DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20210619

Grenze und Schranke: l'origine del soggetto kantiano

Federica Porcheddu[1]

Sommario: 1. Il concetto di limite nella Critica della ragion pura, 2. Della distinzione tra limite e confine nei Prolegomeni, 3. Limite e analogia, 4. Lo schematismo trascendentale e la finitudine dell'io, 5. Riflessioni conclusive

Abstract: The figure of the limit in Kant has assumed particular importance, not only for the function it performs within the *Critique of pure reason* system but, above all, for the speculative implications that this concept has exercised on Kant's contemporaries precisely because of its ambiguity. The threshold on which Kantian philosophy stops, because of its unresolved dualism, has made it possible to overcome it. Questioning the function of the limit in the internal coherences that this work would like to highlight, means understanding the implications and repercussions that it has in the very framework of criticism and, at the same time, in the constitution of the Kantian subjectivity.

Keywords: *Grenze-Schranke-Thresold-Kant-Subject*

1. Il concetto di limite nella Critica della ragion pura

La Critica della ragion pura compare nel 1781 dopo essere stata più volte ripetuta e annunciata. A fondamento dell'idea kantiana di critica vi è la convinzione che esistano in ogni campo del conoscere dei limiti, dei termini di validità da fissare.

Il criticismo in tal senso può essere inteso come filosofia del limite *tout court*, come ermeneutica della finitudine, interpretazione dell'esistenza che mira a stabilire le "colonne d'Ercole dell'umana conoscenza".

Vi è un luogo privilegiato nel quale Kant introduce la questione del limite. *Libro secondo*, *Analitica dei principi*, precisamente nel capitolo conclusivo intitolato: *Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in generale in Fenomeni e Noumeni.*

> "Noi abbiamo fin qui non solo percorso il territorio dell'intelletto puro esaminandone con cura ogni parte; ma l'abbiamo anche misurato, e abbiamo in esso assegnato a ciascuna cosa il suo posto. Ma questa terra è un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili.

1 Post doctoral Research Fellow - Center for Advanced Studies - South East Europe - University of Rijeka

> È la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie e grossi ghiacci, prossimi a liquefarsi**,** danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può mai venire a capo"[2].

A questa metafora Kant affida il senso del tragitto fin qui percorso. Proprio da questa metafora è possibile comprendere come a questo punto della trattazione kantiana ci si trovi già in prossimità del limite, in un duplice senso.

Da un lato, si fa chiaro il convincimento kantiano per cui solo qui, nell'*Analitica*, in cui ogni uso del nostro intelletto è stato misurato e circoscritto, ci si trova nella *terra della verità* e ciò che verrà dopo sarà illusione, apparenza ineliminabile, oceano tempestoso. Dall'altro, questo terzo capitolo dell'*Analitica* sancisce già il limite tra il territorio della verità e l'oceano tempestoso in cui non è dato trovare alcuna verità, sottolineando il "limite" in cui la stessa trattazione è giunta.

Kant afferma perentoriamente che l'intelletto può essere misurato e che esso non può in alcun modo valicare il proprio ambito. Tutto ciò che l'intelletto produce non può essere destinato ad altro uso che a quello di un'esperienza possibile.

Al di fuori di questo uso, per l'intelletto non è dato conoscere alcun oggetto.

È a questo livello della trattazione che si pone la distinzione tra fenomeni e noumeni e la conseguente definizione del noumeno come *Grenzbegriff*, concetto-limite.

Ciò di cui l'intelletto può aver coscienza è unicamente il carattere fenomenico degli oggetti ma, nonostante ciò, o meglio, al contempo, l'intelletto non può evitare di farsi un' altra rappresentazione di un oggetto in sé, immaginando di poter arrivare, mediante le sue categorie, ad un concetto determinato di tale oggetto in sé.

Tuttavia è impossibile per l'intelletto poter giungere ad un concetto determinato di oggetti in sé, poiché separato dalla sensibilità, che gli fornisce la materia sensibile e molteplice della rappresentazione, le sue categorie non hanno alcun significato e alcun uso. Se si astrae dalla sensibilità, dagli oggetti che ci vengono dati nello spazio e nel tempo, le categorie dell'intelletto hanno un uso puramente logico. Senza alcun apporto della sensibilità "mi rimane ancora la forma del pensiero, cioè la maniera di assegnare un oggetto al molteplice d'una intuizione possibile"[3].

Le categorie si estendono certamente più in là dell'intuizione sensibile dal momento che sono in grado di pensare oggetti in generale, tuttavia, questo non comporta in alcun modo che esse possano estendersi in un campo di oggetti diversi rispetto a quelli dell'esperienza, poiché di nuovo - ammonisce Kant - "non è ammissibile che tali oggetti possono esser dati senza presupporre come possibile una specie di intuizione diversa dalla sensibile; al che non siamo in nessun modo autorizzati"[4]. È qui che la funzione del noumeno come concetto negativo acquista tutta la sua rilevanza e si connette con il concetto di limite. Esso appare il correlativo concetto del fenomeno e Kant lo sottolinea dicendo innanzitutto che esso

2 Kant, I., *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 2007, p. 199
La stessa metafora compare già nella Monadologia Physica del 1756, ma è nella Critica della ragion pura che acquisterà maggior rilievo.

3 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.209

4 Kant, I., *Critica della ragion pura*, 210

non è un concetto contraddittorio, (contrariamente infatti si dovrebbe ammettere la sensibilità come unico modo di intuizione possibile in generale) e poi, aspetto più importante, che esso:

> "è un concetto necessario acciò l'intuizione sensibile non venga estesa fino alle cose in sé, *e sia così limitata la validità oggettiva della conoscenza sensibile;* (giacché le restanti cose, a cui quella non giunge, si chiamano appunto per ciò noumeni, per indicare così che tale conoscenza non può estendere il suo dominio anche a ciò che pensa l'intelletto). Ma infine, nemmeno della possibilità di tali noumeni è possibile punto rendersi conto, e il territorio al di là della sfera dei fenomeni (per noi) è vuoto"[5].

Il concetto di noumeno deve essere pensato necessariamente e negativamente per poter limitare la validità della conoscenza sensibile.

Il noumeno come limite, indica l'orizzonte possibile dell'esperienza umana, traccia la linea di demarcazione tra ciò che è possibile conoscere e ciò che sta al di là della facoltà conoscitiva del soggetto. Il limite, così determinato, è allora ciò che garantisce la validità della conoscenza oggettiva.

Il noumeno come oggetto intelligibile è fuori dalla portata della facoltà conoscitiva attribuita al soggetto.

Ponendo il limite come ciò che indica l'orizzonte della conoscenza possibile nell'intento di confinarla al di qua dello stesso, si pone in egual misura ciò che è al di fuori di questo limite, ovvero l'ambito ontologico. "Dire infatti, che l'ambito che si estende al di là dei fenomeni è (per noi) vuoto, significa ammettere che quest'ambito esiste e che se, di fatto, è gnoseologicamente vuoto, deve, però, anche essere, almeno in linea di principio, colmabile"[6].

Il noumeno infatti, "è l'orizzonte del mondo sensibile, il pèras aristotelico, ma non l'orizzonte della totalità"[7].

Come concetto limite indica un punto oltre il quale non si dà conoscenza e allo stesso tempo garantisce l'oggettività della conoscenza del *soggetto* ma non è l'orizzonte della totalità e la implica.

La pone dal momento che, nel delimitare l'ambito dell'esperienza, rimanda a ciò si trova necessariamente oltre di essa, uno spazio vuoto *per noi,* come sottolinea Kant ma comunque in qualche modo esistente.

Che non possa essere altrimenti è confermato dal fatto stesso che se Kant avesse voluto effettivamente negare l'esistenza di qualcosa al di là del campo della nostra esperienza, avrebbe dovuto dire che non si tratta di uno spazio vuoto ma di uno spazio che non esiste affatto. Cosa che Kant invece non dice ammettendo invece l'esigenza, la necessità, di pensare un tal concetto. A questo punto però si pongono diverse questioni.

Innanzitutto, vi è una sottile differenza tra cosa in sé e noumeno. La cosa in sé infatti, è la realtà intesa come essere, indipendentemente dalla conoscenza che il soggetto potrebbe averne, una x sconosciuta e inaccessibile, mentre il noumeno corrisponderebbe alla rappresentazione che il soggetto crea di quella stessa realtà.

Ma in che modo un ché di inconoscibile può essere assunto come principio costitutivo della conoscenza? In che modo si può assumere come valida la nozione di concetto limite? In che

5 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 210, corsivo nostro

6 Visentin M., *Il significato della negazione in Kant*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1992, p. 175

7 Ferretti, G., *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

misura un tale concetto può avere valore e configurarsi come ciò che conferisce validità e delimita la conoscenza del soggetto?

