der reinen Vernunft*) con il nome di idee trascendentali (*transzendentale Ideen*)¹⁸.

6. L'«orizzonte», la «linea d'ombra» e la «linea-limite» della conoscenza

La determinazione dei limiti della ragione è la finalità primaria della *Critica della ragion pura* in un orizzonte critico-trascendentale. L'idea del «circuitto», cioè dei limiti esterni e costitutivi dei diversi campi e ambiti conoscitivi si è andata delineando nel pensiero di Kant quando ancora intitolava la sua opera

16 *Ibid.*, B365.

17 *Ibid.*, B367.

18 *Ibid.*, B368.

(la futura *Critica della ragion pura*): *Limiti della sensibilità e dell'intelletto* e immaginava di poterla condurre a termine in pochi mesi. Poi, si è accorto che per capire e determinare i limiti della ragione doveva definire e organizzare dall'interno nella sua totalità organica tutto il territorio: cioè riconoscerne la sua struttura critico-trascendentale. Questa finalità e questo compito in un orizzonte critico ha richiesto un decennio di lavoro. E' rimasta però nel titolo dell'opera una traccia del primitivo significato negativo e/o limitativo che deve essere integrato con il secondo e più positivo significato, se si vuole abbracciare il significato e la struttura del trascendentale in tutta la sua complessità teoretica. Critica, dunque, vuol dire non soltanto esame dei limiti della ragion pura, ma anche dell'interna struttura del sapere. La filosofia della ragion pura può essere propedeutica, in quanto indaga la facoltà della ragione rispetto ad ogni conoscenza pura *a priori*, e si chiama critica; oppure, è il sistema della ragion pura (scienza) e, in quanto connessione sistematica dell'intera conoscenza filosofica derivante dalla ragion pura, si chiama metafisica. Secondo Kant, l'idea di una "scienza speciale" si può chiamare *Critica della ragion pura*. La ragione è la facoltà di fornire i principi della conoscenza *a priori* e la ragion pura è quella che contiene i principi per conoscere assolutamente *a priori* un qualcosa. Un *organon* della ragion pura dovrebbe essere un insieme di quei principi, sulla base dei quali possono essere elaborate e costituite tutte le conoscenze pure *a priori* e l'applicazione dettagliata di un tale *organon* produrrebbe un sistema della ragion pura.

«L'insieme di tutti gli oggetti accessibili alla nostra conoscenza (*Erkenntnis*) ci si presenta come una superficie piana, fornita di un orizzonte (*Horizont*) apparente, che abbraccia il suo ambito intero, a cui abbiamo dato il nome di concetto razionale della totalità incondizionata (*Vernunftbegriff der unbedingten Totalität*). Arrivare a tale concetto empiricamente è impossibile e ogni tentativo di determinarlo *a priori* in base ad un qualche principio è stato vano. Tuttavia, non c'è questione della nostra ragion pura che non riguardi ciò che si trova al di là di questo *orizzonte* o almeno sulla sua *linea-limite* (*Grenzlinie*)»¹⁹.

Con queste parole, nella *Dottrina trascendentale del metodo*, nella sezione dedicata alla *Disciplina della ragion pura nel suo uso polemico*, Kant definisce e analizza un problema centrale nella *Critica della ragion pura*: il concetto di "linea-limite" (*Grenzlinie*). Qual è il significato di "linea-limite"? Come si pone il rapporto tra "orizzonte" e "linea-limite"? Come e perché il concetto di "linea-limite" assume un ruolo decisivo in rapporto alle strutture del trascendentale?

Secondo Kant, la «determinazione dei limiti della nostra ragione (*Grenzbestimmung unserer Vernunft*) può avere luogo esclusivamente in base a principi *a priori* (*nach Gründen a priori*); ma la *limitazione* della ragione, in quanto costituisce la conoscenza, se pur indeterminata, di una ignoranza mai totalmente sopprimibile, può essere *riconosciuta* anche *a posteriori*, quando ci si rende conto che, oltre tutto ciò che si conosce, resta sempre *qualcosa* da conoscere. La conoscenza della nostra ignoranza, resa possibile dalla stessa critica della ragione, è dunque scienza, a differenza di questa, la quale null'altro è se non percezione, rispetto alla quale non è possibile stabilire fin dove siano in grado di condurci le conseguenze che se ne possono trarre»²⁰.

Sullo sfondo di queste riflessioni, Kant definisce il concetto di "linea-limite" in rapporto ad una doppia analogia: l'analogia della "terra sferica" e l'analogia della "terra piana". «Se (stando all'apparenza sensibile) immagino la superficie della terra come una superficie piana, non mi è dato sapere quali siano i confini (*Schranken*) della sua estensione. Ma l'esperienza mi dice che mi trovo sempre circondato da uno spazio in cui mi sarà possibile procedere oltre.

