

# «CONDIZIONE DI POSSIBILITÀ DELL'ESPERIENZA» O «RELAZIONE D'ESSENZA»?

## APRIORI TEORETICO E APRIORI ETICO IN KANT E REINACH

FAUSTINO FABBIANELLI

### 1. Introduzione

La filosofia di Kant è senza alcun dubbio una filosofia dell'apriori: delle varie forme di esperienza – conoscitiva, morale, estetica, religiosa etc. – si tratta, di volta in volta, di indicare cosa può esserne detto dal punto di vista della ragione. Per un pensiero trascendentale come quello kantiano non è cioè questione di cose ma piuttosto del sapere razionale che se ne ha. Afferma Kant in un famoso passo della *Critica della ragion pura*: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser possibile a priori»<sup>1</sup>. Non dunque le cose, gli eventi, l'esperienza in genere nella loro datità aposteriori vengono messe a tema nella riflessione filosofica kantiana, ma le maniere in cui essi possono diventare oggetto di una conoscenza a priori. Ciò implica una riflessione e un concetto della filosofia differenti da quelli valsi prima di Kant: Dieter Henrich ha parlato a tale proposito di «seconda riflessività (*zweite Reflektiertheit*)», in base alla quale la ragione non soltanto conosce le cose ma sa di sé nel co-

---

<sup>1</sup> KANT 1911 (1), p. 43 (B 25); trad. it: KANT 1983, p. 58.

noscere le cose, prende dunque atto dei propri limiti conoscitivi ed è in grado di mettere in conto e pertanto giustificare, oltre ai propri sbagli, anche le illusioni alle quali essa va necessariamente incontro allorché persegue la conoscenza dell'assoluto<sup>2</sup>. Per una tale filosofia dell'apriori diventa fondamentale stabilire che ciò che precede (logicamente parlando) l'esperienza fenomenica e che costituisce il contributo razionale alla costituzione di essa ne rappresenta anche, in definitiva, la condizione di possibilità. Conoscere i modi in cui è possibile un sapere a priori degli oggetti significa dunque per Kant indagare come l'oggettualità possa darsi per un soggetto razionale, come dunque gli oggetti possiedano una realtà fenomenica in base a determinate facoltà o funzioni conoscitive che ne rappresentano le condizioni di possibilità soggettive.

Nel presente contributo desidero sottoporre ad analisi le critiche che Adolf Reinach<sup>3</sup> - uno degli esponenti di spicco del movimento fenomenologico del secolo scorso - rivolge all'apriorismo trascendentale di Kant. Mi riprometto di mostrare innanzitutto la distanza speculativa che separa le due concezioni della filosofia - di Kant e di Reinach; in secondo luogo, e per conseguenza, di indicare la misura - se non vogliamo dire del fraintendimento - certamente dell'incomprensione che anima il confronto tra la fenomenologia reinachiana e la critica trascendentale di Kant. Per entrambi i punti farò in particolare leva sul tema della costituzione trascendentale dell'oggettualità, intendendo con ciò la questione del darsi di un oggetto in relazione a certe funzioni proprie del soggetto.

---

<sup>2</sup> HENRICH 1988, p. 92.

<sup>3</sup> Reinach è ancora oggi un autore relativamente poco studiato; rimando di seguito ai lavori più significativi in relazione al nostro discorso: BENOIST 2005; BESOLI 2008; DUBOIS 1995; MAYRHOFER 2005; MULLIGAN 1987.

Al fine di mostrare come un tale concetto sia in Reinach del tutto assente<sup>4</sup> confronterò, in una breve conclusione, la sua posizione con quella di Husserl in relazione alla comprensione kantiana della filosofia di Hume.

## **2. Apriori come condizione di possibilità: una questione di applicabilità universale e necessaria?**

L'apriori kantiano rimanda ad una precedenza logica e non temporale delle funzioni soggettive sull'esperienza empirica. Esso traccia, in altre parole, i confini di ciò che deve essere presupposto come condizione necessaria, anche se non sufficiente, per poter esperire in maniera oggettiva. Da tale precedenza logica si ricavano, per contrasto con ciò che appartiene all'ambito dell'aposteriori, le due note che inscindibilmente caratterizzano il concetto dell'apriori kantiano: necessità ed universalità. Mentre l'esperienza empirica ci fornisce solo determinazioni contingenti e singolari, quello che la precede logicamente è sia ciò il cui non essere implicherebbe l'annullamento di ogni oggettualità pensabile, ovvero della sua connessione oggettiva<sup>5</sup> – la necessità trascendentale non è infatti la mera necessità logico-formale –, sia ciò che non ammette eccezioni e che vale in maniera assoluta<sup>6</sup>: universalità (*Allgemeinheit*) può in tal senso essere compresa come sinonimo di validità universale (*Allgemeingültigkeit*).

---

<sup>4</sup> BESOLI 2008, p. LXII, parla in relazione a Reinach, di una «*costituzione* in senso fenomenologico» che rimanderebbe, qualora intesa non in senso esclusivamente ricettivo, alla «leggibilità dei testi del mondo» cui concorrono le «condizioni di possibilità» individuate da Reinach e consistente in un tipo di connessioni d'essenza relative non al «dover-essere-così» ma al «poter-essere-così».

<sup>5</sup> KANT 1911 (1), p. 193 (B 279).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 29 (B 4).

Con l'apriori kantiano viene dunque circoscritto quel dominio legislativo che appartiene alla soggettività trascendentale e di cui questa si avvale allorché si riferisce ai singoli casi dell'esperienza empirica. La domanda sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori, che riassume in breve l'assunto trascendentale di Kant<sup>7</sup>, trova una risposta nell'indicazione delle relazioni che intercorrono tra gli elementi a priori e gli elementi a posteriori di ogni esperienza<sup>8</sup>.

Tra le possibili riformulazioni concettuali dell'universalità kantiana è significativo per il nostro discorso che Reinach si decida per quella che esprime l'assoluta possibilità di applicazione del concetto o principio generale al caso singolo dell'esperienza empirica. Lasciamo parlare Reinach:

Come stanno le cose con l'universalità? *Cosa intendeva Kant con [ciò]? La validità universale per tutti, quella di essere riconosciuta universalmente? No. Le verità che rivendicano il diritto alla validità e ad esser riconosciute da tutti? No. [Pure un] principio empirico, in quanto vale, reclama il riconoscimento da parte di tutti*<sup>9</sup>.

Secondo Reinach, Kant pensa invece «a principi che sono in grado di poter esser applicati *in maniera assoluta*»<sup>10</sup>. Una tale interpretazione concettuale parrebbe giustificarsi in base al carattere di condizione di possibilità che secondo Kant spetta all'apriori: se infatti tutto ciò che è a priori è anche assolutamente universale e se l'apriori fonda in maniera costitutiva l'aposteriori, dal momento che ne rappresenta una imprescindibile

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 39 (B 19).

<sup>8</sup> Sull'apriori kantiano si vedano in particolare GRONDIN 1989 e FERRARI 2003, pp. 15-55.

<sup>9</sup> REINACH 1989 (1), p. 435.

