

«GOODBYE IS TOO GOOD A WORD».
SULLE DIFFICOLTÀ DEL CONGEDO
DI FERRARIS¹

Il libro di Ferraris è denso, ricco di suggestioni, tesi e critiche importanti. Ha un andamento molto strutturato, persuasivo, chiaro. Si ha quasi l'impressione che abbia intenti divulgativi, ma in realtà la prosa di Ferraris – prosa stringente, brillante, spesso

¹ Il verso (in realtà un distico: «Good-bye is too good a word babe/ so I'll just say fare thee well»), è da R. ZIMMERMAN (Bob Dylan), *Don't Think twice, it's alright*. Cito le opere di Ferraris con le seguenti abbreviazioni: GBK = *Good-bye Kant*, Milano 2004, e ME = *Il mondo esterno*, Milano 2001. La *Critica della ragion pura* (KrV) viene citata nel consueto riferimento alla paginazione della prima (A) e seconda (B) edizione, nella traduzione di C. Esposito (Milano 2004).

Poiché intendo il mio lavoro come una discussione critica e non un saggio specialistico, non rimando alla letteratura secondaria. Mi sono occupato dei temi che discuto qui – in buona parte affini a quelli su cui scrive Ferraris – nei seguenti saggi: *Kant's Productive Imagination and Its Alleged Antecedents*, in *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1995/1, 65-92; *Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, in *Kant-Studien*, 86:2, 1995, 131-74; *Schematismo e costruzione. Il rapporto tra la matematica e la rappresentazione a priori dei concetti nella sensibilità in Kant*, in *Rivista di Estetica*, n.s. 1-2 (1996), XXXVI, pp. 27-46; M. HEIDEGGER, *La questione della cosa (Die Frage nach dem Ding)*, in *Man and World*, 1996, pp. 94-102; *Esistenza e giudizio*, in *Studi kantiani* XV 2002, 237-47; *Saggezza, immaginazione, giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Edizioni ETS, Pisa 2004; e *Lived Space, Geometric Space in Kant*, di imminente pubblicazione in *Studi kantiani*, XIX, 2006.

molto divertente – ha la virtù filosofica di non compromettere il suo rigore pur nell’accessibilità della narrazione (e dico narrazione proprio perché il volumetto è scritto come una storia che si dipani sotto i nostri occhi). Tra l’altro Ferraris ha un invidiabile gusto per l’integrazione nel testo di citazioni letterarie sempre indovinate e scelte con grande pertinenza e intelligenza. Di fronte a questo libro, sarebbe facile lasciarsi andare all’impressione quasi incredula e tuttavia convinta di chi, come il lettore della *Lettera rubata* di Poe, si chiede perché non era arrivato prima lui, e senza l’aiuto di Ferraris, alle medesime conclusioni, palesi, forti, difficilmente demolibili, quasi evidenti *eye-openers*, dettate, com’è salutare in filosofia, dall’atteggiamento di chi non intende prendere per oro colato tesi acquisite solo per la patina più o meno veneranda e autorevole di cui il tempo le ha rivestite. Ma la provocatorietà dello scritto richiede un atteggiamento diverso, quello che ne prende sul serio ogni dettaglio, nel tentativo di pensare criticamente insieme al suo autore.

Per quanto mi riguarda, il compito di reagire alle provocazioni non si risolve nel difendere una presunta ortodossia kantiana, perché anzi mi trovo sostanzialmente d’accordo con alcune conclusioni ferrarisiane, ad esempio l’insoddisfazione per un’universalità e necessità conferite dalla mente e assenti dal mondo; o la tendenza cui Kant a volte soccombe di assimilare esperienza e scienza; o l’occasionale ‘errore dello stimolo’ per cui Kant a volte non si accorge di ricondurre l’osservato al misurato e – cito una bella frase di Ferraris – «il mondo fenomenico ha solo da guadagnarci se viene ricondotto a un

mondo di cause» (ME 49). La mia insoddisfazione verso Kant è in generale per un linguaggio solo superficialmente preciso, che in realtà nasconde molte ambiguità e oscillazioni quando non contraddizioni (soprattutto a proposito della percezione, come Ferraris mostra bene), nonché per un dispendio eccessivo di mezzi complicati e macchinosi per un risultato che, almeno a Ferraris, sembra così modesto, se non illusorio. Senonché ho l'impressione di condividere quelle conclusioni più per via del tema husserliano del mondo della vita e della sintesi passiva, che non per le critiche che Ferraris denomina la fallacia trascendentale o la naturalizzazione della fisica – come dire che non sono sicuro avrei seguito la stessa via per arrivare a dire che il modello di razionalità di parte della *Critica della ragion pura* è la matematizzazione della realtà.

Il primo pregio del libro consiste in un coraggio raro di questi tempi: quello di semplificare le tesi kantiane, andando aldilà dei mille sottili *distinguo* di chi pretende avvedutezza storica e attenzione filologica per rimandare indefinitamente, in realtà per rendere alla fine in linea di principio impraticabile, una presa di posizione ed un giudizio filosofico sui meriti del pensiero kantiano. Alla semplificazione si accompagna un altro pregio, la sistematicità. La denuncia ferrarisiana non procede *à taton*s, come riproverava Cartesio alla geometria di Fermat, ma affonda la sua critica in un pensiero di cui ha ricostruito con penetrante sguardo d'insieme le connessioni interne rilevanti. Senonché a volte la semplificazione diventa caricaturale, e tutti i dettagli sono asserviti ad una tesi polemica dominante. Spesso si

incontrano nel libro di Ferraris affermazioni come le seguenti, che trovo quantomeno esagerate, infondate, gratuite; neanche Hermann Cohen sosteneva che «i principi metafisici risultano tratti dalla fisica» (GBK 49). «Io, spazio, tempo, causa e sostanza sono fondati sulle certezze della fisica» (GBK 60 – e qui, se non condivido ma sono in grado di seguire il discorso riguardo agli altri principi, non capisco come l'Io possa essere annoverato tra questi)². Poi: sostanza e causa non sono «apprese dall'esperienza. È dunque sulla base della fisica» che K ricava le due tesi (GBK 61, corsivo mio), e questa è una conclusione di cui mi sfugge la consequenzialità.

A volte poi non riconosco nel Kant di Ferraris il Kant che ho studiato io. È un discorso vecchio tra noi due. Chiedersi com'è possibile che si diano due Kant tanto diversi è l'unica domanda filosoficamente interessante per il pubblico, che dei nostri disaccordi giustamente non ha motivo di occuparsi. Ed è a questa domanda che mi accingo ad arrivare, non per contrapporre un altro Kant a quello di Ferraris, beninteso, ma per vagliare il suo chiedendomi se non ha assunti impliciti che ne influenzino la lettura. Parlerò del significato della *Critica della ragion pura* in generale e del perché penso che Ferraris legga la *Critica della ragion pura* in un'ottica limitata e limitante; passerò poi alla tesi degli schemi concettuali e mi soffermerò sull'intuizione, per vagliare la consistenza interna della sua tesi; infine proporrò alcune note su schematismo, sostanza e possibilità.

² Lo stesso si ritrova a GBK 64, dove i suddetti sono «astrazioni di alcuni principi fisici».

