

INTERPRETAZIONE E CRITICA DI KANT

nel neokantismo e nella filosofia analitica

di *Geert Edel*

Il titolo preannuncia un tema troppo complesso e ampio perché si possa fare a meno di una breve delucidazione. Chi infatti nomina, tutto d'un fiato, "il" neokantismo e "la" filosofia analitica e tira in ballo per di più anche i problemi di interpretazione e critica della teoria filosofica non solo si pone nella famosa casa di vetro, dove si può essere attaccati da ogni lato, ma viene immediatamente sospettato di ammucchiare alla rinfusa elementi tra loro inconciliabili. Al fine di attenuare almeno un po' questo sospetto va subito detto che, ovviamente, le singole componenti del tema non potranno essere trattate qui per esteso, ma soltanto in forma molto circoscritta. Volendo definire concretamente tale restrizione: per quanto riguarda il neokantismo farò riferimento principalmente alla Scuola di Marburgo, in particolare a Hermann Cohen, mentre la ricezione di Kant nella filosofia analitica verrà considerata, dopo uno sguardo d'insieme alla sua prima fase, esclusivamente sulla scorta di Peter Strawson.

1. *Interpretazione e critica di Kant* è il titolo di un saggio con cui Julius Ebbinghaus prendeva le distanze da quelli che egli riteneva essere i «pregiudizi» del neokantismo, per volgersi ad un «nuovo studio della filosofia originaria di Kant stesso». ¹ Ebbinghaus divenne poi, come è noto, uno dei più acuti e, nonostante una posizione in un certo senso appartata, più considerati rappresentanti di un'interpretazione ortodossa di Kant che rivendicava per sé non soltanto, di continuo e con grande insistenza, lo spirito della dottrina kantiana ma, incondizionatamente, la sua lettera stessa. Nel 1924, quando uscì il saggio citato, il neokantismo aveva già passato il suo culmine e si stava avvicinando alla sua fine, provocata in ultimo anche per via politica. ² Se si parte

1. J. Ebbinghaus, *Kantinterpretation und Kantkritik*, ristampato in Id., *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt, 1968, pp. 1-24; qui cfr. p. VII.

2. Nel 1933 (con la «legge sul risanamento della funzione pubblica» del 7 aprile) Ernst Cassirer, Jonas Cohn, Richard Höningwald, Arthur Liebert, Richard Kroner, H.

dalla datazione usuale, che fa iniziare la *Kantbewegung* del secolo scorso nel 1865 con il libro di Liebmann *Kant e gli epigoni*,³ erano trascorsi a quell'epoca quasi sessant'anni di intensa attività intorno alla filosofia kantiana: sessant'anni nel corso dei quali, accanto ad una marea di singoli studi minori, erano uscite numerose monografie generali di considerevole ampiezza – da quella di Kuno Fischer (1868²) a quelle di Ernst Cassirer (1918) e di Bruno Bauch (1920³) – nonché grandi opere di interpretazione (da Hermann Cohen ad Alois Riehl); nel corso dei quali era nata inoltre una filologia kantiana esercitata con acribia (Vaihinger), mentre con l'edizione delle *Reflexionen* di Benno Erdmann (1882/84) era stato reso accessibile per la prima volta in modo considerevolmente ampio il *Nachlaß* di Kant; sessant'anni nel corso dei quali infine era nata *Kant-Studien* (1897) ed era stata intrapresa la grande *Akademie-Ausgabe* (a partire dal 1894). Eppure, nonostante l'impegno imponente per la comprensione di Kant, profuso per più di mezzo secolo, nel saggio citato Ebbinghaus sostiene che l'intero movimento «fece sempre i propri conti con una grande incognita», che «non era altri che Kant stesso»⁴ e che Kant, dunque, non era ancora stato compreso “rettamente”, anzi non lo era stato affatto.

Non si tratta qui di mettere in discussione né di difendere la legittimità di questa tesi. Quello che interessa è piuttosto ciò che è accaduto, e proprio in quanto è accaduto. Esso getta una luce disincantata sui limiti che sono propri della capacità di convinzione e della durata in vita di un'interpretazione filosofica. Esso illustra infatti con un caso storico concreto che nessuno sforzo, per quanto intenso, per ottenere un'interpretazione autentica, veramente “definitiva” di una teoria filosofica è immune in modo duraturo dall'eventualità di essere posto sostanzialmente in forse e di essere messo radicalmente in discussione nella sua capacità di dischiudere testo e teoria. Ciò vale chiaramente anche qualora l'interpretazione di cui si tratta, come appunto in questo caso le interpretazioni di Kant da parte dei neokantiani, sia stata assicurata e dimostrata estesamente attraverso i testi delle fonti da corposi libri e addirittura sia stata confermata nel suo insieme dall'approvazione di studiosi contemporanei.

Levy e Siegfried Marck (dunque una grande parte della seconda generazione dei neokantiani) vennero sollevati dai loro incarichi universitari per cosiddetti motivi “razziali” e furono così esclusi dall'insegnamento presso università tedesche.