19 *Ibid.*, B788/A760.

20 *Ibid.*, B786/A758.

Mi è dunque dato conoscere di volta in volta i confini (*Schranken*) in cui è racchiusa la mia conoscenza della terra, ma in nessun caso potrò conoscere i limiti (*Grenzen*) di ogni sua possibile descrizione. Quando, invece, mi rendo conto che la terra è rotonda, e che la sua superficie è sferica, mi è possibile – prendendo le mosse anche da una piccola parte di essa, quale può essere l'ampiezza di un grado – conoscere determinatamente, in base a principi *a priori*, il relativo diametro, e conseguentemente gli interi confini della terra, cioè la sua superficie. E se anche non conosco gli oggetti che possono giacere su tale superficie, posso conoscere, invece, l'*ambito* da essa racchiuso, la sua *estensione* e i suoi *confini* (*Schranken*)»²¹.

Mantenendo la distinzione semantica tra “limiti” (*Grenzen*) e “confini” (*Schranken*), vengono distinti due tipi di conoscenza dei limiti della ragione: a) quando si percepiscono *a posteriori* i limiti della nostra conoscenza, perché di volta in volta si avvertono i “confini” (*Schranken*) a partire dall'esperienza; b) quando si ha un vera e propria determinazione *a priori* dei “limiti” (*Grenzen*) della nostra conoscenza. Questa distinzione semantica è illustrata da Kant con un paragone geografico. Se vogliamo procedere alla determinazione scientifica riguardo l'estensione della superficie della terra, vi è una differenza qualitativa fondamentale in rapporto alla rappresentazione di una superficie piana o di una superficie sferica. Nel primo caso, non potremo che procedere empiricamente, *a posteriori*, constatando che la nostra conoscenza della superficie della terra può sempre procedere oltre, e quindi essa è racchiusa da “confini” (*Schranken*) che io però non riesco mai a raggiungere o a determinare come tali. Nel secondo caso, invece, anche solo partendo dalla conoscenza di una piccola parte della superficie sferica della terra, possiamo calcolare con precisione il suo grado di curvatura e così il diametro della terra, la precisa “delimitazione” (*Begrenzung*) della sua grandezza, raggiungendo una conoscenza determinata dei suoi limiti e della sua estensione. «Il celebre David Hume – osserva Kant – fu uno di quei geografi della ragione umana che reputò di aver dato una soluzione adeguata a questi problemi con il rigettarli al di là dei limiti dell'orizzonte della ragione, senza tuttavia essere in grado di determinarli. Egli volse la sua attenzione, in particolare, al principio di causalità e a buon diritto fece osservare che la sua verità (o meglio, la validità oggettiva della nozione di causa efficiente in generale) non si fonda su un atto intellettuale, ossia su una conoscenza *a priori*, e che l'intera autorità di questa legge non sta nella sua necessità, ma solo nella sua utilizzabilità generale nel corso dell'esperienza e nella necessità soggettiva che ne consegue, da lui chiamata abitudine. Dall'impossibilità in cui si trova la nostra ragione di fare di questo principio un uso che oltrepassa i limiti dell'esperienza, inferì l'inconsistenza di tutte le pretese della ragione di andare oltre l'empirico»²².

Diversamente dalla filosofia di Hume, mediante una critica della ragion pura, «si forniscono le prove, fondate su principi, non semplicemente dei confini (*Schranken*), ma dei *limiti* (*Grenzen*) della ragione; e si forniscono anche le prove della nostra ignoranza non semplicemente rispetto a questo o a quel punto, ma in rapporto a tutte le possibili questioni di un certo tipo.

Lo scetticismo costituisce pertanto un punto di passaggio per la ragione umana, in cui essa può riflettere sulle sue avventure dogmatiche e definire il disegno della regione in cui si trova, per poter scegliere in seguito un più sicuro cammino. Tuttavia, lo scetticismo non è un luogo in cui soggiornare, come in una residenza stabile. Un luogo del genere può essere rintracciato soltanto

21 *Ibid.*, B787/A759.

22 *Ibid.*, B788/A760.

in una totale certezza così della conoscenza degli oggetti come della conoscenza dei limiti nei quali è determinata la nostra conoscenza»²³.