<sup>10</sup> *Ibid.*

condizione di possibilità, allora anche la nota dell'universalità dovrebbe essere compresa all'interno del rapporto di validità costitutiva che sussiste tra il generale e il singolare. Reinach può sulla base di una tale argomentazione sostenere che Kant ha ben evidenziato che «universale» non vuol dire né capacità di essere universalmente riconosciuto, né pretesa che ciascuno riconosca all'elemento in questione una validità universale. Anche un principio empirico – espresso ad esempio dal giudizio «il leone è forte» – esige infatti di essere riconosciuto in maniera generale. Un tale principio tuttavia è in grado di raggiungere al massimo quella universalità (*Universalität*) che ha in mente Kant quando parla di universalità (*Allgemeinheit*) comparativa, implica cioè quella universalità che spetta a principi sintetici a posteriori. Esso ammette come tale sempre un'eccezione: il giudizio intorno alla forza del leone, benché valga nella maggior parte dei casi, lascia aperta la possibilità che si diano leoni deboli. A detta di Reinach, Kant ha invece ritenuto che l'universalità fosse una nota dell'apriori nella misura in cui essa appartiene a tutti quei principi capaci di trovare un'applicazione generale all'esperienza. Il fine che il fenomenologo tedesco persegue in una tale interpretazione di Kant è quello di mostrare come l'elemento dell'applicabilità universale e necessaria sia del tutto secondario in relazione alla questione dell'apriori. Ciò sarebbe dimostrato secondo Reinach da nessi a priori come ad esempio « $3 > 2$ » ovvero «4 è divisibile per 2» per i quali, pur essendo assolutamente validi, non ha alcun senso porre la questione della loro applicabilità ai casi singoli. Si deve pertanto affermare – questa la conclusione di Reinach – che l'«universalità non [è] dunque costitutiva per [l']apriori»<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 436. Come ha giustamente sottolineato BESOLI 2008, p. LVI, universalità e necessità sono per Reinach soltanto «qualificazioni derivate» dell'apriori.

L'interpretazione reinachiana dell'apriori kantiano nei termini di applicabilità universale ai singoli casi empirici costituisce il risultato di una lettura parziale e non immanente ai testi di Kant. Essa è parziale, nella misura in cui non pone nel giusto risalto la questione della costituzione dell'esperienza empirica; essa va oltre la lettera e lo spirito del trascendentalismo kantiano in quanto traduce il tema della validità mediante la mera relazione quantitativa ovvero distributiva che sussiste tra l'universale principio a priori e il particolare fenomeno a posteriori.

Volendo cominciare da quest'ultimo punto, è bene ricordare come una tale comprensione della filosofia kantiana si facesse spazio in particolare nel dibattito contemporaneo a Kant. E questo in almeno due sensi: innanzitutto per quel concerne la distinzione tra validità universale (*Allgemeingültigkeit*) e comprensione universale della validità (*Allgemeingeltung*) – distinzione introdotta per la prima volta da Karl Leonhard Reinhold –, in secondo luogo per quel che attiene al dubbio scettico, fatto valere in particolare da Salomon Maimon, che il principio a priori kantiano possa sì essere formalmente valido, non possa però essere considerato un principio reale dal momento che non risulta applicabile ai singoli casi.

Sul primo punto Reinhold afferma a cominciamento del Primo libro del suo *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*:

Il principio *universalmente compreso come valido* si distingue in filosofia da quello *universalmente valido* per il fatto che non solo viene trovato, come questo, vero da ciascuno che lo comprende, ma per il fatto che viene anche effettivamente compreso da ogni mente sana e filosofante<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> REINHOLD 1789, p. 71; trad. it.: REINHOLD 2006, p. 65. Sulla Filosofia elementare di Reinhold mi permetto di rimandare a FABBIANELLI 2011.

Un principio universalmente valido – Reinhold fa l'esempio dei principi della scienza naturale di Newton – può essere valido in sé, pur non essendo ancora stato compreso da tutti come tale. Questa differenza tra *Allgemeingültigkeit* e *Allgemeingeltung* propone una interpretazione della validità universale dei principi a priori nel senso del riconoscimento da parte di tutti i singoli soggetti conoscenti; essa anticipa dunque il significato distributivo di cui parla Reinach e pone in secondo piano il fatto che per Kant la validità universale non si identifica affatto con l'applicazione del principio secondo il parametro quantitativo del più e del meno.

In maniera simile è possibile mostrare come le obiezioni scettiche di Salomon Maimon – un autore che, come vedremo in seguito, Reinach conosce e al quale si richiama esplicitamente –, vanno nella direzione dell'applicabilità dei principi a priori ai singoli casi concreti. In una lettera del 7 aprile 1789 a Kant, Maimon riassume una delle sue quattro osservazioni critiche nei confronti della filosofia trascendentale secondo la domanda kantiana del *quid facti*<sup>13</sup>. Il problema è qui se i concetti e i principi a priori siano effettivamente utilizzabili in relazione ad oggetti empirici. La deduzione trascendentale delle categorie spiegherebbe ad avviso di Maimon soltanto il carattere di legge che caratterizza la relazione tra il concetto universale e l'oggetto percepito, essa non mostra però come l'universalità di quello si specifichi nell'individualità di questo. Se si prende ad esempio il principio di causalità kantiano, si è soltanto in grado di affermare che gli oggetti dell'esperienza in generale devono essere necessariamente pensati in base alla relazione causale, non si può invece

---

<sup>13</sup> Cfr. KANT 1922, pp. 15-17.

asserire che, ad esempio, un oggetto specifico come il sole sciogla necessariamente con i suoi raggi il ghiaccio. L'apriori kantiano è dunque valido solo come legge formale, ma non ha una validità reale dal momento che non concerne i singoli casi specifici<sup>14</sup>.

Reinach riprende nella sua critica a Kant, non saprei direi quanto consapevolmente, osservazioni come quelle appena mostrate di Reinhold e di Maimon; in tal modo fa intervenire nella propria valutazione dell'apriori kantiano un elemento come la necessaria e universale applicabilità del principio universale ai singoli casi specifici, il quale, se scisso dalla questione della costituzione dell'esperienza, rende, come si diceva, una tale interpretazione parziale. Con ciò è detto anche l'aspetto centrale che caratterizza l'apriori di Kant: se è vero infatti che a priori sono quegli elementi che precedono l'esperienza e che la rendono trascendentalmente possibile, ciò può voler dire che i modi di connessione ovvero le strutture mediante le quali viene appreso il materiale empirico sono responsabili, nella loro natura formale, non soltanto dell'ordine dell'esperienza fenomenica ma anche, e soprattutto, del darsi stesso dei fenomeni per il soggetto razionale. I fatti empiricamente accertabili secondo la modalità dell'aposteriori non hanno, secondo una tale lettura di Kant<sup>15</sup>, nessuna realtà se non nella misura in cui vengono costituiti mediante le strutture a priori. Parlare dunque, come fa Reinach, di un apriori applicabile all'aposteriori tradisce una comprensione per così dire non trascendentale del trascendentale. Se infatti si comprende l'apriorità kantiana nel sen-

---

<sup>14</sup> Su queste critiche a Kant si veda MAIMON 1965 (1), p. 215 e MAIMON 1965 (2), pp. 489-490. Sulla filosofia di Maimon resta ancora insuperato KUNTZE 1912, del quale si vedano, sul punto in discussione, in particolare le pp. 144-147.