Per rispondere a questa domanda è necessario rifarsi ad un'altra opera nella quale Kant distingue nettamente il concetto di limite da quello di confine, ovvero, i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*.

È qui che Kant introduce la differenza tra limite come *Grenze* e limite come *Schranke*, ovvero confine.

Questa distinzione risulta particolarmente importante importante per comprendere come la funzione del limite in Kant appartenga unicamente alla dimensione soggettiva e che, la stessa validità del limite, dipenda esclusivamente dal soggetto. Esso "giace nella sfera dell'esistenza, nella dimensione più profonda, nel santuario "ontologico" dell'uomo"[8].

2. Della distinzione tra limite e confine nei *Prolegomeni*

La distinzione fra limite e confine viene introdotta da Kant nell'ultima parte dell'opera, precisamente nella sezione 57. Qui si legge:

> "Sarebbe un non senso sperare di conoscere un qualche oggetto più di quel che appartiene all'esperienza possibile di esso [...] ma d'altra parte sarebbe ancora una maggiore assurdità il non ammettere affatto delle cose in sé o il voler spacciare la nostra esperienza per l'unico modo possibile di conoscere le cose"[9].

La ragione è dunque limitata ma ciò non implica che tali limiti debbano essere applicati anche alla realtà stessa. In queste prime battute si può già scorgere come tutta la questione del limite verte intorno ad un ambito puramente soggettivo. Che il limite riguardi una condizione puramente soggettiva lo conferma il seguente passo:

> "I limiti (in un essere esteso) presuppongono uno spazio che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini non hanno bisogno di ciò, ma sono semplici negazioni che affettano una grandezza in quanto non ha completezza assoluta. La ragione vede, per così dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata soltanto entro i fenomeni"[10].

Cosa significa che i limiti implicano uno spazio al di fuori di essi e che li racchiude mentre i confini, come semplici negazioni che affettano una grandezza, non implicano un tale spazio? Parrebbe qui che anche la stessa nozione di confine, nel momento in cui indica la mancanza di completezza, implichi a sua volta e rimandi ad uno spazio esterno ad esso, eppure, per Kant, tale ovvietà non sembra essere così scontata.

La complessità può essere risolta soltanto badando al fatto che qui Kant ha di mira, non tanto

8 Gentile, A., *La* cognitio symbolica *e la* generatio homonyma *nella filosofia trascendentale di Kant. Il simbolo come "ipotiposi":* "subiectio sub adspectum", Studi Linguistici e Filologici Online, 8.2, 2010 p. 170

9 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica,* p. 223

10 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 227.

due diverse situazioni oggettive, quanto piuttosto due diverse condizioni *soggettive*[11].

Perché qualcosa sia riconosciuto come limite oltre il quale si prospetta uno spazio ulteriore, seppur indefinito, è necessario averne coscienza, esserne consapevoli. Il confine, al contrario, non implica una tal presa di coscienza.

Tale distinzione, e la stessa questione del limite, non implica affatto per il soggetto una condizione oggettiva "ma la consapevolezza che egli ne ha: i limiti sono gli stessi confini consaputi come tali"[12].

Ma se i limiti sono appunto gli stessi confini come tali, perché Kant, nel passo precedentemente citato, afferma che la ragione è *confinata* (*eingeschränkt*) entro il mondo fenomenico, e non invece limitata?

Se la ragione avverte oltre sé uno spazio ulteriore per la conoscenza, ciò implica che nel suo avvertire tale spazio essa ne abbia coscienza, conseguentemente non dovrebbe essere confinata, ma limitata.

Questo curioso paradosso può essere risolto mediante la distinzione che Kant introduce nel seguente passo:

> "Finché la conoscenza della ragione è omogenea, non si possono di essa pensare limiti determinati. Nella matematica e nella scienza naturale la ragione conosce certo dei confini ma non dei limiti, cioè riconosce certo che v'è fuori di essa, qualcosa a cui giammai può arrivare, ma non vede mai se stessa dovecchessia completa nel suo interno progresso"[13].

Si tratta della differenza che intercorre tra la ragione scientifica e la ragione filosofica in quanto tale. Il termine omogeneo si riferisce infatti alla scienza matematica e fisica nelle quali l'omogeneità è data dalla continuità spazio-temporale del mondo dei fenomeni delle quali esse si occupano.

Esse agiscono esclusivamente nel mondo sensibile, il loro essere confinate dipende dal fatto che, in conformità al loro ambito e al loro metodo, non trattano i loro oggetti, in quanto fenomenici, in contrapposizione ad oggetti noumenici.

Tale distinzione e relazione può essere colta unicamente dalla ragione filosofica nel momento in cui riconosce al di fuori di essa uno spazio ulteriore che oltrepassa l'ambito meramente fenomenico. In questo riconoscimento, quei confini delle scienze naturali, divengono per essa dei limiti, poiché essa ne ha effettiva consapevolezza.

Ciò dipende dalla sostanziale dicotomia in Kant tra scienze naturali da un lato, quali la matematica e la fisica, e la metafisica e la morale dall'altro.

Nonostante nelle due forme di conoscenza si tratti sempre di un solo e unico soggetto, solo la metafisica può condurre al limite, poiché solo in essa la ragione vede oltre il suo proprio campo di

11 Che tutta la questione della differenza tra il concetto di limite e confine si giochi sul campo della soggettività lo afferma esplicitamente Faggiotto in P. Faggiotto, "Limiti" e "Confini" della conoscenza umana secondo Kant. Commento l paragrafo 57 dei "Prolegomeni", in Verifiche, 1986. Riportiamo il passo per intero: "Con la contrapposizione del tutto convenzionale di Grenze e Schranke Kant intende indicare non due diverse situazioni oggettive, ma due diverse situazioni soggettive: si può essere *racchiusi* entro un determinato spazio, consapevoli dell'esistenza (o almeno della possibilità) di uno spazio ulteriore, e si può invece trovarsi nella stessa situazione di chiusura senza esserne consapevoli, senza vivere questa *reclusione* come tale. L'animale privo di ragione vive e si muove dentro i confini della propria sensibilità, ma non avverte questi confini come limiti.

12 Faggiotto, P. *"Limiti" e "Confini" della conoscenza umana secondo Kant. Commento l paragrafo 57 dei "Prolegomeni"*, in Verifiche, 1986, p. 232.

13 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 229.

conoscenza possibile, uno spazio ulteriore.

A tal proposito afferma infatti Kant: "siccome tuttavia le idee trascendentali ci obbligano a procedere fino a tali esseri[14] e ci hanno quasi condotti fino al contatto dello spazio pieno (dell'esperienza) con quello vuoto (di cui nulla possiamo sapere, con i noumeni), possiamo anche determinare i limiti della ragion pura"[15].

È la ragione con le sue idee trascendentali a portarci su quel limite, poiché la ragione non può appagarsi unicamente del mondo fenomenico in cui tutto è condizionato, senza possibilità di poter giungere a quell'incondizionato che essa, come unità sistematica, esige. Le idee trascendentali contengono quella "pienezza" che manca al mondo fenomenico che proprio per tale ragione "non ha esistenza per se stesso, esso non è propriamente la cosa in sé e si riferisce perciò a ciò che contiene il principio di questi fenomeni, ad esseri che possano essere conosciuti non semplicemente come fenomeni, ma come cose in sé"[16]. Nonostante qui si istituisca un nesso tra la ragione con qualcosa di completamente sconosciuto, per Kant, è comunque possibile una conoscenza, poiché la limitazione del campo dell'esperienza con qualcosa che le è sconosciuto è pur sempre una "conoscenza che ancora rimane alla ragione in questo punto, nel quale essa, non chiusa entro il mondo sensibile, ma neppure vagante fuori di esso, si limita, come conviene ad una conoscenza del limite, cioè soltanto al rapporto di ciò che sta fuori di esso con ciò che vi è contenuto"[17]. È unicamente il soggetto a "porre" questo limite e a configurarlo come tale nell'assumerlo con consapevolezza, al contrario esso resterebbe un confine. Come rileva limpidamente Andrea Gentile:

> "È necessario e inevitabile accettare il "limite" come intrinseco e costitutivo di ogni indagine umana e farne la norma dell'indagine stessa. Un'indagine di questo genere è l'indagine critica. Il riconoscimento e l'accettazione del "limite", che è proprio di ciascuna nostra facoltà diventa in Kant la norma che dà loro validità e fondamento"[18].

3. Limite e analogia

Il tema dell'analogia riveste particolare importanza in riferimento alla questione del limite. Se la metafisica come scienza deve determinare il limite della ragione nel suo uso legittimo, quello stesso limite, non può rimanere qualcosa di assolutamente inconoscibile.