3. Tale datazione deriva dal fatto che l'opera di Liebmann, con il motto, ripetuto alla fine di ogni capitolo: «Bisogna dunque ritornare a Kant!», suscitò un certo clamore. Essa non significa ovviamente che non ci si fosse occupati già prima della filosofia kantiana, ad es. con Immanuel Hermann Fichte, Christian Heinrich Weisse e altri.

4. J. Ebbinghaus, *op. cit.*, p. 3.

Il parametro secondo il quale ogni interpretazione deve poter essere misurata e che essa deve soddisfare è qui, ovviamente, sempre il testo stesso o la stessa teoria oggetto di interpretazione. Così sorge però immediatamente un secondo problema, strettamente connesso con il primo aspetto. Di regola le teorie filosofiche sono oggi presenti in e dunque "consistono" anche di frasi, capoversi, capitoli, parti di libro e libri interi. Anche quando una frase, come ad es. la prima celebre frase del § 16 della *Critica della ragion pura*, presa isolatamente per sé è così univoca che non possono né dovrebbero sorgere particolari problemi di interpretazione, il problema dell'interpretazione si pone non appena si consideri la collocazione di questa singola frase rispetto ad una determinata parte della teoria, la collocazione di questa singola parte rispetto alla teoria intera e dunque, infine, la teoria intera stessa. Nella misura in cui essa è più della somma delle sue parti, e cioè è una determinata connessione tanto delle singole frasi che costituiscono i suoi teoremi parziali, quanto di questi teoremi parziali tra di loro, si può dire che la teoria stessa nel suo insieme può essere colta ed è data (accanto o al di fuori del libro che la contiene stampata) soltanto *come interpretazione* o – più precisamente – che ci si può riferire ad essa, di fatto, sempre e solo come ad una sua interpretazione.

Quando si tratta di valutare la capacità esplicativa di una determinata interpretazione in funzione di una comprensione il più possibile autentica di una teoria, si ha per questo, abitualmente, *interpretazione contro interpretazione*. Così, tanto per citare un esempio concreto tratto dalla storia dell'interpretazione di Kant, l'interpretazione metafisico-ontologizzante di Heidegger⁵ (e di altri) si oppone a quella specificamente orientata nel senso di una teoria della scienza propria del neokantismo marburghese. Entrambe possono senz'altro richiamarsi a Kant: Heidegger può richiamarsi a tutti quei passi, soprattutto della prima edizione della *Critica della ragion pura*, nei quali Kant parla, come obiettivo e scopo dell'opera, di una riforma e di un rinnovamento critico della metafisica; il neokantismo marburghese può richiamarsi all'impostazione dei *Prolegomeni* e alle parallele trattazioni della seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Della correttezza, per non dire della verità, delle due interpretazioni decide perciò, in ultima ana-

5. Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965¹, p. 13; trad. it. a cura di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, 1981, p. 11, dove si dice con chiarezza inequivocabile: «La presente ricerca si prefigge di interpretare la *Critica della ragion pura* di Kant come una fondazione della metafisica, così da presentare il "problema della metafisica" come problema di una ontologia fondamentale. Per ontologia fondamentale si intende quell'analitica ontologica dell'essere umano finito, che deve preparare il fondamento per la metafisica "appartenente alla natura dell'uomo".»

lisi, di nuovo soltanto un'interpretazione, e dunque il problema appena tratteggiato, in linea di principio, si ripresenta.

Vorrei ora abbandonare l'esposizione del problema dell'interpretazione, per gettare un rapido sguardo sulla questione della critica di una teoria filosofica. Ciò che vale per l'interpretazione vale in parte anche per la critica, almeno nella misura in cui ogni critica sistematica e oggettivamente produttiva di una teoria presuppone e articola una determinata interpretazione della stessa. «Non si può – così si esprime una volta Cohen – dare alcun giudizio su Kant, senza rivelare in ogni riga il mondo che abbiamo in mente.»⁶ A seconda dell'interpretazione posta alla base saranno dunque altri gli aspetti e i momenti della teoria che appariranno particolarmente degni di critica, altri gli ambiti della teoria, dunque, sui quali l'ulteriore elaborazione filosofica, ovunque essa si collochi nella continuità dell'evoluzione della storia della filosofia, orienterà e dovrà orientare il suo sguardo critico. Là dove, per illustrare ciò di nuovo con un esempio storico concreto, come nell'idealismo tedesco, la teoria kantiana dell'autocoscienza viene considerata come il centro di gravità assolutamente dominante della sua intera impresa critica, l'ulteriore elaborazione sistematica (ad esempio con Reinhold, Fichte, col giovane Schelling e, in un certo senso, addirittura ancora con Hegel⁷) si raggrupperà tutta intorno a questo centro di gravità. Là dove invece (come nel neokantismo, ma anche, benché con risposta opposta, nella filosofia analitica) come centro e nucleo della teoria kantiana viene considerata la domanda relativa alla possibilità di giudizi sintetici a priori, sarà questa a costituire il punto focale, sul quale si concentrerà o a partire dal quale in altri casi scaturirà l'ulteriore elaborazione sistematica.

