

E. Bencivenga, *La rivoluzione copernicana di Kant* [1987], trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2000

10: Se è vero che la *Critica* era un'opera *in fieri*, quest'opera non è ancora compiuta. L'operazione avviata da Kant ha forse oggi la medesima portata rivoluzionaria che aveva al tempo del filosofo. E noi abbiamo bisogno di operazioni rivoluzionarie in filosofia: non perché esse ci portino più vicino alla "verità", ma perché ci spingono a mettere in discussione quello che diamo per scontato e a meravigliarci di più.

15: La metafisica deve essere abbandonata e cedere il passo a una nuova disciplina: la filosofia trascendentale (trascendentale: ogni conoscenza che si occupa non degli oggetti ma del nostro modo di conoscere gli oggetti – nel senso che tale modo di conoscenza deve essere possibile a priori).

21: [Bencivenga traduce "trascendentale" con "concettuale" ma è sbagliato: va tradotto con convenzionale].

"L'intelletto non può intuire nulla, e i sensi non possono pensare nulla. La conoscenza [Erkenntnis] può sorgere soltanto dalla loro riunione". [L'intelletto è un senso per Nietzsche, e dovrebbe esserlo anche per Kant, visto che anche col senso – come con l'intelletto – ci avviciniamo alla realtà in maniera distorta]

Non c'è da stupirsi se l'espressione "conoscenza trascendentale" non viene da Kant quasi mai usata: costituisce quasi una contraddizione in termini [l'intuizione o sensazione o estetica non è trascendentale eppure è alla base della conoscenza, dice Bencivenga: senza il contributo della sensibilità e senza l'applicazione dei concetti al materiale sensibile, non ci può essere conoscenza: spazio e tempo sono rappresentazioni a priori ma non concetti a priori – ma una parte della *Critica* si chiama proprio "estetica trascendentale"!]

22: Un'attività esclusivamente concettuale non può produrre conoscenza.

Una *Erkenntnis* è una rappresentazione cosciente di un oggetto (e oggettiva in questo senso).

23: La conoscenza filosofica è il risultato della riflessione filosofica [e, in quanto conoscenza, senso + intelletto], cioè di un'attività puramente concettuale il cui oggetto può essere, per esempio, l'*Erkenntnis* (kantiana). Le verità che una tale riflessione può dimostrare, ammesso che ve ne siano (e quindi le verità che possiamo conoscere filosoficamente, ammesso che ve ne siano), sono verità puramente concettuali [convenzionali, fine a se stesse], o, in termini kantiani, analitiche.

27: trascendentale – meramente concettuale

28: Una dimostrazione trascendentale è una dimostrazione esclusivamente concettuale e in particolare una dimostrazione che comporta un riferimento a oggetti (di cui, per esempio, tenta di dimostrare l'esistenza). [ma come fa? Se, appunto, è meramente concettuale e non stende un ponte tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto?]

Deduzione delle categorie: spiegazione del modo in cui concetti a priori possono riferirsi a priori ad oggetti.

31: Il semplice *immaginare* o *descrivere* un *possibile stato di cose* in cui *p* è vero non permette di dimostrare *p*, ma può essere assunto come sufficiente a dimostrare: È possibile che *p*.

32: Kant si prefigge di dimostrare che i concetti in questione [le categorie] *possono* avere validità oggettiva: a tal fine una teoria coerente o storia risulta adeguata.

Kant assegna al concetto di possibilità un ruolo chiave. Kant non è un fondazionalista. Non ha mai messo in dubbio la realtà della matematica e della fisica, la cui esistenza non ha bisogno di alcuna legittimazione da parte della filosofia. Semmai è proprio la filosofia ad essere messa in discussione, nella misura in cui i filosofi non riescono a spiegarsi come *sia possibile* qualcosa che si verifica continuamente e sono rimasti inermi davanti all'attacco condotto da Hume contro questa possibilità.

La filosofia tradizionale non fornisce nessun modello concettuale coerente della conoscenza umana. Kant vuole raccogliere la sfida rappresentata dall'attacco scettico di Hume, compiendo un "esperimento", che, come spera, sarà più efficace dell'approccio tradizionale.

33: Questo compito sembra più semplice e al contempo più pertinente alla filosofia: dimostrare la possibilità di una cosa sembra più semplice che non dimostrarne la verità.

35: La possibilità logica consiste nella mancanza di contraddizioni, mentre la possibilità reale è la possibilità di divenire oggetto di esperienza. La possibilità logica viene inoltre predicata *dei concetti*, mentre quella reale è predicata *degli oggetti*, e non è facile fare un'inferenza dalla prima alla seconda: un concetto può essere logicamente possibile e il suo oggetto può nondimeno non essere realmente possibile.

36: "Senza materia non si può pensare assolutamente nulla".

37: Un giudizio pronunciato su una proposizione a un determinato livello di analisi logica (ossia concettuale) potrebbe essere contraddetto a un livello successivo, più profondo, della stessa analisi. [per questo i risultati scientifici, andando sempre in profondità, non sono mai definitivi].

38: L'analisi concettuale non consentirà mai di dedurre la possibilità [reale – quella logica sì] di alcuna *cosa*.

39: Indipendentemente dal fatto che qualcosa sia *dato* [ma il punto è proprio verificare questo!] non si può provare la possibilità oggettiva di alcunché.

40: "La connessione di tutte le qualità reali in una cosa è una sintesi, sulla cui possibilità non possiamo giudicare a priori" [ma neanche a posteriori!].

41: L'esistenza e tutto ciò che può essere raggiunto attraverso l'analisi concettuale non hanno nulla in comune [NO!: svalutazione dell'apparenza! realismo ingenuo!]

42: L'unico risultato che possiamo raggiungere in filosofia [e in scienza: Popper/Nietzsche] è la formulazione di una teoria, di una "storia", la cui incoerenza non sia stata *ancora* provata.

Kant non accettò mai la conclusione dell'impossibilità di trovare una teoria priva di incoerenze.

La sua strategia più efficace per evitare di riconoscere i limiti della sua impresa è stata quella di ricorrere alle *intuizioni pure* dello spazio e del tempo per avere quel riferimento oggettivo che gli avrebbe dato l'*Erkenntnis* a livello concettuale e per rendere possibile il passaggio dalla logica formale e generale alla logica trascendentale, più ricca di contenuti e relativa agli oggetti.

Le intuizioni pure non vengono utilizzate nella filosofia trascendentale nel modo in cui le intuizioni sono comunemente utilizzate per garantire oggettività e valore conoscitivo: se lo fossero, la filosofia trascendentale diventerebbe la matematica. E la filosofia trascendentale non solo non è la matematica, ma non la comprende neppure [residuo di realismo, o meglio, razionalismo, cartesianesimo, in Kant].

44: La filosofia trascendentale studia la conoscenza umana a livello concettuale e ne fornisce un modello concettuale (una concettualizzazione). In origine, l'obiettivo di Kant era quello di dimostrare che una tale concettualizzazione può essere fatta in modo coerente. Strada facendo, Kant si rese conto del fatto che una dimostrazione definitiva di coerenza può rivelarsi impossibile in quest'ambito, e che la filosofia trascendentale finisce forse col consistere semplicemente nell'elaborazione di una concettualizzazione che non presenta incoerenze *evidenti*, ma può nascondere di meno ovvie.

[pensiero debole] La filosofia di Kant va intesa come una *conversazione* interessante piuttosto che come la produzione "scientifica" e cumulativa di un qualche tipo di *acquisizioni* definitive.

45: Kant accetta la diagnosi dello scettico in merito alle tradizionali strategie filosofiche, per poi cercare di dimostrare la praticabilità (*non* la necessità) di strategie alternative. Quella di Kant è una *filosofia della possibilità* [l'unica filosofia o scelta di vita possibile dopo Nietzsche].

52: Baumgarten: "La metafisica è la scienza dei primi principi della conoscenza umana".

Baumgarten: "Una conoscenza vera è una realtà"

Kant: “Una realtà è la materia di una conoscenza”: una conoscenza è la *rappresentazione* di una realtà.

54-55: [Il problema di Kant] La conoscenza è una proprietà della mente è una relazione [tra il conoscente e la cosa conosciuta]?

56: Non sono in grado di dire, per ogni *singola* esperienza di conoscenza che posso avere, cosa la rende un'esperienza conoscitiva.

58: Baumgarten [come la metafisica tradizionale] non era in grado di offrire a Kant una concezione coerente della conoscenza. Nel suo sistema manca una definizione della conoscenza.

59: Kant ritiene che una delle sue maggiori conquiste sia stata quella di aver *generalizzato* lo scetticismo di Hume.

60: La struttura concettuale tradizionale aveva altrettanti problemi con la conoscenza a posteriori di tavoli e di sedie di quanti ne avesse con la conoscenza a priori delle leggi della matematica o del principio di causalità.

Secondo la struttura concettuale tradizionale, una struttura concettuale è una proprietà di una mente. Dire che la mente m ha la struttura concettuale f equivale a dire che m non può affatto pensare se non in modi che siano coerenti con f .

61: [Struttura concettuale tradizionale]: 1) Una mente m può conoscere solamente oggetti la cui struttura si accordi con la struttura concettuale di m [vecchio principio del simile conosce il simile]; 2) La mente umana conosce oggetti distinti e indipendenti da se stessa; 3) Ci sono oggetti distinti e indipendenti dalla mente umana la cui struttura è conforme alla struttura concettuale della mente umana.

Cose che la tradizione dava per scontate senza alcun motivo, Kant le ha messe in discussione: non solo la capacità anticipatoria della nostra struttura concettuale, ma anche, la possibilità di un contatto conoscitivo con un mondo indipendente reclamavano a gran voce una spiegazione.

64-65: Hume: 1) nell'esperienza sensoriale sussistono delle relazioni fra la mente e le idee (oppure, visto lo smantellamento a opera di Hume della nozione di mente, solo fra idee); 2) tutte queste relazioni sono situate allo stesso livello, sono cioè valide da un punto di vista epistemico (“tutte le sensazioni sono avvertite dalla mente tali quali realmente sono”); 3) si tende a dedurre da alcune di queste relazioni altre relazioni fra la mente e cose che non sono idee, ma 4) ogni inferenza di questo tipo è un errore. La distinzione intuitiva fra esperienze sensoriali valide dal punto di vista epistemico ed esperienze sensoriali non valide (ossia la distinzione fra esperienze che sono conoscenze e altre che non lo sono) non ha più alcun significato.

Kant: il “realismo trascendentale” (la posizione filosofica tradizionale [per cui la mente umana conosce oggetti distinti e indipendenti da se stessa – e questi esistono, così come essa li conosce]) conduce necessariamente all' “idealismo empirico” [e allo scetticismo di Hume], cioè a pensare che tutti gli oggetti empirici (tutti gli oggetti di esperienza) siano idee.

66: L'indipendenza che il realista trascendentale attribuisce (erroneamente) alle apparenze esterne (cioè agli oggetti esterni di esperienza), e *che Kant vuole mettere in discussione*, è un'indipendenza *concettuale*. Si definisce che cosa significa essere un oggetto senza nemmeno accennare a *che cosa significhi* avere delle rappresentazioni e un'esperienza. All'interno di questa struttura concettuale non sembra esserci spazio per la nozione di conoscenza così come viene generalmente intesa e si è apparentemente costretti, alla fine, a rivedere in modo drastico le proprie intuizioni in materia con l'affermare che la conoscenza è una relazione con le idee, e una relazione che non può mancare ogniqualevolta si abbiano delle idee. L'unico modo per evitare questa spiacevole conclusione, per Kant, è quello di abbandonare del tutto il realismo trascendentale (cioè la vecchia struttura concettuale). Solo con una mossa così rivoluzionaria possiamo sperare di evitare le conclusioni, altrimenti inevitabili, raggiunte da Hume [per il quale non restiamo che con un pugno di idee].

77: Strawson (1959) definisce Kant un *metafisico descrittivo*: la metafisica descrittiva si accontenta di descrivere l'effettiva struttura del nostro pensiero sul mondo, mentre la metafisica correttiva si interessa di produrre una struttura migliore.

Ma come è possibile conciliare quest'immagine di Kant con il fatto che egli ha più volte giudicato come suo maggior contributo alla filosofia quello di una qualche *rivoluzione* concettuale?

Kant non dice che la sua dottrina contraddice i procedimenti usuali del nostro intelletto, ma le osservazioni che sono sempre state fatte in merito.

79: La Critica non è destinata ad avere alcun impatto sull'uomo della strada non (solo) perché l'uomo della strada non possiede le doti intellettuali necessarie per affrontarla, ma anche (e in termini più rilevanti) perché l'uomo della strada ha ragione a pensare (e ad agire) come fa. Gli errori che Kant vuole correggere sono errori dei filosofi di professione. La rivoluzione di Kant è rivolta a quello che i filosofi di professione hanno pensato (e insegnato) sulla conoscenza; essa è quindi compatibile, in termini di principio, con un atteggiamento conservatore, descrittivo, in merito alla nostra visione ordinaria del mondo e delle relazioni conoscitive che abbiamo con esso.

“Rispetto ai fini essenziali della natura umana, la più alta filosofia non può raggiungere un risultato migliore di quello cui porta la guida che la natura ha concesso persino all'intelletto più comune”.

80: La nuova disciplina della filosofia trascendentale mira non a stabilire verità sul mondo quanto a concettualizzare il mondo e le nostre relazioni conoscitive con esso in modo coerente.

81: “Si è ritenuto sinora che ogni nostra conoscenza debba regolarsi secondo gli oggetti. Per una volta si tenti se nei problemi della metafisica possiamo procedere meglio ritenendo che gli oggetti debbano conformarsi alla nostra conoscenza”.

Kant ha chiamato trascendentale (concettuale) il suo idealismo.

L'idealismo empirico è la dottrina per la quale *ciò di cui facciamo esperienza sono idee* o, in termini kantiani, *rappresentazioni*. Le rappresentazioni vengono per prime nell'ordine o nell'ambito dell'esperienza, e gli oggetti affiorano, ammesso che lo facciano, solo come comodi espedienti per abbreviare schemi di rappresentazioni. Di se stesso, Kant dice che è un *realista empirico*. Ciò significa che per lui *le cose* vengono per prime nell'ordine dell'esperienza. Sono cose quelle che vediamo e udiamo, non complicati grovigli di rappresentazioni, e una teoria *empirica*, per essere credibile, deve spiegare la mia rappresentazione, ad esempio, di un tavolo (in casi normali) come una conseguenza (tra l'altro) dell'esistenza di un tavolo e della sua azione sulle mie facoltà rappresentative, *non* al contrario.

82: “In qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo una conoscenza possa mai riferirsi a oggetti, certo il modo con cui essa si riferisce immediatamente agli oggetti, e cui ogni pensiero, come mezzo, tende, è l'*intuizione*. Questa tuttavia si verifica solo in quanto l'oggetto ci venga dato; ma ciò a sua volta è possibile, almeno per noi uomini, soltanto per il fatto che l'oggetto modifichi in certo modo l'animo”.

Le attività empiriche non coprono tutta la gamma delle occupazioni umane. C'è anche un'attività filosofica il cui scopo non è di fare affermazioni su realtà di fatto bensì di astrarre da tali realtà e di riflettere sullo stesso processo del pensiero, non come si verifica empiricamente in una mente empirica ma come un sistema autoinclusivo in cui le menti non abbiano maggior corso dei tavoli o delle sedie, ma ce l'abbia *l'idea* di mente.

84: A livello empirico, la psicologia empirica spiegherà in che modo io giunga all'immagine di questo tavolo, probabilmente sulla base del modo in cui *l'oggetto*, questo tavolo, interagisce col mio apparato sensoriale. E, in generale, *le rappresentazioni* – o, in termini più comprensivi, *la coscienza*, oppure, *l'esperienza (le esperienze)* – vengono spiegate in tale prospettiva sulla base di ciò che fanno gli oggetti (e tra essi i soggetti). Su questo punto Kant non ha nulla da dire: egli è empiricamente orientato verso l'oggetto (il che equivale a dire che è un realista). Kant, tuttavia, intende raccontare una storia filosofica diversa su come gli oggetti siano possibili [siano concepiti

concettualmente], e questa storia inizia con le rappresentazioni: che cosa significhi [per noi!] essere un oggetto viene espresso sulla base di ciò che significa essere una rappresentazione (di un certo tipo). Mentre per il realismo trascendentale – lo schema concettuale tradizionale – gli oggetti sono il punto di partenza concettuale e le rappresentazioni (la coscienza, l'esperienza) sono concettualizzate (è concettualizzata) come rappresentazioni (coscienza, esperienza) di oggetti, per la nuova struttura concettuale dell'idealismo trascendentale le rappresentazioni (la coscienza, l'esperienza) sono (è) il punto di partenza concettuale, e gli oggetti sono concettualizzati come oggetti di rappresentazioni (di coscienza, di esperienza). All'interno della nuova struttura, quindi, il primato e l'indipendenza ontologici degli oggetti non sono messi in dubbio, mentre lo è la loro indipendenza concettuale (dall'esperienza). È sempre vero che gli oggetti sono, che si faccia o meno esperienza di essi: di fatto può essere ancora vero che essi sono nel senso più fondamentale della parola, ma questo non è ciò a cui si riduce il loro essere oggetti (o, se per questo, il loro essere).