Prima di iniziare, espongo una premessa, e avanzo anch'io una provocazione. La premessa riguarda il punto centrale della polemica ferrarisiana, e si può compendiare in una semplice domanda. Resta qualcosa di Kant dopo la demolizione operata da Ferraris? È credibile la nostalgia per le Trabant e i cetrionini della DDR (mi riferisco ovviamente al film che ha ispirato, secondo l'ammissione di Ferraris, il titolo del suo libro, richiamato nelle pagine iniziali di GBK), cioè il proposito di togliere un po' di ruggine ad un monumento per restituirlo all'attualità (GBK 8), o si tratta di una mera concessione retorica che allevii il senso di una perdita a cui quanti di noi ci hanno creduto dovranno far fronte una volta preso atto della fine di un mondo? Mi sembra non occorra essersi formati alla scuola del sospetto o avere un talento per la demistificazione per dubitare che il verdetto di ripudio sia inappellabile e che *good-bye* significhi un commiato. Il che equivale a dire che la premessa vale più per le considerazioni che svolgo io che per Ferraris, che credo debba trovarla oziosa.

La provocazione è relativa alla tesi della naturalizzazione. E la lascio semplicemente nella forma del richiamo di un passo. Visto che Ferraris scrive che «ciò che conosciamo dipende da come siamo fatti, sicché la filosofia diventa una propaggine della psicologia» (GBK 140), mi chiedo cosa pensi della pagina kantiana sul «sistema di preformazione» della ragione pura alla fine della Deduzione trascendentale B (§ 27, «Risultato di questa deduzione dei concetti dell'intelletto», B 167-8) in cui Kant sembra non solo perfettamente consapevole del rischio della fallacia trascendentale, ma addirittura ne attribuisce a Hume

la deriva più pericolosa considerandolo l'opposto di quello che, nelle sue intenzioni almeno, ha appena mostrato. Kant scrive che le categorie non possono essere innate, ma sono *selbstgedacht* (pensate spontaneamente) per garantire l'oggettività dell'attribuzione di una causa agli oggetti stessi e non solo alle mie rappresentazioni. Kant scrive che se le categorie fossero disposizioni soggettive del pensiero piantate dentro di noi dal creatore in modo da conformarsi all'esperienza, si da poter dire che io sono fatto in modo tale da non poter pensare le rappresentazioni se non congiunte in tale modo, questo sarebbe «proprio quello che più desidera lo scettico». Mi sembra sia questo, appunto ad onta dell'esplicita posizione kantiana, che presuppone la tesi polemica ferrarissima della naturalizzazione. Sarebbe stato utile se Ferraris avesse commentato criticamente quel passo.

1. *Quale Kant?*

Le scelte più influenti nelle interpretazioni kantiane si situano spesso in una preliminare chiusura che ci permette di concentrarci su ciò che più ci sta a cuore. Se questo è naturale, perché alcuni direbbero che a forza di sillabare Kant ci siamo sfibrati o abbiamo perso di vista la vitalità del suo pensiero, o che, con la pletora di saggi da studiare per parlare con competenza e cognizione di causa, la vita è troppo corta per dedicarla allo studio di tutte e tre le *Critiche*, è anche una mossa le cui conseguenze spesso sfuggono al nostro controllo. Da questo punto di vista la prima obiezione che sollevo non è tanto o solo all'aver scelto la *Critica della ragion pura* co-

me oggetto esclusivo, quanto ad una concezione architettonica della filosofia kantiana che ritengo unilaterale. Perché? Perché ritengo che sfugga a Ferraris l'intima connessione tra metafisica e critica, così come gli sfugge la sintesi nella sua centralità in tutte e tre le *Critiche*.

Per Ferraris la metafisica è un brancolare nel buio (GBK 35), come scrive citando le parole testuali di Kant. Ma proprio questo è il punto: Ferraris non sembra accorgersi che Kant non ha una sola idea di metafisica; Ferraris isola la metafisica nella sua accezione negativa e critica, di derivazione empirista, come la tendenza a superare i limiti dell'esperienza. E certo nessuno nega che questo sia un tratto essenziale, e che Heine³ avesse ragione quando diceva che Kant era il Robespierre della metafisica speciale. Ma questa è solo *una* delle accezioni della metafisica. Cosa significa per Ferraris che la critica sia una propeudeutica alla metafisica? O che la seconda prefazione alla *Critica della ragion pura* intenda il programma critico come la fondazione della metafisica sulle stesse basi sicure di cui godono la matematica e la fisica? Occorre pensare seriamente alle conseguenze della discrepanza (e non intendo qui prendere posizione sul motivo di tale discrepanza, attribuendolo a diversi strati, periodi, contesti) tra la Disciplina della Dottrina del metodo, in cui Kant oppone la sintesi della matematica alla filosofia, che è solo esplicativa, e la seconda Prefazione, in cui appunto la metafisica dev'essere ora sintetica in un senso positivo. Com'è

³ O CARDUCCI (citato da Ferraris a GBK 33 n.), che copia Heine.

possibile capire questo passo con un'idea negativa di metafisica qual è quella che quasi tutti continuano a ripetere, e Ferraris con loro?

Per Ferraris una metafisica in senso positivo può solo significare un'ontologia (GBK 34-5), e questa una naturalizzazione della fisica (GBK 49); coerentemente con questa tesi Ferraris dice che il Kant costruttore e non distruttore si trova nell'Analitica, e non per caso Heidegger e Strawson si sono concentrati su questa parte, sicché, scrive Ferraris, «io mi regolo sul loro esempio» (GBK 37). A me sembra un pessimo esempio; e il fatto che Ferraris sia affiancato dalla stragrande maggioranza degli studiosi kantiani non significa che sia in buona compagnia. Una metafisica dell'esperienza che si basi solo su Estetica e Analitica non è una interpretazione sufficiente della *Critica della ragion pura*. Perché? Perché la Dialettica, che per Ferraris è solo negativa, ha un ruolo positivo invece proprio per quello che rende le idee della ragione appunto trascendenti, cioè il fatto che le idee spontaneamente tendono aldilà dell'esperienza; questa stessa trascendenza ha un valore centrale quando le idee regolano e guidano la nostra stessa esperienza e scienza, dall'idea di mondo e di natura come sistema al problema dell'induzione e della specificazione della natura in generi e specie fino alle idee di libertà e di Dio nell'Appendice alla Dialettica.

Non soffermarsi su questo significa perdere di vista l'oggetto primario della *Critica della ragion pura* stessa, che non è un'ontologia ma nient'altro che l'autonomia della ragione che non ha a che fare che con se stessa. Per questo avrebbe più senso, al limi-

te, cominciare la lettura della *Critica della ragion pura* dall'Architettonica, che mostra come sia la teleologia della ragione umana a costituire l'oggetto dell'indagine. Per il filosofo le conoscenze sono strumenti per promuovere un interesse che non è cognitivo (B 867); e la filosofia critica come preparazione ad una metafisica è un'attività indirizzata alla saggezza, non uno sforzo di armonizzazione di concetti e intuizioni sensibili per capire l'empiria e poter rendere conto dei fenomeni.