Era necessario fare queste considerazioni, qui all'inizio, poiché la ricezione neokantiana e, naturalmente, anche quella analitica di Kant dovranno essere esaminate qui, appunto, *non* sotto l'aspetto della loro autenticità storica e della portata della loro capacità interpretativa, dunque *non* secondo la domanda fatale se esse comprendano Kant così come egli – probabilmente – comprese se stesso. Se si elevasse

6. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1871, p. V; trad. it. a cura di L. Bertolini, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Milano, 1990, p. 32. Le diverse edizioni di quest'opera vengono qui citate come segue: la prima ed. del 1871 come TE 1 (= H. Cohen, *Werke*, vol. 1.3), la seconda ed. del 1885 come TE 2, la terza ed. del 1918 come TE 3 (= H. Cohen, *Werke*, vol. 1.1) [Per le cit. relative alla prima ed. verranno aggiunte le indicazioni relative alla trad. it. cit. (N.d.T.)].

7. Quando ad esempio, nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel dichiara che, per il suo modo di vedere, la cosa essenziale è concepire la sostanza come *soggetto*, proprio in questo si ripresenta quella predominanza del tema dell'autocoscienza di cui si sta parlando.

questo aspetto ermeneutico a criterio di giudizio primario o addirittura unico, non solo non si potrebbe evitare il dilemma, prima definito, della *concorrenza delle interpretazioni* – dilemma che conduce immediatamente ad un processo iterativo senza fine. Con ciò verrebbe sottratta anche la legittimazione oggettiva ad ogni ulteriore elaborazione filosofica che intenda realizzarsi come *sviluppo* di una teoria sulla base di una critica sistematica; questa infatti riposa a sua volta su di una approfondita appropriazione interpretativa della teoria criticata e ogni tentativo di sviluppo di tal genere potrebbe essere aggirato (Ebbinghaus *docet*) con il semplice argomento che entrambi, critica e sviluppo, costituirebbero semplicemente l'effetto di un'interpretazione "sbagliata" della teoria, per cui, con un sufficiente impegno interpretativo, essi risulterebbero non più indispensabili, ma anzi del tutto superflui. È però proprio questo momento dello sviluppo sistematico, dell'*ulteriore elaborazione filosofica* ciò che ha essenzialmente motivato e radicalmente determinato l'interpretazione di Kant del neokantismo. Così ad esempio Cohen dichiara del tutto espressamente nella *Logik der reinen Erkenntnis*: «Fin dall'inizio si trattava per me di sviluppare ulteriormente il sistema di Kant [...] Per questo posso mantenere nel complesso il senso ed il contenuto dei miei libri su Kant; e ciò accanto alla dura polemica che conduco nel presente libro contro i pilastri principali di quel sistema.»⁸ E proprio qui, nello *sviluppo* della teoria kantiana, si scorgono alcune comunanze con la filosofia analitica che hanno una portata più ampia di quanto, a prescindere da singole eccezioni,⁹ non venga in genere recepito e concesso dalla letteratura;¹⁰ comunanze, la cui particolare forza dirompente filosofica diviene del tutto evidente soltanto quando si consideri il profondo abisso che divide il dichiarato apriorismo trascendentale dei neokantiani da quell'empirismo scetticamente intonato che può ben essere riconosciuto più di altri come il comune atteggiamento fondamentale del "la" filosofia analitica.

Un ultimo aspetto va ancora qui brevemente considerato, quello relativo alle espressioni appena usate, ripetutamente, dello sviluppo sistematico e dell'*ulteriore elaborazione filosofica*. Dietro di esse si cela naturalmente la questione sempre controversa del progresso filosofico.

8. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1914², p. XI sg. (= H. Cohen, *Werke*, vol. 6). Nel seguito cit. come LrE.

9. Ad esempio, G. Gabriel, «Frege als Neukantianer», in *Kant-Studien*, 77 (1986), pp. 84-101.

10. In genere si dà infatti per scontato che il neokantismo abbia a che fare con Kant e dunque con l'«idealismo» e che già *per questo* non possano esserci elementi in comune con la filosofia analitica.

Se si pensa ad esempio alla dichiarazione radicale di Whitehead, secondo la quale l'intera storia della filosofia consisterebbe soltanto in note a piè di pagina a Platone,¹¹ si guarderà certamente alla possibilità di un autentico progresso in filosofia con grande scetticismo. D'altro lato il fatto che Kant stesso fosse convinto quantomeno della possibilità di un progresso filosofico, benché soltanto lungo la «via critica» da lui inaugurata, non ha nemmeno bisogno di un'illustrazione circostanziata. La stessa cosa vale per i neokantiani; il celebre motto di Windelband: «Comprendere Kant significa andare oltre di lui»¹² chiarisce questo in forma addirittura drastica. Ciò vale però anche, *mutatis mutandis*, per la filosofia analitica, il cui programma originario, così come esso si rispecchia ad esempio nelle linee editoriali di *Analysis*, sarebbe assolutamente inconcepibile senza la convinzione che sia possibile un lavoro continuativo su problemi specifici e ben delimitati, con l'aspirazione di conseguire un autentico progresso scientifico.