85: Fenomenismo oggettuale (Berkeley: il fenomenismo che aveva presente Kant): gli oggetti (reali) vanno ridotti a (nel senso che essi realmente sono) degli insiemi di esperienze strutturati in un certo modo.

Fenomenismo linguistico [Russell, Carnap]: le frasi intorno agli oggetti (reali) vanno ridotte (nel senso che sono logicamente equivalenti) a frasi intorno a insiemi di esperienze strutturati in un certo modo.

87: Kant non intende trasformare gli oggetti in schemi di rappresentazioni. Secondo lui, gli oggetti (ciò a cui si riferisce "gli oggetti") sono ontologicamente indipendenti dalle rappresentazioni, dall'esperienza, dalla coscienza, e da ogni altra cosa. Quello che significa per loro essere oggetti, invece, viene spiegato sulla base di ciò che significa per le esperienze essere strutturate in determinati modi. Kant è un fenomenista trascendentale. È interessato a certe riduzioni: non, tuttavia, a riduzioni di oggetti (o di proposizioni su di essi), bensì a riduzioni di concetti (e forse di proposizioni su di essi).

88: Perché l'esperienza che faccio dell'immagine della scrivania è una conoscenza? La risposta del realista trascendentale farà riferimento alla scrivania, alle condizioni di luce e all'azione di entrambi sul mio apparato visivo: per lui, i criteri per valutare il valore conoscitivo sono basati sugli oggetti (la conoscenza si conforma agli oggetti). L'idealista trascendentale, invece, comincerà col dire che l'esperienza è una conoscenza nella misura in cui essa è messa in relazione con altre esperienze; i suoi criteri di valutazione del valore conoscitivo sono basati sulle esperienze. Egli dirà anche che la scrivania è un oggetto nella misura in cui l'esperienza che se ne fa è conoscitiva (gli oggetti si conformano alla conoscenza).

89: Il punto è: che cosa abbia la precedenza e su che cos'altro; e che cosa stabilisca leggi e su che cos'altro.

L'idealità trascendentale dello spazio, di qualsiasi cosa si tratti, emerge solo nell'ambito di una ricostruzione razionale dell'esperienza, che astragga dal modo in cui le cose ci sono date di fatto e si limiti a pensare le cose.

91: "La determinazione della mia esistenza nel tempo è possibile solo mediante l'esistenza di cose reali, che io percepisco fuori di me".

93: Kuhn: molte scoperte della storia della scienza hanno comportato non tanto delle nuove osservazioni, quanto dei "cambiamenti di prospettiva".

94-95 [Nietzsche]: Coloro che hanno abbracciato lo schema concettuale preesistente si lasciano convincere con un'argomentazione razionale della necessità di una rivoluzione.

Le rivoluzioni concettuali si scontrano anche con un altro problema, forse più grave: un problema di comunicazione.

Dopo aver ricevuto l' "illuminazione", lo scienziato deve verbalizzarla e descrivere l'aspetto del "nuovo mondo". Dato il delicato rapporto di influenza reciproca tra il nostro schema concettuale e il nostro linguaggio, una completa articolazione del nuovo schema concettuale richiederebbe in generale *un nuovo linguaggio*, e questo nuovo linguaggio ancora non esiste. Lo scienziato rivoluzionario è stato addestrato a usare il vecchio linguaggio, che può essere totalmente inadeguato al nuovo contenuto che egli intende esprimere [Churchland – ridescrizione in termini scientifici di categorie approssimative da linguaggio comune]. Egli oscillerà tra l'uso delle strutture linguistiche tradizionali allo scopo di essere meglio compreso e il tentativo di creare nuove strutture linguistiche più conformi al suo nuovo schema.

100-109: *Gli oggetti intenzionali*.

103: La rivoluzione copernicana consiste nel concettualizzare gli oggetti come oggetti *di esperienza*, ma questo è più facile a dirsi che a farsi. Il primato degli oggetti è profondamente radicato nella lingua che parliamo: i nostri enunciati più elementari attribuiscono proprietà o relazioni agli oggetti (o hanno la pretesa di farlo). Come possiamo, quindi, anche soltanto *formulare* la nuova e rivoluzionaria struttura concettuale? Abbiamo bisogno di un nuovo linguaggio. Potemmo mantenere le medesime forme espressive ma privando il riferimento a oggetti di ogni *valenza esistenziale*.

All'interno della struttura concettuale tradizionale, gli oggetti vengono per primi e le loro determinazioni o proprietà dipendono da essi. Tra tali determinazioni, c'è il fatto che (alcuni di) questi oggetti hanno dei nomi. In tal modo anche i nomi dipendono (concettualmente) dall'esistenza di oggetti ai quali apporli. La spiegazione del fatto che qualcosa è un nome *deve* cominciare con un riferimento a un oggetto.

103-104: Supponiamo invece di prendere l'esperienza come punto di partenza concettuale e di concepire gli oggetti come oggetti di *esperienza*. Possiamo limitarci all'esperienza linguistica [filosofia analitica]. Il *discorso* è il punto di partenza concettuale, e gli oggetti vanno concettualizzati come oggetti *di discorso*. Allora, in particolare, un mezzo di riferimento come un nome, che dovrebbe introdurre gli oggetti (del discorso) nel *discorso stesso*, sarà concettualmente anteriore all'oggetto che introduce nel discorso, e sarà perfettamente possibile, quantunque non necessario, che in alcuni casi noi non siamo disposti a riconoscere l'esistenza del suo oggetto.

104: Le stesse considerazioni si possono formulare in gergo mentalistico [usato da Kant], adottando la terminologia fenomenologica degli *oggetti intenzionali* [Brentano]. Un oggetto intenzionale è l'obiettivo di un atteggiamento psicologico, ciò a cui è diretto un tale atteggiamento: è un oggetto *di pensiero*, o *di desiderio*, o *di percezione*. Un oggetto intenzionale non esiste necessariamente [è un focus su cui scommettiamo]; ancora una volta, dal momento che questo tipo di oggetto dipende concettualmente dall'esperienza, e non viceversa, non si ha bisogno di fare riferimento a un oggetto (esistente) per spiegare un'esperienza (sussistente) *di esso*.

Lo scopo della rivoluzione copernicana: concettualizzare gli oggetti come oggetti intenzionali.

Le apparenze, gli unici oggetti con i quali possiamo stabilire relazioni conoscitive, sono definite come oggetti *di rappresentazioni* (di intuizioni empiriche) e sono chiaramente considerate dipendenti dall'esperienza.

105: Nel linguaggio filosofico tradizionale ereditato da Kant ci si poteva riferire solo a cose (o cose comuni) o a determinazioni di cose, e tutto doveva rientrare nell'una o nell'altra categoria. Orbene, un oggetto intenzionale sembra qualcosa di intermedio tra gli oggetti comuni da una parte e le rappresentazioni o stati della mente dall'altra. Allo stesso modo degli oggetti ordinari, un oggetto intenzionale è un oggetto, dotato di proprietà come l'esser rosso o rotondo, e non (solo) come l'essere vivace o ricordato o presente alla mente di qualcuno. Allo stesso modo delle rappresentazioni, un oggetto intenzionale è (concettualmente) dipendente dall'(avere un') esperienza. [NIETZSCHE – riabilitazione dell'apparenza!] Benché questo modo di procedere fosse

fonte di confusione fra i suoi lettori, era quindi abbastanza naturale che Kant, in mancanza della nozione generale di oggetto intenzionale, descrivesse le apparenze mettendo in evidenza talvolta la loro somiglianza con gli oggetti ordinari, talaltra quella con le rappresentazioni o gli stati della mente.

106: Il motivo per cui Kant fa dichiarazioni apparentemente incoerenti è che, non avendo a sua disposizione la nozione di oggetto intenzionale, deve in un certo qual modo costruirla dal nulla parlando di entità che condividono alcune proprietà con gli oggetti e alcune proprietà con le rappresentazioni, o che sono *in un certo senso* oggetti e *in un certo senso* rappresentazioni. Il motivo per cui egli non vede l'incoerenza delle sue formulazioni è che dal suo punto di vista esse non sono affatto incoerenti.

107: Lo schema concettuale di uno scienziato, normale o rivoluzionario, è una visione *parziale* del mondo. La parte del mondo che esso concettualizza può essere di gran lunga la più importante per lo scienziato; ciò nondimeno esso trascura gran parte del mondo e delle attività stesse dello scienziato. Si tratta di uno schema concettuale attinente alla cosmologia, all'elettromagnetismo o all'evoluzione; esso non è necessariamente o direttamente attinente, per esempio, alle nostre abitudini alimentari o al nostro credo politico. È dunque possibile in linea di principio capire come si potrebbero discutere in modo sensato *differenti* schemi di questo tipo. Si potrebbero, per esempio, applicare diverse analogie (tratte da altri aspetti del mondo o delle nostre attività) al problema in questione, e si potrebbe pensare il problema nei termini di queste diverse analogie. Nel caso di Kant, però, lo schema concettuale è *onnicomprendivo*: è il modo in cui si pensa *tutto*.

111: Solo dal punto di vista della vecchia struttura concettuale, le apparenze kantiane possono venire considerate oggetti *puramente* intenzionali che *in un senso importante* non esistono affatto. Secondo la nuova ottica (postrivoluzionaria), invece, il senso in cui esistono le apparenze è *l'unico che abbia importanza*.

Wittgenstein (“Tractatus”): “Le mie proposizioni sono chiarificazioni le quali illuminano in questo senso: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su di esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito). Egli deve superare queste proposizioni; *è allora che egli vede rettamente il mondo*” [l'unico modo per andare oltre la convenzione].

112: Un cambiamento concettuale come quello che Wittgenstein sta invocando in ultima analisi è mistico perché in ultima analisi è un fatto *privato* [sarà così per Wittgenstein: ma il post-nichilismo deve valere pubblicamente]. Nessuno può farti “cadere il velo dagli occhi” [ma allora anche la comunicazione, la comprensione, la coscienza – tutto è mistico!]; deve accadere a *te*. La sensibilità decisiva per il raggiungimento di una vera e propria comprensione non può essere direttamente verbalizzata.

Che fare, allora, quando il velo ci è caduto dagli occhi? Forse è il caso di seguire il suggerimento implicito nell'ultima osservazione del *Tractatus*: “Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere”. O forse no. Wittgenstein stesso, dopo tutto, non segue questo suggerimento. Nel passo citato in precedenza, egli ci dà (di fatto) un suggerimento alternativo. Possiamo usare delle proposizioni che riconosciamo prive di senso (dal punto di vista della nuova struttura concettuale) ma che al contempo potrebbero aiutare le persone a guardare nella giusta direzione e ad avere forse, alla fine, l'esperienza “mistica”.

È in questi termini puramente strumentali che intendo l'uso da me fatto della nozione di oggetto intenzionale nell'interpretare la rivoluzione di Kant, così come l'uso (meno soddisfacente) che Kant stesso fa di nozioni come quella di rappresentazione. Dal punto di vista postrivoluzionario, dire che, per esempio, questo tavolo è un oggetto intenzionale o che è una rappresentazione o una modificazione di me stesso o della mia mente, equivale a dire un'assurdità. Questo tavolo è un oggetto – non un oggetto *intenzionale*, ma un oggetto tout court, il solo tipo di oggetto che esista – è

reale, è là fuori nello spazio, ed è indipendente da me e dalla mia mente. Parlare in termini differenti significherebbe assumere un atteggiamento revisionistico nei confronti della pratica ordinaria degli uomini comuni e ridurre l'esperienza (almeno quella esterna) a un'illusione. Kant [113] non vuole fare né l'una né l'altra cosa. Egli vuole invece rivedere il modo in cui i filosofi concettualizzano ciò che significa essere un oggetto, essere reale, essere nello spazio esterno ed essere indipendente dalla mente di qualcuno. In particolare, intende invertire la relazione concettuale tra gli oggetti e la coscienza: mentre la tradizione filosofica parla della (nostra) coscienza di oggetti, egli intende parlare di oggetti della (nostra) coscienza.

114: Un oggetto intenzionale è l'oggetto di un atteggiamento psicologico. È un oggetto di desiderio, di credenza o di interesse.

Kant intende cambiare il modo di concettualizzare la relazione tra oggetti e atteggiamenti mentali, ma *non* intende cambiare la distinzione empirica tra oggetti intenzionali esistenti e non esistenti, tra quegli oggetti intenzionali che sono realmente oggetti e quelli che non lo sono, tra realtà e illusione.

115: Per Kant la sfida consiste nel presentare una concettualizzazione dell'oggettività "reale" (o, in altri termini, della trascendenza che alcuni oggetti intenzionali sembrano avere nei confronti della loro condizione intenzionale) la quale non si fonda sulla priorità concettuale degli oggetti.

116: Se vogliamo sapere quando una rappresentazione vada considerata la rappresentazione *di un oggetto* (od oggettiva), pensiamo *innanzitutto* gli oggetti nel senso tradizionale, ossia come primari, e concepiamo la rappresentazione come rapportata al suo oggetto negli stessi termini in cui la vecchia struttura soleva concepire questa relazione. Questo primo passo porterà ad attribuire alcune proprietà specifiche alla rappresentazione. Ad esempio, quest'ultima verrà vista come necessitata. *A questo punto*, tuttavia, mettiamo tra parentesi l'oggetto o, per dirla più kantianamente, riduciamolo alla condizione di "fuoco immaginario" [focus, X - Nietzsche] e concentriamoci sulle proprietà che abbiamo attribuito alla rappresentazione. Queste proprietà costituiranno ora il modo in cui esplicheremo la nozione di rappresentazione oggettiva. Tuttavia, poiché all'interno della nuova struttura le rappresentazioni sono primarie, le proprietà non risulteranno più (sul piano concettuale) dalla presenza (e dall'influsso) di un oggetto. Piuttosto, il fatto che un oggetto sia presente *significherà* ora che la rappresentazione ha le proprietà in questione. [filosofia della mente: il fatto che abbia un certo tipo di esperienza soggettiva dipende e si identifica fisicamente con lo stato oggettivo di certi neuroni].

117-118: Kant è un conservatore e un descrittivista al livello dell'esperienza ordinaria: a questo livello egli non intende operare nessun cambiamento [pragmatismo]. Se l'uomo comune è convinto che ci sono degli oggetti indipendentemente reali e che conoscerli consiste nel rispecchiarli in qualche modo nella propria esperienza, egli ha semplicemente ragione *al livello dell'esperienza*. Se l'uomo comune pensa che ci siano innanzitutto dei tavoli, e che solo successivamente ci si formi il concetto di tavolo compiendo un'operazione di astrazione su (la rappresentazione de) i tavoli, ha ancora una volta ragione, su quel piano preriflessivo e prefilosofico che caratterizza la coscienza ordinaria. Solo quando passiamo al livello filosofico e ci poniamo problemi filosofici quali: "Com'è possibile tutto questo?", "Come posso spiegare il fatto che le mie rappresentazioni "trascendono" se stesse in questo modo?", "Che tipo di storia (o di teoria filosofica) devo raccontare a me stesso per soddisfare il mio bisogno di una spiegazione?", solo a quel punto diventa necessario il cambiamento di paradigma ed è meglio (secondo Kant) partire dall'altro estremo, dal polo della coscienza, e risalire da qui a (la nozione de) gli oggetti. Questo, come abbiamo visto, è ciò che significa per Kant essere contemporaneamente un realista empirico e un idealista trascendentale.

118-19: Il realismo trascendentale non è null'altro che il tentativo di raccontare una storia trascendentale la quale segua lo stesso modello della nostra consapevolezza ordinaria degli oggetti. L'errore del realista trascendentale secondo Kant è quello di supporre che gli oggetti di esperienza siano in sé (concettualmente) indipendenti dall'esperienza. Il pensare questi oggetti (le apparenze)

nei termini della vecchia struttura costituisce una mossa decisiva nel quadro del progetto kantiano di una riconcettualizzazione della totalità dell'esperienza (conoscitiva) umana.

119: Kant utilizza l'idea delle cose in sé per stabilire dei criteri di oggettività relativi alle apparenze [...] Se la manovra [ha] successo [...] si può dire che le apparenze *sono* cose in sé. [RIABILITAZIONE DELL'APPARENZA] Invece la manovra non avrà successo, e apparenze e cose in sé finiranno col doversi separare. [errore di Bencivenga! – che ricade nella metafisica]. Le cose in sé (così come il mondo in sé) rimarranno per Kant dei puri oggetti di pensiero, dei *noumena*.

120: “Se noi indaghiamo quale nuova natura sia data alle nostre rappresentazioni dal *riferimento ad un oggetto*, troviamo allora che questo riferimento consiste soltanto nel rendere necessaria la congiunzione delle rappresentazioni in un determinato modo, sottomettendole ad una regola, e che, inversamente, alle nostre rappresentazioni viene fornito un valore oggettivo solo per il fatto che è necessario un certo ordine nella loro relazione di tempo”.