<sup>15</sup> Una tale lettura è stata proposta in particolare da Giovanni Gentile, del quale si veda, tra le altre cose, GENTILE 1999 (1) e GENTILE 1999 (2).



so di una universalità applicabile ai singoli casi empirici, oltre a rimettere in gioco, come si è detto, obiezioni scettiche alla Maimon, si dà per presupposto che dal punto di vista critico abbia un senso affermare la realtà della singolarità indipendentemente dal principio universale che le dovrebbe essere applicato. Il problema della costituzione dell'esperienza fenomenica in Kant nega invece proprio che, per la ragione e a partire dalla ragione, si diano le singole realtà a posteriori accanto ed indipendentemente dalle strutture trascendentali. Come spiega Gentile, se si oppone la forma alla materia si perde il senso autentico della trascendentalità kantiana. L'apriori di Kant esprime in altre parole l'idea «che la forma formi», che essa come funzione trascendentale del soggetto conoscente rappresenti una sintesi prima della quale ed indipendentemente dalla quale il dato empirico non si dà affatto<sup>16</sup>.

### 3. L'apriori non trascendentale: la relazione d'essenza

Reinach parte invece proprio dall'assunto contrario: le cose si danno nel loro carattere essenziale prima ed indipendentemente dalla ragione che le costituisce. Siamo qui evidentemente fuori dal trascendentalismo kantiano. Per Reinach, infatti, l'autentico concetto di universalità concerne solo ed esclusivamente i nessi che sussistono tra le essenze oggettuali considerate nella loro positività<sup>17</sup>. «Il concetto dell'universalità: [ad es.] "l'arancione [sta] tra il rosso e il giallo". Nel concetto di relazione

---

<sup>16</sup> Cfr. GENTILE 1999 (1), p. 551.

<sup>17</sup> BESOLI 2008, p. XIV, ha utilizzato al riguardo l'efficace espressione di «*positivismo delle essenze*».

d'essenza risiede la validità senza eccezioni, l'autentica universalità»<sup>18</sup>. Impostando la questione dell'universalità dell'apriori in senso kantiano si è invece costretti a ritenere che universali possano essere soltanto i principi dell'esperienza possibile. È vero invece per Reinach che il luogo dell'universalità è propriamente lo stato di cose (*Sachverhalt*)<sup>19</sup>. Uno stato di cose che si dà e sussiste indipendentemente dal soggetto razionale, per il quale dunque la questione trascendentale della costituzione non ha propriamente alcun senso. Reinach può pertanto mostrare che anche la necessità – per Kant, la seconda nota dell'apriori –, allorché la si prende in maniera isolata, non costituisce affatto un elemento costitutivo dell'autentica apriorità. Se ad esempio mi riferisco allo stato di cose «l'arancione sta tra il rosso e il giallo», potrei ben pensare ad uno stato di cose contrario che, pur risultando impossibile, continua ad essere uno stato di cose, pertanto dotato di una necessità intrinseca.

*Relazioni d'essenza possono essere necessarie e impossibili. [Qui c'è bisogno di] un ampliamento della determinazione kantiana [e] di alcune correzioni delle argomentazioni kantiane. Qual è [il] contrario di uno stato di cose necessario? Pure [uno] stato di cose, ma [uno] impossibile. La sola necessità non [è] dunque [il] criterio delle relazioni apriori. Le relazioni d'essenza che possiedono il carattere dell'impossibilità [sono] tanto a priori quanto necessarie<sup>20</sup>.*

Kant ha ritenuto che il contrario di ciò che è necessario fosse, proprio in quanto impossibile, anche impensabile, dal momento che ha scambiato la necessità dell'essere (*Notwendigkeit des Seins*) con la necessità del pensare (*Denknotwendigkeit*). La costrizione che si prova a pensare

---

<sup>18</sup> REINACH 1989 (2), p. 354.

<sup>19</sup> *Ibid.* Sul concetto di «Sachverhalt» in Reinach si veda SMITH 1987, pp. 189-225.

<sup>20</sup> REINACH 1989 (1), p. 438.

certi stati di cose è invece per Reinach soltanto la conseguenza soggettiva di una necessità essenziale che appartiene allo stato di cose pensato<sup>21</sup>. Che la retta sia la linea più breve tra due punti rappresenta una determinazione dell'essere assolutamente essenziale e per questo necessaria. Reinach può dunque dire che l'apriori non ha nulla a che fare con il pensiero e con la conoscenza. I nessi apriori trovano applicazione negli eventi della natura non perché ne siano le condizioni di possibilità ma perché ne costituiscono le leggi ontologiche: in tal senso la questione dell'applicazione dell'apriori all'aposteriori perde di senso. Nella misura in cui, invece, si ritiene con Kant che le leggi della natura siano leggi del pensiero, si è anche costretti a riproporre il tema della possibilità di ciò che è in realtà una necessità essenziale. «In effetti, non è comprensibile perché la natura dovrebbe sottomettersi alle leggi del nostro pensiero. Ma non si tratta affatto, in verità, di leggi del pensiero. Si tratta del fatto che essere o comportarsi così o così si fonda nell'essenza di qualcosa»<sup>22</sup>. Scambiando la necessità dell'essere con la necessità del pensare non si può, secondo Reinach, che giungere a professare una posizione idealista. Kant, posto di fronte al falso problema del modo in cui l'apriori possa trovare applicazione nell'aposteriori, ha ritenuto di percorrere la via della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto, mostrando così che la validità delle strutture del pensiero riposa sul loro essere condizioni di possibilità degli oggetti pensati. Questo modo di procedere nasconde però, ad avviso di Reinach, una circolarità: se è vero infatti che

---

<sup>21</sup> REINACH 1989 (3), p. 69 riconosce che la *Denknotwendigkeit* kantiana non si esaurisce in una costrizione soggettiva (*subjektive Nötigung*) ma rappresenta una necessità oggettiva. Questa tesi non contraddice quella di REINACH 1989 (1): la necessità può infatti essere ad un tempo oggettiva e tuttavia solo del pensiero anziché dell'essere.

<sup>22</sup> REINACH 1989 (4), p. 545; trad. it: REINACH 2008, p. 182.

i principi sintetici a posteriori dell'esperienza devono, per essere validi, presupporre la validità dei principi sintetici a priori che regolano l'applicazione delle categorie dell'intelletto puro, se d'altra parte la validità dei principi sintetici a priori può essere dimostrata solo richiamandosi al fatto dell'esperienza, mostrando cioè che tramite essi l'esperienza è effettivamente possibile, allora il ragionamento non può che risultare circolare<sup>23</sup>.