Di fronte a ciò, non si tratta affatto di concludere 'um so schlimmer für die Phänomene', ma di rilevare al contrario che Ferraris prende una parte per il tutto, cioè concepisce la ragione nella sua forma manchevole e unilaterale di intelletto. *Critica della ragion pura* deve significare critica della ragione nel suo senso più comprensivo; e critica non significa solo denuncia delle pretese infondate della metafisica, ma articolazione interna delle funzioni della ragione. Forse a qualcuno questo rilievo suonerà hegeliano; ed è vero che tra tutti i grandi filosofi che hanno scritto su Kant è Hegel che ha capito che senza Dialettica e Architettonica non si fa molta strada nella comprensione della *Critica della ragion pura*. Senonché a Hegel interessavano più di tutto le antinomie, mentre io ritengo che nella Dialettica, soprattutto nell'Appendice, si trovino le idee come direttive che la ragione dà a se stessa. E quindi anche gli elementi di continuità tra le tre critiche.

La ragione, non in quanto conosce oggetti sensibili, ma in quanto pensa in libertà dalla sensibilità, ha un uso non solo legittimo, ma necessario, perché così guadagna l'accesso non solo a libertà (e anima e

Dio), ma più fondamentalmente al nucleo più profondo della sua autonomia. All'Io penso, che esiste come coscienza pura di un'attività determinante, coscienza di un'origine e di una spontaneità, corrisponde praticamente l'io noumenico che liberamente si determina all'azione; ma entrambi sono i modi di operare di un io intelligibile. Quella che nell'unità sintetica originaria dell'appercezione si chiamava autoaffezione, nell'io pratico è l'autonomia della volontà; ma più fondamentalmente in entrambi abbiamo una sintesi, un'autodeterminazione della ragione che è affatto indipendente dalla datità. Come l'Io penso è un principio inconoscibile e puro, di cui la coscienza empirica è un risultato, così praticamente la libertà noumenica determina la mia persona e quanto c'è di empirico nel mio carattere. In entrambe la ragione è sintesi a priori, l'attività di oltrepassare i limiti del sensibile e di occuparsi di se stessa come fonte dei fini essenziali dell'umanità.

Ferraris di queste cose non parla (o meglio, le uniche volte che parla della sintesi a priori, a GBK 53-4, dice che la nuova logica sostituisce ai giudizi analitici quelli sintetici a priori, il che mi sembrerebbe un *fiat* inspiegabile e miracoloso, e intende la sintesi come la connessione dei giudizi con l'appercezione trascendentale, il che è fuorviante e scorretto), e non è necessariamente un problema. Ma lo diventa non solo per come Ferraris finisce per spiegare il lavoro comune di intelletto e sensibilità, ma poi anche quando nel decimo capitolo di GBK accenna alle altre due critiche, e, anziché sottolineare continuità e discontinuità dal 1781 al 1790, ad esempio nel ruolo del giudizio o nella formazione dei concetti empirici

tra riflessione e determinazione, o nel nuovo concetto di finalità che da molti punti di vista non è che la riformulazione delle idee regolative della Dialettica, dice cose che mi chiedo se non capisco o se hanno motivazioni che mi sfuggono. La prima su cui vorrei richiamare l'attenzione è una frase, che non è involontaria perché viene ripresa dal *Mondo esterno*, secondo cui nella *Critica del Giudizio* il giudizio determinante viene «sostituito» dal giudizio riflettente (GBK 131). Il mio sconcerto dipende dal fatto che pensavo si trattasse di una distinzione di ambiti e di possibilità⁴, che come tale non viene cestinata ma arricchita e affinata nel corso degli anni '80 da Kant, che trova sempre più urgente occuparsi del giudizio riflettente e degli ambiti della sua applicazione. Non capisco se Ferraris vuol dire che dal 1790 in poi Kant abbandona tutta la scienza, o rende i suoi giudizi determinanti riflessivi quanto alla loro genesi, o che Kant si disinteressa di quello che ora non ha a che fare con estetica e teleologia⁵. Qui davvero si

⁴ Che non si tratti di ambiti diversi per Ferraris si vede dal conflitto – per Kant inesistente – che lui ritrova a GBK 132 tra la tesi per cui le intuizioni senza concetto sono cieche e la tesi per cui il bello piace senza concetto.

⁵ A GBK 120 Ferraris scrive: «i concetti astratti, come 'sostanza' e 'scaturire' (cioè 'causa'), costituiscono semplici regole per la riflessione; Kant ha dunque indebolito il ruolo del concetto, rendendolo una mera funzione epistemologica, necessaria non per l'esperienza, bensì per la riflessione». Da un lato vorrei un chiarimento sul significato e i motivi di questo indebolimento; dall'altro, dubito che tale chiarimento sia possibile, perché Ferraris trae conseguenze sulla *natura* dei concetti puri da un capitolo (KU § 59) che parla solo della loro *esibizione* (*Darstel-*

sente la mancanza di un'approfondimento di un tema che messo così si configurerebbe comunque come un cambiamento incredibile in meno di tre anni (e non nove), dalla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) alla *Critica del Giudizio*.

Tra le altre affermazioni che trovo sorprendenti, vi è quella secondo cui «è bene assumere che siamo liberi, altrimenti tutte le istituzioni e tutti i nostri vocabolari andrebbero trasformati» (GBK 130⁶). Della fatica improba che fa Kant a proporre soluzioni diverse della realtà della libertà, non ostensive o intuitive ma comunque imprescindibili per la moralità, dalla terza parte della *Fondazione* al 'fatto della ragione' nella *Critica della ragion pratica*, non si riconosce non solo l'elaborazione concettuale, ma neppure il tormento soggettivo da parte di Kant, che ritorna ossessivamente sul tema negli scritti pratici del periodo perché vi ha individuato la chiave di volta della morale. Analoga sorpresa suscita l'idea che il noumeno, perché inconoscibile, «è come se non esistesse» (GBK 140). Il fatto che il mondo morale non rientri nella sfera dei fenomeni non significa che «non c'è proprio» (GBK 142) – a meno di attribuire a Kant una tesi forte sull'esclusiva accezione fenomenica ed empirica del concetto di realtà (*Wirklichkeit? Realität? Dasein? Existenz?*) che, alla luce

lung). Ma forse è proprio questa la risposta indiretta al mio quesito di Ferraris, a leggere la conclusione del decimo capitolo di GBK: «la rivoluzione copernicana ... è finita, dopo solo nove anni di vita» (p. 135).

⁶ V. p. 21: Kant non si pronuncerebbe sulla libertà, ma sosterebbe che è meglio crederci affinché il mondo umano abbia un senso (*sic*).

del concetto di realtà pratica in *Fondazione e Critica della ragion pratica*, non si vede come trovare, e quindi a meno di rendere appunto un circolo vizioso la critica della fallacia trascendentale. Che poi si confonda la fonte intelligibile della volontà e il terreno d'applicazione della ragion pratica (virtù e diritto concreti, nei termini della *Metafisica dei costumi*) e si concluda che in Kant l'etica sia «senza mondo» (GBK 144) perché si è preliminarmente svuotato il mondo noumenico di contenuti e quindi lo si è dichiarato inesistente, mostra nuovamente un limite serio della comprensione di Ferraris.