Come svelare – chiede Kant - la nozione “misteriosa” della relazione delle rappresentazioni con l'oggetto? In primo luogo, pensando a ciò che gli oggetti dovrebbero fare alle rappresentazioni (renderle necessitate) e in secondo luogo usando quest'elemento per esplicitare la relazione con l'oggetto.

Per “necessitazione” Kant intende la “conformità a regole”.

Perché la regolarità svolga un ruolo decisivo, l'oggettività di un *sistema* di rappresentazioni va ritenuta l'elemento fondamentale – e l'oggettività di ogni singola rappresentazione ne segue in quanto appartenente a un tale sistema oggettivo.

Dal momento che un sistema di rappresentazioni (conformi a una regola) rappresenta *un sistema di oggetti (interconnessi)* e che in linea di massima non ci sono limiti alle dimensioni con cui viene concepito questo (secondo) sistema, il pensiero che ci può risultare più utile a questo punto è quello di un *mondo in sé*, o, come Kant anche dice di un mondo *noumenico* o *intelligibile*.

121: Dal momento che gli oggetti hanno una struttura ben determinata (essi sono ciò che sono e nient'altro) [realismo postulato da Kant] nessuna esperienza varrà come esperienza di *oggetti* se non nella misura in cui sia connessa “in qualche maniera specifica”. Se l'esperienza dovesse procedere in un modo totalmente arbitrario e caotico, se non potessimo trovare in essa delle leggi ben determinate, essa sarebbe priva “di oggetto e null'altro se non un cieco giuoco di rappresentazioni, ossia meno di un sogno”.

122: Dato il modo in cui concepiamo un mondo di oggetti, un sistema di rappresentazioni rappresenta parzialmente tale mondo solo se non implica nessuna contraddizione.

La verità (empirica) richiede la coerenza logica solo riferendoci a un'entità (il mondo noumenico) che finirà col rivelarsi incapace di avere una qualsivoglia realizzazione empirica e il cui significato, di conseguenza, si limiterà all'attività della riflessione e della ricostruzione razionale (cioè della ragione).

Bisogna concepire gli oggetti come essenzialmente *più ricchi* di qualsiasi definizione concettuale che possiamo darne. Per quanto dettagliata sia la nostra nozione di oggetto, l'oggetto (pensiamo) ha sempre qualcos'altro da dirci.

123: L'insistenza di Kant sul fatto che quello dei giudizi sintetici a priori è il problema fondamentale della *Critica* è riduttiva e probabilmente ingannevole.

124: Dato il modo in cui concepiamo gli oggetti, come essenzialmente più ricchi di qualsiasi loro definizione concettuale, deve sempre essere (ritenuta) possibile *l'estensione* di tali definizioni (e, di conseguenza, della nostra conoscenza). Ciò equivale a dire che ci deve sempre essere posto per la sintesi (empirica) e per i giudizi sintetici. Gli unici oggetti che possiamo realmente definire sono quelli matematici, perché i concetti matematici sono arbitrariamente inventati [Hobbes] e gli oggetti corrispondenti a questi concetti possono sempre essere costruiti nell'intuizione pura.

Leibniz avrebbe attribuito la responsabilità di questa limitatezza a *noi* e non ai *concetti*. Una completa definizione concettuale di un oggetto è possibile, avrebbe replicato, ma è anche *infinita* e non può essere colta da una mente finita. Dio vede (correttamente) gli oggetti come *infimae species*. Con Kant gli oggetti sono *irriducibili* agli concetti.

125: Per Kant i concetti sono “predicati di giudizi possibili”. Il concetto di sostanza è il concetto di qualcosa che può esistere come soggetto, ma non potrà mai esistere come semplice predicato.

Il paradigma tradizionale deve render conto della (pretesa) esistenza di un’omogeneità epistemica tra oggetti (indipendenti) e concetti.

126: A Kant il problema si presenterà semplicemente in un punto diverso: quando si tratterà di spiegare l’applicazione empirica dei criteri concettuali identificati mediante l’attuale “esperimento mentale”. Per il momento però, finché l’esperimento concettuale è ancora in atto, egli non ha bisogno di confondere le acque e può continuare a portare avanti il primato (l’irriducibilità, l’indipendenza) degli oggetti nella sua forma più rigorosa.

I concetti, non sono “completamente determinati”. Un oggetto, invece, è completamente determinato.

Kant utilizza la nozione di un mondo intelligibile o noumenico, di un mondo come sarebbe in se stesso.

127: Le caratteristiche di un mondo in sé (*m*):

1) i membri di *m* sono portatori di proprietà e, in quanto tali, sono irriducibili alle proprietà; [sostanza]

2) hanno condizioni definite di identificazione; [qualità: spazio-tempo]

3) sono sempre più ricchi (di proprietà) di qualsiasi definizione concettuale possiamo darne;

4) *m* è coerente; di conseguenza, un sistema di rappresentazioni può rappresentare *m* (almeno in parte) solo se è coerente;

5) *m* ha una struttura definita; di conseguenza un sistema di rappresentazioni può rappresentare *m* (almeno in parte) solo se è necessitato nel senso che mostra una certa conformità a regole [causa].

Pensare un mondo equivale a *formulare giudizi* su quel mondo. [pensare = giudicare]

Un mondo che possiamo pensare è un mondo su cui possiamo *sensatamente formulare dei giudizi*, in riferimento al quale i tipi di giudizio che possiamo elaborare hanno un’applicazione dotata di senso. Di conseguenza, un modo per scoprire che tipo di mondo possiamo pensare, ossia quali condizioni concettuali debbano valere su qualcosa perché possiamo parlarne come di un mondo, è quello di passare in rassegna i diversi caratteri generali dei nostri giudizi e di esaminare le strutture all’interno delle quali tali caratteri avrebbero senso.

Ogni giudizio che elaboriamo ha una *quantità* (vale per uno o più individui: ha una ragion d’essere solo in riferimento a un mondo in cui sia possibile *identificare* e *contare* gli individui) e una *qualità* (afferma o nega qualcosa).

128: In terzo luogo, ogni giudizio che elaboriamo è un giudizio elementare (soggetto-predicato) o un composto di tali giudizi, e, quando è un composto, ha la forma condizionale o disgiuntiva. Perché giudizi di questo tipo abbiano senso in riferimento a un mondo, ci deve essere la possibilità di distinguere all’interno di quel mondo entità che siano i referenti dei termini-soggetto, cioè sostanze od oggetti (reali), ed entità che siano i referenti dei termini-predicato, cioè determinazioni, accidenti.

Infine, ogni giudizio che elaboriamo ha una *modalità*: esso viene asserito in modo problematico, assertorio o apodittico. Giudizi di questo tipo hanno una ragion d’essere solo a proposito di un mondo in cui alcune cose avvengono in modo possibile, altre in modo reale e altre in modo necessario.

Le “categorie” di Kant sono regole generali in conformità alle quali pensiamo gli oggetti e formuliamo giudizi su di essi.

129-130: Le modalità [o categorie] non ampliano la nostra nozione di che cosa sia un oggetto, ma solo la nostra nozione del modo in cui noi entriamo in rapporto con i *concetti*.

Per quanto riguarda gli oggetti, non si può distinguere tra il possibile e il reale, l'impossibile e il non-reale, il reale e il necessario: a livello oggettuale tutte le modalità si sovrappongono reciprocamente. L'unico modo per evitare questa sovrapposizione è quello di prendere in considerazione il nostro pensiero (degli oggetti). A *questo* livello ci curiamo solo della possibilità logica.

Secondo Kant c'è uno stretto rapporto tra il pensare un oggetto (che è il mio punto di partenza) e il pensare un giudizio (che è il suo punto di partenza).

Pensare un oggetto equivale a pensare ciò che si potrebbe dire di quell'oggetto, ossia a pensare dei giudizi. A sua volta, pensare dei giudizi equivale a pensare al modo in cui ciò che diciamo e pensiamo è applicabile agli oggetti.

133: Contrapposizione tra la possibilità reale e quella logica.

Il pensiero in sé e per sé non ci permette mai di andare al di là dei concetti e di incontrare gli oggetti, neppure gli oggetti *possibili*. Per raggiungere questo ritratto c'è bisogno di qualcosa di più: dell'intuizione [ma il concetto non è sempre intuito e l'intuizione sempre concettualizzata?]

Per quanto io analizzi i miei concetti, non potrò mai essere sicuro che essi siano *realmente* coerenti. Il pensiero da solo non è sufficiente a darmi tale certezza.

Gli oggetti, quando sono privi di una collocazione spazio-temporale [es. cavalli alati, "oggetti di pensiero"; e i numeri matematici, non sono oggetti di pensiero?] sembrano mancare anche di condizioni definite di identificazione.

134: "Quando l'essere intelligibile [il noumeno?] non si pensa con altro che con concetti intellettivi puri, in realtà non pensiamo nulla di determinato, e quindi il nostro concetto è senza significato".

L'analisi concettuale non può mai condurre a un'*estensione* della nostra conoscenza bensì, al massimo, a una sua chiarificazione. Non possiamo mai apprendere nulla di nuovo sui puri oggetti di pensiero (o sugli oggetti nella misura in cui essi vengono pensati).

"Se si vuole formulare un giudizio sintetico riguardo ad un concetto, occorre allora uscire da questo concetto, e passare all'intuizione, in cui esso è dato. L'intera ragione pura non contiene neppure un solo giudizio direttamente sintetico, fondato su concetti. La ragione non è capace di giungere, mediante idee, a nessun giudizio sintetico che abbia una validità oggettiva."

135: L'oggetto di pensiero [es. cavallo alato] non manifesta la "resistenza" che si suppone caratteristica degli oggetti *reali*: praticamente gli si può fare qualsiasi cosa, ed esso può essere sottoposto, potenzialmente, a qualsiasi cambiamento.

Gli oggetti di pensiero non corrispondono al nostro pensiero di oggetti.

136: Le nostre rappresentazioni di oggetti semplicemente pensati non soddisfano le condizioni che crediamo necessarie perché le rappresentazioni vengano considerate rappresentazioni di oggetti.

Nessun oggetto è *dato* mediante il solo pensiero.

Il pensare un oggetto non ci dà alcuna garanzia che l'oggetto effettivamente *esista*.

D'*altro* c'è bisogno (oltre al pensiero) per superare la frattura che separa l'attività filosofica dalla possibilità reale e dalla conoscenza reale.

Noi intuivamo un oggetto solo se l'oggetto è dato [quindi l'intuizione funge da ponte tra noi e l'oggetto – è la prova provata dell'esistenza di oggetti] – modifichi in certo modo l'animo.

Se mi è possibile ritenere che una rappresentazione *r* sia dovuta totalmente alla mia facoltà rappresentativa, non attribuirò a *r* quel carattere di necessitazione che attribuisco a rappresentazioni che considero risultanti dall'azione esercitata da qualcosa di *diverso* da me.

137: Dato il modo in cui concepisco rappresentazioni *oggettive*, tenderò a non dare alcun credito a *r* in quanto *meramente* soggettiva.

Da una parte, le rappresentazioni oggettive sono necessitate in quanto si necessitano *l'una con l'altra* o si susseguono secondo regole ben determinate (*regolarità*). Dall'altra, esse sono necessitate in quanto *il soggetto*, che non ha scelta per quanto riguarda il loro accadere o non accadere, è obbligato a riceverle (*imposizione*). *L'oggetto impedisce* alle nostre modalità di conoscenza di essere casuali o arbitrarie e le determina a priori in qualche modo definito.

Kant intende trascrivere l'imposizione come regolarità.

138: Se di questo "oggetto" [di pensiero - Hobbes] sono interamente responsabile, come è possibile che io *scopra* qualcosa su di esso che non sia già (forse implicitamente) contenuto nella "costruzione" che ne ho fatto? Come posso postulare legittimamente la presenza in esso di un residuo ontologico di questa attività, di qualcosa di intrinsecamente diverso da quegli strumenti concettuali in cui essa trova espressione?

Un'importante limitazione (della concettualizzazione) dell'esperienza umana: gli esseri umani non possono considerare rispondente agli ordinari criteri di oggettività ciò che è interamente dovuto alle loro attività mentali.

139: "L'intelletto non può intuire nulla e i sensi non possono pensare nulla".

"Il pensare in sé e per sé non può informarci assolutamente di nulla. Qualsiasi idea possiamo concepire, non possiamo mai essere sicuri che ci sia in realtà qualcosa che corrisponda a ciò che stiamo pensando. Un'intelligenza che proceda mediante l'intuizione intellettuale avrebbe la capacità di acquisire la certezza dell'effettiva esistenza dei suoi oggetti semplicemente in virtù del fatto che essi sono stati posti innanzi alla mente [perché l'intuizione è già nell'intelletto]. Nel caso dell'intelligenza umana [dove l'intuizione non si trova] vi è un'unica garanzia di esistenza, ed è che qualcosa ci venga dato sensibilmente".

140: Dire che ci deve essere una componente passiva in tutte le nostre relazioni conoscitive con gli oggetti, non equivale affatto a dire che ci debba essere anche una componente *attiva* e che il materiale "ricevuto" dall'oggetto debba essere "sintetizzato". Kant postula due necessità complementari *ma indipendenti*: la necessità della ricettività e quella della spontaneità.

Kant (influenzato da Leibniz) concepisce le sensazioni come non strutturate ed è quindi costretto ad attribuire all'attività dell'intelletto (cioè alla sintesi o al giudizio) qualsiasi struttura rivelata dall'esperienza.

La rivoluzione copernicana: ciò che è concettualmente primario non sono gli oggetti ma la coscienza.

Questo è un mondo che posso comprendere e sul quale posso fare delle previsioni perché è un mondo che posso pensare, ed è un mondo che posso pensare perché è un mondo del pensiero [principio del simile conosce il simile].

Gli oggetti devono avere, oltre alle regolarità che derivano loro dal fatto di essere oggetti *del pensiero*, anche alcuni caratteri che li qualificano come entità indipendenti. Non è chiaro, come essi possano esibire *sia* quelle regolarità *sia* questi caratteri.

141: Non possiamo ritenere di conoscere gli oggetti se non possiamo considerarci capaci di esserne influenzati in modo passivo. Questa *possibilità* o *facoltà* di essere influenzato dagli oggetti in modo passivo, nel gergo di Kant viene definita sensibilità; e la sensibilità di per se stessa non è sufficiente a rendere conto dell'"unità" dell'oggetto.

"Io sono influenzato passivamente da un oggetto" è logicamente indipendente da "Io percepisco l'oggetto come uno".

143: Posso considerare *reale* un oggetto di esperienza solo a) se lo posso considerare *diverso* da me e b) se posso ritenere che esso mi *influenzi* in modi che non sono del tutto sotto il mio controllo.

Una condizione necessaria perché io possa considerare reale un oggetto intenzionale *o* è che io possa *contare* quanti elementi intervengono nell'esperienza che ho di *o*. Se gli elementi sono due (*o* e *io*) questa condizione necessaria è soddisfatta, mentre se è solo uno (l'*io*) la realtà di *o* è dubbia.

144: “L’aritmetica riesce a costruire i suoi concetti di numero mediante una successiva aggiunta delle unità di tempo” [ma come fa, ad essere convenzionale se riguarda il tempo e il tempo – per Kant – non è convenzionale?]. La dimensione temporale è tutto ciò di cui la nostra esperienza ha bisogno per far spazio alla nozione del contare.

Secondo Kant non possiamo neanche pensare la coscienza come priva di questa dimensione temporale: “Il tempo è una rappresentazione necessaria, che sta a fondamento di tutte le intuizioni. Riguardo alle apparenze in generale, non si può sopprimere il tempo come tale, sebbene si possano benissimo eliminare le apparenze dal tempo”.

Gli oggetti del (puro) pensiero ci danno parecchi problemi se li vogliamo contare.

145: Kant dimostra che dalla coscienza della nostra identità non possiamo dedurre l’identità (numerica) dell’oggetto che ha la coscienza (ossia di noi stessi). Egli sostiene questa tesi narrando una *storia* trascendentale: la coscienza e la memoria potrebbero essere trasmesse da un’entità a un’altra nello stesso modo in cui il movimento viene trasmesso da una palla elastica a un’altra.

146: Il motivo per cui raccontare questa storia è *efficace* è che la spiegazione opposta, secondo la quale ci sarebbe una *sola* entità dal principio alla fine, non ha una maggiore credibilità.

Le cose in sé e le apparenze sono le cose in quanto concettualizzate rispettivamente all’interno della struttura concettuale tradizionale (trascendentalmente realistica) e di quella nuova (trascendentalmente idealistica). Ci sono due sensi dell’espressione “esterno”, ognuno dei quali proprio a una delle strutture.

All’interno della struttura tradizionale, a) le cose (gli oggetti) sono ontologicamente indipendenti (esistono separatamente), e b) la loro indipendenza ontologica si traduce immediatamente in indipendenza concettuale (dall’esperienza): le cose sono appunto (concettualizzate come) ciò che è ontologicamente indipendente.

147: Il primo senso di “esterno” si riduce all’indipendenza ontologica e Kant lo definisce come il senso “trascendentale” (ossia quello concettuale). Ora, Kant vuole certamente lasciar cadere b) pur mantenendo a): ciò che significa essere una cosa andrà spiegato nei termini di ciò che significa essere un’esperienza. Questo rovesciamento di prospettiva, tuttavia, non deve rendere le cose dei costrutti psicologici o esperenziali.