Per la sua accusa di circolarità a Kant Reinach si richiama esplicitamente ad una obiezione che era stata rivolta alla filosofia kantiana da parte di Salomon Maimon. Nel suo *Philosophisches Wörterbuch* – a conclusione della voce *Apprehension und Association der Einbildungskraft* – Maimon si rivolgeva ai critici scettici, per lui i filosofi che avevano compreso in maniera autentica il trascendentalismo kantiano, per mostrare come fosse vero che la metafisica sia impossibile per Kant, come non fosse invece del tutto ammissibile che matematica e scienza della natura siano possibili. Per quel che riguarda la matematica, infatti, la *Critica della ragion pura* spiega la possibilità dei concetti e dei principi matematici provandone la realtà oggettiva, il fatto cioè che si possa pensare mediante essi degli oggetti, essa non ne spiega però la possibilità, come cioè tali concetti e principi sorgano. Maimon si richiamava, per spiegare una tale possibilità, alla legge dell'associazione. Per quel che concerne invece la scienza della natura, le forme trascendentali kantiane si rivelano soltanto formali prima del loro uso, acquistando invece realtà unicamente mediante il loro utilizzo rispetto a oggetti determinati. Ma l'uso viene qui, secondo Maimon, ammesso come un fatto indubitabile, che invece do-

---

<sup>23</sup> REINACH 1989 (1), pp. 445-446, 423.

vrebbe essere prima dimostrato. Insomma, nella *Critica* di Kant è all'opera un «circolo nella spiegazione», dal momento che per un lato le forme trascendentali vengono intese come condizioni necessarie dell'esperienza fattuale, per l'altro lato si presuppone l'esperienza come fatto al fine di dimostrare la realtà di quelle forme<sup>24</sup>.

Ora però, laddove Maimon ritiene di dover sostituire il principio kantiano della possibilità dell'esperienza col principio associativo dell'immaginazione produttiva - restando comunque all'interno di un parametro speculativo, certamente differente da quello kantiano, ma comunque fondato sul concetto della costituzione trascendentale dell'esperienza -, Reinach si richiama a Maimon per andare oltre Maimon e oltre l'intero trascendentalismo kantiano. Detto altrimenti: se la critica scettica maimoniana fa leva proprio sulla presunta questione irrisolta in Kant della realtà dei principi trascendentali e della costituzione dell'oggettualità in base ad un principio soggettivo, la critica reinachiana oltrepassa completamente la questione critico-trascendentale del rapporto costitutivo tra soggetto e oggetto richiamandosi ad una necessità dell'essere che si dà prima della necessità del pensare. In tale maniera, viene sì evitato il presunto circolo kantiano, ma soltanto nella misura in cui si pone, in primo luogo, un primato dell'essere sul pensare e se ne riconosce l'indipendenza reciproca, inammissibile invece per la filosofia trascendentale di Kant. In secondo luogo, si postula a partire da tale 'irrelazione' del pensare con l'essere una datità ontologica che proprio Kant voleva evitare con la domanda trascendentale che non intendeva riguardare gli oggetti, ma il modo di conoscenza degli oggetti. Infine, le strut-

---

<sup>24</sup> Cfr. MAIMON 1965 (3), pp. 47-48.

ture trascendentali, attraverso le quali si costituisce per Kant l'esperienza oggettiva, vengono comprese da Reinach come soggettive non più nel senso legittimo per Kant di appartenenza ad un soggetto, ma invece in quello di validità parziale e limitata. Viene in tale maniera tralasciata, o quanto meno messa in secondo piano, la questione trascendentale del *quid iuris* che riguarda il modo in cui non fattualmente, ma dal punto di vista prescrittivo-normativo certe forme del soggetto possano dare luogo all'oggettività fenomenica<sup>25</sup>.

#### **4. Quali conseguenze per l'apriori come condizione di possibilità dell'esperienza?**

La presunta soggettivazione implicita nell'assunto kantiano sull'apriori costituisce agli occhi di Reinach il risvolto di un pensiero intessuto di antropologismo. I passi che sembrano giustificare una tale obiezione non mancano. Nella *Critica della ragion pura* si legge ad esempio: «*La nostra natura* è cosiffatta che l'intuizione non può essere mai altrimenti che sensibile, cioè non contiene se non il modo in cui siamo modificati dagli oggetti. Al contrario, la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile è l'intelletto»<sup>26</sup>. A ben vedere, però, qui non si tratta, come invece Reinach ritiene, di una mera dichiarazione di antropologia empirica; casomai è lecito parlare di una antropologia trascendentale nel senso del rinvenimento, attraverso una riflessione razionale,

---

<sup>25</sup> Sul valore del *quid iuris* kantiano si veda l'ancora oggi importante indagine di CHIODI 1961.

<sup>26</sup> KANT 1911 (1), p. 75 (B 75); trad. it.: KANT 1983, p. 94. Corsivo mio.

dei limiti della natura dell'essere razionale finito, a partire dai quali è possibile porre ancora una volta la questione critica del darsi degli oggetti per un soggetto non empirico ma trascendentale. Proprio perché Reinach intende la posizione kantiana nei termini di un'antropologia empirica, può affermare contro Kant che le verità a priori non dipendono dall'organizzazione che caratterizza la razionalità umana. Egli può dunque dire che se così fosse,  $1 \times 1$  potrebbe fare una volta 1, un'altra volta 5, a seconda dell'organismo che pensa una tale moltiplicazione. «[Non avrebbe] alcun senso parlare qui di verità oggettiva. *Solo una fermezza (Festhaltung) relativa: [questa è] la conseguenza della "necessità di pensiero" al posto della necessità cosale*»<sup>27</sup>. Ma la questione kantiana non è affatto, come vorrebbe Reinach, quella dell'organizzazione empirico-antropologica, ma piuttosto della costituzione dell'oggettualità a partire da una ragione in sé e per sé, benché finita. Non dunque del singolo uomo Tizio, Caio o Sempronio, ma dell'uomo considerato nella sua razionalità; non a caso, Kant parla al proposito di «organizzazione razionale» (*vernünftige Veranstaltung*).

Alle obiezioni di antropologismo e soggettivazione dell'apriori si uniscono, nella riflessione di Reinach, altri due punti critici: lo psicologismo e il positivismo di Kant. Per Reinach, allorché conosciamo l'unità oggettuale noi non ci limitiamo a vedere cosa avviene nella coscienza, fosse anche trascendentale, che pensa l'oggetto, ma osserviamo i nessi essenziali che vigono all'interno della cosa stessa. Kant ha pertanto ragione ad affermare contro Hume che l'unità cosale non si esaurisce in un mero fascio di qualità; non per questo egli è però legittimato a psicolo-

---

<sup>27</sup> REINACH 1989 (1), p. 441.