In una filosofia critica è necessario definire l'origine, le fonti, gli ambiti e i limiti della ragione. Infatti, la nostra ragione, «non è un piano di estensione indeterminabile, i cui confini possono essere conosciuti soltanto in generale, ma deve piuttosto paragonarsi ad una *sfera* (*Sphäre*), il cui raggio è determinabile a partire dalla curvatura della sua superficie (cioè a partire dalla natura delle proposizioni sintetiche *a priori*), sicché si può stabilire con sicurezza anche il volume e la delimitazione della sfera stessa. Al di là di questa sfera (del campo dell'esperienza) non ci sono oggetti per la ragione, e le questioni concernenti questi presunti oggetti, si connettono esclusivamente a *principi soggettivi* (*subjektive Prinzipien*) di una determinazione completa di rapporti, i quali all'interno di questa sfera possono avere luogo tra i concetti dell'intelletto»²⁴.

Pertanto, se ci rappresentiamo la superficie terrestre come una superficie piana, allora dovunque ci troviamo, vediamo sempre attorno a noi uno spazio diverso dove poter procedere. In questo caso, facendo riferimento ai diversi contesti di riferimento, conosciamo di volta in volta i “confini” (*Schranken*) della terra, ma non i “limiti” (*Grenzen*) di ogni “possibile” descrizione di essa nella sua totalità. Al contrario, se ci rappresentiamo la superficie terrestre come superficie sferica, allora è sufficiente anche una piccola parte di essa per arrivare a “determinare” il suo diametro, la sua estensione, la sua superficie e i suoi “confini” estremi. Nel primo caso, ci troviamo di fronte a confini, i quali, come la linea dell'orizzonte, si spostano continuamente, e quindi non sono mai di fatto raggiungibili, né è mai concepibile la “possibilità” di un loro superamento. Nel secondo caso, anche se non conosciamo la totalità degli oggetti del molteplice che questa superficie sferica può contenere, tuttavia ne possiamo determinare l'estensione e i limiti. Trasferendo l'esempio al campo della conoscenza scientifica, il primo caso è quello delle scienze, quali la matematica e la fisica, la cui unità di campo garantisce una costante omogeneità tematica; questa ha come contropartita l'impossibilità di attingere i limiti e la necessità di avere a che fare sempre con confini: finché la conoscenza della ragione è “omogenea” non si possono di essa pensare limiti determinati e le conoscenze fisico-matematiche che riguardano la molteplicità dei fenomeni della natura possono essere estese secondo un progresso all'infinito. Al contrario, la filosofia critica conosce i limiti e ci porta ad essi: non rimane confinata all'interno di un *orizzonte* irraggiungibile, perché tutte le questioni della nostra ragion pura mirano a ciò che può essere al di fuori di questo orizzonte, o in ogni caso, “sulla linea” del suo limite. E' la possibilità di determinare i propri limiti che conferisce il singolare privilegio alla ragione (nella sua autonomia) di essere legislatrice di se stessa. Critica significa non soltanto esame dei limiti, ma anche dell'interna struttura del sapere. La ragion pura, che forma oggetto della critica, è denominata nel senso più largo come fonte di tutti gli elementi *a priori* della conoscenza e con il nome di conoscenze pure *a priori* s'intendono quelle conoscenze che sono indipendenti da ogni esperienza.

La determinazione dei *limiti* della ragione è pertanto un esame *critico* della ragione come fonte delle conoscenze pure. «Tutti i problemi, che ci propone la ragion pura, non sono, in certo modo, nell'esperienza, ma sono anch'essi soltanto nella ragione e devono pertanto poter essere risolti ed intesi quanto alla loro validità o legittimità»²⁵.

23 *Ibid.*, B789/A761.

24 *Ibid.*, B790/A762.

25 *Ibid.*

7. Ai confini tra «phaenomena» e «noumena»

«Al punto in cui siamo giunti – osserva Kant – abbiamo non solo percorso il *territorio* dell'intelletto puro (*das Land des reinen Verstandes*), considerandone accuratamente ogni parte, ma l'abbiamo altresì misurato, assegnando il suo posto ad ogni cosa. Ma questo territorio è un'isola che la natura ha racchiuso in *confini* immutabili. E' il territorio della verità (nome seducente), circondata da un ampio e tempestoso oceano, in cui ha la sua sede più propria la parvenza, dove innumerevoli banchi di nebbia e ghiacci, in corso di liquefazione, creano ad ogni istante l'illusione di nuove terre, e generando sempre nuove ingannevoli speranze nel navigante che si aggira avido di nuove scoperte, lo sviano in avventurose imprese che non potrà né condurre a buon fine né abbandonare una volta per sempre. Prima di affrontare questo mare, per esplorarlo in tutta la sua estensione e per stabilire se vi sia qualche speranza fondata, sarà bene dare un ultimo sguardo alla carta del territorio che ci proponiamo di abbandonare, chiedendoci in primo luogo se sia possibile accontentarci di ciò che essa contiene, o se dobbiamo accontentarcene per forza, per il fatto che non si dà altrove terreno su cui sia concesso edificare; e, in secondo luogo, per chiederci a quale titolo possediamo questo territorio, e in qual modo possiamo preservarlo da ogni pretesa nemica»²⁶.