La caratteristica fondamentale del nostro *sensu esterno* (dove “esterno” va inteso ancora una volta “trascendentalmente”), cioè di quella nostra capacità che riteniamo ci metta in contatto con oggetti diversi da noi, è la spazialità. È col situare gli oggetti nello spazio che io posso distinguerli l’uno dall’altro e da me stesso, contarli, e così in ultima analisi stabilire che c’è più di un oggetto, *qualcosa oltre a me*.

È lo spazio a rendere determinata la nostra rappresentazione delle relazioni *temporali* e, di conseguenza, a permetterci di attribuire uno statuto *conoscitivo* alla nostra percezione di queste relazioni: “Noi non possiamo rappresentarci il tempo, che pure non è per nulla un oggetto dell’intuizione esterna, altrimenti che attraverso l’immagine di una linea, in quanto la tracciamo. Noi riceviamo sempre la *determinazione* della lunghezza di tempo, per tutte le percezioni interne, da ciò che le cose esterne ci presentano di mutevole. Dobbiamo ordinare le determinazioni del senso interno, come apparenze nel tempo, proprio allo stesso modo in cui ordiniamo le determinazioni dei sensi esterni nello spazio.”

148: È dello spazio che abbiamo bisogno per superare l’indeterminatezza di cui facciamo esperienza a livello (puramente temporale) degli oggetti del pensiero.

Kant prende un concetto “puro” [es. tempo] e ne fornisce una *reinterpretazione* la quale è “empiricamente utilizzabile”.

Nell’ambito della filosofia trascendentale Kant può solo occuparsi di concetti. Anche se le rappresentazioni dello spazio e del tempo non sono concetti, egli può occuparsi solo *del concetto* di queste rappresentazioni.

“Empirico” sta anche per “riferito agli oggetti”

Le condizioni “empiriche” nel senso stretto – il senso che verrebbe loro attribuito in un laboratorio di fisica – non possono entrare nella ricerca trascendentale kantiana.

149: Esse entrano soltanto nell’esperienza conoscitiva ordinaria, cioè nell’*esperienza* nel pieno senso kantiano di *Erkenntnis* [che è di per sé conoscitiva]. Nella filosofia ci può essere l’*ideale* di questa esperienza: l’ideale di una determinatezza e di una completezza che la filosofia non può mai raggiungere. La filosofia può *procedere verso* questo ideale, rendendo i suoi concetti più determinati e più completi e avanzando in tal modo nella direzione dell’estremo empirico del *continuum* puro/empirico senza, peraltro, nessuna speranza di raggiungere questo estremo. Il massimo che si può dire delle reinterpretazioni è che rendono i nostri concetti *più* facili da utilizzare empiricamente, *più* vicini alle nostre effettive pratiche conoscitive.

L’esteriorità, nel senso trascendentale di “esistere separatamente”, rappresenta l’intero contenuto concettuale dell’oggettività nell’ambito del paradigma tradizionale, e quella di interpretare quest’esteriorità all’interno della sua struttura rivoluzionaria è la sfida fondamentale con la quale Kant si confronta nella *Critica*.

150: è opinione di Kant che se il tempo può essere (considerato) sufficiente per l’aspetto del problema dell’identificazione che è connesso alla necessità della distinzione, lo spazio è invece necessario per l’aspetto che si riferisce alla reidentificazione. Noi siamo in grado di contare solo oggetti che ci si presentino nel tempo e nello spazio e quindi consideriamo *reali* solo tali oggetti.

Spazio e tempo sono le *forme* a priori della nostra intuizione degli oggetti.

151: Una collocazione spazio-temporale è una caratteristica essenziale di qualunque cosa noi possiamo considerare un oggetto (esterno).

Quello proposto da Kant è un modello di esperienza in cui una rappresentazione acquisisce uno statuto oggettivo, e quindi conoscitivo, solo se è la rappresentazione di qualcosa nello spazio.

152: Neanche la rappresentazione che si ha *di se stessi* è oggettiva a meno che non possieda caratteri spaziali. È possibile avere una rappresentazione oggettiva, e quindi una conoscenza, di tavoli e di sedie, nonché del proprio alluce, ma non dei propri desideri e timori.

Mentre per Cartesio io conosco la *mia* sostanza (pensante) più direttamente ed esattamente di quanto non conosca qualsiasi altra cosa e forse (se non fosse per l’intervento di Dio) potrei *non* conoscere nessun’altra cosa, per Kant sembra che io conosca *ogni altra cosa* più direttamente ed esattamente di quanto non conosca me stesso. Anzi, a meno che non si trovi qualche senso in cui io possa diventare *diverso da me*, finisco col non conoscere affatto me stesso.

L’anticartesiano di Kant è l’essenza vera della sua rivoluzione.

Se [vecchia struttura concettuale] il soggetto *a* e qualsiasi altro oggetto *b* sono (concettualmente) indipendenti l’uno dall’altro, non si può addurre nessuna ragione per cui ci debba essere una qualche copia della struttura di *b* all’interno (della struttura) di *a*.

Se invece [nuova struttura concettuale] la nostra concettualizzazione della conoscenza deve cominciare con la coscienza e se gli oggetti (reali) vanno “costruiti” (concettualmente) ponendo condizioni su quest’ultima, non c’è nessuna lacuna concettuale da colmare e non c’è nessuna distanza o indipendenza concettuale da rendere in qualche modo superabile. [riabilitazione dell’apparenza]

153: Dobbiamo spiegare come, per poter essere considerata oggettiva, la coscienza dell’io da parte dell’io possa essere concepita come autoalienantesi, cioè come qualcosa che introduce una differenziazione tra l’io e se stesso.

Il contatto con un oggetto va esplicito in termini di proprietà di rappresentazioni: proprietà che permettono di considerare le rappresentazioni come oggettive. Una rappresentazione oggettiva deve essere considerata *non arbitraria*, *non libera*, bensì derivante dalla presenza di un ordine *che non può essere modificato*. Anche quando si tratta di entrare in contatto con il mio proprio io, devo

spiegare questo contatto affermando che divento uno spettatore passivo delle mie operazioni interne. Se io mi attribuisso un ruolo più attivo, se pensassi, in particolare, di poter modificare a piacere queste operazioni, verrebbe a mancare ogni garanzia di oggettività *e quindi ogni garanzia del fatto che sono a contatto con un oggetto.*

154: Mentre mediante il senso interno ci rappresentiamo gli oggetti come fuori di noi, il senso interno, mediante cui l'animo intuisce se stesso o il proprio stato interno, non fornisce alcuna intuizione dell'anima stessa, come di un oggetto.

Se il senso esterno ci permette di stabilire un contatto diretto con qualsiasi oggetto distinto dall'io, mentre il senso interno *non* ci permette di stabilire un contatto diretto con l'io come oggetto, allora il senso interno non ci permette di stabilire nessun contatto diretto con nessun oggetto. Nessun oggetto si mostra nel senso interno da solo: per far entrare in scena degli oggetti, bisogna ricorrere al senso esterno.

156: "L'esperienza esterna è immediata. Solo mediante essa è possibile, non già la conoscenza della nostra propria esistenza, ma la determinazione di questa nel tempo, cioè l'esperienza interna."

Anche nel caso dell'io, l'esperienza interna fornisce solo un riferimento a una quantità incognita: spetta all'esperienza esterna risolvere l'equazione [attraverso lo spazio-tempo, con cui Kant anticipa Einstein].

L'autocoscienza non si risolve in una *conoscenza* dell'io.

Kant non nega che attraverso l'autocoscienza noi siamo consapevoli, *e certi*, dell'esistenza di qualcosa, ma non intende definire conoscenza questa consapevolezza o *questa certezza*.

L'autocoscienza fornisce solamente una percezione indeterminata perché non permette di contare ciò di cui è percezione.

157: L'autocoscienza, anche se manifesta innegabilmente la presenza di *qualcosa*, non ci dà in merito nessuna indicazione quantitativa, e ancor meno consente di capire *la natura* di questo qualcosa. La realtà manifestata dall'autocoscienza è indeterminata tanto in termini di quantità quanto nel senso che nessun *concetto* può esserle applicato. Una percezione così indeterminata non può essere oggettiva e di conseguenza è priva di uno statuto conoscitivo. Perché l'autocoscienza acquisisca tale statuto è necessario ancorarla a considerazioni spaziali. Almeno per quanto riguarda la conoscenza, l'affermazione "io sono un corpo" viene prima di tutto, e l'affermazione "io sono una mente" può vedersi attribuire un significato solo mediante un riferimento alla prima.

160: L'autocoscienza non ci fornisce una *conoscenza* perché è più simile alla *fede*.

Se siamo d'accordo che non c'è alcuna strada che passi attraverso la sola autocoscienza e ci permetta di procedere dall'unità della coscienza alla coscienza di un'unità, ci rendiamo conto dell'assoluta vacuità del preteso "accesso privilegiato" che si ha nei confronti di "se stessi". L'autocoscienza mi dà solo una certezza: Oltre agli oggetti d'esperienza, c'è un soggetto di questa esperienza; ma di per sé non mi permetterà mai di scoprire null'altro su questo soggetto o di collegarlo con qualcos'altro.

Emerge chiaramente, a questo punto, l'importanza centrale della critica che Kant formula nei confronti della psicologia razionale.

161: Finché si pensa che i dati dell'autocoscienza siano sufficienti, con l'aiuto della logica, a stabilire verità interessanti sull'io, ci si può convincere che questi dati producano conoscenza. Ma la psicologia razionale è una psicologia immaginaria la quale non può neanche essere avviata perché non ha neppure un argomento da studiare. Questa affermazione non può scalzare la *certezza* che si ha dell'esistenza del soggetto; essa però permette di non definirla conoscenza: "fede" è un termine più appropriato per indicare tale certezza.

La nostra esperienza di noi stessi non è mai esclusivamente basata sull'autocoscienza. Noi ricorriamo a un riferimento al più vasto contesto (spaziale) in cui va situato il nostro corpo.

“l’unità formale della coscienza” e “l’unità sostanziale dell’oggetto me stesso” è una convenzione [Nietzsche; Rorty: l’invenzione della mente]

162: Per Cartesio è Dio la garanzia dell’esistenza e dell’oggettività.

La certezza alla quale mira Cartesio (nelle sue affermazioni che si impongono con assoluta certezza ed evidenza) è un’incapacità: l’incapacità di credere qualcosa di diverso.

163: Con Kant la certezza [dogmatismo] non è sufficiente. Dobbiamo trovare anche una prova di oggettività: un comportamento verificabile pubblicamente e rispettoso di regole definite, che viene seguito da entità determinate e identificabili. Concezione “umanistica della conoscenza” (di contro a quella teologica cartesiana).

Nella struttura concettuale tradizionale, basata sull’oggetto, l’abisso concettuale tra oggetti indipendenti era rovinoso per gli scopi epistemologici quanto l’abisso tra il Creatore e le sue creature: alle creature rimanevano solo se stesse e il loro stati.

Nella nuova struttura kantiana, non c’è nessun abisso da superare: gli oggetti sono dei punti focali in una strutturazione della coscienza e il “raggiungerli” consiste nel fatto che la coscienza segue certi schemi, degli schemi che *noi* dobbiamo essere in grado di riconoscere. A meno che noi non comprendiamo, non c’è nulla da comprendere.

164: Kant non nega che un contatto immediato, *intuitivo* e privato con un oggetto sia importante per la conoscenza, ma si limita a sottolineare che tale contatto non è sufficiente. Un oggetto deve essere *dato* e deve essere *pensato*: se non si soddisfano entrambe queste condizioni non si ha nessuna conoscenza. La conformità a regole, da sola, non sarà mai sufficiente a far sì che un concetto raggiunga un oggetto.

165: Mentre l’applicazione di regole ai dati dell’autocoscienza e la proiezione di questi dati in uno spazio esterno e condivisibile sono componenti essenziali del progetto di conoscere se stessi, i dati sono l’irrinunciabile punto di partenza, la perpetua fonte di quelli stessi problemi che vengono risolti (almeno provvisoriamente) proiettando e fissando regole. Tali dati sono l’alimento necessario per l’incessante impresa dell’autocomprensione.

Il fatto che determinate cose (per esempio la nostra esistenza) ci si impongano è un *dato* primitivo che non può essere negato ma che non diventa intelligibile se non lo mettiamo in relazione con schemi comportamentali determinati e riconoscibili di altri oggetti *così come di noi stessi*.

166: “L’intelletto è esso stesso la fonte delle leggi della natura.”

Un oggetto intenzionale [di pensiero] può essere considerato reale solo se lo si può ritenere essenzialmente distinto dalle sue proprietà ed essenzialmente più ricco di ogni specificazione che se ne possa dare in termini di proprietà, interagente con noi (e con altri oggetti reali) in modi conformi a regole e infine membro di un mondo coerente.

167: Questo oggetto può essere considerato reale solo se gli si può (almeno in linea di principio) attribuire una posizione ben definita all’interno della struttura spazio-temporale.

Dobbiamo spiegare il modo in cui ci aspettiamo che le occorrenze spazio-temporali (o le “apparenze”, come direbbe Kant) soddisfino i criteri concettuali di oggettività. Dobbiamo trovare dei *correlati empirici* per quei criteri.

“Come le condizioni soggettive del pensiero siano destinate ad avere una validità oggettiva”.

Per un oggetto, le condizioni necessarie perché possiamo considerarlo individuale e numerabile, sono condizioni spazio-temporali. Ciò che soddisfa le condizioni dell’individualità soddisfa anche le altre condizioni necessarie perché lo si possa considerare un oggetto reale.

169: Nella Deduzione trascendentale Kant spiega come sia possibile ritenere che le apparenze che si situano nello spazio e nel tempo soddisfino le altre condizioni concettuali di oggettività. Nell’Analitica dei principi (nel cap. sullo schematismo) spiega che cosa significhi per le apparenze soddisfare quelle particolari condizioni di oggettività che ci troviamo ad avere. Il problema centrale

della deduzione è la dimostrazione di una connessione tra le condizioni intellettuali e quelle sensibili della conoscenza umana.

170: “Se gli oggetti con cui ha a che fare la nostra conoscenza fossero cose in se stesse, noi non potremmo allora avere concetti a priori di essi.”

Natura concettuale [trascendentale] dell'impresa della *Critica*.

Se gli oggetti sono il punto di partenza concettuale, non riusciamo a spiegare in che modo la *nostra* struttura concettuale, ciò che noi pensiamo che gli oggetti siano, possa essere informativa su quegli stessi oggetti.

“I concetti puri dell'intelletto sono possibili a priori, anzi, riguardo all'esperienza, necessari, soltanto per il fatto che la nostra conoscenza non ha a che fare con null'altro se non con apparenze, la cui possibilità sta in noi stessi, e la cui connessione unitaria (nella rappresentazione di un oggetto) si ritrova solo in noi, cosicché deve precedere ogni esperienza, anzi, rendere primieramente possibile ogni esperienza quanto alla forma. Partendo da questo fondamento, l'unico possibile, abbiamo sviluppato la nostra deduzione delle categorie” [dei modi dell'oggettività]

171: Se accettiamo la rivoluzione copernicana, non è difficile comprendere come qualunque *cosa* si presenti nello spazio e nel tempo non manchi mai di soddisfare la nostra concezione dell'oggettività. Infatti nella struttura postrivoluzionaria gli oggetti dipendono dalla coscienza e, più precisamente, gli oggetti entrano in gioco solo dopo che si è dimostrato che le rappresentazioni che hanno luogo nella coscienza hanno proprietà che le caratterizzano come oggettive (e quindi come costituenti l'esperienza). In questa struttura gli oggetti sono gli oggetti intenzionali, i bersagli, di tali rappresentazioni oggettive. È precisamente sulla base dei criteri concettuali ora in questione che noi definiamo oggettive le rappresentazioni; di conseguenza, non si può pensare in nessun caso che qualcosa che valga come oggetto contraddica questi criteri.

“Questa deduzione è l'esposizione dei concetti puri dell'intelletto (ed insieme di ogni conoscenza teoretica a priori), come principi della possibilità dell'esperienza”.

Qualcosa, per poter essere considerato un'esperienza in senso kantiano o un sistema di rappresentazioni oggettive, deve soddisfare i criteri posti dalle categorie. Dal momento che il ritenere di avere tali rappresentazioni oggettive è una condizione *sine qua non* per potersi considerare in contatto con un oggetto, gli oggetti soddisferanno le categorie. [riabilitazione dell'apparenza: le convenzioni sono qualcosa di naturale!]

172: Un concetto è “sempre qualcosa che risulta universale e che serve da regola”.

Criteri concettuali. Ciò di cui abbiamo bisogno adesso è una riformulazione di questi criteri in termini spazio-temporali, ossia *regole* generali che ci dicano quando si può ritenere che un'occorrenza spazio-temporale soddisfi i criteri concettuali i quali, di per se stessi, non fanno per nulla riferimento allo spazio e al tempo. Kant definisce “schemi” queste regole generali.

“Lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo”.