gizzare una relazione ontologica<sup>28</sup>. Inoltre, Kant ritiene che la razionalità umana possa ricevere passivamente i dati dell'esperienza tramite la sensibilità e pensarli attivamente per mezzo dell'intelletto. Con ciò egli accetta quel dogma positivista in base al quale solo la sensibilità è in grado di offrirci qualcosa in maniera originaria. In tal modo, Kant limiterebbe in maniera inspiegabile una tesi che lui stesso aveva fatto valere in relazione agli oggetti matematici: che noi abbiamo cioè una intuizione ovvero una percezione categoriale non soltanto di oggetti sensibili ma anche di essenze soprasensibili. «Perché egli [Kant] ammette allora una comprensione (*Erfassung*) intuitiva soltanto per i triangoli, i numeri e simili? Non c'è nessuna ragione del fatto che [sia] possibile una comprensione categoriale solo nel caso di numeri. Il distacco di Kant dal positivismo [avviene] solo a metà e in maniera titubante»<sup>29</sup>. Ora però, è del tutto evidente che si può affermare che Kant è uno psicologista soltanto nella misura in cui si ritiene, come fa Reinach, che la relazione ontologica sia un dato primario rispetto al soggetto per il quale essa vale. Si può inoltre dire che Kant è un positivista solo nella misura in cui si intende il dato kantiano della sensibilità come un qualcosa di empiricamente accertabile e di realmente indipendente dalla sintesi a priori dell'intelletto. In particolare la seconda edizione della *Critica della ragion pura* (si pensi nello specifico alla *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*) stabilisce invece che l'unità della sintesi del molteplice, «fuori di noi o in noi», rappresenta la condizione della sintesi di ogni apprensione fatta attraverso l'intuizione spazio-temporale. Ciò vuol dire per Kant che l'unificazione del molteplice dell'intuizione sensibile non sarebbe possibile senza l'unità sintetica

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 447, 422, 442.



dell'intelletto, che dunque il dato positivo della sensibilità non esiste dal punto di vista trascendentale che nella misura in cui è sintetizzato per mezzo delle categorie. Kant può pertanto affermare che proprio per tale ragione «ogni sintesi, per la quale la stessa percezione è possibile, sottostà alle categorie» e che «poiché l'esperienza è conoscenza mediante percezioni connesse, le categorie sono condizioni della possibilità dell'esperienza, e valgono perciò a priori tutti gli oggetti dell'esperienza»<sup>30</sup>.

L'apriori di Kant non è soltanto soggettivo; agli occhi di Reinach esso è anche formale. Le diverse condizioni di possibilità dell'esperienza non hanno in sé alcun carattere contenutistico, sono delle strutture che devono essere riempite dal materiale proveniente dall'esperienza empirica. L'obiezione non è affatto originale; già Hegel l'aveva enunciata in tutta la sua forza<sup>31</sup>. Dal punto di vista fenomenologico, dal quale tale critica viene formulata, derivano tuttavia osservazioni nuove. In primo luogo, il formalismo dell'apriori kantiano ne implica infatti, secondo Reinach, un impoverimento. Kant avrebbe ristretto troppo il dominio dell'apriori, dal momento che non avrebbe compreso che l'apriorità sta in relazione diretta con l'oggettualità: ogni qualvolta si ha a che fare con oggetti, ci si riferisce necessariamente a quei nessi essenziali che ne regolano i rapporti.

In verità, l'ambito dell'a priori è immensamente grande; qualunque oggetto conosciamo ha il suo «*quid*», la sua «essenza» e di tutte le essenze valgono leggi d'essenza. Non c'è alcuna ragione, nemmeno una, di limitare in qualche senso l'apriori al formale; anche del materiale, infatti, del sensibile, di suoni e colori valgono leggi a priori. Con ciò si apre alla ricerca un

---

<sup>30</sup> KANT 1911 (1), p. 125 (B 161); trad. it: KANT 1983, p. 152.

<sup>31</sup> Cfr. ad esempio HEGEL 1992, § 52, p. 92.

ambito così grande e ricco da non poter ancora oggi essere da noi abbracciato<sup>32</sup>.

La sinteticità a priori di cui parla Kant rappresenta in realtà, a detta di Reinach, quella forma di relazione tra le essenze che la fenomenologia ritiene di poter portare a datità. Facendo del trascendentale un dato ontologico, Reinach ha buon gioco ad intendere le due intuizioni pure kantiane, spazio e tempo, come qualcosa di materiale ovvero di indipendente dalla coscienza. Reinach può dunque dire che se si prende ad esempio la forma sensibile «tempo», la separazione operata da Kant tra l'intuizione pura formale e le datità empiriche che la dovrebbero riempire risulta inadeguata rispetto alla descrizione di ciò che avviene effettivamente. Le affezioni della sensibilità sono un autentico processo temporale, hanno in sé il tempo e non sono affatto una mera materia che dovrebbe essere messa in forma dalle forme della coscienza<sup>33</sup>. Ancora: tra movimento e tempo intercorre una relazione legislativa materiale, il nesso essenziale che li lega inscindibilmente non ha nulla di formale, dal momento che essi medesimi non sono nulla di formale. Tanto il tempo quanto il movimento sono note che appartengono alla realtà<sup>34</sup>.

## 5. Etica trascendentale ed etica fenomenologica

---

<sup>32</sup> REINACH 1989 (4), p. 546; trad. it: REINACH 2008, p. 184.

<sup>33</sup> REINACH 1989 (1), pp. 444-445.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 440. Al tema del movimento Reinach ha dedicato uno studio specifico: cfr. REINACH 1989 (5).

Specifiche osservazioni critiche vengono rivolte da Reinach all'apriori dell'etica kantiana<sup>35</sup>. Anche rispetto a tale dominio del sapere è facile osservare come il problema costitutivo di un'etica formale, per il quale non si danno valori o doveri oggettivi che siano indipendenti dalla ragion pura pratica, venga sostituito da un'etica materiale per il quale la questione della costituzione dell'universo etico passa in secondo piano. Reinach può dunque affermare che in Kant tutto ruota intorno alla volontà buona come ciò che unicamente possiede a priori un valore intrinseco, che pertanto i valori morali devono, per essere tali, riferirsi ad atti o azioni volontarie. In tal modo, però, si mostra a suo avviso un restringimento «della provincia dell'etica» simile a quello che si verifica nella filosofia teoretica. L'uomo infatti non è per Reinach soltanto un essere che vuole.

Perdonare ad un nemico il suo torto, la rinuncia ad [un] bene e simili sono atti autenticamente morali. *[Essi hanno] un valore morale benché non [vi sia presente] alcuna volontà di realizzare uno stato di cose. [Anche] il perdono [è un] atto della persona – si può [però] annoverarlo tra [gli] atti volontari?*<sup>36</sup>

Si può al riguardo osservare come al presunto restringimento «della provincia dell'etica» in Kant faccia da contraltare in Reinach l'effettivo registrimento della volontà kantiana ad un atto dell'arbitrio mediante il quale si dovrebbe realizzare o si realizza davvero un certo stato di cose. La volontà pura è invece per Kant sinonimo della ragion pura pratica, a partire dalla quale soltanto ha senso parlare di valori morali. Anche gli

---

<sup>35</sup> Nello stesso periodo, come è noto, un altro fenomenologo, Max Scheler, aveva esposto le sue obiezioni all'etica formale di Kant nel suo *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-16).