L'unico modo per ovviare a questa difficoltà è allora quello di introdurre il tema dell'analogia. Nonostante la cosa in sé rimanga come tale sconosciuta: "vi è un nesso reale del conosciuto con un quid completamente sconosciuto (che anche rimarrà sempre tale), e quand'anche lo sconosciuto non divenga minimamente più conosciuto – e non è infatti da sperare – pur deve il concetto di questo nesso poter essere determinato e reso chiaro"[19].

Questo *nesso* è per Kant lo stesso concetto di limite che, per poter essere conosciuto, deve

14 Qui Kant intende quegli essere che non siano semplicemente conosciuti come fenomeni, ma come cose in sé
15 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p.231.
16 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 231.
17 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 254
18 Gentile, A., *La cognitio symbolica e la generatio homonyma nella filosofia trascendentale di Kant. Il simbolo come "ipotiposi": "subiectio sub adspectum"*, p. 181-182
19 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 233.

necessariamente venir declinato come nesso.

I fenomeni allora indicherebbero verso la cosa in sé come loro originario sostrato che, seppure inconoscibile in sé, è necessario - scrive Kant - "ammetter 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 essere col mondo sensibile"[20].

In un primo momento sembrerebbe che qui Kant alluda ad un rapporto di causalità tra la cosa in sé (incondizionato) e il mondo dei fenomeni (condizionato). Ma tale rapporto di causalità non può essere ammesso. È lo stesso Kant a negare qualsiasi validità oltre l'uso empirico di tali concetti: "i concetti di realtà, sostanza, causalità, quello stesso di necessità e di esistere, fuori dell'uso in cui essi rendono possibile la conoscenza empirica d'un oggetto, non hanno significato"[21].

La contraddizione si risolve ponendo l'accento sul termine *pensare*, che Kant utilizza, non a caso, nel passo precedente, per indicare la possibilità di pensare il limite/nesso. È evidente che qui Kant si riferisca alla distinzione tra *conoscere* e *pensare* di cui aveva già trattato nel § 22 della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*. Qui si legge infatti:

> "Pensare un oggetto e conoscere un oggetto non è dunque la stessa cosa. La conoscenza comprende due punti: in primo luogo, un concetto per cui in generale è pensato (la categoria), e, in secondo luogo, l'intuizione, onde esso è dato; giacché, se al concetto non potesse esser data un'intuizione corrispondente [...] non sarebbe punto possibile la conoscenza di una qualsiasi cosa"[22].

In tal modo si rende comprensibile che, se mediante i concetti intellettivi puri non è in alcun modo possibile conoscere la cosa in sé in maniera determinata, e cioè, *nella sua intima costituzione*, si deve pur ammetterla come ciò a cui rimandano gli enti fenomenici.

Se non è possibile alcuna contaminazione di tipo empirico per ciò che concerne gli esseri intelligibili e la cosa in sé in generale, deve poter darsi un'altra soluzione, che è appunto quella analogica che permette di *tenersi sul limite di ogni uso lecito della ragione.*

Tenersi su questo limite significa confinare il nostro giudizio unicamente - scrive Kant - "al rapporto (*Verhältnis*) che il mondo può avere con un Essere, il cui concetto stesso è fuori di tutta la conoscenza, di cui noi siamo capaci entro il mondo. Poiché allora non attribuiamo all'Essere supremo in sé, alcuna di quelle proprietà [...] tale è la conoscenza per *analogia*"[23]. Kant si era già occupato dell'analogia nella

Critica della ragion pura, precisamente nell'*Analitica trascendentale* illustrando le *analogie dell'esperienza* e qui aveva distinto tra il concetto di analogia matematica e filosofica[24].

---

20 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 233.

21 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 426.

22 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 118.

23 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 239.

24 Riguardo la differenza tra la il concetto di analogia in campo matematico e in campo filosofico Kant scrive: "In filosofia le analogie significano qualche cosa di assai diverso da ciò che rappresentano in matematica. In questa sono formule che esprimono l'uguaglianza di due rapporti quantitativi, e sono sempre costitutive; per modo che, quando sieno dati tre membri della proporzione è dato insieme, cioè può esser costruito il quarto. Nella filosofia invece l'analogia è l'uguaglianza di due rapporti non quantitativi ma qualitativi, in cui dati tre membri può esser conosciuto e dato a priori solo il rapporto a un quarto, ma non questo membro stesso; posseggo bensì una regola per cercarlo nell'esperienza, e un segno per scoprirvelo. Un'analogia dell'esperienza sarà dunque una regola secondo la

Nei *Prolegomeni* Kant riprende di fatto questa distinzione e definisce l'analogia non come "una imperfetta somiglianza di due cose ma una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili"[25].

Solo in questo modo è possibile rimanere all'interno dei limiti dell'esperienza e, al contempo, la cosa in sé, l'*Essere* supremo, che deve essere ammesso come fondamento del mondo fenomenico, non subisce alcuna "contaminazione" empirica. Mediante l'analogia è possibile pensare tale rapporto senza che con ciò venga determinato nel suo essere costitutivo il concetto di cosa in sé. O meglio, esso viene ugualmente determinato ma unicamente "rispetto al mondo e quindi rispetto a noi, e di più non ci è necessario"[26]. Come chiarisce poco più oltre Kant:

> "Quando io dico: siamo costretti a guardare il mondo come se fosse l'opera di un supremo intelletto e volere, in realtà non dico niente più di questo: come un orologio, una nave, un reggimento sta all'orologiaio, al colonnello, così il mondo sensibile (ovvero tutto ciò che costituisce il fondamento di questo insieme di fenomeni) sta allo Sconosciuto, che dunque così io certo non conosco in ciò che esso è in se, ma pur conosco in ciò che esso è per me, cioè riguardo al mondo di cui io son parte"[27].

Si evita in tal mondo un uso trascendente dei concetti poiché essi non vengono applicati a quel *quid sconosciuto* che non è dato in alcun modo conoscere ma unicamente al rapporto. In questo senso il limite acquista un accezione positiva, come chiarisce Andrea Gentile:

> "consentire il rapporto tra gli spazi delimitati, spazi che acquistano la propria costituzione, appunto a partire dal loro rapporto reciproco. Il concetto di limite determinato in un orizzonte critico pone la relazione tra i diversi campi, ambiti e limiti di possibilità delle facoltà della ragione [...] Definire, riconoscere e ricomprendere i limiti sono i tre momenti che costituiscono il processo di ritorno della riflessione trascendentale all'interno dell'esperienza. In senso trascendentale, ciò che non può essere esibito si esibisce in un apparente paradosso: nel "vedere", come afferma Kant, "ciò che manca""[28].

In questa distinzione istituita da Kant tra limite e confine, tra *Grenze* e *Schranke*, è possibile allora dire che il limite, a differenza del confine, si confronta con l'eterogeneo, il quale invece si misura con l'omogeneo.

Il passaggio dal confine al limite, dall'omogeneo all'eterogeneo, implica il presupposto di una dimensione altra e, tale presupposto, sancisce lo stesso limite oltre il quale il conoscere diventa un pensare.

Al di là dell'ambito fenomenico, del conoscibile, permane una certa inconoscibilità, un residuo inconoscibile, ciò che è *sconosciuto*.

---

quale l'unità dell'esperienza deve risultare da percezioni, e deve valere come principio degli oggetti (dei fenomeni) non costitutivo, ma soltanto regolativo". Kant, I., *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 2007, pp. 160-161.

25 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 239.

26 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 239.

27 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 239.

28 Gentile, A., *La* cognitio symbolica *e la* generatio homonyma *nella filosofia trascendentale di Kant. Il simbolo come "ipotiposi":* "subiectio sub adspectum", p. 182.

Si è visto tuttavia come Kant abbia determinato ciò che si trova oltre l'ambito fenomenico, declinando quel *quid sconosciuto* come un nesso e utilizzando a questo scopo l'analogia, la conoscenza analogica.

La necessità di determinare questo nesso si configura per comprendere:

> "in che modo si comporta la nostra ragione in questa connessione di ciò che conosciamo, con ciò che non conosciamo e neppure conosceremo mai? Vi è qui un nesso reale del conosciuto con un quid completamente sconosciuto (che anche rimarrà sempre tale), e quand'anche lo sconosciuto non divenga minimamente più conosciuto – e non è infatti da sperare – pur deve il concetto di questo nesso poter esser determinato e reso chiaro. Noi dobbiamo dunque pensare un essere immateriale, un mondo intelligibile ed un essere supremo fra tutti (puri *noumeni*), perché la ragione soltanto in questi, come cose in sé, trova completezza ed appagamento: il che essa giammai può sperare nella derivazione dei fenomeni dai loro principi omogenei, e perché inoltre i fenomeni in realtà, presupponendo sempre una cosa in sé e perciò dandone indizio, si riferiscono a qualcosa di diverso da essi e quindi completamente eterogeneo"[29].