Se poi si sia davvero disposti o meno a considerare il risultato della trasformazione e dello sviluppo della teoria kantiana da parte del neokantismo in ultima analisi come un progresso filosofico nel senso enfatico della parola poco importa qui. Certo sussiste comunque la possibilità di fissare agevolmente la filosofia kantiana ad un minimo di contenuti dottrinali stabili, quasi canonici, che siano *sottratti* alla disputa delle interpretazioni per il fatto di non poter, per così dire, essere eliminati dalla faccia della terra da nessuna interpretazione sostenibile (con riferimento ai testi), senza toccare o mutare con ciò stesso il nucleo costitutivo della teoria kantiana. A questi appartengono in primissimo luogo la dualità di sensibilità e intelletto come fonti o ceppi differenti della conoscenza così come la distinzione tra fenomeno e cosa in sé, a questi appartengono in secondo luogo la concezione di spazio e tempo come condizioni formali dell'intuizione sensibile e la possibilità di dedurre compiutamente le categorie dalle forme di giudizio della logica tradizionale; a questi appartiene però anche, per cita-

11. Cfr. A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York, 1969 (ma 1929), p. 66; trad. it. a cura di N. Bosco, *Il processo e la realtà*, Milano, 1965, p. 114 dove letteralmente si dice: «La più opportuna caratterizzazione generale della tradizione filosofica europea è l'indicazione che essa consiste in una serie di note a Platone». Ciò nonostante anche Whitehead ritiene possibile un progresso in filosofia: «A sua volta ogni filosofia dovrà subire una revisione. Ma il groviglio dei sistemi filosofici esprime una varietà di verità generali sull'universo, che aspettano di essere coordinate [...] Tale progresso nella coordinazione è reso possibile dal progresso della filosofia; e in questo senso la filosofia ha progredito da Platone in poi.» (Ivi, p. 51).

12. Cfr. W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen, 1924⁹, IV, VI. Formulato per la prima volta nella Prefazione alla prima ed. (Tübingen, 1884) e ripetuto poi nella Prefazione alla terza.

re un altro punto oggettivamente imprescindibile, benché non fissato in modo unitario sul piano terminologico da Kant stesso, l'assunzione di un soggetto trascendentale che, in tutti i soggetti empirici e al di là delle loro differenze concrete, è sempre uno ed il medesimo e che, nella sua costituzione specifica, è per principio immutabile.¹³ Da questo nucleo costitutivo prende le mosse la rielaborazione neokantiana.

2. Per evitare, illustrando questa rielaborazione, di percorrere una via la cui conclusione e la cui meta siano poco chiare, sarà bene considerare anzitutto il risultato di tale trasformazione e sviluppo della teoria kantiana. Le tre opere teoriche fondamentali del neokantismo marburghese – la *Logik der reinen Erkenntnis* di Cohen, le *Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften* di Natorp e *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* di Cassirer – si collocano nel *contesto* di un *programma teorico unitario*, che esse sviluppano poi con diverse accentuazioni. Al di qua di tali diversità, il programma unitario che sta loro a fondamento può essere esposto nel modo seguente.

Compito della filosofia non è quello di produrre una più o meno vaga "immagine del mondo", alla maniera di Schopenhauer e Nietzsche, né un'ontologia. Entrambe queste concezioni potrebbero infatti trovarsi in concorrenza, se non addirittura entrare in conflitto con la moderna conoscenza scientifica del mondo: quando questo si verifica la filosofia oltrepassa i limiti della propria competenza e diviene metafisica. Il suo tema, il suo "oggetto", non è il mondo stesso, immediatamente e in quanto tale – inteso ad esempio come l'insieme delle cose materiali – ma la *conoscenza* del mondo. Filosofia teoretica è per questo anzitutto e primariamente *teoria della conoscenza*.