<sup>36</sup> REINACH 1989 (1), p. 500.

atti etici di cui parla Reinach nel passo citato sono per Kant, a rigore, degli atti volitivi nella misura in cui vengono posti, nel loro essere moralmente buoni, da una volontà buona. Per Kant non c'è insomma nessuna forma di attività morale che preceda la ragion pura pratica. Ad Hermann Andreas Pistorius, recensore della *Fondazione della metafisica dei costumi* per la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, il quale aveva obiettato che il principio della moralità non avrebbe senso senza aver prima indicato quale sia il concetto di bene<sup>37</sup>, Kant aveva risposto in un nota della *Critica della ragion pratica*, osservando che allo stesso modo gli si sarebbe potuto obiettare perché anche il concetto di facoltà di desiderare non fosse stato spiegato prima di quello di volontà<sup>38</sup>. Se la risposta alla prima obiezione Kant l'aveva fornita nella *Critica* – in particolare nel capitolo intitolato *Sul concetto di un oggetto della ragion pura pratica*, dove si mostrava che i concetti di bene e male devono essere determinati solo dopo quello della legge morale<sup>39</sup> –, la risposta alla seconda critica veniva delineata in maniera succinta nella nota ricordata. Per evitare che il principio supremo della filosofia pratica non risulti empirico – il che avverrebbe se il sentimento del piacere venisse posto a fondamento della facoltà di desiderare –, Kant vi aveva così proposto una breve definizione del concetto di questa facoltà, ricavato dalla psicologia<sup>40</sup>, in modo però da non pregiudicare l'assunto principale della *Critica*, ovvero la possibilità di una ragione pra-

---

<sup>37</sup> PISTORIUS 1975, pp. 144-161; la recensione è in parte discussa in LANDUCCI 1994, pp. 138-139, nota 42.

<sup>38</sup> Cfr. KANT 1913, p. 8, nota.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>40</sup> Così Kant nella *Critica della ragion pratica*: «la facoltà di desiderare è il potere, proprio di questo essere [dell'essere razionale finito], di costituirsi, mediante le sue rappresentazioni, come causa degli oggetti di queste rappresentazioni stesse» (KANT 1913, p. 9; trad. it.: KANT 1987, p. 42).

tica pura ed apriori. In questa risposta a Pistorius si trova enucleata una presa di posizione che va *ante litteram* contro l'obiezione di Reinach: qualcosa vale dal punto di vista morale solo ed unicamente in relazione ad una volontà buona che non si esaurisce affatto nell'atto di arbitrio col quale si realizza un certo stato di cose. All'interno di una tale comprensione trascendentale dell'etica diventa pertanto problematico affermare, come fa Reinach, che la priorità della volontà buona implica anche una relativizzazione dei valori. Per Kant sarebbe buono solo ciò che ha un diretto riferimento alla volontà buona; per Reinach, al contrario, si danno dei valori che sono morali indipendentemente dal nesso che li connette con il volere. La riflessione (*Überlegung*), ad esempio, non si trasforma in un disvalore allorché si pone al servizio di una volontà cattiva; i cosiddetti talenti dello spirito quali fedeltà, pietà e bontà sono intrinsecamente buoni, a prescindere dal rapporto che li legga con la volontà<sup>41</sup>.

La distanza tra Kant e Reinach si percepisce nella maniera più chiara in relazione al carattere formale dell'apriori etico kantiano. Reinach interpreta qui la forma kantiana ancora una volta come il mero contenitore di una materia che deve essere formata e che si dà indipendentemente dal soggetto agente. Egli può pertanto affermare che tra la legge morale e la sua applicazione al caso concreto intercorre la stessa distanza sussistente tra le forme conoscitive e le datità dell'esperienza empirica. Questa separazione non viene mai superata, anzi il tentativo di dedurre dalla legge morale generale il caso singolo fallisce: allorché prova ad indicare in concreto cosa sia giusto fare, Kant si appoggerebbe, a detta di Reinach, a vaghe intuizioni della vita quotidiana contrabbandandole

---

<sup>41</sup> REINACH 1989 (1), pp. 500-501.

come leggi etiche materiali. Perché ad esempio dovrebbero darsi in generale quei depositi di cui parla la *Fondazione della metafisica dei costumi* per giustificare i doveri perfetti?<sup>42</sup> Il tentativo di fondare un'etica concreta sulla base dell'universalizzabilità della massima del volere ignora secondo Reinach il fatto che la validità morale di un'azione riposa sull'essenza del valore che le sta alla base. Una bugia è pertanto moralmente riprovevole in sé, per la sua essenza, e non perché possa essere o non essere universalizzabile; se ne può dunque affermare, in maniera assolutamente valida, il disvalore morale, senza il previo riferimento alla questione del suo poter diventare una legge di natura<sup>43</sup>. Che poi la legge morale venga in tale maniera fatta dipendere da Kant da una legge naturale, «[c]iò contraddice il suo proprio principio etico fondamentale»<sup>44</sup>. Kant ha secondo Reinach visto giusto nel ritenere che si dia un apriori etico che non dipende da circostanze contingenti, se tuttavia ciò vale non è per il suo formalismo, ma per il fatto che in esso si esprime una legislazione essenziale tra valori. Se di formalismo si può parlare dal punto di vista fenomenologico, allora solo nel senso dell'oggettivismo etico inaugurato da Brentano: «"Se qualcosa [ha] un valore, allora la sua esistenza ha [altrettanto] un valore positivo, la sua non esistenza un valore negativo" e altri principi [simili]»<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> REINACH 1989 (1), p. 501.

<sup>43</sup> Reinach interpreta l'universalizzabilità della massima come il criterio per stabilire tanto in positivo quanto in negativo cosa sia valore ovvero disvalore. Per una validità soltanto negativa del test in questione si è invece espresso LANDUCCI 1994, pp. 34-75.

<sup>44</sup> REINACH 1989 (1), pp. 501, 503.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 503. Una tale assiologia viene sviluppata da Husserl nelle sue lezioni di etica a Gottinga, in particolare a partire dal semestre invernale 1908/09. Al riguardo si vedano CENTI 2004 e MULLIGAN 2004. Come è noto, Reinach si abilita con Husserl a Gottinga nel 1909, dove resta come «Privatdozent» fino al 1914; per le sue riflessioni etiche egli poteva dunque fare riferimento alle lezioni husserliane.

In questa analisi reinachiana del formalismo dell'etica kantiana va perduto un elemento fondamentale: la relazione tra la forma della massima e l'agire concreto. Si tratta ancora una volta del problema della costituzione di una oggettualità a partire dalle funzioni soggettive, in questo caso pratiche. Il criterio di universalizzabilità della massima ha in Kant, oltre che una funzione euristica – esso dice come fare per scoprire se un agire è morale oppure no –, anche un valore principale, ponendosi come autoevidente, fondando cioè la propria validità. La massima non contraddittoria di cui è questione nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, e alla quale Reinach si riferisce espressamente, ha in altre parole una diretta relazione con la realizzabilità pratica di un agire concreto. L'esempio del prestito fatto da Kant<sup>46</sup> mostra come un principio dell'agire fondato su un interesse sensibile come quello del togliersi da una situazione finanziaria imbarazzante solo per poter stare bene, anche a costo di fare una promessa falsa, non riesca a superare il test dell'universalizzabilità perché svuoterebbe di significato proprio ciò attraverso cui esso si realizza, vale a dire l'impegno a restituire il denaro. Questo vuol dire, dunque, che tale principio si autodistruggerebbe, vanificando in una situazione ipotetica come quella del test la possibilità pratica di dar luogo ad un'azione determinata. Se così è, però, si deve riconoscere che l'autocontraddittorietà, come modalità aletica, si ripercuote sul darsi di un agire concreto. La forma della massima è pertanto in grado di costituire l'oggettualità rappresentata dall'azione morale realizzabile nel mondo<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Cfr. KANT 1911 (2), p. 422.