2. *Matematica e conoscenza*

Ma tutto questo non è centrale per l'argomentazione ferrarisiana, e quindi passo al secondo punto ed entro nel merito, iniziando dalla concezione della matematica che troviamo nell'interpretazione di Ferraris. Che scrive: «La matematica non è una conoscenza» (GBK 14). È noto che Kant sostiene anche questo, cioè – sempre nelle parole di Ferraris – che «il conoscere nasce dall'incontro tra i concetti e le sensazioni» (ibid.). Ma da come si esprime Ferraris sembra che tra matematica e logica generale ci sia pochissima, se non nessuna, differenza (pp. 48-9; v. 60), come quando dice che i giudizi matematici sono «soltanto pensieri» (60). Inoltre, il conoscere *pollachôs legetai*, si dice in molti modi. Nella Dottrina del Metodo la matematica è una fonte illimitata di sintesi a priori e una forma invidiabile di conoscere (dove l'invidia è tutta della filosofia, che vi ravvede *ein glänzendes Beispiel* di progresso delle cono-

scenze) proprio per la sua libertà dall'esperienza. Resta che non è un conoscere empirico, ma che può servire all'esperienza; anzi, è normativo per questa, come del resto rileva Ferraris per criticare la tesi kantiana. Quello che soprattutto si tratta di sottolineare è che matematica e filosofia trascendentale condividono proprio il tratto più importante dell'operare autonomo della ragione, i giudizi sintetici a priori. Senonché questi non danno mai conoscenze empiriche direttamente, ma le orientano e regolano. Allora concludere che per il filosofo trascendentale si incontrano per strada non solo pedoni e Trabant ma strutture come spazio, tempo, sostanze e cause non è corretto; non si incontrano proprio, ma rendono possibile un incontro sensato e ordinato con quell'empiria che *può* essere ricondotta a strutture. Ma il problema è che appunto lo rendono possibile; non lo rendono necessario. Su questo tornerò tra poco con l'esempio kantiano del selvaggio, e in conclusione con una nota su possibilità e realtà.

3. *L'intuizione e la tesi degli schemi concettuali*, che sono come degli occhiali (GBK 30), senza di cui gli occhi non vedono nulla. Già negli anni '50 Stephan Körner paragonò spazio e tempo ad occhiali che deformano ogni visione. Ferraris scrive che come le intuizioni senza concetti sono cieche, così «i concetti senza intuizioni sono vuoti» (GBK 10, 83). La prima volta che insegnai la *Critica della ragion pura* ai dottorandi di Boston University ed esposi lo stesso principio mi fecero notare che incorrevo in quello che Ferraris chiamerebbe l'errore nietzscheano di imporre interpretazioni su fatti, co-

me se esistessero alla fine solo interpretazioni e i fatti non fossero uno zoccolo duro, riottoso, irriducibile: qui, direbbe Hume, è la tentazione della simmetria a fuorviare. Perché Kant dice «Gedanken ohne Gehalt», nonostante quello che si legge nei migliori tra gli interpreti kantiani, financo in Cassirer⁷. È un'annotazione pedante, me ne rendo conto; non cambia molto per le conseguenze dell'interpretazione, ma se la nomino è per la sua funzione introduttiva a quello che ci mette su strade opposte, appunto l'intuizione. Perché? perché Ferraris trova la verità dell'intuizione nella sua assoluta passività e dipendenza dal concetto, sicché per lui l'essenza dell'intuizione è di essere cieca, *e basta*. Se senza concetti le intuizioni sono cieche, non è che non si diano o siano impossibili o incomprensibili, sono solo incomprese, cioè appunto non ancora comprese. E qui allora mi domando: perché cieco equivale ad irrazionale per Ferraris? e perché Ferraris riduce la ricchezza dell'intuizione kantiana a quel passo? e in generale perché, senza distinguere tra puro e empirico, riduce tutte le intuizioni di cui parla Kant ad un'intuizione sensibile pura, di cui poi conclude che non esiste (GBK 147)? Mi chiedo perché il semplice fatto che Kant dica che anche l'immaginazione è cieca e involontaria e ne siamo solo raramente consapevoli non spinge Ferraris a smussare o rivedere questa tesi e a concludere (1) che non è vero che tutte le rappresentazioni sono consce, (2) che l'immaginazione, che sta dalla parte della sensibilità ma

⁷ V.E. CASSIRER, *An Essay on Man*, New Haven-London 1944, p. 56.

è ben attiva, fornisce un esempio ulteriore di funzione attiva eppure non intellettuale, o comunque pre-discorsiva, (3) che l'intuizione appunto non è interamente passiva, ma anzi è una forma di organizzazione del molteplice intuitivo che non solo precede, ma è del tutto indipendente dal concetto. Ferraris potrebbe ribattere, o almeno così direi io, che è Kant che oppone la passività del senso all'attività dell'intelletto, ed è lui il responsabile primo di questa confusione. D'accordo; ma credo che di fronte a certe tensioni nel testo occorra uno sforzo di interpretazione, più o meno caritatevole, e non una decisione preliminare. Forse sono eccessivamente irenico e conciliante, ma a meno di intendere l'Estetica come uno sforzo preliminare improntato a dicotomie assolute che poi vengono parzialmente revocate nell'Analitica, la Deduzione trascendentale, la sintesi figurata, l'autoaffezione e lo schematismo risultano intimamente contraddittori.

Cosa intendo, e perché dico che nei miei scritti kantiani io traggio conclusioni opposte a quelle di Ferraris riguardo agli opposti incongruenti, alle macchie di Koehler e agli esperimenti di Kanisza (GBK cap. VI)? A me sembra che con la dissociazione di estetica e logica Kant riconosca, anzi, ci aiuti a capire, che nella percezione visiva, per stare all'esempio ferrarisiano delle macchie dotate di «stabilità, forma, colore, grandezza e rapporti spaziali» (così vengono giustamente compendiate le macchie di Koehler a ME 54), ci sono due momenti indipendenti, l'intuizione della figura individuale dell'oggetto spaziale che si basa su una organizzazione dello spazio (nella fattispecie visivo), e l'interpretazione o

identificazione che riconduce il primo momento al suo significato. Non solo i due momenti sono indipendenti per Kant e si possono presentare anche come irrelati; importante è che lo sono proprio perché nel primo momento devo poter identificare forme invarianti in uno spazio visivo in cui le colloco senza ricorrere a concetti, senza quindi sussumerle in giudizi determinanti. Quindi l'intuizione spaziale caratterizzata così è *attiva, non passiva*, e non dipende dal concetto di macchia, o da quello che la macchia rappresenta, e tantomeno dal concetto puro di sostanza. Qui l'identificazione ha luogo solo a livello intuitivo; può poi essere la base intuitiva di un riconoscimento e sussunzione concettuale, ma anche non esserlo. In altre parole, i rapporti e le posizioni spaziali non sono comprensibili solo in base a concetti (come si legge a GBK 80-1 e ME 54), ma ne sono interamente indipendenti. E questo non lo dice Kanisza soltanto (per menzionare una delle autorità cui si appella Ferraris), ma anche Kant. Dove? E con che argomentazioni? Quando prende lo spazio come forma, ciò non va inteso in contrapposizione a contenuto, ma a materia. La forma dello spazio è anzi il contenuto o oggetto dell'intuizione pura, che è intuizione di una diversità o molteplice *puro*; e Kant lo indica quando dice che la sensibilità è fonte di conoscenze a priori (A 39/B 55), quindi non un'astratta condizione di possibilità cui si arrivi regressivamente e analiticamente ma la concretissima *generazione di relazioni d'ordine non concettuali* (A 20/B 34 – e a questo riguardo va riconosciuto che ha ragione Heidegger). Allora spazio e tempo non sono solo le forme della nostra apprensione di og-

getti, condizioni formali, vuote e inerti; ci danno anzi un molteplice puro a priori, e con quelle relazioni che possono poi essere le relazioni che intercorrono tra oggetti empirici, ma ne sono comunque indipendenti. Dico che *possono* esserlo ma non lo sono necessariamente perché questo è l'argomento kantiano che fonda la purezza e l'apriorità della geometria.