Con queste parole, Kant introduce un problema centrale nella *Critica della ragione pura* che viene ripreso nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*: il problema dei confini tra i fenomeni e i noumeni. Come è possibile definire i confini tra i fenomeni e i noumeni? Questa linea di confine è determinata in modo definitivo e rigorosamente necessario oppure subisce una trasformazione semantica? Che cosa sono i noumeni? «Le manifestazioni delle cose – osserva Kant – in quanto vengono pensate come oggetti in base all'unità delle categorie, prendono il nome di *phaenomena*. Se però ammetto delle realtà che sono semplicemente oggetti dell'intelletto, e che tuttavia possono come tali venire date quali oggetti dell'intuizione, benché non sensibile (e quindi *coram intuito intellectuali*), queste realtà potranno essere dette *noumena* (*intelligibilia*). Ora, si dovrebbe pensare che il concetto dei fenomeni, delimitato dall'Estetica trascendentale, circoscriva già di per sé la realtà oggettiva dei noumeni, giustificando la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e così anche del mondo sensibile e intelligibile (*mundus sensibilis et intelligibilis*) e proprio in modo che la distinzione non concerna qui soltanto la forma logica di una conoscenza oscura o chiara della medesima cosa, ma la diversità del modo in cui le cose possono venire date alla nostra conoscenza, e in base alla quale si stabiliscono tra di loro differenze di genere. Infatti, se i sensi ci rappresentano qualcosa semplicemente come ci appare nel fenomeno, questo qualcosa deve pur essere una cosa in se stessa e oggetto di un'intuizione non sensibile, ossia dell'intelletto; insomma deve essere possibile una conoscenza, in cui non abbia luogo alcuna sensibilità e che abbia una realtà assolutamente oggettiva, in cui gli oggetti siano da noi rappresentati come essi sono, a differenza dall'uso empirico del nostro intelletto in cui le cose sono conosciute soltanto come appaiono fenomenicamente.

Pertanto, in aggiunta all'uso empirico delle categorie (circoscritto alle condizioni di possibilità dell'esperienza), se ne darebbe un altro ancora, puro e tuttavia fornito di validità oggettiva; e non sarebbe quindi più lecito affermare, come finora abbiamo fatto, che le nostre conoscenze intellettuali pure non sono altro che principi dell'esposizione del fenomeno e che, anche *a priori*, non vanno al di là della possibilità formale dell'esperienza; qui ci si spalancherebbe innanzi un

26 *Ibid.*, B295/A236.

campo radicalmente diverso, per così dire un mondo pensato nello spirito (forse anche intuito) che potrebbe occupare il nostro *intelletto puro* in modo non inferiore, anzi assai più nobile»²⁷.

Sullo sfondo di queste riflessioni, Kant afferma che tutte le nostre rappresentazioni vengono riferite dall'intelletto ad un qualche oggetto e, poiché i fenomeni non sono altro che rappresentazioni, l'intelletto le riferisce a "qualcosa", quale oggetto dell'intuizione sensibile; ma questo "qualcosa", in quanto tale, non è altro che l'oggetto trascendentale. È un *quid* = x intorno al quale non sappiamo nulla, né possiamo sapere nulla, facendo riferimento alle "condizioni di possibilità" dell'esperienza. Ma questo "qualcosa" può servire quale "correlato" dell'unità dell'appercezione a quell'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, secondo cui l'intelletto procede all'unificazione del molteplice stesso nel concetto di un oggetto. «Per quanto concerne il fatto che alcuni hanno aggiunto ai fenomeni anche i noumeni, pensabili soltanto dall'intelletto puro, la causa risulta essere questa: la sensibilità e il relativo campo dei fenomeni sono limitati dall'intelletto in modo tale da non potersi estendere alle cose in sé, ma da doversi riferire esclusivamente al modo in cui le cose si manifestano relativamente alla nostra costituzione soggettiva. Questo è il risultato dell'Estetica trascendentale; d'altra parte, il concetto di un fenomeno in generale è correlato naturalmente alla necessità che gli corrisponda un *qualcosa* di non fenomenico, perché il fenomeno in sé, cioè al di là del nostro modo di rappresentazione, non è nulla. Pertanto, se non vogliamo continuare a muoverci in un labirinto senza senso, la parola *fenomeno* deve attestare una relazione a qualcosa, la cui rappresentazione immediata è di certo sensibile, ma che deve essere qualcosa in se stesso, anche a prescindere dalla costituzione della nostra sensibilità (in cui trova fondamento la forma della nostra intuizione), cioè deve essere un oggetto indipendente dalla sensibilità»²⁸.