In altri termini, al di là della sfera dei fenomeni, lo *sguardo* della ragione, per la sua stessa esigenza di completezza, è portato ad elevarsi al di sopra di ciò che vede, ovvero verso l'incondizionato, ciò che la ragione esige per ogni oggetto condizionato.

Nel declinare il rapporto che intercorre tra la ragione e il *quid* sconosciuto, Kant si serve della conoscenza analogica che gli permette di rendere possibile la relazione tra omogeneo e eterogeneo. L'unico modo per non lasciar completamente indeterminato tal concetto è declinarlo come un rapporto per mezzo dell'analogia, *la quale come somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili,* permette di conservare la differenza qualitativa tra i due rapporti.

Tuttavia la conoscenza dell'analogia, dell'analogia filosofica, come Kant la definisce, porta con sé l'indice stesso della finitezza del soggetto dal momento che, l'impossibilità di determinare a priori *il quarto membro* della relazione proporzionale, costringe necessariamente a far ricorso all'esperienza.

La stessa realtà oggettiva delle forme a priori, il loro significato e la loro determinazione, non potrebbero darsi al di fuori del referto esperienziale, ci si trova dunque in un circolo[30] poiché le stesse forme a priori che dovrebbero fondare l'esperienza, dipendono dall'esperienza stessa. Il modo in cui Kant prefigura questo passaggio dal noto all'ignoto è espresso con la seguente

29 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 233.

30 In riferimento alla questione del circolo, Heidegger, nel testo *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali,* parla propriamente di una costituzione circolare della Critica della ragion pura. Egli scrive a tal proposito: "si deve dimostrare che i principi sono quelle determinazioni che sole rendono possibili l'esperienza degli oggetti in generale. Ma come lo si dimostra? Mostrando che essi stessi sono possibili soltanto in base all'unità ed alla appartenenza dei concetti puri dell'intelletto e di ciò che viene incontro nell'intuizione. Questa unità di intuizione e di pensiero è essa stessa l'essenza dell'esperienza. La dimostrazione consiste allora nel mostrare che i principi dell'intelletto puro sono possibili solo attraverso ciò che essi stessi debbono rendere possibile: l'esperienza. E questo è chiaramente un circolo. Certo – ma per comprendere il procedimento dimostrativo e la natura della questione è indispensabile che non ci si limiti ad avanzare sospetti di circolo criticando così la concretezza della dimostrazione, e che si riconosca invece apertamente il circolo e lo si ripercorra. Il circolo non è vizioso, bensì necessario". Heidegger, M. *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Mimesis, 2011 p. 193.

analogia proporzionale: "come si rapporta la cura al benessere dei figli = A all'amore dei genitori = B, così il benessere del genere umano = C a quell'essere ignoto in Dio = X che noi diciamo amore"[31].

In che modo una proporzione di questo genere potrebbe valere dal momento che la X è del tutto ignota?

Se, secondo Kant, la conoscenza analogica è l'unico modo possibile per definire il *rapporto* con l'essere supremo, con ciò che è oltre il limite, ci si dovrebbe chiedere, fino a che punto è possibile accettare questa conclusione kantiana? Mediante l'introduzione della conoscenza analogica per mostrare come anche del limite sia possibile una conoscenza, "limitata" unicamente al rapporto e che quindi non attribuisca alcun concetto determinato all'in sé che per la ragione rimane e rimarrà sempre, come afferma lo stesso Kant sconosciuto, Kant vuole conservare la distinzione fra realtà noumenica e realtà fenomenica, ma è davvero possibile conservare tale distinzione? Nel testo *La via analogica in Kant* Melchiorre osserva che, riguardo alla proporzione kantiana più sopra citata, si dovrebbe invero notare, che se quella X è del tutto ignota, come deve esserlo all'interno delle coerenze kantiane, ne risulterebbe che:

> "se le cose stessero proprio così, si dovrebbe poi riconoscere che l'amore dell'uomo non può costituire in alcun modo uno spazio ermeneutico per l'intelligenza del divino. La pagina kantiana non è invero esente da una certa ambiguità [...] qui si dice in prima battuta del passaggio all'ignoto, all' *assolutamente* ignoto, ma poi, nel corpo della proporzione, l'ignoto sembra essere più propriamente l'*amore,* di cui appunto si dice che è "ignoto in dio" ; l'essere di ciò che chiamiamo Dio e in cui sta ignoto l'amore sembra essere dunque presupposto come noto[32].

Nonostante Kant affermi già nella *Critica della ragion pura* l'uso semplicemente regolativo delle analogie dell'esperienza, tuttavia afferma che tramite queste sia possibile venire a conoscenza del rapporto che sussiste tra il soggetto e l'ignoto. Ma attraverso questa correlazione è davvero possibile conoscere questo nesso?

Kant sostiene che attraverso la procedura analogica, di quel rapporto, di quel nesso istituito con l'essere supremo, si dia per il soggetto un concetto *abbastanza determinato*. Ma di nuovo, rileva ancora Melchiorre: "anche una determinazione di questo genere non manifesta, sia pur relativamente, l'identità stessa del soggetto determinato? Contro la distinzione data in partenza si dovrebbe dunque riconoscere che la somiglianza dei rapporti ha per condizione un rapporto di somiglianze"[33]. Tale considerazione ricalca lo stesso concetto che Melchiorre esprime in un altro testo in cui il tema dell'analogia viene studiato in rapporto all'analisi trascendentale, nel quale l'autore si domanda appunto se quella distinzione istituita da Kant nei *Prolegomeni* tra limite e confine, possa essere accettata come tale. Si legge nel testo:

> "orbene, può avere un senso questa distinzione fra limite e confine? Se il limite manifesta il limitante, ad un tempo non lo rivela in qualche modo in se se stesso? Non è il limitante ciò di cui il limitato partecipa e in cui finalmente consiste? In questa prospettiva dovremmo

31 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 239, nota.
32 Melchiorre, V., *La via analogica*, Vita e pensiero, Milano, 2008, p. XI.
33 Melchiorre, V., *La via analogica*, p. 298.

parlare di una convergenza nell'alterità, di una identità nel diverso: dovremmo infine parlare di partecipazione. Ciò che Kant stesso avverte, ma ponendo subito in salvo la distanza già stabilita fra realtà noumenica e realtà fenomenica, cioè disconoscendo ogni fondazione partecipativa"[34].

Fino a che punto può allora dirsi preservata la distinzione kantiana tra ambito fenomenico e ambito noumenico? Fino a che punto si può sostenere che tra i due campi non sussista invece un rapporto partecipativo?

Queste riflessioni sul tema dell'analogia sono di non poco conto e, nonostante si spingano al di là del tema preso qui in considerazione, non se ne possono trascurare del tutto le implicazioni speculative.

Ciò che l'analisi di Melchiorre vuole sottolineare è che la questione dell'analogia non può essere considerata, come vorrebbe Kant, semplicemente come somiglianza di rapporti ma affinché questa si renda possibile, affinché la stessa distinzione tra limite e confine possa essere accettata, è necessario presupporre un rapporto di somiglianza e quindi un rapporto di partecipazione tra ambito fenomenico e ambito noumenico. In chiusura Kant ribadisce il rapporto analogico sussistente tra la ragione e ciò che rimane per lei sconosciuto e ne costituisce la limitazione e scrive:

la limitazione del campo dell'esperienza con qualcosa che d'altronde le è sconosciuto, è pur una conoscenza che ancora rimane alla ragione in questo punto, nel quale essa, non chiusa entro il mondo sensibile, ma neppure vagante fuori di esso, si limita, come conviene ad una conoscenza del limite, soltanto al rapporto di ciò che sta fuori di esso con ciò che vi è contenuto[35].

Melchiorre rileva allora la caratteristica fondativa come il punto più forte dell'analogia kantiana e scrive:

"si tratta di una considerazione che si intreccia con la definizione dell'analogia proporzionale e che in realtà ne costituisce uno sfondamento in termini di partecipazione [...] la conoscenza di cui si dice nasce dalla positività del limite viene chiarita appunto nella sua indiscernibile comunanza col limitato [...] si ripete il movimento riflessivo che dalla realtà del condizionato deve risalire con necessità all'asserto dell'incondizionato, avvertendo ad un tempo che quest'asserto si concede solo nella forma del negativo. Nel connettere ciò che conosciamo con ciò che non conosciamo, l'analogia affonda dunque le sue radici nell'ignoto che fonda ed accomuna, che tutto trascende e tutto comprende, ma che perciò è ad un tempo presente nella realtà di quanto è compreso e solo in questo si lascia nominare"[36].