Vorrei aggiungere due parole sullo spazio e gli incongruenti. Penso che Ferraris sbaglia a dire che lo spazio deve avere un colore qualsivoglia (GBK 89), il che mostrerebbe l'originarietà dell'oggetto rispetto all'intuizione: l'intuizione pura dello spazio è un'intuizione di rapporti e in quanto tale indipendente dagli oggetti, inclusi i colori che vi si trovano. Nell'apriorità dello spazio non si tratta di priorità temporale, ma di indipendenza concettuale o essenziale. Ho l'impressione che Ferraris non tenga abbastanza separati spazio puro – vuoto, indifferente, come dice lui una sorta di foglio di carta – e spazio empirico; ad esser più preciso, poiché uno spazio empirico per Kant non esiste, il problema è che Ferraris non riconosce né l'apriorità né la purezza di quell'intuizione che è lo spazio.

Così, ritenere che Kant non dovrebbe neppure essere in grado di riconoscere l'identità tra figure non sovrapponibili, quali mano destra e sinistra, e che avvertire delle figure come simmetriche «non sarebbe possibile se la nostra geometria fosse soltanto euclidea» (ME 34), ho l'impressione si basi su una concezione di nuovo restrittiva dello spazio geometrico euclideo. Anzitutto, Ferraris sembra ritenere lo spazio geometrico di cui parla Kant uno spazio omogeneo piatto, indifferente al punto di os-

servazione. Ora, né Euclide, che negli *Elementi* si poneva il problema di destra e sinistra, né Newton, che nell'esperimento del secchio teneva conto del verso dello spazio, avevano in mente uno spazio privo di orientamento – ma per Ferraris è come se nel loro spazio non ci fosse un osservatore, un punto di vista. Opporre spazio geometrico e spazio vissuto è una falsa dicotomia, almeno nelle intenzioni di Kant, che usa gli incongruenti dal 1768 al 1786 in cinque opere diverse con intenti simili (a parte il primo esempio, la prova dello spazio newtoniano nel 1768, che già dopo due anni viene lasciato cadere): lo spazio è orientato, a partire dal corpo inteso come un centro ideale di assi ortogonali, e quindi come la fonte delle tre distinzioni elementari destra sinistra, alto basso, e davanti dietro. Il corpo è, nei termini di Husserl in *Ideen II* e *Ding und Raum*, il grado zero dell'orientamento; senonché poi Husserl arriva allo spazio che lui chiama copernicano per cinestesi e progressiva idealizzazione, oggettivazione e decentralizzazione a partire da uno spazio originariamente bidimensionale, lo spazio del campo visivo, mentre Kant al contrario ritiene ugualmente originari, perché indistinguibili, lo spazio geometrico e quello vissuto. Così come ritiene omogenei, per quanto non identici, lo spazio delle immagini mentali e quello esterno.

Ha quindi ragione Ferraris ad opporre Kant a Husserl, e riguardo allo spazio delle immagini mentali a ribadire (GBK 99-100) la tesi che troviamo in *Esperienza e Giudizio*; ma, tra tutti i fisiologi fine '800, più che a Stumpf (e alla tesi secondo me fuorviante e confusa per cui lo spazio è inestricabilmente

connesso alle qualità sensibili in esso presenti), cui Husserl si richiama come Ferraris, io avrei fatto ricorso a Helmholtz come critico della tesi per cui lo spazio è intuizione e non concetto sulla semplice base della decisione arbitraria di partenza delle equazioni che determinano la curvatura dello spazio (a questo Ferraris fa solo un fugace accenno in ME 36).

Scriva Ferraris: nell'interpretazione di una figura senza senso, «dove manca una categoria preesistente, la deformazione diviene inevitabile. Ora, si tratta davvero di prove del fatto che le intuizioni senza concetto sono cieche? O non piuttosto del fatto che i concetti *possono intervenire* nelle intuizioni? Chiaramente, vale la seconda ... mentre per Kant ... la sfera del visivo risulta totalmente determinata dal concettuale. Il che, chiaramente, non è vero» (GBK 79). Mi colpisce e stupisce molto questo passo. Io avrei detto che la seconda era anche la strada di Kant. Ma non dovrebbe sorprendermi più di tanto, perché mi pare compendi bene la posizione di Ferraris, motivo per cui l'ho citato per esteso.

Innanzitutto direi che se le intuizioni sono impossibili senza una sintesi, sono perfettamente possibili senza concetti, come si vede dai tre casi dei giudizi di percezione, delle intuizioni formali spazio-temporali, e dei giudizi estetici. In questo senso non capisco perché Ferraris interpreti il passo sulla sinossi del senso dalla Deduzione A come «una non meglio specificata funzione anteriore alle tre sintesi che fornirebbe un quadro generale del mondo prima dell'intervento delle categorie» (GBK 115, ME 54); probabilmente è il riferimento alla totalità nella frase precedente del testo kantiano che gli suggerisce

questa lettura, mentre a me sembra che Kant parli della sintesi dell'intuizione precedente i concetti, come nella famosa, oscurissima e contraddittoria nota a B 160-1.

Comunque sia, siamo finalmente alla famosa Deduzione A con le sue tre sintesi. A me pare che le tre sintesi conducano Ferraris alla sua conclusione solo perché le prende in blocco; a me viceversa sembra si possano avere senza che la consecuzione sia richiesta come inevitabile e normativa. Un esempio: posso avere una sintesi dell'apprensione nell'intuizione senza riproduzione nell'immaginazione e ricognizione nel concetto se mi si mostrano per un attimo le macchie di Koehler, che non sono in grado di riprodurre benché le abbia intuite. Posso poi avere una sintesi di intuizione e immaginazione senza avere un concetto. E questo dove lo trovo? Nell'esempio kantiano del selvaggio che vede una casa senza averne mai incontrate prima nella *Logik Jaesche*⁸. Il selvaggio ha un'intuizione della casa, e ciò significa che può anche riprodursela nella mente o sul foglio, ma non sa cos'è; ha quindi le prime due sintesi senza la terza (esattamente come, nell'esempio che Ferraris cita come prova del limite della teoria kantiana a GBK 68, chi alza gli occhi al cielo in *Metropolis* e esclama «It's a bird! it's a plane! it's Superman!»). Il selvaggio non è in grado di sussumere e riconoscere

⁸ Si veda la traduzione italiana (I. KANT, *Logica*, a cura di L. AMOROSO, Bari 1984) a p. 27. Sul problema v. anche le *Reflexionen* tradotte e commentate da C. LA ROCCA in «Come sono possibili i giudizi sintetici aposteriori?», in ID., *Soggetto e mondo*, Venezia 2003, 142, n. 82 (e *passim*).

l'intuizione come significativa, perché non ha il concetto empirico di casa che hanno gli occidentali. Per questo quando Umberto Eco si sofferma sull'ornitorinco come se dovesse rappresentare un problema per lo schema, e intende questo come un tipo cognitivo già noto, costruisce una difficoltà ad arte, per il suo effetto amplificatorio di un tema (un'esperienza inedita, o i concetti dell'esperienza quotidiana, che, lamenta Eco, almeno sino alla *Critica del Giudizio* Kant «appare straordinariamente disinteressato a chiarire»⁹) che a Kant è altrettanto conosciuto (ancorché non direttamente centrale per la filosofia trascendentale) che a Eco o Peirce. Allora, per ribaltare la parafrasi di Ferraris («Il problema non è l'ornitorinco. È Kant», ME 25), se il problema non è l'ornitorinco, non è neppure Kant; perché Kant è in grado di spiegare che io incontri una cosa nuova e la assomigli nella mia esperienza.