Ora, è proprio da qui che trae origine il concetto di noumeno che non costituisce e non può costituire una conoscenza determinata di qualcosa di "dato" (*gegeben*) in rapporto alla "possibilità reale" (*reale Möglichkeit*). «Se però il noumeno vuole significare un oggetto vero, distinto da tutti i fenomeni, non è sufficiente che io liberi il mio pensiero da tutte le condizioni dell'intuizione sensibile, ma si richiede altresì che sussista qualche ragione per ammettere un'altra sorta di intuizione, differente dalla sensibile, in cui un siffatto oggetto possa essere dato; in caso diverso, il mio pensiero sarebbe vuoto, benché privo di contraddizioni [...]. Pertanto, l'oggetto a cui riferisco il fenomeno in generale, è l'oggetto trascendentale, ossia il pensiero assolutamente indeterminato. Ma tale oggetto non può essere detto noumeno; non so nulla, infatti, di ciò che sia in se stesso in rapporto alle condizioni di possibilità dell'esperienza»²⁹.

Tuttavia, quando certi oggetti come apparenze (*Erscheinungen*), noi li chiamiamo "enti dei sensi" (*Sinnwesen*), cioè "phaenomena", facendo distinzione tra il modo in cui li intuiamo e la loro natura in sé, «allora nel nostro concetto è già implicito che noi a quegli oggetti contrapponiamo, chiamandoli enti dell'intelletto (*Verstandeswesen*), o intendendo i medesimi oggetti, presi nella loro natura in sé (quantunque non li intuiamo in essa), o intendendo altre cose possibili, che non sono oggetti dei nostri sensi, ma oggetti meramente pensati dall'intelletto.

La questione che ora si pone è se i nostri concetti dell'intelletto sono suscettibili di un significato in relazione a tali esseri dell'intelletto e se costituiscono un particolare modo di conoscerli. Sin da principio, però, si presenta qui un'ambiguità, che può provocare un grave errore.

27 *Ibid.*, nota A249.

28 *Ibid.*, A 251, nota a p. 273.

29 *Ibid.*

Infatti, l'intelletto, quando chiama semplicemente fenomeno (*Phänomen*) un oggetto considerato secondo un certo riferimento, si costruisce nel tempo stesso, all'infuori di questo riferimento, un'altra rappresentazione di un oggetto in se stesso, e di conseguenza immagina di poter formare concetti anche a riguardo di un siffatto oggetto. Inoltre, dato che l'intelletto non fornisce altri concetti se non le categorie, esso si immagina allora che l'oggetto inteso nel secondo significato deve potere essere pensato mediante questi concetti puri dell'intelletto. Da tutto ciò, peraltro, l'intelletto viene indotto a considerare il concetto totalmente *indeterminato* di un ente dell'intelletto – per tale ente, deve intendersi un qualcosa in generale, al di là della nostra sensibilità – come un concetto *determinato* di un ente, che potremmo in qualche modo conoscere mediante l'intelletto»³⁰.

Mantenendo la distinzione semantica tra concetto “determinato” e concetto “indeterminato”, Kant distingue un doppio significato di noumeno: un noumeno in senso “positivo” e in senso “negativo”: «se diamo il nome di noumeno a qualcosa che non è oggetto della nostra intuizione sensibile, in quanto cioè facciamo astrazione dal nostro modo di intuirlo, si ha allora un noumeno in senso *negativo*. Ma se intendiamo invece designare l'oggetto di un'intuizione non sensibile (*ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung*), ossia l'intuizione intellettuale, che non ci appartiene e di cui non possiamo comprendere neppure la possibilità, si ha allora un noumeno in senso *positivo* (*in positiver Bedeutung*). La dottrina della sensibilità è dunque dottrina dei noumeni in senso negativo, ossia di cose che l'intelletto deve pensare senza questa connessione con il nostro modo di intuire e quindi deve pensare non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sé; ma allo stesso tempo, l'intelletto sa, a proposito di queste cose, che da una tale astrazione deriva un modo di considerarle tale da impedire qualsiasi uso delle proprie categorie; queste, infatti, sono in grado di determinare *a priori* tale unità esclusivamente per mezzo di concetti generali di congiunzione e sulla base della semplice idealità dello spazio e del tempo. Nel noumeno questa unità del tempo non può avere luogo, e proprio nel noumeno viene meno l'intero significato della categorie. Pertanto, la possibilità di una cosa non è dimostrabile mediante la constatazione di non contraddittorietà del concetto relativo, ma solo in base all'attestazione che questo concetto viene provato mediante una corrispondente intuizione. Se noi intendessimo quindi applicare le categorie ad oggetti che non sono ritenuti fenomeni, saremmo costretti a fare riferimento ad una intuizione diversa da quella sensibile, nel qual caso l'oggetto sarebbe un noumeno in senso *positivo*. Ma poiché un'intuizione del genere, cioè un'intuizione intellettuale, è assolutamente estranea alla nostra facoltà conoscitiva, l'uso della categorie non ha alcuna possibilità di essere spinto oltre i limiti degli oggetti dell'esperienza. Esistono certamente enti intelligibili in corrispondenza agli enti sensibili e sono di certo ammissibili enti intelligibili con cui la nostra facoltà intuitiva non ha alcuna relazione; tuttavia, i nostri concetti dell'intelletto, nella loro qualità di semplici forme del pensiero in vista della nostra intuizione sensibile, non sono affatto in grado di coglierli. Pertanto, ciò a cui abbiamo dato il nome di noumeno – conclude Kant – deve essere assunto come tale in senso *negativo*»³¹.