173: Come possiamo soddisfare quel requisito che consiste nell'essere in grado di pensare *a* come *distinto* da *C*?

Solitamente, per spiegare la distinzione di due oggetti affermiamo che un predicato è vero dell'uno ma non dell'altro.

Possiamo pensare che *a* abbia la *possibilità* di esistere con un complesso diverso di predicati, possiamo, cioè, concepire la sua identità numerica come qualcosa che non implica un'identità qualitativa.

A esiste in questa o quest'altra forma in un tempo *t*.

La possibilità del persistere attraverso il cambiamento.

174: Nella misura in cui riteniamo che qualcosa sia suscettibile di cambiamento, possiamo sempre aspettarci di avere qualcos'altro da apprendere su di esso, se non altro per le differenti forme che l'oggetto potrebbe assumere in futuro.

Dal 'dominio logico dell'analisi concettuale', al 'dominio temporale della coscienza'; dal 'segue logicamente conformemente a una regola' a 'segue nel tempo conformemente a una regola'. La nozione di successione temporale necessaria, o successione causale.

Un oggetto – qualcosa che ci influenza, o che ci si impone. Questo senso primordiale di necessitazione può acquistare uno statuto conoscitivo solo a condizione di venire reinterpretato come regolarità. Tale reinterpretazione equivale a considerare noi stessi implicati assieme all'oggetto in una rete causale all'interno della quale, in particolare, hanno luogo successioni necessarie che iniziano nell'oggetto e finiscono in noi. Si apre, in tal modo, lo spazio logico per una teoria (empirica) della percezione.

175: L'unico modo in cui possiamo trovare un correlato empirico per la coerenza di un insieme di determinazioni concettuali consiste nel pensare queste determinazioni come soddisfatte *simultaneamente*. Dobbiamo cioè ritenere che una determinata situazione fornisca contemporaneamente un esempio di tutte quelle determinazioni.

176: Solo inserendo le entità in una rete di rapporti causali *reciproci* possiamo avvalorare l'idea che queste entità esistano contemporaneamente.

Identificabilità. La proiezione dei concetti sulla struttura spazio-temporale [ma se questa struttura fa parte, è anzi alla base, dei concetti medesimi?] è l'unica condizione richiesta per identificare e distinguere i loro oggetti: non c'è affatto bisogno di una trascrizione come quelle della sostanza nella permanenza o della coerenza nella coesistenza.

I numeri vanno messi in relazione con il carattere spatio-temporale della nostra esperienza: è in virtù di quel carattere che il contare diventa possibile per noi.

177: Il principio di verifica del Circolo di Vienna: nessuna asserzione (non analitica) è dotata di significato a meno che non possiamo associarla a procedimenti empirici di verifica.

179: Come possiamo motivare la rivendicazione di universalità dei giudizi estetici?

Presupponendo che la struttura cognitiva di sogni essere umano sia pressappoco la stessa.

180: Posso stabilire che cosa significhi per un oggetto intenzionale essere reale riferendomi in modo essenziale al fatto che esso è causalmente determinato, pur lasciando aperta la possibilità che *altri* oggetti intenzionali, oggetti che non verranno *mai* considerati reali, non siano soggetti alle stesse condizioni. Se è vero che una deduzione trascendentale va intesa come la giustificazione di una possibilità, questo è proprio quello che andavo cercando.

Ma nella deduzione [nella riduzione o nel riscontro tra logico ed empirico] non si può sperare di proceder così bene come avvenne coi principi dell'intelletto puro teoretico: la realtà oggettiva della legge morale non può essere dimostrata mediante nessuna deduzione, nonostante ogni sforzo della ragion teoretica, speculativa o sostenuta empiricamente.

181: Solo l'*Erkenntnis* può garantire la possibilità presentata dalle argomentazioni meramente concettuali. Ma l'*Erkenntnis* non è data in filosofia. La filosofia può solo fare affermazioni o assumere teorie la cui incoerenza non sia stata *ancora* dimostrata, ma queste assunzioni rimarranno sempre provvisorie e incapaci di acquisire uno statuto conoscitivo. [quindi Kant postula un "miracolo" per connettere filosofico ed empirico: a meno che l'uomo (il filosofico) non sia già (e non-heideggerianamente) nel mondo - nell'empirico (riabilitazione dell'apparenza)]

Neanche la certezza intrinseca della legge morale ci avvicina a un'effettiva comprensione.

L'esperienza ordinaria e la filosofia trascendentale, rispettivamente, "si riferiscono" alle apparenze in due sensi diversi. Il primo consiste nella diretta presentazione delle apparenze, la quale rende possibile stabilire la loro possibilità *come pure la loro realtà*. Il secondo consiste in un'analisi delle apparenze medesime, in un discorso sulle apparenze.

A livello filosofico non si può avere nessun accesso di carattere pratico o speculativo alla realtà [= all'apparenza dell'esperienza ordinaria; la filosofia è come l'arte in Platone: idea dell'idea]. C'è un senso evidente in cui l'intera impresa che Kant si prefigge è, *e non può che essere*, arbitraria

[parlare di ciò di cui non si può parlare: connettere l'apparenza logico-filosofica alla sconosciuta, incognita, realtà oggettuale].

182: Kant non era soddisfatto di quegli aspetti della sua filosofia che potevano apparire come delle supposizioni infondate. Per quanto egli articolasse la sua "storia", per quanti dettagli vi aggiungesse nell'Analitica, era pur sempre una storia e nient'altro che una storia. Per tacitare questa insoddisfazione, Kant ha disseminato nella Deduzione, e nel resto dell'Analitica, alcune importanti argomentazioni che tentano di stabilire conclusioni *necessarie*.

Nel *Trattato* Hume si era accanito contro le nozioni fondamentali della metafisica tradizionale [Nietzsche]: la nozione di soggetto (o di mente), quella di oggetto e quella di causalità: 1) La mente non è che una successione di percezioni; 2) Gli oggetti sono la stessa cosa delle percezioni, e la credenza nell'esistenza di oggetti permanenti è un'illusione dovuta alla costanza e alla coerenza delle percezioni; 3) Non ci sono connessioni necessarie tra gli oggetti (o le percezioni), e l'idea di una relazione siffatta è generata dalla loro congiunzione costante.

Se si accetta il nuovo punto di vista copernicano, le concettualizzazioni della mente, dell'oggetto e della causalità proposte da Hume si rivelano impensabili [perché ?!]

183: Secondo Hume vi è solo la rappresentazione; ma che cos'è che fa di un film *un unico* film?

184: Quando ogni riferimento a un contesto esterno è escluso, il solo modo in cui possiamo dedurre l'unità di una rappresentazione è quello di verificarne la coerenza concettuale.

All'interno del paradigma tradizionale gli oggetti sono primari e la coscienza è qualcosa che capita a(d alcuni di) essi. La coscienza cioè è un avvenimento che ha luogo all'interno di una struttura, quasi nello stesso modo in cui un film viene pensato come un avvenimento che ha luogo entro un cinema. E, come nel caso del film, il sostenitore di questo paradigma può concettualizzare l'unità di quell'avvenimento che è la coscienza facendo riferimento all'unità della struttura.

All'interno del nuovo paradigma invece, la coscienza costituisce il punto di partenza, e non ci si può riferire agli oggetti per spiegare la sua unità visto che gli oggetti in ultima analisi sono concettualizzati proprio in termini di (proprietà di) quella stessa coscienza.

185: Per poter considerare unitaria la coscienza dobbiamo ragionare in termini di coerenza concettuale.

Per i concetti essere utilizzati nel modo richiesto per l'unità della coscienza significa essere utilizzati nel giudicare.

186: Un giudizio si distingue da un "cieco giuoco di rappresentazioni" per il fatto di essere oggettivo: per il fatto, cioè, di affermare che qualcosa vale di un oggetto, o più in generale di un mondo di oggetti. Quindi, se accettiamo il punto di vista copernicano, possiamo giustificare concettualmente l'unità della coscienza solo in base al fatto che essa è una successione di rappresentazioni le quali possono essere considerate rappresentazioni *di* un mondo oggettivo.

Hume si fondava ancora sulla vecchia struttura concettuale e sul primato degli oggetti, presupposti di cui pure metteva a nudo la debolezza [ma allora è necessario Hume – per dissolvere gli oggetti e poi passare al soggetto!!] – un tipico caso di associazione di realismo trascendentale [no] e di idealismo empirico. Hume poteva concettualizzare la mente (un oggetto complesso, e quindi dipendente dalle sue parti) come una successione di percezioni (i suoi oggetti fondamentali) proprio come si può concettualizzare una montagna come un ammasso di pietre.

187: All'interno della nuova struttura, invece, non ci sono oggetti dai quali partire, all'inizio c'è solo la coscienza, la cui unità può essere spiegata, ammesso che possa esserlo, solo ricorrendo alle sue proprietà.

Nell'ottica copernicana, il fatto che la nostra coscienza sia la coscienza di un mondo oggettivo costituisce una condizione (concettuale) necessaria alla sua unità formale. La nostra coscienza è (formalmente) unitaria e quindi è stabilita l'oggettività di ciò di cui essa è coscienza (o

l'applicabilità ad esso delle categorie [che così fanno l'oggettività – costituiscono il ponte fra soggetto ed oggetto]).

188: Alla coscienza stessa e a ciò che la costituisce, ossia alle rappresentazioni o, in termini umani, alle percezioni, non possiamo attribuire una tale indipendenza [propria degli oggetti], in quanto esse non possono essere considerate dotate di quei caratteri *spaziali* che danno significato empirico a questo requisito concettuale e che invece possono esibire gli oggetti *di cui* esse sono la coscienza o le rappresentazioni. Di conseguenza, nella nuova struttura l'oggettività esige il riferimento a qualcosa che non è la coscienza.

L'unità della coscienza richiede che si faccia una distinzione tra soggetto e oggetto o tra oggetti e coscienza (appercezione). L'unità della coscienza esige che sia possibile, almeno in linea di principio, distinguere tra l'oggetto e la coscienza dell'oggetto. Questa esigenza è già sufficiente per confutare la prima metà della (2) [dove non c'è distinzione: ma non c'è distinzione ontologica – riabilitazione dell'apparenza, Nietzsche].

189: La necessità di concettualizzare alcuni oggetti come distinti dalla coscienza che se ne ha è sufficiente per inferire la necessità di concettualizzare quegli oggetti come permanenti: tanto basta per affermare che la struttura copernicana infirma la totalità della (2) di Hume. La permanenza degli oggetti non è una credenza illusoria causata da eventi abituali, bensì una caratteristica concettuale necessaria agli oggetti stessi.

Di alcune "apparenze" (passeggiare, momentanee: Russell, 1914) si ha sensazione ma di molte non la si ha e la cosa è sufficiente per spiegare il fatto che sono indipendenti dalla mente.

190: Per concettualizzare il cambiamento dobbiamo presupporre l'esistenza di qualcosa che cambia, cioè di qualcosa che *persiste attraverso il cambiamento*, di qualcosa, insomma, di permanente. E se si generalizza questa conclusione da (l'idea di) un singolo oggetto a (l'idea di) un *mondo* unitario di oggetti, si è portati a credere che qualsiasi cambiamento che presumibilmente avviene nel mondo vada concettualizzato come un modo in cui *il mondo cambia*, cioè come un modo in cui *ciò che nel mondo persiste attraverso il cambiamento* cambia.

191: Kant dimostra che la (3) va capovolta, ossia che la nozione di successione oggettiva su cui Hume ha fondato la sua interpretazione della causalità va a sua volta concettualizzata in termini di necessitazione. Una successione è oggettiva se non posso modificarla a piacere, se deve svolgersi in un determinato modo, se io non posso scegliere come percepirla. Trascrivendo l'imposizione come regolarità, una successione è oggettiva se segue uno schema vincolante e prevedibile.

192: Se la coscienza è il nostro punto di partenza e se l'oggettività va esplicata sulla base di proprietà della coscienza, la necessitazione sarà la più importante di queste proprietà. Se invece si è rimasti fedeli alla struttura concettuale tradizionale, inferire dal fatto che abbiamo bisogno della necessitazione per spiegare l'oggettività che le successioni oggettive sono necessitate non è altro che un *non sequitur*.

La coerenza concettuale non può consistere nell'assegnazione fissa di una serie di attributi: essa deve essere coerenza all'interno del cambiamento, cioè una determinazione non solo di come sono le cose, ma piuttosto di come sono *quando e perché* e di *che cosa esse diverranno*.

193: La nozione di un mondo di oggetti è più utile per l'elaborazione del paradigma copernicano di quanto non lo sia la nozione di un singolo oggetto.

Anche se accettiamo di esplicitare l'oggettività in termini di necessitazione, perché dovremmo ricorrere per questo (come fa Kant) a un riferimento alla *causalità*?

Per spiegare come una successione da *a* a *b* sia oggettiva, ossia appartenga a un (o al) mondo oggettivo, dobbiamo poter pensare *al mondo* come tale da necessitarla. Ciò significa che dobbiamo poter pensare che lo stato del mondo che include *a* sia tale da aver determinato (nel momento assegnato a *b*) uno stato del mondo che includa *b*.

La nozione di causa entra in gioco solo se parliamo di un dato stato del mondo che causa tutti gli stati futuri del mondo – l'idea di Laplace.

194: Deduzione trascendentale: ci si può aspettare che gli oggetti soddisfino i criteri concettuali dell'oggettività. Analitica dei principi: che cosa vuol dire che lo facciano.

Kant non era preparato ad accettare "ufficialmente" la conseguenza più rivoluzionaria del suo rivoluzionario programma, vale a dire il fatto che la filosofia è ridotta al racconto di storie la cui coerenza è indimostrabile. Egli, quindi, l'ha confusa con un'altra in cui trovare un qualche elemento di certezza: la certezza che, se si accetta la rivoluzione copernicana, non si può sostenere la dissoluzione umana delle classiche nozioni di mente, oggetto e causalità. Questo risultato è interessante ma non confuta Hume e non rende inevitabile la rivoluzione.

195: Consideriamo il tavolo che si trova davanti a me. Esso occupa una posizione spazio-temporale ben definita, e quindi è possibile, in linea di principio, identificarlo, reidentificarlo e distinguerlo da altri oggetti, per esempio dalla sedia sulla quale sono seduto e dal tavolo che ho a casa. Questo tavolo, inoltre, non è un'esistenza transitoria, effimera [le "apparenze" di Russell]: mi aspetto che rimanga al suo posto se chiudo gli occhi e poi li riapro, e mi aspetto di ritrovarlo domani quando ritornerò in ufficio, e il giorno successivo. Infine, il tavolo è per me integrato in una rete causale, risponde in modo regolare e prevedibile a manipolazioni di vario tipo e oppone una certa resistenza a queste manipolazioni. Finora, dunque, il tavolo sembra soddisfare i criteri di oggettività. Possiamo concludere che è legittimo chiamarlo un oggetto – oppure, in termini più tradizionali, una sostanza? "Il sostanziale delle cose è una semplice idea. La ragion pura richiede che di ogni predicato di una cosa si cerchi il soggetto che gli appartiene, e di quest'ultimo, poi, il quale è a sua volta necessariamente predicato, si cerchi ancora il soggetto, e così di seguito all'infinito."

a) Nessun predicato potrà mai cogliere l'oggettività di un oggetto; b) di conseguenza la rappresentazione di un oggetto è una semplice idea [un costrutto x], ossia una rappresentazione illusoria, *vuota*.

196: "Di tutto ciò a cui noi possiamo giungere, nulla deve essere ritenuto come un oggetto ultimo, e lo stesso sostanziale non può giammai esser pensato per approfondirsi ch'esso faccia, quand'anche l'intera natura gli sia palese".

Il motivo di ciò va trovato nella "specifica natura del nostro intelletto, che sta nel pensare tutto discorsivamente, cioè per concetti e quindi anche per puri predicati, ai quali perciò deve sempre mancare il soggetto assoluto".

Questa giustificazione, però, è troppo sbrigativa. È innegabile che qualsiasi cosa possiamo pensare degli oggetti d'esperienza la pensiamo in forma discorsiva (cioè concettuale), ma la nostra relazione conoscitiva con questi oggetti non si esaurisce nel fatto che li pensiamo. Oltre al pensiero (concettuale) vi devono essere condizioni (non concettuali) di identificazione, perché li possiamo considerare oggetti: queste condizioni sono lo spazio e il tempo.

In una divisione ideale del lavoro, quindi, potremmo trovarci in una condizione in cui non si potrebbe *pensare*, o *dire*, nulla di non concettuale a proposito degli oggetti di esperienza, ma questi oggetti potrebbero anche essere *indicati* (*mostrati*, come direbbe Wittgenstein) grazie al ricorso alle componenti non concettuali, puramente ostensive, dimostrative, del nostro apparato conoscitivo. Che questa situazione ideale non possa verificarsi, e che quindi Kant abbia buoni motivi per fare l'inferenza che si è visto, lo si può dimostrare prestando una maggiore attenzione alle limitazioni intrinseche di quelle componenti non concettuali e dimostrative di cui il nostro apparato conoscitivo è effettivamente dotato.