Come faccio? E qui la cosa diventa interessante, perché se manco del concetto empirico di casa, non necessariamente manco del concetto puro di sostanza o quantità o causa. Detto altrimenti, il selvaggio può girare intorno alla casa, ma difficilmente ignorerà la sua solidità, la funzione causale della durezza delle mura in un possibile urto cinetico, e non deciderà di sapere di più sui costumi degli occidentali gettandosi a capofitto contro il muro. Cosa voglio dire? Che il concetto empirico viene costituito arbitrariamente con selezione di tratti significativi e discriminanti; ma questa costituzione è resa possibile da un concetto sovraordinato al concetto di casa che

⁹ *Kant e l'ornitorinco*, Milano 1997, p. 54.

è il concetto dell'oggetto in generale. Qui, e solo qui, per rendermi possibile questa formazione del concetto empirico, possono intervenire le categorie, che non determinano nulla della mia esperienza particolare se non una rete possibile di senso. Ma se sono folle, o se il selvaggio ritiene che la casa possa improvvisamente volatilizzarsi, squagliarsi, non avere un interno e un esterno, abbiamo un caso in cui l'intuizione è interamente e per principio dissociata dalla categoria (e dai concetti della riflessione), che non fornisce più nessun principio di ordine e regola. Si vede dunque che non c'è nessun sapere, nessuna conoscenza che renda possibile l'intuizione, al contrario di quanto asserisce Ferraris. In questo senso, in questa indipendenza reciproca di intuizione e concetto, continua a valere il principio antileibniziano, senza che per questo dobbiamo concluderne che l'intuizione dev'essere opposta al concetto come l'assoluta passività all'attività pura.

Se preso sul serio, ciò inizia a mettere in questione il principio ferrarisiano per cui Kant capovolgerebbe la prospettiva *humeana*: anziché far dipendere la scienza dall'esperienza, concludendo alla mancanza di necessità, Kant baserebbe la certezza dell'esperienza sul fatto che è fondata a priori dalla scienza. No: è perfettamente possibile avere un'esperienza senza scienza, senza sapere concettuale. E quindi non è che l'esperienza venga riportata alla scienza, perché le categorie rendono possibili entrambe, e in maniera separata e distinta. Così, quando sostiene che se sapessimo davvero quello che facciamo ci renderemmo conto che un'infinità di calcoli ha luogo nella nostra testa quando tiriamo un sasso (ME 30),

a me sembra che Ferraris parli forse di Leibniz, ma certo non di Kant.

Ho parlato dello spazio; del tempo vorrei solo segnalare una cosa. Io sono spesso tentato di concordare con l'ispirazione aristotelica, se non trendelenburghiana o hegeliana, della apriorità del movimento rispetto al tempo che Ferraris mette in rilievo (GBK 92, ME 41). Però mi colpisce l'identificazione tra tempo e Io operata da Ferraris; mi chiedo se sia una svista oppure una scelta intenzionale, perché ovviamente come fanno i lettori l'Io penso non è temporale, e solo il senso interno è intriso di temporalità. A questo proposito mi colpisce un'altra cosa, il fatto che Ferraris salti una modalità nella sua discussione dell'Io penso. Lascia cadere il 'poter' (GBK 59, 93, 98, ME 39) dal principio per cui l'io penso *deve poter accompagnare* le mie rappresentazioni, e conclude che le rappresentazioni per Kant sono tutte consce, escludendo qualsiasi latenza (GBK 99). Si pensi all'immaginazione, come dicevo prima (o all'infinità di calcoli matematici operanti nella mia testa di cui diceva Ferraris stesso, che mi pare qui contraddirsi), e già mi pare che questa tesi vada rivista. Ma mi fermo qui con questo punto, perché so che altri interventi in questo volume vi si soffermeranno.

Passo a un ultimo dettaglio, meno essenziale. Quando Ferraris si riferisce all'illusione di Müller-Lyer sulle due linee che sembrano di lunghezza diversa ma sono in realtà uguali, lo prende come un principio estraneo a Kant, se non antikantiano (GBK 74 sgg., ME 44-6). La storia di sensazioni che continuano ad apparire diverse da come in realtà

sappiamo dovrebbero essere va da Eraclito e Platone, dal bastone che sembra piegato se immerso nell'acqua, al sole che sembra, dice Aristotele, largo un piede, e prosegue con numerosi altri illustri esempi. Qui la '*doxa antifêsi tèn fantasian*' (De insomn. 460b 16-20), dice Aristotele, cioè la nostra credenza contraddice l'impressione o immagine che ci facciamo dell'oggetto. Mi chiedo se Ferraris ha considerato il passo kantiano sull'illusione trascendentale (B 353) in cui Kant sostiene, in modo simile ad Aristotele, che la facoltà di giudicare è fuorviata dall'immaginazione.

4. Schematismo

A GBK 56 Ferraris scrive che l'immaginazione è «creativa». Di nuovo non capisco perché Ferraris sostenga questa tesi, e cosa crei l'immaginazione. Per Kant produttivo e creativo sono concetti molto distanti, soprattutto riguardo all'immaginazione (che nel primo caso produce apriori determinazioni del tempo, quindi opera al servizio dell'intelletto e pertanto è normativa, nel secondo né opera al servizio dell'intelletto né può essere indirizzata, o determinata intellettualmente). Ferraris scrive inoltre che lo schematismo ha «giustificazione psico-fisiologica» (GBK 108, e 116), e risponde ad una *quaestio facti* (GBK 117). Di nuovo vorrei sapere perché; non perché si tratti di una tesi insostenibile a livello critico, ma perché mi sfugge come Ferraris sostanzierebbe in dettaglio la sua analisi, e su questo punto decisivo lo trovo più laconico di quanto lui rimproveri di essere a Kant.

Il monogramma non è una *silhouette* (come si legge a GBK 119) perché è un procedimento, ed è puro; vale a dire che Kant non ripete quello che la critica berkeleyana individua come l'errore di Locke dell'idea generale. Per Ferraris lo schema del cane mi permette la possibilità di risalire al cane empirico ma non di ridiscendere ad esso – di sussumerlo, ma non di costituirlo (GBK 119). Per questo sarebbe preferibile parlare di processo di esemplificazione piuttosto che di metodo di costruzione (GBK 120). Ha ragione qui Ferraris? Sì e no. Sulle difficoltà dello schema del cane ho le mie idee, ma per discutere specificamente le sue direi che 'costituire' ha un'accezione ambigua. È evidente che non ho un concetto né uno schema innato di cane; se Kant ciononostante si ostina a parlare di costituzione dello schema del cane è perché l' qui, ancora una volta, non va inteso in senso temporale. E anche in questo ritengo che Kant sia il primo responsabile della confusione, ma che proprio per questo attribuirgliene di ulteriori, come fa tanta letteratura secondaria, equivalga ad ascrivergli idee balorde.