30 *Ibid.*, B 307.

31 *Ibid.*, B309.

L'intelletto non può ammettere la fenomenicità del suo oggetto senza riconoscere che è possibile un oggetto non fenomeno. Non si può ammettere un limite senza ammettere un al di là del limite.

Si deve pertanto rinunciare ad affermare la realtà «positiva» del *noumeno* e limitarsi a considerarlo «negativamente» come un «concetto-limite», che circoscrive le pretese della sensibilità e dell'intelletto nei *limiti* dell'esperienza.

Esso rimane una possibilità, cioè un «problema»: uno di quei problemi, anzi il massimo che la ragione non può non proporsi e che nello stesso tempo è incapace di risolvere. Proprio in questo problema si radica l'ineliminabile tendenza metafisica dell'uomo, tendenza che Kant esamina nella Dialettica trascendentale.

8. «Concetti limite» e «concetti problematici»

Il concetto di noumeno è «problematico» (*problematisch*), «cioè consiste nella rappresentazione di una cosa nei cui riguardi non possiamo affermare né che sia *possibile* (*möglich*), né che sia *impossibile* (*unmöglich*): il concetto di noumeno non è il concetto di un oggetto, ma è il *problema* (*Aufgabe*) inevitabilmente connesso alla *limitazione* della nostra sensibilità. Ad un problema del genere – osserva Kant – non è possibile dare che una risposta indeterminata e precisamente la seguente: dato che l'intuizione sensibile non si rapporta a tutte le cose indifferentemente, resta un posto vacante per oggetti diversi, i quali pertanto non possono essere negati in linea assoluta, ma neppure possono essere accolti come oggetti del nostro intelletto, mancando nei loro riguardi un oggetto determinato, visto che ogni categoria non è in grado di determinarlo»³². Secondo Kant, al problema posto dal concetto di noumeno si può dare solo una risposta “indeterminata” poiché in base ad esso si apre uno spazio libero per oggetti diversi della sensibilità: questi non possono essere negati, ma al tempo stesso non possono essere affermati come “oggetti” di conoscenza del “nostro intelletto”.

Sullo sfondo di queste riflessioni, Kant definisce il noumeno come un concetto problematico che ci porta ai confini della ragione. «Dico problematico (*problematisch*) un concetto privo di contraddizione e che, in quanto limitazione (*Begrenzung*) di concetti dati, si colleghi anche ad altre conoscenze, escludendo però completamente la conoscibilità della propria realtà oggettiva. Il concetto di *noumeno*, ossia di una cosa da pensarsi non come oggetto dei sensi ma come cosa in sé (unicamente per mezzo di un intelletto puro), non implica alcuna contraddizione interna; non è infatti sostenibile che la sensibilità costituisca l'unica specie possibile di intuizione. Questo concetto è anzi necessario (*notwendig*), affinché l'intuizione sensibile non venga estesa fino alle cose in sé, e risulti così circoscritta la validità oggettiva della conoscenza sensibile. Infatti, le altre cose, non raggiungibili dalla conoscenza sensibile, vengono dette noumeni proprio allo scopo di far vedere come le conoscenze sensibili non possano estendere il loro dominio (*Gebiet*) a tutto ciò che l'intelletto pensa. Noi abbiamo un intelletto capace di estendersi *problematicamente* oltre tale sfera, ma non siamo in possesso di un'intuizione – e neppure del concetto della possibilità di un'intuizione – mediante la quale possano venirci dati oggetti che oltrepassano il campo della sensibilità e l'intelletto possa essere usato al di là di essa in modo assertorio. Quindi il concetto di noumeno non è altro che un *concetto limite* (*Grenzbegriff*), per circoscrivere la pretese della sensibilità ed è soltanto di uso negativo.