Per cominciare, consideriamo ancora il mio tavolo. Esso, come ho detto, è nello spazio, e lo spazio è divisibile. Di conseguenza, anche il tavolo è divisibile; in particolare, possiamo pensarlo come un aggregato di molecole. Ma le molecole sono anch'esse, presumibilmente, degli oggetti, e quindi lo spazio che è interamente occupato dal tavolo (in questo momento) va visto anche come interamente

occupato (contemporaneamente) dalla collezione di questi altri oggetti. Dal momento che l'identità di collocazione spazio-temporale è considerata una condizione sufficiente di identificazione, dobbiamo concludere che 'questo tavolo = questa collezione di molecole' (1).

197: Ma la (1) fa sorgere un problema. Le collezioni (gli insiemi, gli aggregati) di oggetti spazio-temporali concreti non vengono solitamente considerate anch'esse oggetti spazio-temporali concreti, bensì oggetti *astratti*. E se si guarda con diffidenza agli oggetti astratti (oggetti del pensiero), viene spontaneo ridurre queste collezioni al rango di *determinazioni* di oggetti. Si potrebbe fare (e in realtà si è fatto) uno sforzo eroico per rendere possibile pensare coerentemente dei composti concreti aventi parti concrete e per distinguere, quindi, il senso (mereologico) in cui le fette di una torta fanno parte della torta dal senso (insiemistico) in cui i soldati fanno parte di un esercito. Tuttavia la *possibilità* di pensare in questo modo non esclude la *possibilità* di pensare diversamente e la seconda possibilità è sufficiente a escludere che il tavolo sia irriducibile alle proprietà nel senso richiesto dalle nostre condizioni concettuali di oggettività.

Se prendiamo sul serio quest'ultima possibilità, l'"oggetto" tavolo svanisce e ci rimane un gruppo di altri oggetti, le molecole, che hanno varie proprietà e relazioni l'uno con l'altro. Alcune di queste proprietà e relazioni avranno un'importanza decisiva nello spiegare come le molecole costituiscano un tavolo. Se decidiamo di abbreviare la congiunzione di queste proprietà e relazioni "pertinenti" dicendo che le molecole (collettivamente) "tavolano", possiamo fornire una concisa espressione linguistica a ciò che è avvenuto: da sostantivo, "tavolo" è diventato un verbo.

Questo processo, naturalmente, non si conclude con le molecole. Le stesse molecole *possono* essere pensate come dei composti, e quindi degli accidenti, di particelle subatomiche, e così via. Visto che lo spazio è (considerato) infinitamente divisibile, il processo può continuare all'infinito.

Una riflessione su quest'esempio ci aiuta a fare due osservazioni. La prima è che la divisione del lavoro ipotizzata in precedenza non è possibile. La trattazione di Quine (1960) dell'indeterminatezza della traduzione illustra efficacemente questa impossibilità.

198: Non vi è alcun modo di stabilire, dice Quine, limitandoci a puntare l'indice, se la parola "coniglio" in italiano sia un sinonimo della parola "gavagai" in qualche lingua primitiva: "Indicate un coniglio e avrete indicato una stadiò di coniglio, una parte integrale di un coniglio, la fusione dei conigli, e il luogo in cui la qualità di coniglio si manifesta. Indicate una parte integrale di un coniglio e avrete di nuovo indicato i quattro restanti generi di cose; e così via in un cerchio".

Potremmo essere in grado di operare delle distinzioni se potessimo accompagnare l'atto dell'indicare con domande relative all'identità e alla diversità (numeriche): "Questo è lo stesso gavagai di quello?", "Qui ci sono uno o due gavagai?" Ma questo non serve a nulla perché l'atto di indicare di per sé non è sufficiente neanche a giustificare giudizi di identità numerica.

È così dimostrata la dipendenza reciproca delle nostre abilità concettuali e dimostrative quando si tratta di istituire dei rapporti conoscitivi con gli oggetti. Quando ci siamo resi conto che indicare un tavolo equivale a indicare una collezione di molecole e che indicare un coniglio equivale a indicare un insieme di parti di coniglio, comprendiamo che non possiamo ritenere di avere dei rapporti conoscitivi con un mondo di semplici "questo", di cui forse possiamo parlare solo in termini concettuali [Nietzsche].

199: Se non vengono utilizzati i concetti non possiamo ritenere di avere alcuna relazione conoscitiva. Se i concetti senza le intuizioni sono vuoti, le intuizioni senza i concetti sono cieche. Non possiamo ritenere di vedere *qualcosa* se non sappiamo *che cosa* stiamo vedendo e possiamo spiegare il "che cosa" solo utilizzando dei concetti.

L'indeterminatezza della traduzione rilevata da Quine si risolve in una sensazione di generale infondatezza della nostra ontologia [Nietzsche]

Prendendo l'esempio del tavolo che ora si trova davanti a me; questo tavolo ha un aspetto che non è stato evidenziato da Quine: i livelli ontologici che in esso vengono utilizzati non sono solo quei

quattro o cinque cui accenna Quine, ma un *numero indefinito*. Se questi livelli fossero solo quattro o cinque o, ad ogni modo, un numero determinato, sarebbe possibile, nonché sensato, dire che le entità del livello più basso sono i soggetti ultimi della nostra esperienza, ma in effetti queste entità non esistono. Per quanto si vada avanti nella divisione dei corpi materiali [vedi Kant, p. 196] si può sempre pensare di andare oltre.

200: Siamo ora in grado di portare un po' di luce sull'affermazione kantiana che, a causa del carattere discorsivo del nostro intelletto, tutto ciò che possiamo definire come soggetto di predicati "è a sua volta necessariamente predicato" [Nietzsche !!]. Di che cosa è fatto il mondo, in ultima analisi? Quali sono i costituenti ultimi della realtà? Se ogni cosa può essere divisa, non dovremmo forse concludere che tutto nel mondo è fatto di nulla? [Nietzsche – punto materico].

"Il punto dal quale sono partito non è stata l'indagine sull'esistenza di Dio, sull'immortalità ecc., ma l'antinomia della ragione pura ... Fu essa a destarmi dal torpore dogmatico ed a spingermi alla critica della ragione stessa, allo scopo di eliminare lo scandalo costituito dalla sua apparente contraddizione con se stessa".

201: Mentre Kant afferma che la tesi e l'antitesi di ogni antinomia "possono essere dimostrate con prove ugualmente evidenti, chiare e inoppugnabili", commentatori come Russell hanno trovato queste prove colpevoli di *petitio principii*, di ambiguità o di evidenti *non sequitur*.

La prima antinomia argomenta, per quanto riguarda la tesi, a favore della finitezza dello spazio e del tempo e, per quanto riguarda l'antitesi, a favore della loro infinità.

203: Per tutto il capitolo dell'Antinomia, Kant insiste sul fatto che egli si interessa agli oggetti di esperienza [= apparenza] e non alle cose in sé.

Se il realismo trascendentale è la vecchia struttura concettuale e le cose in sé e le apparenze sono le cose come vengono concettualizzate rispettivamente prima e dopo la rivoluzione, un tentativo di usare le antinomie per dimostrare l'incoerenza del realismo trascendentale, secondo l'interpretazione tradizionale della loro funzione, potrebbe rivelarsi contrario alle intenzioni di Kant.

204: Le antinomie riguardano le apparenze: provano "l'idealità trascendentale delle apparenze"; non che ci sia qualcosa di sbagliato o di incoerente nell'idea delle cose in sé, ma solo che le apparenze (vale a dire gli oggetti *di esperienza* o gli oggetti *in quanto esperiti* o gli oggetti nel nuovo senso in cui gli oggetti devono essere intesi) non possono essere nulla di simile. Le cose non possono essere apparenze e cose in sé *nello stesso tempo*: esse non possono essere cose sia nel vecchio senso sia nel nuovo.

Ciò equivale a dire che io incorro in una contraddizione se tento di adattare al mondo *sia* i caratteri che deriverebbero dal suo essere un noumeno *sia* quelli derivanti dal suo essere un fenomeno. [non si può uscire dal carcere convenzionale; al mondo si può avere cognitivamente solo un approccio convenzionale]

205: La strategia di Kant. Innanzitutto, vi è la prima fondamentale mossa rivoluzionaria: dal concettualizzare gli oggetti come primari e la coscienza come coscienza *di oggetti* Kant passa al concettualizzare la coscienza come primaria e gli oggetti come oggetti di *coscienza*. Gli oggetti intenzionali, le logiche libere ecc. possono rivelarsi strumenti utili per compiere questo passo. Successivamente, Kant ricerca le condizioni che qualificheranno *alcuni* oggetti di coscienza, o di rappresentazioni, come oggetti *reali* od oggetti *simpliciter*. Nel corso di questa ricerca la tradizionale struttura concettuale del realismo trascendentale viene usata come un mezzo ausiliario: le condizioni che *in quella struttura* sono pensate come caratteristiche necessarie degli oggetti vengono utilizzate per fare le relative distinzioni *all'interno della nuova struttura*.

L'adozione provvisoria dell'ottica del realismo trascendentale porterà a una distorsione al livello concettuale (o trascendentale). Infatti, non c'è niente di distorto nelle pratiche ordinarie in cui trova

diretta espressione il realismo *empirico*; l'equivoco ha luogo quando il punto di vista implicito in quelle pratiche viene preso sul serio all'interno della riflessione filosofica.

206: Questa distorsione può venire corretta mediante un ritorno all'atteggiamento filosofico "giusto" dell'idealismo trascendentale. Essa, tuttavia, non può essere eliminata totalmente. Infatti il realismo trascendentale che è responsabile di questa distorsione non è altro che una naturale estensione di strategie di pensiero che ci sono familiari quando ricorriamo al nostro comune realismo empirico, per cui tendiamo a rientrare in esso come in una scarpa comoda. Kant è convinto che questa *illusione trascendentale* sia inevitabile.

Se il suo compito è quello di concettualizzare l'esperienza che gli esseri umani effettivamente hanno, e non quello di correggere quell'esperienza alla luce dell'analisi concettuale, il filosofo dovrà fare attenzione a non perdere il contatto con il comune modo di vedere le cose.

207: Potrà capitare di *dover* tornare al suo registro empirico, ordinario, per poter essere certo che *quello che* egli spiega sono osservazioni e fenomeni dell'esperienza ordinaria, e non creature della sua mente. [ma se si tratta sempre di creature della nostra mente! Al massimo di creature di più menti – del maggior numero possibile di menti].

Il problema *fondamentale* risiede nel fatto che l'illusione trascendentale è intrinsecamente dialettica e genera paradossi e contraddizioni.

Scendiamo nei particolari. Una concezione tradizionale, realistica di un oggetto mi costringe a pensare che l'oggetto sia dotato di condizioni di identificazione ben definite. Empiricamente, queste condizioni sono spazio-temporali, cioè rispondono a domande relative al dove e al quando. Prendiamo ancora in esame il tavolo che si trova davanti a me e supponiamo che voi mi chiediate dove si trovi. Secondo la struttura tradizionale che sto utilizzando, questa domanda deve avere una risposta ben determinata, risposta che io forse non conoscerò mai, ma che ciononostante è data. Tuttavia, posso rispondere ad una domanda relativa a dove si trovi un *X* solo riferendomi alla collocazione di qualche *Y* [Einstein]. Posso dire che il tavolo è nella stanza o che è alla sinistra degli scaffali, e posso dire che la stanza è nell'edificio, che l'edificio è all'interno del campus, che il campus è negli Stati Uniti, e così via. A un certo punto, se le domande continuano a susseguirsi, risponderò probabilmente che l'ultima entità, qualunque essa sia, alla quale siamo arrivati si trova da qualche parte nel mondo, che è, cioè, compresa all'interno della totalità di tutti i possibili oggetti di esperienza. Supponiamo ora che voi mi chiediate dove si trova *il mondo*. Probabilmente la mia sarà una reazione d'imbarazzo, in quanto non c'è nulla *rispetto a cui* io possa situare la *totalità* di quel che c'è.

208: Se io avessi effettivamente adottato la struttura concettuale tradizionale, il mio imbarazzo, benché fastidioso da un punto di vista pratico, non avrebbe un grande significato teoretico. Il fatto che ci siano delle domande alle quali non so rispondere in merito a oggetti indipendenti sarebbe solo un'ulteriore conseguenza, in quella struttura, della mia finitezza e dei miei limiti. Ma l'adozione del vecchio paradigma qui è strumentale: deve aiutarmi a fissare delle condizioni concettuali alle quali darò contenuto empirico, per poi usarle per fare appropriate distinzioni all'interno del dominio degli oggetti intenzionali. Di conseguenza, in questo contesto acquisisce un preciso significato teoretico il fatto che io non possa dare un contenuto empirico a una condizione concettuale che la struttura tradizionale impone agli oggetti: ossia, che essi abbiano condizioni di identificazione non solo *relative ad altri oggetti*, ma anche in un senso definitivo e assoluto.

Lo stesso imbarazzo si presenta per quanto riguarda l'altra domanda, relativa al quando. Per rispondere alla domanda "Quando è accaduto un avvenimento *X*?" è necessario ricorrere a un altro avvenimento *Y* e se dopo aver percorso nei due sensi le varie tappe della storia saremo insoddisfatti di doverci sempre riferire a qualcosa d'altro e ci porremo una domanda come: "Ebbene, quando è accaduto (o forse iniziato) *tutto ciò*?", cadremo nella medesima incoerenza riscontrata a proposito della collocazione nello spazio. Se non facciamo riferimento a qualche altro avvenimento non

possiamo concepire una risposta a quel genere di domanda. Ma questo riferimento è escluso se parliamo della totalità di ciò che è accaduto. Non c'è modo di esprimere l'esigenza concettuale di un'assoluta determinatezza temporale così da renderla utile a un'articolazione dell'idealismo trascendentale. Di conseguenza, non sappiamo bene come comportarci nei confronti di questa esigenza nel quadro teoretico che ci sta a cuore.

In conclusione, il punto di vista trascendentalmente idealistico secondo cui gli oggetti sono oggetti di coscienza, non viene giustificato, ma piuttosto presupposto, dalle argomentazioni delle antinomie. La critica che spesso si muove a queste argomentazioni (consistente nell'affermare che esse danno la soluzione per scontata) deriva da un semplice malinteso. La funzione delle antinomie nella *Critica* non è quella di giustificare la fondamentale posizione filosofica di Kant, bensì quella di dimostrare che l'articolazione di quest'ultima sulla base di un uso strumentale dell'illusione trascendentale non è procedimento innocuo, benché appaia naturale (considerando quanto profondamente la struttura concettuale tradizionale si radichi nella nostra pratica ordinaria) e benché probabilmente sia inevitabile per Kant (dato il suo atteggiamento conservatore nei confronti di tale pratica). Il tornare a pensare il mondo nei termini tradizionali presenta gravi rischi in quanto ci rende propensi a porre intorno al mondo delle domande alle quali ora (nei nuovi termini) non riusciamo a dare una risposta coerente.

Kant lascia intendere che l'uso strumentale della struttura concettuale tradizionale faccia cilecca nell'area delle questioni *globali* (con riferimento non alla globalità di *ciò che c'è* ma alla globalità di una linea d'indagine) [contro la possibilità di raggiungere una verità assoluta: Nietzsche]. Prendiamo il caso dell'infinita divisibilità dello spazio. Questo problema non ha nulla a che vedere con la totalità dell'universo. Il fatto è, piuttosto, che per quanto a fondo gli oggetti di esperienza siano stati analizzati in un determinato momento, possono sempre essere analizzati ulteriormente. Tuttavia secondo l'ottica tradizionale (trascendentalmente realistica) dobbiamo sempre pensare che esista, per ogni data realtà, un'*analisi definitiva*, ossia un'analisi che la scomponga nei suoi *costituenti di base* [anche Nietzsche è contro il realismo]. È la pretesa globalità della linea di ricerca del "di che cosa è fatto?" a generare il paradosso: se si tenta di applicare tali considerazioni globali all'interno dell'orizzonte concettuale dell'idealismo trascendentale, *agli oggetti che è possibile trovare all'interno di questo orizzonte*, si giunge, come risultato, alla confusione concettuale.

211: La ragione è teatro di conflitti inevitabili che, tuttavia, non hanno necessariamente un significato empirico, un impatto pratico sui nostri rapporti con il mondo. È nell'interesse della ragione non cercare di porre termine ai conflitti con un qualche tipo di compromesso, dal momento che esso sarebbe fondato, in definitiva, sulla disonestà intellettuale. Al contrario, la ragione deve promuovere e incoraggiare una chiara manifestazione dei conflitti: è suo dovere intellettuale e morale non impedire in alcun modo questa battaglia.

La strategia di Kant suggeriva "una possibilità di riconciliazione tra apparenze e cose in sé" e "un senso in cui si può dire che le apparenze *sono* cose in sé". Qui ho dimostrato – e le antinomie ne sono la riprova – che tale possibilità e tale senso di fatto non esistono. Le apparenze e le cose in sé devono separarsi [NO – e Nietzsche si fonda su questo no – riabilitazione dell'apparenza]. Le nostre esigenze concettuali, per quanto riguarda gli oggetti, sono tali che nulla di cui facciamo esperienza potrà mai soddisfarle nel modo completo e definitivo che esse sembrano richiedere.