Concludendo dunque, si dovrebbe dire, che la conoscenza basata sul rapporto analogico, con la quale Kant tenta di preservare la distinzione tra l'ambito fenomenico e noumenico, non potrebbe considerarsi valida se non si presupponesse nel contempo un rapporto di somiglianza, un rapporto partecipativo tra i due ambiti.

34 Melchiorre, V., *Analogia e analisi trascendentale, linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano, 1991, p. 142.
35 Kant, I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, p. 247.
36 Melchiorre, V., *Analogia e analisi trascendentale in Kant, linee per una nuova lettura di Kant*, pp. 106-107.

4. Lo schematismo trascendentale e l'origine del soggetto

Vi è un luogo privilegiato nella *Critica della ragion pura* che mostra con esemplare chiarezza il luogo esatto in cui viene alla luce il soggetto kantiano. Nel § 15, sezione seconda dell'*Analitica trascendentale* Kant scrive:

"Il molteplice delle rappresentazioni può esser dato in una intuizione che è puramente sensibile, ossia che non è altro che recettività; e la forma di questa intuizione può trovarsi a priori nella nostra facoltà rappresentativa, senza tuttavia essere altro che la maniera, in cui il soggetto è modificato"[60].

Ogni rappresentazione che può esser data al soggetto non può che derivare dalla sensibilità, mediante la forma dell'intuizione a priori di cui unicamente disponiamo e che si configura come recettività. Tuttavia l'unificazione del molteplice in generale non accade mediante l'intuizione sensibile ma può essere prodotta unicamente dall'intelletto.

Nell'oggetto in quanto tale il soggetto non può rappresentarsi nulla come unificato, ovvero, non può rappresentarsi l'unificazione come qualcosa che sia data immediatamente con l'oggetto per il fatto che "fra tutte le rappresentazioni l'unificazione è la sola, che non è data dagli oggetti, ma può essere prodotta solo dal soggetto, essendo un atto della sua spontanea attività"[37].

L'unificazione di un molteplice si rende possibile esclusivamente a partire dal soggetto mediante quella funzione dell'intelletto che Kant indica come sintesi.

Il concetto di unificazione implica allo stesso tempo ,non solo quello del molteplice e della sua sintesi ma anche quello dell'unità di esso, poiché "l'unificazione è la rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice"[38].

Ma dove dovrebbe essere ricercata tale unità?

È evidente che non possa trovarsi nella categoria dell'unità poiché, fondandosi le categorie su funzioni logiche dei giudizi, esse presuppongono già quell'unità che si va ricercando.

Il concetto di questa unità pre-esiste in certo qual modo alla possibilità dell'unità di diversi concetti nei giudizi e rappresenta il fondamento stesso dell'uso dell'intelletto.

È a questo punto Kant introduce il concetto dell'*Io penso* affermando che esso: "deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me non sarebbe"[39].

Qui Kant individua il punto trascendentale dell'esperienza: il molteplice della rappresentazione, il mondo dei fenomeni, può essere conoscibile solo grazie all'originaria funzione unificatrice dell'*Io penso*, ovvero quella rappresentazione "che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica – non può più essere accompagnata da nessun altra"[40].

Esso è l'*autocoscienza universale* che sola rende possibile a ciascun soggetto la sintesi delle proprie rappresentazioni, poiché "quest'identità comune dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione, contiene una sintesi delle rappresentazioni, ed è possibile solo per la coscienza di questa sintesi"[41].

37 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.110.
38 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 110.
39 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.110 .
40 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 111.
41 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 111.

Nella coscienza empirica non è dato trovare questa unità per il fatto che essa risulta in sé dispersa e senza alcuna relazione con la stessa identità del soggetto. È qui che il soggetto nasce e si intuisce come soggetto a cui vengono riferite tutte le rappresentazioni del molteplice. Solo a partire dall'*io penso* diviene possibile rappresentare l'identità della coscienza nelle rappresentazioni: "solo in quanto posso legare in una coscienza una molteplicità di rappresentazioni date, è possibile che io mi rappresenti l'identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse; cioè l'unità analitica dell'appercezione è possibile solo a patto che si presupponga una unità sintetica"". Ogni soggetto può dunque riconoscere le sue rappresentazioni come appartenenti ad esso solo perché vi è un'autocoscienza originaria cui, quelle stesse rappresentazioni, possono venir riferite, in caso contrario - scrive Kant - "io dovrei avere un Me stesso variopinto, diverso, al pari delle rappresentazioni delle quali ho coscienza"[42]. L'io penso come unità sintetica originaria dell'appercezione è ciò su cui si fonda l'uso dell'intelletto, ciò grazie al quale è possibile per il soggetto avere conoscenza degli oggetti, la condizione oggettiva di ogni conoscenza possibile per il soggetto. Essa è ciò: "alla quale deve sottostare ogni intuizione per divenire oggetto per me, poiché in altro modo, e senza questa sintesi, il molteplice non si unificherebbe in una coscienza"[43]. Poco più oltre Kant introduce una importante considerazione riguardo la validità dell'*Io penso*:

> "Ma questo principio non è valido per ogni possibile intelletto in generale, bensì solo per quello, dalla cui appercezione pura, nella rappresentazione "Io sono", nulla ancora è dato di molteplice. Quell'intelletto, invece, dalla cui autocoscienza fosse dato insieme il molteplice dell'intuizione, un intelletto, per la cui rappresentazione già esistessero insieme gli oggetti della rappresentazione stessa, non avrebbe bisogno di quel particolare atto di sintesi del molteplice nell'unità della coscienza, del quale ha bisogno l'intelletto umano, che pensa semplicemente, e non intuisce"[44].

In questo passo Kant definisce chiaramente la natura e il *limite* del soggetto conoscente, nel momento in cui dichiara che il principio dell'*Io penso* vale unicamente per un intelletto che non crea da sé gli oggetti che si rappresenta, un intelletto, quello umano, che per la sua stessa disposizione può solo pensare ma non intuire. Kant precisa questa funzione delle categorie nel § 20 nel cui titolo viene annunciato lo scopo stesso che si intende perseguire: "*Tutte le intuizioni sensibili sottostanno alle categorie,come condizioni in cui soltanto il molteplice di quelle può raccogliersi in una coscienza*"[45]. Egli afferma qui che l'unificazione del molteplice in una data intuizione si rende possibile in virtù del fatto che esso "è necessariamente subordinato all'unità sintetica dell'appercezione"[46]. È necessario che, affinché il molteplice diventi un "oggetto" per il soggetto, abbia una relazione originaria con l'appercezione trascendentale: "ogni molteplicità, in quanto è data in una intuizione empirica, è determinata rispetto ad una delle funzioni logiche del giudicare, onde essa cioè vien portata a una coscienza"[47]. L'unico responsabile dell'unità dell'intuizione in quanto data è l'intelletto, esso infatti non può trovare l'unità *se non là dove esso l'abbia posta.*

42 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.112.
43 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.114.
44 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.114.
45 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 116.
46 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.116.
47 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.116.

I limiti dell'uso dell'intelletto giacciono all'interno dell'ambito fenomenico e l'unica intuizione che è data al soggetto è quella sensibile. Si procede per gradi, nell'intento di mostrare nella maniera più chiara possibile, in che modo e sotto quali condizioni, il soggetto kantiano vada sempre più configurandosi come "luogo del limite".

Nel mostrare l'applicazione delle categorie agli oggetti dei sensi in generale, Kant introduce la funzione teoretica dell'immaginazione: "la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione"[48].

L'intuizione di cui dispone il soggetto è unicamente l'intuizione sensibile, da un lato l'immaginazione appartiene alla sensibilità "per via della condizione subbiettiva per cui soltanto può dare ai concetti dell'intelletto una intuizione corrispondente"[49]. Dall'altra parte però - puntualizza Kant - la sua sintesi è funzione della spontaneità pertanto:

> "l'immaginazione è una facoltà di determinare a priori la sensibilità; e la sua sintesi delle intuizioni, conforme alle categorie, deve essere sintesi trascendentale dell'immaginazione; che è un effetto dell'intelletto sulla sensibilità, e la prima applicazione base [...] di esso ad oggetti dell'intuizione a noi possibile"[50].