La conoscenza può essere considerata essenzialmente in due modi: da un lato come procedimento soggettivo, come esecuzione e forma di attuazione del conoscere, dall'altro lato però anche relativamente alla sua validità, alla sua pretesa di validità e di verità. Tuttavia, senza assumere *ulteriori* decisioni di ordine teoretico, non è affatto stabilito già in partenza che – o meglio se – il procedimento del conoscere, e dun-

13. Per la differenza tra soggetto empirico e soggetto trascendentale in Kant cfr. ad es. la formulazione del § 16: «Io la chiamo *appercezione pura*, per distinguerla dalla *empirica*, o anche *appercezione originaria*, poiché è appunto quella autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione *Io penso*, – che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica, – non può più essere accompagnata da nessun'altra.» *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787², p. 132; trad. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, 1977¹⁶, p. 132. La *Critica della ragion pura* verrà in seguito citata secondo la seconda edizione originale come: KrV, B; tutte le altre cit. e gli altri rinvii a Kant seguiranno invece la Akademie-Ausgabe: Ak.-Ausg.

que la genesi della conoscenza, condizioni e termini anche la sua validità. Chiaro è comunque che, quando si considera la genesi della conoscenza, si tratta in ultima analisi sempre di ricostruire o meglio di pre-costruire la possibilità di colmare l'abisso che si ritiene divida il soggetto conoscente dall'oggetto che si vuole conoscere. Su tale questione, e cioè sulla genesi, sul procedimento e sull'attuazione soggettivi del conoscere, nelle tre opere citate non si trova nulla o si trova tutt'al più qualcosa di marginale: basta dare un'occhiata al loro indice per vedere che esse non si occupano di teoria della conoscenza nel senso della gnoseologia.

Il neokantismo marburghese infatti – e qui non si può più tacere la parola d'ordine – prende le mosse dal “*factum* della scienza”, cioè dal fatto che quella conoscenza che eleva la pretesa di verità e di validità più alta e dunque tale da interessare primariamente la filosofia – la pretesa cioè di una *conoscenza oggettiva di leggi* – esiste di fatto ed è presente in modo palpabile per la filosofia nella scienza moderna, essenzialmente determinata dalla matematica. Non ci si chiede dunque come *si costituisca* una qualunque conoscenza quotidiana prescientifica, bensì sulla base di quali condizioni *valga* la conoscenza *scientifica* del mondo. Portare alla luce queste condizioni «trascendentali» di validità di quella conoscenza che è divenuta reale nella scienza – questo è, in una frase, il programma teorico del neokantismo marburghese.

È evidente che ad un simile programma vanno poste due domande, dalla cui risposta dipende in modo decisivo il giudizio sulla sua riuscita; e cioè per prima cosa: che cosa *sono* queste condizioni trascendentali di validità? E in secondo luogo: dove e come vanno trovate? – Cohen, Natorp e Cassirer sono d'accordo nel sostenere che tali condizioni di validità, in generale, sono ciò che il *pensiero aggiunge* alle impressioni sensoriali soggettive per *oggettivarle*. Cohen le chiama «conoscenze pure» per sottolineare che esse scaturiscono *soltanto* dal pensiero; il concetto di «fondamenti logici» delle scienze esatte, che dà il titolo all'opera di Natorp, non ha bisogno di spiegazioni; e Cassirer infine, che parla talvolta di «invarianti» e di «relazioni fondamentali», ma per lo più di *funzioni* «logiche» o «del pensiero», quando non addirittura di «*forme funzionali* universalmente valide» della conoscenza, rimanda con ciò interamente al loro carattere strettamente funzionale: i *concetti* che vengono qui definiti – a seconda delle versioni dentro o accanto a determinati tipi o specie di *giudizio* – come le condizioni di validità cercate, non possiedono un “essere” in qualche modo sostanziale, ma *non sono assolutamente nient'altro* che la funzione che essi esercitano nel giudizio e dunque nella conoscenza. A causa della imprescindibilità di questa funzione essi acquistano il rango di quei con-

cetti fondamentali, la cui differenza qualitativa rispetto ai concetti universali empirici è tradizionalmente definita dal termine «a priori». Ciò che tuttavia si intende qui con questo termine provocatorio viene caratterizzato ad esempio da Cassirer come segue: «Possono essere chiamati a priori soltanto gli ultimi *invarianti logici* che stanno generalmente alla base di ogni determinazione delle leggi di natura. Una conoscenza si chiama a priori non già come se si trovasse in un certo senso *prima* dell'esperienza, bensì in quanto è contenuta come *premissa* necessaria in ogni giudizio valido concernente dei fatti.»¹⁴

Con ciò sono anche già prefigurati il luogo ed il modo in cui queste condizioni trascendentali a priori di validità possono essere trovate: certo non prima di ogni esperienza, attraverso una specie di introspezione del soggetto filosofante, ma nemmeno nelle forme di giudizio astratte della logica tradizionale. Esse possono invece essere trovate soltanto nel loro ambito di validità o di funzione, dunque nella conoscenza stessa; il loro dispiegamento si verifica pertanto in una considerazione più o meno diretta delle singole discipline scientifiche. Mentre Cohen introduce in questo contesto il concetto di «origine» e Natorp, tradendo una maggiore vicinanza a Kant, si rifà a quello di «unità sintetica», Cassirer rinuncia del tutto a stabilire un tale concetto supremo, che potrebbe quantomeno suscitare l'impressione di costituire un principio generativo per l'ottenimento di tutti gli altri.