212: è impossibile catturare all'interno della struttura concettuale idealistica tutte le condizioni di quella realistica: se intendiamo rimanere fedeli al realismo a livello empirico, dovremo accettare la parziale incommensurabilità di quel realismo con l'idealismo del livello trascendentale e continuare a ricordarci "criticamente" il conflitto tra i due atteggiamenti.

Kant non vuole alcuna soluzione.

213: Conflitto tra ragione e *sensibilità*, tra la nostra capacità di cogliere gli oggetti che ci si presentano e la nostra capacità di pensare ciò che significa essere un oggetto. *Questo* conflitto

affiora nella antinomie. Kant non vede alcuna alternativa possibile ad esso. La sfida inevitabile e senza fine consiste nell'essere realisti empirici e idealisti trascendentali nello stesso tempo e nell'oscillare perennemente tra due punti di vista che non possono essere pienamente conciliati.

Le antinomie sono una delle due cose (l'altra è "l'avvertimento di David Hume") alle quali Kant attribuisce il suo risveglio dal sonno dogmatico.

215: Non sono solo gli oggetti di pensiero a non adattarsi al nostro pensiero di oggetti, ma anche gli oggetti dell'esperienza ordinaria (spazio-temporale).

Nulla che ci si presenti (nello spazio e nel tempo) è tale da poterlo legittimamente concepire come un puro portatore di proprietà, irriducibile alle proprietà stesse [ci si presentano sempre e solo proprietà]. D'altro canto, l'utilizzazione del *concetto* di oggetto è un carattere apparentemente ineliminabile della nostra esperienza quotidiana. Quest'ultima è (vissuta come) l'esperienza di oggetti i quali godono di certe proprietà e hanno certe relazioni gli uni con gli altri.

La nostra è una situazione paradossale, in quanto abbiamo costantemente bisogno di usare il concetto di oggetto, senza peraltro mai imbatterci in alcunché di cui quel concetto sia propriamente predicato. Gli oggetti entrano a far parte della nostra esperienza solo nella misura in cui *noi ne sentiamo la necessità*. Essi sono i fuochi immaginari ai quali *noi pensiamo* che la nostra esperienza sia diretta, senza che essa riesca mai a raggiungerli. [Nietzsche].

216: Le cose in sé non sono nello spazio e nel tempo. C'è un contrasto concettuale tra l'essere nello spazio e nel tempo e l'essere irriducibile a proprietà e quindi si dà un contrasto concettuale tra l'essere nello spazio e l'essere un oggetto (in sé). Di conseguenza nulla può essere entrambe le cose [nello spazio e nel tempo / fuori dallo spazio e fuori dal tempo].

Le occorrenze spazio-temporali (o apparenze) non sono cose in sé.

217: L'*oggetto trascendentale* è un oggetto, un concetto, una rappresentazione, oppure che cosa?

Non è chiaro se l'espressione *oggetto trascendentale* possa essere usata appropriatamente al plurale oppure no.

Kant insiste nel dire che "dobbiamo in generale porre a fondamento delle apparenze un oggetto trascendentale" [una X – la cosa in sé ultima che però recepiamo solo come per noi o convenzionalmente], pur affermando che non possiamo conoscere un tale oggetto e anzi non possiamo neppure comprenderlo.

"L'oggetto trascendentale, che può essere il fondamento dell'apparenza da noi chiamata materia, è un semplice qualcosa, riguardo a cui non sapremmo neppure comprendere che cosa sia, anche se qualcuno potesse dircelo".

"Il concetto puro di questo oggetto trascendentale è ciò che può conferire una relazione con un oggetto, cioè una realtà oggettiva [e coerente o stabile], a tutti i nostri concetti empirici in generale".

218: Come nel caso della conoscenza trascendentale, la nozione di oggetto trascendentale è (alla luce della mia interpretazione di "trascendentale" [= concettuale]) una contraddizione in termini. Un oggetto trascendentale è un oggetto concettuale, o la concettualizzazione di un oggetto, o un oggetto a livello puramente concettuale. Ma, naturalmente, a livello puramente concettuale non ci si presenta nessun oggetto [oggetto convenzionale: focus di Nietzsche]. Proprio come una conoscenza trascendentale non è una conoscenza [perché manca dell'intuizione], un oggetto trascendentale non è un oggetto.

219: A livello puramente concettuale non abbiamo modo di (concepire la possibilità di) contare gli oggetti e di conseguenza non possiamo attribuire alcun senso a domande relative al loro numero. Ed è facile capire perché Kant provi un certo disagio nell'usare l'espressione "oggetto trascendentale". È un paradosso intrinseco alla posizione kantiana.

Nella misura in cui siamo idealisti empirici noi viviamo in un mondo di oggetti: tavoli, sedie, quark. Nella misura in cui siamo idealisti trascendentali, pensiamo quegli oggetti come oggetti di coscienza e allo scopo di distinguerli da altri oggetti di coscienza come i cavalli alati o i quadrati

rotondi (di cui non diremmo, a livello empirico, che esistono) applichiamo strategie concettuali realistiche [no, logiche] per delimitare i tipi di coscienza che possono darci gli oggetti. Risulta tuttavia che un'applicazione sistematica di quelle strategie agli oggetti della coscienza ci lascia senza alcun oggetto. Ci rimane solo il nostro *bisogno* (perennemente insoddisfatto) di oggetti. Dobbiamo in generale pensare che ci siano oggetti con i quali siamo in rapporto; tuttavia nessun oggetto ci si mostra mai.

220: *Apparenza*: gli oggetti quali vengono pensati all'interno della struttura copernicana: qualcosa che appare, di cui si è consci. Definire questi oggetti mere apparenze (come fa Kant) implica una risonanza di illusorietà, incompletezza, incapacità di soddisfare dei criteri di un qualche tipo. L'apparenza non soddisfa a livello empirico i criteri realistici di oggettività (si può distinguere – ad es. in uno stato di ubriachezza – tra l'*oggetto* tavolo e l'*apparenza* di esso). A livello concettuale si può fare (e Kant può fare perché non è un filosofo empirista) una distinzione analoga [che parte proprio da una considerazione empirico-ordinaria]: un oggetto propriamente detto è qualcosa di *assolutamente* individuale, di *assolutamente* identificabile, di *assolutamente* conforme a regole ecc. e poiché nessun oggetto empirico soddisfa questi criteri assoluti [essendo recepito solo attraverso le nostre prospettive relative], non possiamo considerare nessun oggetto empirico un oggetto reale, un oggetto in sé. Al livello concettuale, trascendentale, possiamo solo dire che questi oggetti sono apparenze di una realtà che non è alla nostra portata.

221: “Ovunque (nel mondo sensibile), anche spingendoci sino alla più profonda indagine degli oggetti di questo mondo, non abbiamo a che fare con null'altro se non con apparenze”.

Perché sobbarcarsi il fastidio di effettuare una rivoluzione nella propria struttura concettuale se quest'ultima promette solo un mondo illusorio di oggetti che non possono essere realmente considerati tali?

222: Si può istituire un parallelismo tra il vicolo cieco al quale siamo giunti esplorando la concettualizzazione kantiana dell'esperienza conoscitiva umana e la situazione di stallo in cui si è trovata la matematica dopo la scoperta, tra il 1897 e il 1902, dei più importanti paradossi della teoria degli insiemi.

Kant porta a compimento più di un secolo di riflessione incentrata sulle aporie del sistema cartesiano, e il conseguente spostamento dell'attenzione da ciò che sappiamo a ciò che *possiamo* sapere e infine a ciò che il sapere in se stesso è.

223: Situazione paradossale (al di là del credibile): i requisiti concettuali relativi agli oggetti, per quanto possano sembrare elementari e intuitivi, sono tali che nulla in cui ci imbattiamo potrà mai soddisfarli.

Quasi tutti i tentativi di salvare, della teoria degli insiemi, quegli elementi che sono necessari per l'effettiva pratica matematica sono sfociati nel riconoscimento del fatto che il matematico non ha mai bisogno di parlare degli insiemi e dei loro membri in generale, ma sempre *all'interno di un contesto specifico*. I matematici non raccolgono in un insieme oggetti in generale, bensì degli oggetti già compresi entro una struttura di riferimento ben definita.

224: C'è un carattere dell'esperienza conoscitiva ordinaria che è implicito e che *in una tale forma implicita* è diventato ampiamente responsabile dei problemi sollevati dalle antinomie: la contestualità.

225: Indichiamo in forma abbreviata con *C* la congiunzione di tutti i criteri concettuali di oggettività che possiamo formulare. I caratteri empirici sono incompatibili con i requisiti assoluti e globali che sono verosimilmente richiesti da *C*. L'alternativa più logica alla paralisi [e al nichilismo] consiste nel ricordare che, nelle pratiche conoscitive come in quelle matematiche, non abbiamo bisogno di tale assolutezza e tale globalità [pensiero/ontologia debole]. La nostra esperienza è sempre (concepita come) limitata precisamente nel senso che è sempre possibile (o almeno si ritiene sempre possibile) estenderla oltre i limiti che ha raggiunto [pragmatismo; contingentismo: anche Nietzsche pensa alla

verità/realtà come ad un'elaborazione in contesti conchiusi]. Per quanto estesi siano questi limiti, vi saranno sempre dei limiti, che in ogni singolo caso definiscono ciò che è appropriato e ciò che non lo è. Pensare un'esperienza senza limiti è pensare l'esperienza in un modo (empiricamente) irrealistico.

I limiti vengono definiti sulla base di considerazioni pratiche, in riferimento a ciò che ci interessa in circostanze specifiche.

Se poi il contesto dovesse modificarsi in termini essenziali, potrei passare a un'altra ontologia più raffinata, ma sempre locale [*storicizzata* - Nietzsche].

Ha un significato fondamentale la località nell'ambito del progetto kantiano di rendere intelligibile la conoscenza (ordinaria).

226: "Tutte le apparenze si trovano in un'unica natura, e debbono trovarvisi, poiché senza questa unità a priori non sarebbe possibile alcuna unità dell'esperienza, e quindi neppure una determinazione degli oggetti nell'esperienza".

"L'unità dell'universo, nel quale debbono essere connesse tutte le apparenze, è evidentemente una semplice deduzione dalla proposizione fondamentale – tacitamente assunta – della comunanza di tutte le sostanze che sono simultanee."

Nell'ambito della mia ricostruzione (postrivoluzionaria) dell'esperienza ordinaria, *quando si dà la dovuta importanza al carattere contestuale e limitato che l'esperienza ha sempre*, l'unità, la connessione e l'oggettività di ciò di cui si fa esperienza sono condizioni necessarie all'unità dell'esperienza (ossia alla coscienza) stessa. Posso ritenere di essere in grado predicare l'unità di me stesso *in una determinata circostanza* nella misura in cui posso ritenermi in grado di interpretare ciò di cui faccio esperienza in quel momento come unitario, connesso e oggettivo. Quando le circostanze cambino, forse già nel minuto successivo, alcuni dati possono essere perduti mentre altri possono essere visti in modo del tutto diverso; io, tuttavia, non perderò la possibilità di predicare l'unità della (mia) coscienza, purché riesca a trovare un'altra forma di equilibrio, anch'essa parziale e precaria.

227: Gergo delle facoltà di Kant: la capacità di produrre un insieme costante di criteri concettuali viene definita *ragione*. La capacità di applicare questi criteri in vari modi ai mutevoli materiali che abbiamo davanti a noi (e ai mutevoli interessi che nutriamo per questi materiali) viene definita *intelletto*.

Il rapporto tra intelletto e ragione è la soluzione di un problema che sorge specificatamente dal punto di vista della ragione, ossia dal punto di vista della ricostruzione razionale. Si tratta del problema costituito dal fatto che non si possono dare correlati empirici definiti per i criteri concettuali, per cui l'istanza che fornisce i mutevoli correlati [l'empiria o sensazione o intuizione] va considerata separata da quella che fornisce i criteri [ragione]. La priorità concettuale va attribuita alla ragione.

Intelletto e ragione hanno modalità di funzionamento del tutto diverse: l'intelletto è la facoltà delle *regole*; la ragione dei *principi*.

228: Una regola può essere applicata alla cieca. Un principio fornisce un'ipotesi esplicativa che dovrebbe rendere conto, tra l'altro, dell'adeguatezza delle regole.

Se posto a confronto con enigmi teoretici, l'intelletto, che "si occupa semplicemente del suo uso empirico, e non riflette sulle fonti della sua propria conoscenza, può procedere benissimo". Questa miopia costituzionale è la caratteristica più efficace dell'intelletto: in ogni situazione, quali che siano le traduzioni empiriche dei criteri concettuali che tenderemmo a dare *qualora ne fossimo richiesti*, noi non facciamo *verifiche* sulla maggior parte di esse. Moltissime cose vengono date per scontate quando decidiamo in merito dell'oggettività di una percezione (a causa del "contesto").

La ragione, invece, è sempre alla ricerca della trasparenza assoluta e può sembrare ben triste, per ciò che riguarda la condizione umana, dover concludere che proprio questa ricerca di trasparenza

sia fonte di problemi insolubili, ai quali si può porre rimedio solo rassegnandoci all'opacità. [le facoltà kantiane come intelletto e ragione – al pari della coscienza e dell'inconscio freudiani - sono un residuo metafisico del teatro della mente cartesiano].

229: La consapevolezza sensoriale di per se stessa non può essere vista come consapevolezza di qualcosa di complesso; la consapevolezza di qualcosa di complesso va considerata il risultato di un atto spontaneo; e questo atto va pensato come la combinazione di una molteplicità di particolari; e dal momento che la consapevolezza di un oggetto va vista come consapevolezza di qualcosa di complesso, si deve ritenere che essa dipenda da un tale atto di combinazione (o sintesi). Inoltre, la "facoltà" di operare in questo modo va detta intelletto.

230: Parlare di consapevolezza *sensoriale* per Kant equivale a parlare di una consapevolezza che è (considerata) *passiva*.

Il riferimento all'intelletto è il riferimento alla componente attiva della nostra consapevolezza [e l'intuizione fa parte della consapevolezza sensoriale o di quella intellettuale? E se c'è da una parte l'intuizione e dall'altra l'idea che bisogna c'è di distinguere, nella prima, fra senso e intelletto?]

232: Kant ha scelto la strategia poco opportuna di illustrare minuziosamente le attività dell'intelletto prima di esporre i problemi ineliminabili e insolubili della riflessione razionale.

233: Se ci fossero delle componenti ultime o quantomeno privilegiate della realtà spatio-temporale ed empirica, ossia della realtà pura e semplice, si potrebbe ritenere che un rapporto conoscitivo con questa realtà consista nella percezione (passiva) di tali componenti. Queste componenti, però, non esistono e nulla che ci si presenti nello spazio e nel tempo, ossia nulla che ci si presenti puramente e semplicemente, sarà mai in grado di soddisfare la nostra esplicazione razionale dell'oggettività. L'unica cosa che possiamo fare per raggiungere degli oggetti (empirici) è *decidere* [convenzionalmente] di considerare qualcosa un oggetto per gli scopi che sono pertinenti in un dato contesto empirico [la buona convenzione è la scelta di questa pertinenza]. Per quanto questa decisione in quel contesto possa rivelarsi efficace dal punto di vista pragmatico, e per quanto possiamo abituarci a prenderla fino a dimenticare l'elemento di scelta insito nella nostra mossa originaria, resta il fatto che ci è sempre possibile, qualora il contesto dei nostri interessi dovesse cambiare, prendere una diversa decisione ontologica [costruire il nostro mondo a nostra immagine e somiglianza; ma le nostre scelte saranno storicamente condizionate dalle scelte precedenti: c'è, bisogno di una scelta precedente per avere delle esigenze nel cambiarla ecc.]

233-34: "Libertà: spontaneità assoluta dell'azione come imputabilità dell'azione" [uomo artefice del suo destino – non convenzione della convenzione ma creatore della convenzione - superuomo]

La spontaneità è una caratteristica di una volontà: la caratteristica mediante la quale la volontà può dare l'impulso iniziale a una serie di avvenimenti senza esser costretta a farlo (dall'esterno) [cattiva convenzione]. Dire che dobbiamo ritenere di essere spontanei quando stabiliamo delle relazioni conoscitive con gli oggetti equivale a dire che dobbiamo ritenere di dare l'impulso iniziale ad avvenimenti (o, piuttosto, ad atti) che non sono del tutto determinati da ciò che è altro da noi. E la necessità di avere una tale visione di noi stessi è una conseguenza dell'indefinita divisibilità della struttura spatio-temporale [no: della struttura cosmica], cioè dell'unica struttura nella quale possiamo ritenere di entrare in contatto con degli oggetti. In sé e per sé questa struttura non è che una "molteplicità" [ma oggettiva? Presente nel mondo esterno indipendentemente dall'uomo?], una pluralità che non *richiede* da parte nostra, in termini oggettivi, una "lettura" piuttosto che un'altra [in sé e per sé lo spazio e il tempo non sono!]. Perché sia possibile situare gli oggetti in questa struttura, il molteplice deve essere "in certo modo dominato, raccolto e collegato" [Nietzsche: ma non si parli delle categorie spazio-tempo!]. Se non postuliamo quest'atto di sintesi, non ci possiamo spiegare come sia possibile il contatto (conoscitivo) con gli oggetti. Ciò non equivale affatto a dire che siamo responsabili della realtà degli oggetti; anzi, non potremmo pensare di avere a che fare con un oggetto se ritenessimo di essere responsabili della sua realtà. Significa, piuttosto, che senza

ricorrere al riferimento a una nostra decisione non potremmo spiegare come qualcosa possa essere *chiamato* oggetto [possa avere un' "identità" concettualizzabile o concettualizzata].