<sup>47</sup> Ho discusso questo aspetto dell'etica kantiana in FABBIANELLI 2000, pp. 55-56. Reinach ritiene di dover individuare nella identificazione tra etica materiale e etica em-

## 6. Conclusione

Di formalismo, relativismo e antropologismo, come pure di soggettivazione delle forme della conoscenza in Kant, aveva già parlato Husserl occupandosi in particolare della valutazione kantiana della filosofia di Hume<sup>48</sup>. È tuttavia interessante notare come l'assunto fenomenologico che sta alla base delle sue obiezioni non coincida affatto con quello fatto valere da Reinach per enunciare osservazioni critiche simili. In un articolo dedicato alla stessa tematica affrontata da Husserl<sup>49</sup>, anche Reinach oppone Hume a Kant per mostrare come l'autentico apriori, quello a cui il filosofo scozzese avrebbe principalmente rivolto la sua attenzione, postula una relazione tra essenze che non ha nulla a che vedere con

---

pirica il motivo che avrebbe condotto Kant a difendere il formalismo etico. Kant ha suo avviso scambiato a torto «materiale» con «empirico» e «apriori» con «formale», proponendo una duplice, falsa opposizione: materiale-apriori e empirico-formale. Il falso apriori dell'etica kantiana spiegherebbe inoltre il rigorismo che la contraddistingue. Se infatti apriorità e formalismo vanno in Kant sempre insieme, allora anche il motivo dell'azione dovrà e potrà essere rappresentato soltanto dal rispetto della legge morale. Per un'etica fenomenologica materiale, invece, non è affatto corretto sovrapporre valore e agire autonomo, da un lato, e disvalore e agire eteronomo, dall'altro lato. L'agire in base a quell'inclinazione che mi spinge a salvare un uomo in difficoltà, ovvero per compassione, non è affatto riprovevole. Kant è secondo Reinach qui vittima di uno psicologismo nella misura in cui non comprende il contenuto di senso (*Sinngehalt*) di ciò che è emozionale, interpretandolo a torto come un elemento del singolo soggetto agente. «[Egli] tratta prese di posizione emozionali alla stregua di mal di denti» (cfr. REINACH 1989 (1), p. 503, 507).

<sup>48</sup> Cfr. in particolare HUSSERL 1956 (1) e HUSSERL 1956 (2). Mentre il secondo testo husserliano risale al 1908, il primo è di incerta datazione. Rudolf Boehm, curatore del volume della «Husserliana» in cui è contenuto il testo di Husserl, ritiene che sia del 1903 circa, laddove invece tanto KERN 1964, p. 18, nota 1, quanto SCHUHMANN 1987, p. 246, nota 35, lo fanno risalire al periodo tra il 1897 e il 1899.

<sup>49</sup> REINACH 1989 (3), pp. 67-93. Per KERN 1964, p. 61, nota 2, l'articolo di Reinach su Hume e Kant sarebbe stato stimolato da Husserl; di contro SCHUHMANN 1987, p. 246, nota 36. Sulla valutazione che Reinach dà della lettura kantiana di Hume cfr. DAVIE 1987, pp. 267-271; DE CALAN, 2005, pp. 39-54.



l'apriori kantiano. Tanto per Husserl quanto per Reinach, Kant sbaglia ad interpretare le relazioni humane tra idee come relazioni analitiche; per Hume, infatti, tutti i giudizi d'identità (analitici) sono relazioni tra idee, anche se non tutte le relazioni tra idee sono giudizi d'identità: la matematica ad esempio non si compone di tautologie, ma si fonda su sintesi a priori. Tanto Husserl quanto Reinach sono d'accordo nel ritenere che se Kant avesse letto non solo le *Ricerche* ma anche il *Trattato* si sarebbe accorto che pure Hume si riferisce a rapporti sintetici a priori al di fuori dell'ambito matematico, quando ad esempio parla della relazione di somiglianza che unisce il rosso con l'arancione<sup>50</sup>. Laddove però Husserl, per ovviare alle incomprensioni kantiane, insiste sulla necessità di fondare una fenomenologia che mostri come le differenti oggettualità con le loro relazioni essenziali si costituiscano a partire da una coscienza trascendentale<sup>51</sup>, – in ciò riappropriandosi di uno dei momenti speculativi centrali del kantismo – , Reinach sviluppa il proprio ragionamento senza mai riferirsi né alla coscienza né al tema di come le essenze si dia-no. Nello scritto *Sulla fenomenologia* del 1914 si legge al proposito:

Questo è dunque l'essenziale: a priori sono gli stati di cose, e lo sono nella misura in cui la predicazione in essi – ad esempio, l'essere-b – è richiesta dall'essenza di A, nella misura in cui si fonda necessariamente in questa essenza. Ma stati di cose sussistono indifferentemente da quale coscienza li colga e se in generale una coscienza li colga. L'a priori in sé e per sé non ha minimamente a che fare con il pensare e il riconoscere<sup>52</sup>.

L'apriori di Reinach resta evidentemente distante tanto da quello proposto dal trascendentalismo di Kant quanto da quello invocato dalla feno-

---

<sup>50</sup> HUSSERL 1956 (1), pp. 351-352; REINACH 1989 (3), pp. 71-73.

<sup>51</sup> HUSSERL 1956 (2), p. 361.

<sup>52</sup> REINACH 1989 (4), pp. 544-545; trad. it: REINACH 2008, p. 182.

menologia trascendentale di Husserl<sup>53</sup>. Ed è distante da entrambe perché manca in relazione ad esso ogni comprensione del problema della costituzione trascendentale, la si intenda nella versione kantiana o in quella husserliana.

FAUSTINO FABBIANELLI

DIPARTIMENTO ANTICHISSICA, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

---

<sup>53</sup> Sulle differenze tra l'apriori di Husserl e l'apriori di Reinach cfr. ZELANIEC 1992.

## **BIBLIOGRAFIA**

BENOIST 2005 = BENOIST JOCELYN, «Reinach et la visée (*das Meinen*): décliner l'intentionnalité», *Les études philosophiques*, 1/2005, pp. 19-37.

BESOLI 2008 = BESOLI STEFANO, «La gravidanza del metodo descrittivo e il rispetto delle datità. Adolf Reinach e la traccia di una "vera fenomenologia"», in REINACH ADOLF, *La visione delle idee*, a cura di STEFANO BESOLI e ALESSANDRO SALICE, Macerata, Quodlibet, pp. IX-LXVI.

CENTI 2004 = CENTI BEATRICE, «Il concetto di valore nelle Lezioni di etica (1914) di Husserl: intrecci, nodi e senso della forma», in CENTI BEATRICE e GIGLIOTTI GIANNA (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, pp. 255-325.

CHIODI 1961 = CHIODI PIETRO, *La deduzione nell'opera di Kant*, Torino, Taylor.