Più importante dei dettagli nell'esecuzione del programma teorico marburghese qui appena schizzato è la domanda: come va inteso il fatto che un tale programma di teoria trascendentale della conoscenza in quanto scienza costituisca il risultato di uno *sviluppo* della teoria kantiana? Come ci si può richiamare alla *Critica della ragion pura*, che fonda tutta l'oggettività della conoscenza sulle prestazioni della soggettività trascendentale, nel quadro di un programma che ha attirato su di sé, non senza ragione, la critica di essere una teoria della conoscenza *senza* soggetto conoscente?

La risposta a questa domanda va cercata nell'interpretazione kantiana di Hermann Cohen, interpretazione che non soltanto ha forgiato l'immagine di Kant propria della scuola di Marburgo, ma che ha anche posto con ciò le fondamenta del sistema teorico di questa. Tale siste-

14. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt, 1976⁴, p. 357; trad. it. a cura di G. A. De Toni e E. Arnaud, *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, Firenze, 1973, p. 357. Cfr. in questo contesto anche il seguente passo sul concetto di concetto: «Ciò che un concetto "è" e significa può essere accertato in un modo soltanto: in quanto lo intendiamo come portatore e punto di partenza di determinati giudizi, come complesso di relazioni possibili.» (*Ivi*, p. 42 [trad. it. cit., p. 48]). Un panorama della recente letteratura su Cassirer viene offerto da Massimo Ferrari, «La Cassirer-Renaissance in Europa», in *Studi kantiani*, VII (1994), pp. 111-139.

ma nasce infatti letteralmente attraverso il mezzo dell'interpretazione coheniana di Kant: il patrimonio teorico originale della *Critica della ragion pura* viene prima *fatto proprio* per via interpretativa e poi viene *variato e trasformato*, attraverso singoli passi che si possono ricostruire con precisione, finché non risulta infine quell'interna struttura teorica, che Cohen svolgerà poi nella sua *Logik der reinen Erkenntnis*.

Anche il primo passo dell'appropriazione interpretativa è, come l'intero processo, un passo che conduce oltre Kant o, volendo essere più neutrali, lontano dal Kant storico. La *teoria dell'esperienza* che Cohen propone nel 1871 (nella prima edizione di *Kants Theorie der Erfahrung*) si distingue nettamente dal patrimonio teorico originale della *Critica della ragion pura* sotto tre aspetti fondamentali. 1) L'Estetica trascendentale, così come l'Analitica dei concetti e quella dei principi, vengono interpretate nel quadro specifico di una *teoria dell'a priori*. Cohen inizia qui ad impostare un modello di progressione dell'apriorità a tre gradi che viene riferito a spazio e tempo, alle categorie e ai «principi dell'intelletto puro». Nel fare questo non solo si domanda se l'a priori kantiano, contro l'esplicita dichiarazione di Kant stesso (nello scritto contro Eberhard), non possa comunque essere inteso come innato, ma pretende e fornisce una prova di apriorità anche per le *singole* categorie. A priori è pertanto «originarietà nella coscienza», ma è al tempo stesso soltanto la «condizione formale dell'esperienza» che non ha più nulla a che vedere con l'innato. 2) La Deduzione trascendentale delle categorie – soprattutto i concetti della prima redazione, ma addirittura anche il concetto della stessa appercezione trascendentale –, i concetti di «forme» della sensibilità e dell'intelletto e infine il concetto di sensazione vengono interpretati in senso *psicologico*, e ciò rifacendosi esplicitamente alle dottrine herbartiane del processo psichico e del meccanismo della coscienza.¹⁵ 3) Cohen inizia la propria interpretazione con la tesi che Kant avrebbe scoperto un nuovo concetto di *esperienza*, ma lascia poi imprecisato, pressoché per tutta l'opera, come questo nuovo concetto di esperienza sia caratterizzato contenutisticamente. Solo quasi alla fine, e significativamente nel contesto dell'interpretazione dei principi sintetici (la dialettica trascendentale viene trattata solo in modo sommario), viene fornita la definizione secondo la quale l'esperienza è *data* nelle proposizioni sintetiche a priori della matematica e della scienza pura della natura (cfr. TE 1, p. 206 [tr. it. cit., p. 215]). Che questo *non* sia *più* l'autentico concetto kantiano di esperienza appare evidente ma, in nome di quanto è stato detto a pro-

15. Cfr. TE 1, pp. 38, 123, 128, 133 sg., 136, 145, 164 [trad. it. cit., p. 67 sg., 145, 149, 153 sg., 155 sg., 162 sg., 179 sg.].

posito di interpretazione e sviluppo, ciò non dovrebbe più suscitare opposizioni. Più importante è notare il fatto che tale definizione – la quale *esclude* dal concetto di esperienza l'esperienza prescientifica e, con le proposizioni sintetiche a posteriori, l'elemento propriamente empirico – non esercita ancora qui alcun genere di influsso sulla conduzione complessiva dell'interpretazione.