Perché è Kant il primo responsabile? perché si esprime a volte come se l' non fosse soltanto ciò che è assolutamente indipendente da ogni esperienza (come viene definito a B 2-3), ma anche ciò che precede ogni esperienza (ad es. B XVII-XVIII, e A 159/B 198). Ma se dovessimo intendere l' in senso temporale, come se designasse le conoscenze che possiamo maturare non indipendentemente dall'esperienza ma precedentemente ad essa, il testo ci rimarrebbe oscuro, e l'intento kantiano ci sfuggirebbe. Se tra conoscenza e conoscenza empirica avessimo una dicoto-

mia, dovremmo forse meravigliarci di più di quanto facciamo regolarmente dell'ottusità del programma trascendentale, che non solo non è in grado di spiegare l'esperienza comune, ma diventa del tutto inconciliabile con quella. Non si capirebbe, in altre parole, perché Kant scriva che «l'intuizione empirica sottostà ad un'intuizione sensibile pura, che ha luogo» (*sic*, B 144: l' è l' dell'empirico, non ciò che precede l'esperienza, come si vede); e soprattutto non si capirebbe perché «è soltanto dei fenomeni che possiamo avere un'intuizione» (B 151). Se «la forma pura delle intuizioni sensibili ... si troverà a priori nell'animo» (A 20/B 34), allora questo non va inteso come se fosse l'attribuzione al soggetto trascendentale di una versione depurata del termine sospetto, ma non dei suoi connotati egualmente pericolosi, di inatismo. Ha qui luogo piuttosto uno sdoppiamento, interno ad ogni intuizione e conoscenza sensibile, tra ciò che è e ciò che dipende dall'esperienza; l' è il principio d'ordine del sensibile, l'attività di unificare il molteplice che non può derivare dalle cose. Con questo sta o cade la sintesi, la conoscenza pura, e l'intera filosofia trascendentale. Come si vede dalla lettera del testo kantiano, anche di un ornitorinco esperito per la prima volta allora avrò delle conoscenze, che hanno a che fare con la sua forma e il mio modo di apprenderla, ma che non sono nulla più che le operazioni intuitive e intellettuali con cui lo esperisco: delle attività, non delle dotazioni inerti a cui risalgo solo quando decido di individuare la fonte ultima delle conoscenze.

Non vorrei divagare e attribuire a Ferraris intenzioni che in realtà erano forse solo quelle di un mio

io precedente, che come Ferraris era partito dalla problematicità degli schemi di concetti empirici e dal desiderio di tenere distinte costruzione e costituzione. Per rivolgermi senz'altro a Ferraris e al suo esame dello schematismo, quando si limita a preferire semplicemente la versione della *Critica del Giudizio* per cui i concetti empirici vengono sensibilizzati tramite esempi alla versione dello schematismo della *Critica della ragion pura*, Ferraris ignora, cioè trascura e tratta come irrilevante – *mirabile visu*, in un amico di Derrida – tutta la questione dell'autoaffezione e dell'iscrizione nel senso interno della traccia concettuale.

Non mi vorrei dilungare troppo sullo schematismo, che continua a sembrarmi il punto più difficile, e riguardo al quale tra l'altro si trovano in GBK suggestioni acute e originali. Mi limito a dire che a me sembra che lo schematismo, qualunque cosa se ne voglia pensare e pur con tutta la sua oscurità e i suoi problemi, metta a nudo una questione centrale: il rapporto funzionale tra spazio e tempo (oltre ovviamente al rapporto di questi con l'io) che nell'Estetica erano esaminati in assoluta separazione e indipendenza. Così, sostenere, con Ferraris, che Kant avrebbe dovuto limitare l'intervento o l'applicazione del tempo agli eventi soltanto (GBK 93) equivale a ignorare questo rapporto funzionale; perché quello che ha in mente Kant è una forma di traduzione da tempo a spazio e viceversa, che vale tanto nell'apprensione soggettiva di una casa nella forma di una grandezza estensiva in cui ripercorro successivamente ciò che rimane dato come un tutto che di suo non è intrinsecamente temporale, quanto nell'arrestare una

sequenza o successione in una coesistenza, che è ciò che succede con le immagini in generale. Si pensi al quadro di Degas che cattura un momento nella corsa dei cavalli e arresta il flusso del tempo in un medio bidimensionale, o a una qualunque foto di oggetti in movimento, o al tempo diventato spazio di cui parla Proust alla fine della *Recherche*, quando il tempo ha lasciato il suo segno sui volti degli invitati all'ultima festa dalla duchessa di Guermantes cui partecipa il narratore, volti che inizialmente stenta a riconoscere.

In ME (p. 61) Ferraris lamenta che gli schemi difettano di dimensione e movimento; ho l'impressione che qui richieda troppo allo schema, come se fosse la mappa di Borges (GBK 45: una sorta di duplicato e non un'abbreviazione, che, se è superiore in fedeltà, diventa immediatamente superfluo), mentre è una guida ad una semplificazione (e sicuramente non una qualità gestaltica, come sostiene ME 64).

Penso che alla fine Ferraris possa aver ragione: può darsi cioè che gli schemi siano superflui; di certo si tratta di una soluzione ingegnosa ma macchinosa, cui per molti è difficile non preferire la semplicità dell'intenzionalità di Husserl, o del *nous* aristotelico. Gli schemi mediano tra la concettualità e il mondo inteso come estensione soltanto, come ci ricorda Ferraris quando sottolinea che per Kant gli schemi hanno valenza soprattutto figurale. Si potrebbe dire che anche in questo Kant rappresenti l'interpretazione più conseguente – il compimento, si diceva una volta – della rivoluzione scientifica. Dagli scritti di Leonardo sul disegno alla *Diottrica* di Cartesio il privilegio accordato alla figura è preponderante, e si radica, come sappiamo, nella distinzio-

ne tra qualità prime e seconde.

A questo proposito vorrei offrire un'osservazione relativa a quello che dice Ferraris riguardo ai colori come oggettivi (GBK 141). Io non ho mai difeso la filosofia moderna sulle qualità secondarie; per me è una sciagurata semplificazione gravida di conseguenze nefaste a livelli diversi. E tuttavia, per usare l'esempio di Ferraris, nel buio pesto della notte scontrandomi con la sedia l'alluce si fa male, mentre il colore dello sgabello non si vede. Allora, pur non seguendo Locke, rileverei che forse non è un'idea del tutto peregrina dire che alcune proprietà sembrano più intrinseche all'oggetto di altre. Resta che anche qui Kant si esprime in modi sia estremi che inconciliabili (un contrasto che Ferraris stesso rileva a GBK 86-7): a KrV B 45 dice che i colori sono mere modificazioni soggettive, ma nella fase più centrale della Deduzione A (A 101) tratta improvvisi mutamenti nel colore del cinabro come segni di un mondo folle (*ein Gewühl*) privo di ogni ordine e oggettività.