³² *Ibid.*, B343/A287.

Esso non è però introdotto arbitrariamente, ma si connette alla *limitazione della sensibilità* (*Einschränkung der Sinnlichkeit*), senza tuttavia essere in grado di porre alcunché di positivo al di fuori del dominio che le è proprio»³³.

Pertanto, un concetto è definito come problematico in quanto oltre a non contenere alcuna contraddizione, si costituisce come una “limitazione” di concetti dati in rapporto alla conoscenza. Il concetto di noumeno non è affatto contraddittorio: non si può infatti sostenere che la sensibilità sia l'unico modo possibile di intuizione. Inoltre, secondo Kant, il noumeno è un concetto “necessario” per “limitare” la validità oggettiva della conoscenza sensibile. La possibilità dei noumeni però non si può affatto determinare in rapporto alle condizioni della “possibilità reale” (*reale Möglichkeit*), poiché il campo e l'ambito della loro conoscenza si estende al di là dei limiti del mondo dell'apparenza e la “realtà oggettiva” (*objektive Realität*) di questo concetto non può essere data secondo le condizioni di possibilità dell'esperienza. Ciò che giustifica il termine “problematico” è proprio una questione di confini della ragione e di come sia possibile orientarsi ai confini tra i “phaenomena” e i “noumena”. Con il concetto di noumeno il nostro intelletto si estende solo *problematicamente* oltre la sfera della sensibilità; infatti, non può estendersi oltre tale sfera in modo “assertorio”, poiché non è dotato di intuizione intellettuale: il noumeno è pertanto un problema inevitabilmente “connesso” alla “limitazione” (*Begrenzung*) della nostra sensibilità.

9. Il noumeno come «concetto-limite»

In questo orizzonte semantico, l'elemento positivo della nozione di noumeno, come concetto “problematico”, emerge soprattutto tramite la sua caratteristica più autentica che ne evidenzia la funzione “limitatrice” rispetto all'ambito della conoscenza sensibile. Infatti, è proprio in base a questa caratteristica che il noumeno risulta un concetto “per nulla arbitrario”, anzi “necessario” perché si collega alla determinazione dei limiti della nostra sensibilità. Per spiegare il significato di questa funzione di limitazione propria del noumeno come concetto problematico, Kant ricorre al termine «concetto limite» (*Grenzbegriff*). Che cos'è un «concetto limite»? Che cosa significa orientarsi ai confini tra i «phaenomena» e i «noumena»? Qual è la funzione dei «concetti limite»?

Nelle *Reflexionen zu Metaphysik*, il significato di «concetto limite» è correlato al significato di limes e di terminus. Il *limes* indica una negazione, una mancanza, un'assenza, un'imperfezione, mentre definiamo qualcosa. Al contrario, la nozione di *terminus* è spesso connessa al concetto di ratio primitiva e completudo: così il terminus di una “serie” è il primo membro della medesima, le cui “condizioni di possibilità” (*Bedingungen der Möglichkeit*) sono implicite nel conceptus terminator. Proprio questo concetto si identifica con il significato kantiano del termine *Grenzbegriff* (concetto-limite)³⁴ e in questo contesto semantico, i limiti (*Grenzen*) sono «der erste Grund, die omnitudo des verknüpften und das letzte subjectum»³⁵. “Conceptus terminator” o “concetto limite” indica «ciò in virtù del quale il primo termine della serie è possibile»³⁶. Ad esempio, il concetto di un ente assolutamente necessario è il “concetto limite” della “serie” dei contingenti.

33 *Ibid.*, B311/A359.

34 *Reflexionen zu Metaphysik*, AA XVII, 3897 e 4033.

35 *Ibid.*, 4415.

36 *Ibid.*, 4039.

Nello stesso significato, il noumeno è il “concetto limite” della “serie” dei fenomeni, perché è ciò che fa sì che la “serie” dei fenomeni sia possibile come tale: come ambito del mondo sensibile e non come ambito della totalità. Ecco perché Kant afferma che il noumeno è la “causa” intelligibile del fenomeno: il concetto di noumeno assunto solo problematicamente, rimane non soltanto ammissibile, ma altresì inevitabile, in quanto è un concetto che pone dei limiti alla sensibilità.