Ciò si verificherà invece con il secondo passo, e cioè in *Kants Begründung der Ethik*: l'esperienza – così suona adesso la formula – si presenta nella scienza ovvero è identica ad essa; per citare l'efficace esempio di Cohen: «Le stelle non sono date in cielo, bensì nella scienza dell'astronomia.»¹⁶ Solo nella scienza le impressioni sensoriali soggettive, le apparenze sensibili delle cose esistenti ottengono realtà oggettiva, cioè la realtà di *leggi* che pretendono *validità oggettiva*. Ciò comporta a sua volta conseguenze di peso e portata notevoli, anzitutto per il concetto di apriorità: l'a priori, così Cohen accentua ormai la propria (inconfessata) opposizione rispetto a Kant, significa una «legge, non un certificato di nascita» (BE, p. 2 [cfr. tr. it. cit., p. 12 sg.]). E poi per il concetto di cosa in sé: la legge stessa, così dichiara Cohen, è la cosa in sé; più tardi preciserà: «Abbiamo in mano la legge naturale, constatiamo in essa [...] l'essere e l'operare della natura, e *ci si chiede ancora* della cosa in sé [...] Così il pane si fa pietra.»¹⁷

Ma se l'a priori è una legge e la legge è la cosa in sé, allora la conoscenza scientifica va intesa nel senso più drastico come conoscenza della cosa in sé, ovvero la sua pretesa validità va intesa come validità *in tutti o per tutti i mondi possibili*: va, cioè, spiegata filosoficamente. Ciò è tuttavia escluso per principio se e finché le condizioni trascendentali di validità vengono in un qualunque modo *ancorate a* strutture o funzioni contingenti del soggetto conoscente ovvero al suo apparato cognitivo, o se vengono addirittura *identificate con* tutto questo. La conoscenza verrebbe messa in tal caso in una parentesi soggettiva e non avrebbe validità in tutti i mondi possibili, bensì soltanto per quei sog-

16. H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin, 1883, p. 127 (= H. Cohen, *Werke*, vol. 5, parte I); tale opera verrà citata nel seguito come: PI. – Cfr. la formulazione molto simile in H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877, p. 20; tale opera verrà citata nel seguito come: BE. [Benché la trad. it. di quest'opera, curata da G. Gigliotti (cfr. *La fondazione kantiana dell'etica*, Lecce, 1983), sia stata condotta sull'edizione tedesca definitiva del 1910, non sempre coincidente alla lettera con quella cit., si forniranno tra parentesi quadre le indicazioni relative ai passi corrispondenti in tale traduzione – qui cfr. p. 33 (N.d.T.).]

17. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1907², p. 25 sg.; c.vo di G. E. (= H. Cohen, *Werke*, vol. 7); nel seguito cit. come ErW. Trad. it. a cura di G. Gigliotti, *Etica della volontà pura*, Napoli, 1994, p. 23 sg. Cfr. anche BE, p. 20 sg. [trad. it. cit., pp. 32 sgg.].

getti conoscenti che sono costituiti o organizzati in quel determinato modo – come illustra in modo particolarmente chiaro l'esempio kantiano proprio là dove Kant attua l'ulteriore determinazione di spazio e tempo da forme della sensibilità in forme del fenomeno e dichiara poi: «Noi possiamo quindi soltanto dal punto di vista umano parlare di spazio, di esseri estesi, ecc.»¹⁸

Con ciò si scorge anche la conseguenza più importante che deriva dall'aver impostato il discorso a partire dai concetti di scienza e di legge. Essa riguarda la *struttura interna* della teoria dell'esperienza stessa nel suo complesso. Perché sia possibile, in generale, che la conoscenza scientifica venga intesa nel senso descritto – come conoscenza della legge in quanto conoscenza della cosa in sé – le condizioni trascendentali di validità non possono (né devono) essere cercate (o trovate) attraverso il ricorso al soggetto conoscente – sia esso pure stato innalzato a soggetto trascendentale – e alla scomposizione della sua «facoltà conoscitiva». Cohen accantona così anzitutto, come una falsa pista psicologista, l'intera dimensione soggettiva della teoria trascendentale della *Critica della ragion pura* (che egli stesso, nella prima edizione della sua «teoria dell'esperienza», aveva ancora interpretato in senso psicologico) e reinterpreta, nella seconda edizione della stessa opera (1885), l'intero apparato concettuale della *Critica della ragion pura* in modo tale che il suo lato trascendentale soggettivo passa del tutto in secondo piano rispetto alla sua funzione trascendentale oggettiva.