È proprio la contestualità dei nostri rapporti con gli oggetti, cioè il fatto che nulla di ciò di cui facciamo esperienza può essere considerato un oggetto *una volta per tutte* mentre tutto ciò che *funge da* oggetto in un contesto rischia sempre di dissolversi in una determinazione di un oggetto in un altro contesto, che fa sì che sia per noi necessario ritenere di essere tenuti a fare una scelta.

Kant distingue tra una deduzione (trascendentale) soggettiva e una oggettiva. Quest'ultima, che deve mostrare e rendere comprensibile la validità oggettiva dei contenuti a priori dell'intelletto puro, viene dichiarata essenziale per i suoi obiettivi. La prima, risponde alla domanda: "come è possibile la *facoltà di pensare* in quanto tale?"

235: Gli oggetti sono gli oggetti intenzionali di rappresentazioni oggettive. E sulla base dei criteri concettuali – ora in questione - che noi definiamo oggettive le rappresentazioni.

Assertione universale: tutto ciò che vale come un oggetto soddisfa le condizioni che vanno soddisfatte affinché qualcosa sia un oggetto, ma non ci dice che qualcosa di fatto soddisfi tali condizioni.

236: La possibilità di dimostrare affermazioni esistenziali e fattuali è esclusa dall'ambito della riflessione razionale [che può dirci solo come gli oggetti sarebbero o sarebbe percepiti da noi se effettivamente esistessero]. Che la coscienza *sia* unitaria, o che *ci siano* degli oggetti nel senso dell'idealismo trascendentale, è qualcosa che può essere stabilito solo dall'esperienza.

Non solo non possiamo *verificare* o *dimostrare* un'affermazione senza portarla al livello dell'esperienza: non possiamo neanche *capirla*. Comprendere qualcosa per Kant significa comprenderne la possibilità, e a livello concettuale non si può stabilire nessuna possibilità (oggettiva). Così l'asserzione universale "dimostrata" in precedenza può essere un trionfo ingannevole: qualora non venga dimostrato anche l'esistenziale corrispondente, non si avrà alcuna comprensione reale. Ma la dimostrazione esistenziale è fuori dalla portata dell'attività filosofica.

Kant più cerca di chiarire in che modo gli oggetti finiscano in effetti col soddisfare le condizioni di oggettività (la spiegazione del modo in cui la realtà oggettiva viene "sintetizzata"), più diviene consapevole del carattere di "storia" della sua impresa: quello stesso carattere che ufficialmente non vuole riconoscere.

237: Nella Prefazione alla seconda edizione Kant biasima quei "moderni" che hanno pensato ad ampliare la logica, inserendovi tra l'altro dei capitoli *psicologici* sulle differenti capacità conoscitive. Poi fornisce degli esempi di tali "capacità conoscitive". Si tratta di esempi singolari: immaginazione e spirito. La capacità di "immaginazione" viene definita una "indispensabile funzione dell'anima, senza la quale non avremmo assolutamente mai una conoscenza". Lo spirito non viene più citato.

È nell'*Antropologia* che troviamo una definizione dello spirito come "la facoltà [capacità conoscitiva] di concepire l'universale in rapporto al particolare". Si tratta di una capacità [induzione?] che non può essere insegnata.

238: Nel fatto di non essere trasmissibile mediante l'insegnamento, lo spirito assomiglia al suo inverso, cioè alla capacità di "trovare il particolare con riferimento all'universale", vale a dire alla *capacità di giudizio* [deduzione, terza capacità conoscitiva].

Se aggiungiamo che l'immaginazione – "una indispensabile funzione dell'anima", responsabile di quella "sintesi la quale è ciò che propriamente raccoglie gli elementi per costituire conoscenze, e li riunisce in un certo contenuto" – viene al contempo definita una funzione "cieca" e "della quale siamo coscienti solo di rado", dobbiamo concludere che le facoltà mentali che sono coinvolte nell'applicazione di regole generali a casi concreti operano automaticamente e in modo ampiamente inconsapevole e non possono essere insegnate.

Proprio nell'applicazione di regole generali a casi concreti consiste la conoscenza di Kant: "L'intelletto non può intuire nulla e i sensi non possono pensare nulla. La conoscenza può sorgere *soltanto dalla loro riunione.*"

239: L'immaginazione e lo spirito: gli unici esempi forniti da Kant di facoltà conoscitive.

La conoscenza è lettura dell'universale nel particolare (sintesi).

Come conciliare il fatto che il loro [delle facoltà conoscitive] operare si cela alla coscienza e alla deliberazione, col fatto che è impossibile conoscere alcunché a meno che non lo si comprenda?

Per Aristotele il carattere che distingue chi sa da chi non sa è l'essere capace di insegnare. Il tipico oggetto della conoscenza e dell'insegnamento è una proposizione o un testo e non una pratica (Aristotele assegna agli intellettuali le funzioni di controllo sul resto della società).

Per Kant, invece, la saggezza consiste "più nel fare che nel sapere". Identificando la saggezza con un complesso di pratiche, non con una teoria, Kant propone una diversa organizzazione dei valori sociali. Ogni teoria è ingannevole nella misura in cui mira a raggiungere la completezza, cosa che le teorie inevitabilmente finiscono col fare. Il fare la cosa giusta nel momento giusto invece rende possibile la realizzazione dei nostri obiettivi, e questa non è un'illusione.

240: La riflessione razionale è guidata dall'ottica ambiziosa che Kant vuole respingere: pratiche umili e concrete la eludono e la riflessione razionale finisce col concludere che esse non possono essere comprese. Esse non possono essere risolte in parole, la materia del pensiero: hanno un residuo fisico ed empirico che va al di là di ciò che le parole possono esprimere. Di questo residuo, tutt'al più, si vede il funzionamento, senza che si possa realmente spiegare *perché* funziona e *come* funziona.

241: Alla fine, tutto si risolve con quegli elementi che sono avvolti nel mistero [anti-illuminismo di Kant?], mentre ciò che è trasparente risulta anche illusorio. La comprensione – e la conoscenza – che il filosofo vorrebbe raggiungere va oltre le sue capacità e è qualcos'altro a permetterci di stare a galla.

Kant ha una buona ragione teoretica per essere un realista empirico: l'esperienza ordinaria, e quindi la saggezza (che si esprime in quell'esperienza, e solo in essa), è dominata da un atteggiamento realistico, è (vissuta come) l'esperienza di oggetti (indipendenti). Sicché qualunque sia la storia che vogliamo raccontare a livello concettuale, non abbiamo alcun diritto di contraddire la nostra sola fonte ed espressione di saggezza. E, se "fede" può essere un termine più adatto di "conoscenza" per designare l'esperienza sulla quale è basata la saggezza, questa fede viene ora a svolgere il ruolo che la conoscenza aveva nella tradizione, sicché l'espressione "conoscenza pratica", per quanto possa essere impropria e fonte di confusione, è anche un utile simbolo di quanto siano cambiate le cose.

242: Il realista trascendentale comincia le sue ricostruzioni razionali con gli oggetti. La conoscenza, per lui, è un modo di cogliere correttamente questi oggetti. Così, per quanto riguarda le affermazioni di natura conoscitiva della gente, egli ne considera alcune corrette e altre scorrette, e il suo compito è quello di fornire una caratterizzazione intenzionale che inglobi tutte le affermazioni corrette escludendo invece tutte quelle scorrette. Per l'idealista trascendentale, l'esperienza (o la coscienza) è il punto di partenza e gli oggetti vengono costituiti nel corso del dramma trascendentale come *alcuni* degli oggetti *di* quell'esperienza. Non vi è nessuna causa esterna all'esperienza stessa alla quale ricorrere in caso di conflitto.

243: Per l'idealista trascendentale tu hai la tua esperienza e io la mia. La mia esperienza o la tua potrebbero espandersi e in conseguenza di ciò potremmo giungere infine ad un accordo, ma non vi è affatto la possibilità di dare l'ultima parola sull'argomento a qualcosa di *diverso* [esterno] dall'esperienza.

La distanza tra le due posizioni sarebbe notevolmente ridotta se l'idealista trascendentale potesse concepire un' "esperienza" onnicomprensiva con la quale mettere a confronto la nostra attuale esperienza, che è sempre parziale.

Le antinomie, però, ci mostrano che questa nozione di un'esperienza onnicomprensiva è un mito illusorio, impossibile non solo empiricamente ma anche concettualmente.

244: L'ontologia della verità è quello che pensiamo la verità sia.

La metodologia della verità è il modo in cui *veniamo a sapere* qualcosa sulla verità.

L'epistemologia (metodologia della conoscenza) del realista trascendentale è orientata verso l'ontologia. È la nozione di oggetto a dover essere definita nei termini di quella di un'esperienza oggettiva. Però una decisione definitiva a proposito dell'oggettività di un'esperienza è del tutto esclusa.

L'epistemologia dell'idealista trascendentale sarebbe orientata verso il metodo, cioè rivolta primariamente ai criteri mediante i quali in situazioni concrete, con una quantità limitata di informazione disponibile e con alcuni scopi pratici in mente, decidiamo che cosa debba valere come conoscenza e che cosa invece no.

245: L'idealista trascendentale avrà anche una qualche ontologia. Troverà un nucleo di concordanza tra i criteri usati in contesti diversi e affermerà che la conoscenza implica la conformità a regole o l'identificabilità. Le antinomie mostrano che questa concordanza è solo verbale, tra le *parole*. La conoscenza dipende dal contesto non solo nel senso che è possibile solo in un contesto, ma anche nel senso che si può dire *che cos'è la conoscenza* solo in relazione a un contesto.

Sulla base dei contesti diversi in cui siamo situati possiamo sentirci autorizzati a trarre conclusioni diverse per quanto riguarda lo statuto conoscitivo di una determinata esperienza. L'ulteriore proiezione verso un'asserzione come "questo è il modo in cui le cose stanno realmente" non è pertinente dal punto di vista epistemologico, così come non lo sono le varie domande che, sulla base di questa proiezione illegittima, si potrebbe essere tentati di porre.

146: L'unica domanda analoga che può ottenere risposta è la seguente: uno specifico essere umano X , in uno specifico contesto Y , è autorizzato a definire l'esperienza in questione una conoscenza?

Le attività conoscitive sono compiute da agenti concreti in contesti concreti, che solitamente implicano un riferimento (esplicito o implicito) a comunità di qualche tipo. Che cosa vada considerato conoscitivo in un determinato caso, cioè che cosa soddisfi i requisiti conoscitivi richiesti dall'agente e dalla comunità di cui fa parte, dipende dall'identità dell'agente e della comunità e dalle (altre) dimensioni pragmatiche del contesto. Possiamo trovare degli elementi comuni a tutte le (descrizioni verbali di) situazioni coronate da successo epistemico, e c'è un'interessante dipendenza reciproca tra questo complesso di parole e di pratiche epistemiche concrete.

247: Affermando che i contesti conoscitivi concreti sono l'unico orizzonte nel quale il problema della conoscenza venga posto e afferrato in modo sensato, il conservatorismo empirico diventa vero per definizione. Rimane il compito di estrapolare da tali contesti una definizione intenzionale di carattere generale di ciò che li rende conoscitivi. Il fatto è che quest'analisi ha ben poco da dirci per quanto riguarda i contesti che incontreremo in futuro.

La ricostruzione razionale come essenzialmente retroflessa è un'operazione di razionalizzazione in termini quasi psicoanalitici. Non un modo di cambiare il mondo o il nostro atteggiamento nei suoi confronti, ma come un modo di tentare di tenere il passo teoreticamente.

248: è proprio questo l'elemento "misterioso" delle attività sintetiche: esse non possono essere controllate da un piano razionale. Qualsiasi assicurazione che la ragione possa esercitare un tale controllo non è null'altro che una storia.

La filosofia con Kant viene a perdere il suo statuto conoscitivo e diventa un complesso di parole. *In esse* non c'è nessuna saggezza, quantunque ve ne possa essere *nel dirle*. La filosofia non può contribuire alla soluzione di un problema se non con una verbalizzazione priva di significato empirico.

249: Perché dovremmo cercare di mantenere un delicato e difficile equilibrio tra l'idealismo trascendentale e il realismo empirico, quando potremmo semplicemente dimenticare l'esistenza del livello trascendentale senza perdere la nostra saggezza, cioè la nostra capacità di far fronte al mondo?

250: Wittgenstein: "Ogni *spiegazione* deve essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto" [ma descrivere non è anch'esso riducibile allo spiegare?] Kant sosterrrebbe che questo suggerimento è tanto illusorio quanto quegli interrogativi e quelle riposte metafisiche che ci sollecita a dimenticare.

251: Tale suggerimento contiene una significativa perversione: esso, pur proclamando l'irrilevanza delle teorie rispetto alle pratiche, trascura del tutto l'esistenza di una pratica di avere teorie, nonché il fatto che questa pratica, come ogni altra, non si farà certo influenzare dal contenuto di un'altra teoria e seguirà il corso di tutte le pratiche (eventualmente fino all'estinzione). [ma cfr. Popper]

Le pratiche umane ordinarie *comprendono* la narrazione filosofica di storie come una componente costante e nessuna *teoria* secondo la quale tale narrazione è fatua potrà mai avere ripercussioni determinanti su questo aspetto delle pratiche.

Ogni caratteristica di un organismo è funzionale al tutto; ha una funzione (rispetto al tutto) che adempie nel miglior modo possibile [NO! questo è teleologismo! Tra il tutto è la parte impera solo il principio di indifferenza, per cui la parte faccia quello che voglia ma per il tutto, per la conservazione della sua massa, sarà esattamente lo stesso].

252: Non è detto che il valore della pratica che consiste nell'avere una teoria abbia necessariamente qualcosa a che vedere con la *verità* della teoria stessa.

Esiste in noi un'inevitabile tendenza a razionalizzare i nostri costumi e le nostre abitudini dando loro delle sistemazioni concettuali di vasta portata che, quantunque illusorie, costituiscono dei formidabili strumenti di coesione sociale e personale.

In quanto attività critica la filosofia può essere davvero terapeutica in quanto può provare l'illusorietà dei miti [Nietzsche] e forse anche minare parzialmente la loro efficacia.

Le dimostrazioni trascendentali valgono come storia alternative – "dare almeno all'intelletto [visto che nessun modo è definitivo] la libertà di pensare anche in altro modo le cose".

253: Un uso *difensivo* dei racconti filosofici.

"La saggezza ha bisogno anche della scienza [non solo dell'innocenza], non per imparare da lei ma per rendere i suoi precetti accessibili e costanti". La saggezza inconsapevole e innocente delle persone comuni va salvaguardata dagli attacchi insidiosi dei falsi profeti che sostengono l'illegittimità delle pratiche ordinarie [riabilitazione dell'apparenza].

Si procede in questa dialettica infinita di sfida e rassicurazione, senza alcuna speranza (o timore) che essa infine si "risolva" in una fondazione definitiva o in un enigma insolubile e che questa soluzione finale porti a quell'inerzia che sembra sempre più il peggiore dei mali [Nietzsche: per vivere bisogna giocare facendo disfacendo e rifacendo il mondo!!].

[come l'opera di Copernico] L'importanza della *Critica* risiede più nel "cambiamento di prospettiva" che essa sollecita e nelle possibili conseguenze che questo cambiamento può avere sugli altri che non nell'articolazione esplicita della nuova struttura concettuale che essa pure fornisce.

254: Il carattere di un tribunale che risulta pertinente al progetto di Kant non è la (presunta) definitività dei verdetti emessi, quanto piuttosto il fatto che in un tribunale la decisione viene presa nell'unico modo che può apparire razionale a degli esseri umani: sottoponendo le proprie convinzioni al vaglio della pubblica testimonianza e superando l'isolamento attraverso l'intersoggettività. Tutto ciò nella piena consapevolezza del fatto che non si potrà mai raggiungere alcuna certezza definitiva e che, addirittura, è più probabile che le certezze che si avevano all'inizio, quali che fossero, vengano messe in discussione e revocate in dubbio, sicché alla fine si dovrà fare

una *scelta* (fallibile). Quello che la filosofia proferisce non è il Giudizio Universale, bensì il giudizio di un comune processo *umano*.

255: Anticipare di un secolo la pratica del “filosofare col martello”. Questa pratica consiste in parte nel rifiutare la logica dell’immagine completa, l’esigenza illusoria di non parlare fino a quando non si conosca l’intera storia. Non c’è nessuna intera storia da raccontare, la storia che ce ne sia una è solo una ninna-nanna tranquillizzante, e il contributo che il raccontare storie può dare a un tentativo rivoluzionario è quello di aumentare la probabilità che sprizzino scintille (casuali) e si produca una mutazione culturale.