«Il concetto di noumeno – osserva Kant – è un concetto limite (*Grenzbegriff*) per determinare i limiti della nostra sensibilità. Il noumeno è di uso negativo, ma non è però introdotto arbitrariamente, ma si connette alla limitazione della sensibilità, senza essere tuttavia in grado di porre alcunché di positivo al di fuori del dominio che le è proprio. Prescindendo dai sensi, come sarà comprensibile che le nostre categorie (che costituirebbero i soli concetti che ci rimangono per i noumeni) possano ancora significare qualcosa, visto che il loro rapporto con un qualsiasi oggetto richiede che sia dato qualcosa di più della semplice unità del pensiero, che sia data cioè un’intuizione sensibile a cui fare riferimento? In questo caso, però, esso non è un particolare oggetto intelligibile per il nostro intelletto. Un intelletto, a cui tale noumeno appartenesse, costituirebbe già come tale un problema: infatti, esso dovrebbe conoscere il proprio oggetto non discorsivamente, ma mediante un’intuizione non sensibile. In tal modo, il nostro intelletto riceve un’estensione negativa (*eine negative Erweiterung*), ossia non viene limitato dalla sensibilità, ma è esso stesso che la limita (*d.i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein*), chiamando le cose in sé “noumeni”. Allo stesso tempo, però, impone anche a se stesso il limite, consistente nell’impossibilità di conoscere le cose mediante una categoria e nel poterle pensare esclusivamente come un qualcosa di ignoto»³⁷.

È questo un punto particolarmente significativo nell’analisi kantiana critico-trascendentale del concetto di noumeno come “concetto limite”. Il concetto di noumeno è inevitabile e necessario per comprendere la natura stessa del fenomeno e il suo status più autentico e rappresentativo nel mondo dell’apparenza. La comprensione del fenomeno implica la compresenza problematica del concetto di noumeno: aut simul stabunt, aut simul peribunt. Questo vuol dire fare un uso della ragione che riflette in modo autonomo e critico sulla distinzione-relazione tra “phaenomena” e “noumena”. La connessione “limitativa” tra il noumeno e il campo della sensibilità è anche una connessione “istitutiva”, che giustifica la considerazione del noumeno in un orizzonte negativo in rapporto alle strutture del trascendentale.

Secondo Kant, tramite il concetto di noumeno, l’intelletto non solo limita la sensibilità ma pone dei “limiti” anche a se stesso, ammettendo di non conoscere i noumeni mediante una qualsiasi categoria, e quindi di pensarli solo sotto il nome di un qualcosa di “ignoto” che rimane nell’ombra. Questo accenno finale all’“ignoto” o al “mistero” si mantiene costantemente nella tensione tra l’affermazione della necessità inevitabile di ammettere il noumeno, sia pure problematicamente, e l’affermazione della nostra non conoscenza del noumeno, dato che la funzione di questo si esaurisce nel compito negativo di «restringere le pretese della sensibilità». Se quindi da un lato il concetto di noumeno apre all’ulteriorità rispetto al campo dell’oggettività empirico-scientifica, dall’altro lato, proprio per salvaguardare tale ulteriorità nella sua differenza qualitativa, ne sancisce l’incomprensibilità. Kant non solo definisce i noumeni come “enti” o “esseri dell’intelletto” (*Verstandeswesens*), ma chiama anche il noumeno «oggetto pensato necessariamente dalla ragione».

37 KrV., A256/B312.

In particolare, nella prefazione alla seconda edizione della Critica della ragion pura e nella nota sull'Anfibolie dei concetti della riflessione, Kant distingue tre tipi di "oggetto": a) il senso generico di oggetto in generale; b) il senso "fenomenico" di oggetto, come dato di esperienza nel molteplice sensibile, implicante l'intuizione sensibile, l'unificazione tramite le categorie e l'inserimento nella trama di tutte le esperienze; c) infine, il senso "noumenico" di oggetto, come oggetto "pensato" necessariamente dalla ragione, anche se non conoscibile in rapporto alla possibilità reale.

Pertanto, il concetto di noumeno, pur essendo inconoscibile in rapporto alle condizioni di possibilità dell'esperienza, è di fatto un "concetto limite" (*Grenzbegriff*) e in questo orizzonte è la condizione "incondizionata" o il senso ultimo dell'oggettività fenomenica. «Ciò che ci spinge necessariamente ad oltrepassare il limite dell'esperienza e di tutte le apparenze è l'incondizionato (*Unbedingt*) che rispetto ad ogni oggetto condizionato la ragione esige necessariamente e a buon diritto nelle cose in se stesse, pretendendo in tal modo la compiutezza della serie delle condizioni. Ma l'incondizionato non deve ritrovarsi nelle cose in quanto noi le conosciamo (cioè in quanto ci sono date), bensì deve ritrovarsi in esse in quanto noi non le conosciamo, ossia come noumeni»³⁸.

38 *Ibid.*, BXX.