È di estrema importanza sottolineare che a questo punto Kant si propone di spiegare "il paradosso, da cui ciascuno sarà stato colpito nell'esposizione della forma del senso interno (§6)"[51]. Il paradosso consisterebbe nel fatto che il soggetto risulterebbe passivo rispetto a se stesso. Kant si propone qui di stabilire una netta distinzione tra l'unità sintetica e il senso interno. "L'intelletto", scrive Kant: "sotto il nome di sintesi trascendentale dell'immaginazione, esercita sul soggetto passivo, di cui esso è facoltà, quell'azione da cui a buon diritto diciamo che il senso interno è "[52].

Il senso interno, il tempo, contiene unicamente la forma dell'intuizione senza che in esso sia data l'unificazione del molteplice, pertanto l'intuizione non è determinata. La determinazione diviene possibile solo mediante l'atto trascendentale dell'immaginazione. L'intelletto quindi non trova nel senso interno alcuna unificazione del molteplice ma la deve produrre, e la produce modificandolo.

In questo modo Kant giunge a determinare la funzione intermediaria dell'immaginazione trascendentale. Ci si trova qui in prossimità della *Deduzione trascendentale* dell'uso empirico possibile in generale dei concetti puri dell'intelletto, in cui deve essere spiegata, legittimata, la possibilità di "prescrivere la legge alla natura", ossia, la possibilità di conoscere a priori mediante le categorie "gli oggetti che possono presentarsi soltanto ai nostri sensi"[53]. Nel risolvere questa situazione "enigmatica", Kant si richiama ancora una volta alla figura del soggetto, rimarcando in primo luogo la sua funzione fondamentale e, in secondo luogo, aspetto più rilevante, la non sussistenza dei fenomeni se non relativamente in rapporto al soggetto che ne fa esperienza. Scrive Kant:

48 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.121.
49 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.121.
50 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.121.
51 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.121.
52 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.122
53 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.125.

> "Le leggi non esistono nei fenomeni, ma solo relativamente al soggetto al quale i fenomeni ineriscono, in quanto esso ha un intelletto; così come i fenomeni non esistono in sé, ma solo relativamente a quel soggetto medesimo, in quanto esso è dotato di sensi. Alle cose in sé le loro leggi spetterebbero necessariamente anche all'infuori di un intelletto che le conosca"[54].

Le forme a priori dell'intuizione sensibile, così come le forme a priori dell'intelletto, si accordano necessariamente ai fenomeni. La necessità di questo accordo viene ricavata da Kant mediante la funzione centrale del soggetto per il quale soltanto si danno i fenomeni. Solo mediante il soggetto i fenomeni diventano possibili.

In quanto dotato di un intelletto, il soggetto può prescrivere le sue leggi ai fenomeni e, nello stesso tempo, può farlo solo in virtù del fatto che i fenomeni non esistono in sé ma soltanto in relazione ad esso. Ci si trova in un circolo. Il soggetto può prescrivere le sue leggi ai fenomeni per il fatto che tali leggi non esistono nei fenomeni ma soltanto nel soggetto cui ineriscono. I fenomeni non esistono se non nella loro relazione al soggetto. Sembrerebbe quasi che, il soggetto nel suo possedere leggi a priori, crei il fenomeno, in questo senso, anche se solo a livello rappresentativo ci si troverebbe di fronte ad un intelletto che crea i suoi oggetti, questione assolutamente negata daKant.

Tuttavia il soggetto crea il fenomeno che, pur non essendo in sé, è comunque l'unica conoscenza possibile per il soggetto.

"I fenomeni sono solamente rappresentazioni di cose, le quali rimangono ignote per quel che possono essere in se stesse"[55].

In quanto semplici rappresentazioni i fenomeni possono sottostare alla legge della facoltà unificatrice.

Attraverso l'immaginazione il molteplice sensibile viene unificato ma l'immaginazione, a sua volta, dipende dall'intelletto per ciò che concerne l'unità della sintesi intellettuale e dalla sensibilità per il molteplice dell'apprensione. Così conclude Kant circa l'uso empirico possibile delle categorie:

> "Ma, poiché ogni percezione possibile dipende dalla sintesi dell'apprensione, e questa stessa sintesi empirica, a sua volta, dalla sintesi trascendentale, e quindi dalle categorie; così ogni percezione possibile, e però tutto quello che può sempre giungere alla coscienza empirica, sottostanno quanto alla loro unificazione, alle categorie, dalle quali dipenda la natura come da principio originario delle sue leggi necessarie[56].

Nella ricapitolazione dei risultati raggiunti con la deduzione dei concetti puri dell'intelletto, precisamente nel § 27, Kant offre un'ulteriore conferma della condizione "limitata" del soggetto: "ora, tutte le nostre intuizioni sono sensibili, e questa conoscenza, in quanto l'oggetto suo è dato, è empirica. Ma la conoscenza empirica è l'esperienza. Dunque, non è per noi possibile nessuna conoscenza a priori, se non unicamente di oggetti di esperienza possibile"[57].

La posizione del soggetto è chiaramente ribadita e riconfermata all'interno dell'ambito di una

54 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.127.
55 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 127.
56 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 128.
57 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.128.

esperienza possibile, fenomenica. La stessa validità delle sue conoscenze a priori non può che riguardare gli oggetti che si danno nell'esperienza, non può che esser valida unicamente per i fenomeni.

Interessante notare come Kant inserisca una nota alla fine del passo appena citato, quasi a rassicurare il lettore, quasi come se la sua affermazione fosse stata troppo perentoria. Scrive Kant:

> "Affinché non si urti in maniera precipitata nelle conseguenze pregiudizievoli ed inquietanti di questo principio, voglio ricordare che le categorie nel *pensiero* non sono vincolate alle condizioni della nostra intuizione sensibile, ma hanno un campo illimitato; e solamente la *conoscenza* di ciò che pensiamo, la determinazione dell'oggetto, ha bisogno di una intuizione, laddove, in mancanza di questa, il pensiero dell'oggetto può del resto aver sempre conseguenze vere ed utili nell'uso che il soggetto fa della *ragione*, e che non si può ancora qui trattare, poiché non sempre esso è indirizzato alla determinazione dell'oggetto, ma anche a quella del soggetto e del volere"[58].

In questa nota Kant distingue due modalità di applicazione delle categorie dell'intelletto, il *pensiero* e la *conoscenza*. Nel primo caso esse possono essere illimitate e non vincolate dall'intuizione sensibile per ciò che concerne il pensiero. Quando invece si tratta della *conoscenza* di ciò che pensiamo, del contenuto del pensiero come oggetto determinato, l'intelletto non può che essere vincolato all'intuizione sensibile.

Quasi con un abile gioco di parole, Kant non fa che confermare l'impossibilità di uscire dal mondo fenomenico.

La deduzione dei concetti puri dell'intelletto si può dichiarare compiuta ma ora si rende necessario mostrare "come rendano possibile l'esperienza, e quali principi ci diano della possibilità di essa nella loro applicazione ai fenomeni"[59], ovvero, della condizione sensibile in cui soltanto possono venir applicati i concetti puri dell'intelletto: lo schematismo trascendentale[60].

58 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.128.

59 Kant, I., *Critica della ragion pura*,, p.129.

60 Interessante riportare in questo contesto la lettura heideggeriana dello schematismo trascendentale kantiano in Heidegger. M., *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari, 1989.
In questo testo, concepito come prima parte del secondo volume mai scritto di "Essere e Tempo", Heidegger propone una riflessione schematismo trascendentale kantiano.
La questione dello schematismo si lega per Heidegger al luogo in cui non solo è possibile l'esperienza dell'ente ma in certo qual modo la stessa disposizione fondamentale alla metafisica. Egli rintraccia nello schematismo trascendentale kantiano quel luogo in cui l'esperienza si costituisce nella temporalità, lo stesso essere si apre alla temporalità. Egli scrive infatti: "La fondazione kantiana della metafisica indaga circa il fondamento dell'intrinseca possibilità essenziale della conoscenza ontologica. Il fondamento nel quale essa si imbatte è l'immaginazione trascendentale. Contro la tesi iniziale delle due fonti basilari dell'animo (sensibilità e intelletto), l'immaginazione trascendentale si impone come facoltà intermedia, posta come fondamento, ha svelato, oltre alla sua funzione originaria di termine medio unificante, la sua natura di radice dei due ceppi". [Ivi p. 168]
Ciò che Heidegger si propone nella sua rilettura dello schematismo trascendentale kantiano è trovare quel punto, quella relazione, che lega insieme l'immaginazione trascendentale e il tempo. In quanto il tempo è ciò che caratterizza la sensibilità, per Heidegger si tratta di indagare il nesso tra la temporalità della sensibilità e quella dell'immaginazione trascendentale, tra temporalità e io penso. Egli distingue tra l'intuizione pura come *successione della serie di "adesso"*, e l'intuizione in cui si dà qualcosa di presente ed afferma "è facile vedere che l'intuizione pura della successione di "adesso" non può consistere nel ricevere qualcosa di "presente". Se così fosse, riuscirebbe in ogni caso a "intuire" soltanto l' "adesso" del momento, mai la successione di "adesso" in quanto è l'orizzonte che in essa si forma". [Ivi

Le categorie dell'intelletto infatti, non si applicano immediatamente ai fenomeni poiché "i concetti puri dell'intelletto, paragonati alle intuizioni empiriche (anzi sensibili in generale) sono affatto eterogenei, e non possono trovarsi mai una qualsiasi intuizione."[61]

Tuttavia, se la conoscenza si rende possibile soltanto per mezzo della sintesi di queste due facoltà, come ovviare alla loro eterogeneità? Come è possibile gettare un ponte tra queste due rappresentazioni del tutto differenti tra loro?