Sempre pensando alla rivoluzione scientifica, e nella fattispecie alla disputa tra Cremonini e Galileo sulla relativa priorità di sostanze e movimento, mi chiedo se effettivamente Kant sia soltanto un «rivoluzionario giudizioso» (GBK 40) quando riformula il problema della sostanza; a me sembra *profondamente* rivoluzionario, se sostanza non è più il sostrato individuale ma viene ora intesa come il termine di una relazione pura (il permanente che fa da sfondo al mutevole). Devo ammettere che io non capisco bene cosa intenda Kant per sostanza¹⁰, quindi non

¹⁰ In estrema sintesi, non capisco se a permanere nella suc-

mi sento in condizione di biasimare le critiche di Ferraris a questo proposito. Ugualmente vorrei se-

cessione sia (1) il «tempo come tale» (A 183/B 226, di cui Kant nelle pagine sulla permanenza sottolinea l'alterità rispetto al tempo come successione e rispetto alla nostra apprensione dei fenomeni nel tempo, che è sempre successiva) o (2) la materia, come si evince da A 185/B 229 (la materia o sostanza permane, solo la sua forma muta). Per la *prima tesi*: ad A 183/B 226-7 si legge che il mutamento concerne i fenomeni nel tempo mentre a permanere è appunto il tempo stesso come un tutto che, non potendo esser percepito in se stesso, costituisce il sostrato di tutte le determinazioni temporali del fenomeno – sostanza sarebbe «nei fenomeni ... il sostrato che rappresenti il tempo in generale» (A 182/B 225). Se questa fosse la soluzione, non solo richiederebbe parecchio lavoro esplicativo sul rapporto tra *questo* tempo e il tempo definito come forma del senso interno, ma porrebbe anche un problema non da poco sulla discrepanza tra la *successione* – intuibile – e la *simultaneità* che definisce il «tempo in se stesso» (A 183/B 226), il quale sembra altrettanto poco intuibile che il sostrato permanente dei fenomeni che lo dovrebbe rappresentare (cosicché il «tempo in se stesso» non sarebbe più un'intuizione, ma un concetto). Per la *seconda tesi*: se a permanere è viceversa il reale del fenomeno il cui *quantum* nella natura non viene né accresciuto né diminuito, come Kant scrive nella prima analogia (A 182/B 224), e se, come leggiamo nella Confutazione dell'idealismo, solo la materia può essere il permanente alla base del concetto di sostanza (B 278), si pongono problemi non meno gravi: poiché i fenomeni sono tutti essenzialmente mutevoli, cosa può mai essere una sostanza che appare, la *substantia phaenomenon* (A 277/B 333)? E relativamente a quale contesto di riferimento va inteso il permanente? È un permanente relativo o assoluto, cioè è ciò che permane rispetto a ciò che muta o ciò che permane in ogni tempo? Se ogni mutamento va compreso sullo sfondo di un permanente, e per questo la sostanza è una relazione, la sostanza rischia di essere, alternativamente, o un'irrealtà – un concetto funzionale potenzialmente arbitrario, giusta A 277/B 333 –, o al contrario un dato residuale metafisico:

gnalare una tensione che mi pare sottenda alla sua lettura, quella tra l'idea di sostanza come gli elementi atomici «nella tavola periodica» (GBK 102), cioè la materia (sostanza è «caratterizzazione chimica e fisica», 103), e gli individui (o oggetti: il cane, GBK 104). A questo proposito chiederei un chiarimento a Ferraris. Ma gli chiederei anche di non sentirsi deluso se il concetto puro non cattura gli individui (GBK 121), perché Kant è il primo a sapere che ciò sarebbe chiedere troppo (del resto neppure il concetto empirico cattura l'individuo); la Deduzione

cioè o una sorta di postulato metodologico (B 278: la permanenza «non è ricavata dall'esperienza esterna, ma presupposta a priori come condizione necessaria di ogni determinazione temporale», laddove posso presupporre una condizione qualsivoglia purché funga da sfondo permanente), oppure un'unica sostanza assolutamente immutabile e identica a se stessa. Nel primo caso sostanza non identificherebbe positivamente un contenuto e resterebbe un concetto puro; se ciò è compatibile quindi con l'Analitica, proprio per questo però sostanza dovrebbe essere soltanto una *regola* meramente funzionale per l'intelletto, e quindi non si vedrebbe come possa stare per una totalità (sia essa il tempo o la materia) né come possa rappresentare il sostrato dei fenomeni. Nel secondo, avremmo un singolare caso di spinozismo (e con questo un'*idea della ragione*, e non più un concetto puro dell'intelletto) nel culmine dell'argomentazione che per Kant deve poi fondare le analogie dell'esperienza e indirettamente i principi della scienza della natura dei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (il fatto che poi nella Dialettica Kant si sia dichiarato esplicitamente contrario a questa seconda lettura – A 414/B 441 – perché nella sostanza la ragione non fonda un regresso verso le condizioni non può sorprendere, la domanda è piuttosto se riesce a fugare i dubbi). In entrambi i casi, infine e comunque, si vorrebbe capire come il permanente possa essere utile alla *percezione* del mutamento (A 188/B 231).

(che non dimostra affatto «che le categorie della mente rendono possibile il mondo», GBK 56) ambisce ad un risultato ben più modesto, poiché mostra nelle intenzioni di Kant che i concetti puri hanno un riferimento solo indiretto – ma appunto fondato – all'esperienza, sicché non è possibile esibire empiricamente i concetti puri.

5. *Su possibilità e realtà*

Nel *Mondo esterno* (p. 29) Ferraris scrive: Kant «esclude il possibile dalla sfera dell'ontologia..., e [ne] restringe l'ambito... al reale, ... al sensibile, per contrapposto al possibile». Mi sembra strano che Ferraris non discuta mai la distinzione kantiana tra possibilità logica, possibilità reale e realtà empirica. È di possibilità reale che si parla nella *Critica della ragion pura*, non dell'empiria, come Kant ribadisce anche nella risposta a Eberhard; ed è solo su questa che si può esercitare l'unica sintesi a priori di cui siamo capaci. A volte si ha quasi l'impressione che Ferraris, che pure spiega molto bene la critica kantiana al concetto leibniziano di possibilità, non distingua tra realtà e possibilità dell'esperienza.

Riguardo a possibilità logica e reale vorrei concludere con un passo di un autore che so che Ferraris ama, che mi sembra suggellare e parodiare un certo modo, tutto prekantiano, di concepire il reale come precipitato del possibile. La citazione è da Gadda, *Accoppiamenti giudiziosi*¹¹:

¹¹ Presentazione di G. CONTINI, Milano 1963, rist. 1995, p. 315.

“I fatti nuovi erano maturati e caduti nella realtà della cognizione comune, quella cognizione ovvero consapevolezza che certi filosofi chiamano appunto ‘il reale’ per meglio distinguerlo dallo strascico delle loro private farneticazioni, quasi concedendogli un diritto di pallida cittadinanza ‘dans le domain de l’esprit’: eran caduti, caduti, spiccandosi, dure pere, dall’albero di natale d’una precedente sospensiva, denominata ‘il possibile’.”