DAVIE 1987 = DAVIE GEORGE, «Husserl and Reinach on Hume's „Treatise“», in MULLIGAN KEVIN (ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht, Nijhoff, pp. 257-274.

DE CALAN 2005 = DE CALAN ROLAND: «Causalité et nécessité matérielle: Reinach lecteur de Hume», *Les études philosophiques*, 1/2005, pp. 39-54.

DUBOIS 1995 = DUBOIS JAMES M., *Judgment and Sachverhalt. An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*, Dordrecht, Kluwer.

FABBIANELLI 2000 = FABBIANELLI FAUSTINO, «Non contraddittorietà teoretica e agire pratico. A proposito dei "doveri perfetti" nella „Fondazione della metafisica dei costumi“ di Kant», *Studi Kantiani*, XIII (2000), pp. 53-65.

FABBIANELLI 2011 = FABBIANELLI FAUSTINO, *Coscienza e libertà. Un saggio su Reinhold*, Pisa, Edizioni della Normale.

FERRARI 2003 = FERRARI MASSIMO, *Categorie e a priori*, Bologna, Il Mulino.

GENTILE 1999 (1) = GENTILE GIOVANNI, «L'originalità di Kant», in ID., *Frammenti di storia della filosofia*, a cura di HERVÉ A. CAVALLERA, Firenze,

Le Lettere, pp. 548-559 (1<sup>a</sup> ed.: *La critica*, III (1905), pp. 409-414 e IV (1906), pp. 60-63).

GENTILE 1999 (2) = GENTILE GIOVANNI, «Il formalismo assoluto», in ID., *Frammenti di storia della filosofia*, cit., pp. 581-588 (1<sup>a</sup> ed.: *La critica*, V (1907), pp. 146-151).

GRONDIN 1989 = GRONDIN JEAN, *Kant et le problème de la philosophie: l'apriori*, Paris, Vrin.

HEGEL 1992 = HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von WOLFGANG BONSIEPEN UND HANS-CHRISTIAN LUCAS, in ID., *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 20, Hamburg, Meiner.

HENRICH 1988 = HENRICH DIETER, «Grund und Gang spekulativen Denkens», in *Metaphysik nach Kant?*, hrsg. von DIETER HENRICH und ROLFPETER HORSTMANN, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 83-120.

HUSSERL 1956 (1) = HUSSERL EDMUND, ««Hume und Kant.» Einwände gegen Kants Problem der synthetischen Urteile a priori und gegen das Schema seiner Lösung», in ID., *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von RUDOLF BOEHM (= *Husserliana*, Bd. VII), Den Haag, Nijhoff, pp. 350-356.

HUSSERL 1956 (2) = HUSSERL EDMUND, «Gegen Kants anthropologische Theorie», in ID., *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, cit., pp. 357-364.

KANT 1911 (1) = KANT IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 3, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer.

KANT 1911 (2) = KANT IMMANUEL, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 4, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, pp. 385-463.

KANT 1913 = KANT IMMANUEL, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 5, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, pp. 1-163.

KANT 1922 = *Kant's Briefwechsel*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 11, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co.

KANT 1983 = KANT IMMANUEL, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di GIOVANNI GENTILE, GIUSEPPE LOMBARDO-RADICE, riveduta da VITTORIO MATHIEU, Laterza, Roma-Bari.

KANT 1987 = KANT IMMANUEL, *Critica della ragion pratica*, in ID., *Scritti morali*, trad. it. a cura di PIETRO CHIODI, Torino, Utet.

KERN 1964 = KERN ISO, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Nijhoff 1964.

KUNTZE 1912 = KUNTZE FRIEDRICH, *Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

LANDUCCI 1994 = LANDUCCI SERGIO, *Sull'etica di Kant*, Milano, Guerini e Associati.

MAIMON 1965 (1) = MAIMON SALOMON, *Streifereien im Gebiete der Philosophie. Erster Theil*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hrsg. von VALERIO VERRA, Hildesheim, Olms, pp. 1-294 (I<sup>a</sup> ed.: Berlin, Vieweg 1793).

MAIMON 1965 (2) = MAIMON SALOMON, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hrsg. von VALERIO VERRA, Hildesheim, (I<sup>a</sup> ed.: Berlin, Felisch 1794).

MAIMON 1965 (3) = MAIMON SALOMON, *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, hrsg. von VALERIO VERRA, Hildesheim, Olms, pp. 1-246 (I<sup>a</sup> ed.: Berlin, Unger 1791).

MAYRHOFER 2005 = MAYRHOFER PHILIPP, «Réalisme et fondation chez A. Reinach», *Les études philosophiques*, 1/2005, pp. 3-18.

MULLIGAN 1987 = MULLIGAN KEVIN (Ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht, Nijhoff.

MULLIGAN 2004 = MULLIGAN KEVIN, «Husserl on the “Logics” of Valuing, Values and Norms», in CENTI BEATRICE e GIGLIOTTI GIANNA (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, cit., pp. 177-225.

PISTORIUS 1975 = PISTORIUS HERMANN ANDREAS, Recensione di Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Materialien zu Kants >Kritik der praktischen Vernunft<*, hrsg. von RÜDIGER BITTNER und KONRAD KRAMER, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 144-161 (ed. or. in *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 66 (1786), pp. 447-463).

REINACH 1989 (1) = REINACH ADOLF, «Einleitung in die Philosophie», in ID., *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, hrsg. von KARL SCHUHMAN und BARRY SMITH, Bd. 1 (SW 1), München, Philosophia, pp. 369-513.

REINACH 1989 (2) = REINACH ADOLF, «[Notwendigkeit und Allgemeinheit im Sachverhalt]», in ID., SW 1, pp. 351-354.

REINACH 1989 (3) = REINACH ADOLF, «Kants Auffassung des Humeschen Problems», in ID., SW 1, pp. 67-93.

REINACH 1989 (4) = REINACH ADOLF, «Über Phänomenologie», in ID., SW 1, pp. 531-550.

REINACH 1989 (5) = REINACH ADOLF, «Über das Wesen der Bewegung», in ID., SW 1, pp. 551-588.

REINACH 2008 = REINACH ADOLF, *La visione delle idee*, a cura di STEFANO BESOLI e ALESSANDRO SALICE, Macerata, Quodlibet.

REINHOLD 1789 = REINHOLD KARL LEONHARD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena, Widtmann und Mauke.

REINHOLD 2006 = REINHOLD KARL LEONHARD, *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, a cura di FAUSTINO FABBIANELLI, Firenze, Le Lettere.

SCHUHMAN 1987 = SCHUHMAN KARL, «Husserl und Reinach», in MULLIGAN KEVIN (ed.), *Speech Act and Sachverhalt*, cit., pp. 239-256.

SMITH 1987 = SMITH BARRY, «On the Cognition of States of Affairs», in MULLIGAN KEVIN (ed.), *Speech Act and Sachverhalt*, cit., pp. 189-225.

ZELANIEC 1992 = ZEŁANIEC WOJCIECH, «Fathers, kings and promises. Husserl and Reinach on the apriori», *Husserl-Studies*, 9 (1992), pp. 147-177.