Come si rende possibile, ad esempio, l'applicazione della categoria della causalità ai fenomeni, dal momento che questa, essendo un concetto puro dell'intelletto, non può trovarsi nei fenomeni stessi? Al fine di risolvere la difficoltà che scaturisce da questa relazione tra eterogenei, per mezzo della quale soltanto è possibile una conoscenza determinata, Kant introduce nell'*Analitica trascendentale* lo *schematismo trascendentale:*

> "Ora è chiaro che ci ha da essere un terzo termine, il quale deve essere omogeneo da un lato con la categoria e dall'altro col fenomeno, e che rende possibile l'applicazione di quella a questo. Tale rappresentazione intermediaria deve essere pura (senza niente di empirico), e tuttavia da un lato, intellettuale, dall'altro sensibile. Tale è lo schema trascendentale"[62].

Deve darsi un terzo termine che, non essendo in alcun modo qualcosa di empirico, renda possibile l'applicazione delle categorie ai fenomeni. Questo terzo termine deve poter essere omogeneo al fenomeno e, allo stesso tempo, alla categoria, così che tra di essi sia possibile una relazione. Kant individua questo terzo termine nel tempo, omogeneo tanto al dato sensibile intuito quanto alla categoria:

> "Il tempo, come condizione formale del molteplice del senso interno, quindi della connessione di tutte le rappresentazioni, contiene un molteplice a priori dell'intuizione pura. Ora una determinazione trascendentale di tempo è omogenea alla categoria (che ne costituisce l'unità), in quanto è generale, e poggia sopra una regola a priori. Ma dall'altro lato, è omogenea al fenomeno, in quanto il tempo è contenuto in ciascuna rappresentazione empirica del molteplice"[63].

---

pagg. 150- 151]. Ciò significa che l'adesso non è mai un semplice adesso, ma un adesso situato nell'orizzonte di uno scorrere, per tale motivo se tale intuizione non deve essere limitata alla semplice presenza ma a cogliere un adesso situato in un orizzonte che lo comprende, essa deve ad un tempo *vedere, pre-vedere e ri-vedere.* In tal modo Heidegger rileva che Kant ha attribuito il "carattere di unitarietà tripartita" alla stessa immaginazione e dunque, nella sua capacità di formare, preformare e riprodurre si ha una stretta affinità con il tempo. Riflettendo poi sul carattere della sintesi, Heidegger afferma il suo carattere intrinsecamente temporale, poiché ogni sintesi è intrinsecamente temporale, è il tempo stesso ad essere ciò che vi è di comune negli elementi di conoscenza, pertanto scrive: "La fondazione kantiana della metafisica fa capo all'immaginazione trascendentale. Quest'ultima è la radice dei due ceppi: sensibilità e intelletto. In quanto tale, essa rende possibile l'unità originaria della conoscenza ontologica. La radice stessa, però, è radicata nel tempo originario. Il fondamento originario, che diviene manifesto nella fondazione, è il tempo. [Ivi p. 173] Tale interpretazione dello schematismo trascendentale si rende comprensibile se si tiene presente i fatto che in Essere e tempo la questione della temporalità era rimasta per certi versi in sospeso, per questo Heidegger scrive poco dopo: "la fondazione della metafisica si sviluppa fondandosi sul tempo. Il problema dell'essere, problema-base di una fondazione della metafisica, è il problema di *Essere e tempo*" [Ivi p. 173].

61 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 136.

62 Kant, I., *Critica della ragion pura*,, p. 136.

63 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.137.

Il tempo è la forma trascendentale a priori dell'intuizione che dà forma a tutte le esperienze, sia quelle interiori sia quelle esterne in quanto interiorizzate.

Non c'è dunque dato sensibile che non sia fornito dall'intuizione all'intelletto in una forma temporale. Ma il tempo è anche lo schema costitutivo delle categorie, ognuna delle quali può essere ricondotta a uno schema temporale: per esempio la sostanza corrisponde alla *permanenza* nel tempo, la causalità alla *successione* nel tempo, la reciproca azione alla *simultaneità*, e così via.

Pertanto l'applicazione delle categorie ai fenomeni si rende possibile "mediante la determinazione trascendentale del tempo, la quale [...] media la sussunzione dei fenomeni alla categoria"[64].

In tal modo Kant, dopo la deduzione delle categorie, torna in qualche misura alla sensibilità, riferendosi infatti al concetto di tempo.

La sintesi si rende in qualche modo concreta, può accadere esclusivamente per l'introduzione del tempo, o meglio, dello *schema* del tempo.

Lo schema è ciò che assurge a funzione di medio tra i fenomeni e le categorie, come scrive infatti Kant: "questa condizione formale e pura della sensibilità, alla quale si restringe il concetto dell'intelletto nel suo uso, lo chiameremo schema di questo concetto dell'intelletto: e il modo di comportarsi dell'intelletto con questi schemi, schematismo dell'intelletto puro"[65].

Ma cosa sono gli schemi? Kant lo chiarisce nel passaggio immediatamente successivo, in cui si legge:

> "lo schema è sempre, in se stesso, soltanto un prodotto dell'immaginazione; ma poiché la sintesi di questa mira, non a una singola intuizione, sibbene solo all'unità nella determinazione della sensibilità, lo schema è da distinguere dall'immagine [...] Io chiamo schema di un concetto la rappresentazione di procedimento generale onde l'immaginazione porge a esso concetto la sua immagine"[66].

"Lo schematismo", afferma Kant, "è un arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi"[67], tutto ciò che è possibile affermare riguardo ad esso si riduce all'affermazione per cui lo schema dei concetti sensibili si configura come prodotto dell'immaginazione a priori, grazie a cui soltanto le immagini cominciano ad essere possibili. Per quanto riguarda invece gli schemi dei concetti puri intellettuali, al contrario di quelli sensibili, questi non possono mai ridursi ad un'immagine. Tali concetti sono piuttosto: "un prodotto trascendentale dell'immaginazione, riguardante la determinazione del senso interno in generale, secondo le condizioni della sua forma (il tempo) in rapporto a tutte le rappresentazioni, in quanto queste debbono raccogliersi a priori in un concetto conformemente all'unita dell'appercezione"[68]. L'intelletto dunque, nella sua funzione di unificazione del molteplice sensibile, opera attraverso schemi, *rappresentazioni intermediarie* fra intuizione e concetto. Lo schema si configura come prodotto dell'immaginazione ma non è un immagine che riproduce un oggetto bensì l'insieme delle regole necessarie alla costruzione dell'immagine di un oggetto. Esso ha dunque una funzione mediale, intermediaria, che gli è data

64 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 137.
65 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.137.
66 Kant, I., *Critica della ragion pura*, pp.137-138.
67 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.138.
68 Kant, I., *Critica della ragion pura*, pp.138-139.

dal fatto di essere omogeneo sia al tempo che al concetto. Gli schemi dei concetti puri dell'intelletto - osserva Kant - "sono le vere condizioni, che danno ad essi una relazione con oggetti, e quindi un significato"[69]. Soltanto attraverso quel terzo che è appunto rappresentato dallo schema, si rende possibile la relazione fra la sensibilità e l'intelletto come facoltà fra loro eterogenee.

Lo schematismo trascendentale è dunque il luogo in cui le sintesi, grazie alla funzione del tempo, divengono possibili, il luogo in cui la stessa esperienza si rende possibile.

5. Riflessioni conclusive

Si è qui proceduto a ritroso, partendo dalla definizione di noumeno, inteso come limite della filosofia kantiana, per poi procedere in avanti tornando tuttavia indietro, fino al luogo in cui ha origine la soggettività kantiana, nello schematismo trascendentale. Lo schematismo trascendentale conclude l'*Analitica* mostrando in che modo i concetti puri dell'intelletto possano applicarsi agli oggetti dati mediante l'intuizione sensibile.

Si è visto come proprio mediante lo schematismo si renda possibile gettare un ponte tra gli elementi eterogenei che costituiscono le facoltà conoscitive del soggetto, ossia la sensibilità e l'intelletto. Soltanto attraverso la loro unione si rende possibile, nell'economia del pensiero kantiano, una conoscenza determinata, come scrive Kant:

> "I principi dell'intelletto puro non contengono invero se non quasi lo schema puro per l'esperienza possibile; giacché questa riceva la sua unità soltanto dall'unità sintetica, la quale è conferita dall'intelletto originariamente e spontaneamente alla sintesi dell'immaginazione in rapporto con la percezione, e con la quale i fenomeni, come dati per una conoscenza possibile, debbono già a priori essere in relazione e d'accordo"[70].

Tornando dunque alla distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni, con la quale ha preso inizio questa analisi, si può stabilire definitivamente la figura del limite in Kant come un ambito interamente soggettivo, come il noumeno si configuri come ciò che nel determinare i limiti della conoscenza umana non faccia altro che far ricadere la stessa conoscenza in un dualismo irriducibile tra soggetto e oggetto, rendendo in tal modo impossibile una conoscenza che non sia puramente soggettiva.

L'intero uso dell'intelletto non può essere esteso in alcun modo ad oggetti che si trovano al di là di una esperienza possibile, esso non può in alcun modo, mediante le categorie, determinare un oggetto che non gli sia dato nell'intuizione sensibile. Ogni concetto dell'intelletto richiede, affinché sia data conoscenza, non solo la forma logica di un concetto ma altresì la possibilità di un oggetto ad esso corrispondente, un oggetto, un dato dell'esperienza possibile a cui esso possa essere applicato.

In ciò consiste l'uso corretto dell'intelletto, come lo stesso Kant chiarisce:

> "L'uso trascendentale di un concetto, in un principio qualsiasi, è questo: che esso vien

69 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p.141.
70 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 200.

> riferito alle cose in generale in se stesse, laddove l'uso empirico si ha quando esso viene riferito solo a fenomeni, cioè a oggetti di una esperienza possibile. Ma che, in ogni caso, solo il secondo sia possibile, si vede da questo. Per ogni concetto si richiede in primo luogo la forma logica di un concetto (del pensiero in generale), e poi, in secondo luogo, anche la possibilità di dargli un oggetto al quale esso si riferisca [...] ora l'oggetto non può essere dato ad un concetto se non nell'intuizione [...] sicché tutti i concetti, e con essi tutti i principi, per quanto siano possibili a priori, pure si riferiscono a intuizioni empiriche, cioè a dati per l'esperienza possibile"[71].

I concetti dell'intelletto sono di certo principi a priori, tuttavia i loro oggetti possono trovarsi esclusivamente nell'esperienza, pertanto il suo uso contiene la possibilità a priori (forma) di tali oggetti, i quali tuttavia si trovano solo nel campo dell'esperienza. Tutto ciò che da essi deriva, le stesse categorie, non possono essere definite senza il ricorso alla sensibilità, alle condizioni della sensibilità, cioè alla forma dei fenomeni come ciò a cui esse debbono necessariamente limitarsi, poiché, scrive Kant: "se vien tolta questa condizione, cade ogni significato, cioè ogni rapporto all'oggetto, e non possiamo più comprendere con nessun esempio, qual genere di cosa si intenda propriamente con siffatti concetti"[72].

L'unico modo mediante il quale è possibile pensare il concetto di quantità, di realtà, di causa e via dicendo, è il ricorso al tempo come medium, al tempo e alla sintesi contenuta in esso, che permette l'applicazione delle stesse categorie agli oggetti dell'esperienza e dunque una loro conoscenza, così come abbiamo visto nella dottrina dello schematismo trascendentale.

Il soggetto si trova dunque "confinato" all'interno di un ambito di conoscenza meramente soggettiva a causa delle sue stesse facoltà conoscitive, per le quali non è data altra conoscenza se non quella fenomenica che pur richiama un ambito ad esso opposto e inconoscibile per il soggetto, quello noumenico.

Ma Kant non ha alcun dubbio riguardo il fatto che la conoscenza delle cose come esse sono in se stesse sia del tutto negata al soggetto conoscente e, nonostante egli intraveda di fatto la possibilità che al di fuori del campo fenomenico si estenda uno spazio ulteriore, egli si arresta sulla *soglia*.

Ma proprio in questa possibilità consiste l'ambiguità del concetto kantiano di noumeno come limite.

Poiché nel momento stesso in cui indica un punto al di là dell'orizzonte conoscitivo del soggetto, che pure deve essere riconosciuto come tale, come qualcosa, per poter limitare le sue pretese conoscitive, quel punto, quella via, che pur il soggetto vede di fronte a sé, deve essere dichiarata inconoscibile. Deve esserne impedito in ogni modo l'accesso.

Non si può comunque non rilevare l'originalità e la potenza speculativa del concetto kantiano di noumeno.

La noumenicità kantiana investe, si potrebbe dire, lo stesso concetto di appercezione trascendentale, quasi fosse una sorta di intuizione noumenica. Un pensiero vuoto, ma non di un vuoto pieno di vuoto che viene a coincidere a livello speculativo con una pensata impensabilità. Vi è una sorta di corrispondenza tra l'intuizione dell'appercezione trascendentale e la stessa noumenicità della cosa in sé, poiché se il noumeno è ciò che Kant definisce come limite, lo stesso io è il limite del darsi

71 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 201.
72 Kant, I., *Critica della ragion pura*, p. 202.

di tutto ciò che si dà: se l'io non ci fosse neppure le cose nella loro unità ci sarebbero.

Lo stesso concetto di io dell'appercezione trascendentale può essere inteso come unità limitante e, il limite a cui si deve pensare, è il limite che l'io esercita su tutto ciò che si costituisce nell'unità molteplice.

Per comprendere appieno la nozione di limite dell'in-sé si dovrebbe dire allora che l'in sé fa da limite con la stessa modalità con cui l'io fa da limite, limita accompagnando nella sua funzione unificatrice, tutto ciò che esiste.

Questo io accompagna non come un al di là, così come il concetto di noumeno non può essere inteso come un al di là vero e proprio.

Per questo Kant deve parlare di uno strano al di là entro cui le cose si costituiscono ma quell'entro cui è dato in fondo dalla noumenicità dell'io. Cioè quell'entro cui non è uno spazio puro. L' al di là presuppone una nozione di spazialità, di una spazialità che non si configura come intuizione pura dello spazio.

Il rigore speculativo vorrebbe che ciò che Kant chiama limite, in cui le cose si delimitano, non richiami un al di là e, se lo richiama, è allora da intendersi come lo stesso al di là con cui l'io è al di là rispetto ai fenomeni che costituisce. In qualche modo esterno e interno al costituirsi dei fenomeni. Il non fenomeno per cui i fenomeni si costituiscono.

La cosa in sé è per Kant ciò che indica la realtà come essa è in sé e che si pone al di fuori dell'ambito conoscitivo del soggetto ma proprio tale concetto, di una realtà esistente indipendentemente dal soggetto, anche se solo come ciò che è pensato e non conosciuto, è ciò che genera contraddizione e che fa problema.

> "Proprio perché la "cosa in sé" è "pensata", essa non può dunque essere "in sé", né qualcosa di assolutamente inconoscibile. Il tentativo di fissare dei *limiti* al conoscere, quindi, non può che fallire, perché tali limiti possono essere posti solo in quanto, in qualche modo, si conosce ciò che sta al di là di essi, e cioè solo in quanto essi sono *oltrepassati*. La "cosa in sé" kantiana è un assurdo, e quindi non esiste e non può esistere"[73].

Sarà proprio la contraddittorietà, o meglio, l'ambiguità insita nel concetto kantiano di cosa in sé a porre le basi per lo sviluppo della filosofia idealistica che, a partire da Fichte, porterà alle estreme conseguenze speculative il concetto di cosa in sé, rendendo possibile lo sviluppo di una prospettiva in cui l'essenza dell'essere non rimane celata per la conoscenza del soggetto, così come avviene nella filosofia kantiana ma, al contrario, l'essenza dell'essere sarà proprio quella di rivelarsi nella conoscenza umana, nella conoscenza del soggetto.

La cosa in sé come limite della filosofia kantiana sancisce non solo la finitudine del soggetto, il suo limite appunto, ma lo stesso limite della filosofia kantiana impigliata in un dualismo difficilmente risolvibile fra soggetto e oggetto. Lo sguardo kantiano indica, come di traverso, uno spazio ulteriore, quello della realtà, ma come impietrito di fronte ad essa, rimane intrappolato sulla soglia.

73 Severino, E., *La filosofia moderna*, Rizzoli, Milano, 1987, pp. 205-207.