Ciò avviene, per così dire, con un "artificio", per cui l'«Analitica dei principi» viene dichiarata l'autentico nucleo e centro di gravità della *Critica della ragion pura*, il «sistema dell'esperienza» (che si pretende) kantiano viene identificato direttamente con il «sistema dei principi» (cfr. TE 2, p. 409) e in questo viene integrato il materiale teorico dell'Estetica e dell'Analitica dei concetti: l'apriorità di spazio, tempo e categorie non consiste più nel fatto che essi – in quanto forme della sensibilità ovvero forme primitive dell'intelletto – sono originari nella sfera della coscienza e per questo stanno a fondamento di tutti i fenomeni, ma piuttosto unicamente nel fatto che essi fungono da «condizioni preliminari» dei principi sintetici.¹⁹ Così, ad esempio, il concetto

18. KrV, B, p. 42 [trad. it. cit., p. 72]; ancora più chiaramente KrV, B, p. 59 [trad. it. cit., p. 83 sg.]: «Noi dunque abbiamo voluto dire [...] che, se sopprimessimo il nostro soggetto, o anche solo la natura subbiettiva dei sensi in generale, tutta la natura, tutti i rapporti degli oggetti, nello spazio e nel tempo, anzi lo spazio stesso e il tempo sparirebbero [...] Noi non conosciamo se non il nostro modo di percepirli, che ci è peculiare, e che non è né anche necessario che appartenga ad ogni essere, sebbene appartenga a tutti gli uomini.»

19. Cfr. TE 2, pp. 216, 409 sg.

di causalità non è una categoria a priori perché sarebbe una «forma primitiva» dell'intelletto, ma soltanto ed esclusivamente poiché la seconda Analogia dell'esperienza non potrebbe essere formulata senza di esso. E questo processo di *integrazione* del materiale teorico dell'Estetica e dell'Analitica dei concetti nel «sistema dei principi» non si ferma nemmeno di fronte a quel concetto che Kant, nella celebre nota al paragrafo 16 della *Critica della ragion pura*, definisce come l'«intelletto stesso»: l'unità sintetica dell'appercezione viene dichiarata un *principio* e identificata con il principio supremo dei giudizi sintetici.²⁰ I principi infatti sono per Cohen le reali e autentiche condizioni trascendentali di validità della conoscenza scientifica poiché essi sono *giudizi* e dunque *conoscenze* e in quanto tali non possono essere più in alcun modo identificati con l'organizzazione specifica del soggetto conoscente.

La dinamica interna di sviluppo della teoria preme però per un superamento anche del «sistema dei principi» del 1885. Già nel 1883 (nello scritto sul metodo infinitesimale) si annuncia infatti che anche il teorema kantiano dei due ceppi – e cioè quel principio strutturale senza il quale l'impalcatura teorica, accuratamente bilanciata, della *Critica della ragion pura* crolla senza sostegno su di sé, mentre la maggior parte dei suoi concetti perde valore – è destinato a cadere vittima della combinazione di oggettivismo della validità (ovvero della legge) e di antipsicologismo. Se si cancella infatti la distinzione tra sensibilità e intelletto ovvero tra intuizione e pensiero non ha più senso far precedere la dottrina dei concetti dell'intelletto da una teoria della sensibilità, per dimostrare poi la possibilità e la necessità di una loro interazione. Nella *Logik der reinen Erkenntnis* Cohen compie questo passo del tutto esplicitamente ed elimina con rigida consequenzialità addirittura anche la distinzione tra forma del giudizio e principio: la *Logik der reinen Erkenntnis* è concepita come un *sistema di giudizi* – di specie, classi o tipi di giudizio – che, diversamente dai principi kantiani, non ricevono più una formulazione determinata, esprimendosi negli ambiti scientifici ad essi correlati in un numero indeterminabile di giudizi singoli.²¹ All'interno di queste classi di giudizi si dispiega la sequenza dei concetti fondamentali o categorie. Il loro sistema, però, rimane *aperto*, capace cioè di integrazioni e trasformazioni; il *factum* della scienza, infatti, non è, come l'intelletto puro di Kant, statico e immutabile, ma è invece un «*factum* in divenire», un processo di accumulazione della conoscenza passibile di ampliamenti, di trasformazioni e addirittura di rivoluzioni, che va pensato come tale da non poter mai, per principio,

20. Cfr. TE 2, pp. 137-143, 589 sg.

21. Cfr. LrE, p. 73 così come BE, p. 59 [trad. it. cit., p. 70 sg.].

trovare compimento o – come si esprime Natorp – come *fieri* e compito infinito. Cohen lo esprime così: «Su come i concetti fondamentali debbano essere formulati e ordinati la discussione deve rimanere fluida; concetti innati sono di danno già nell'espressione stessa [...] La scienza che progredisce cerca e trova, conformemente al proprio progresso oggettivo, fondamenti sempre più profondi e precisi; essa deve pertanto formulare in modo sempre nuovo i suoi principi e trasformare dunque i suoi concetti fondamentali conformemente alla sua storia.» (LrE, p. 585).

3. Per quanto riguarda i preannunciati punti in comune tra neokantismo e filosofia analitica – che ovviamente non devono trarre in inganno sulla radicale differenza di atteggiamento nei confronti del linguaggio²² – sarà il caso di ricordare anzitutto il puro e semplice dato che la filosofia analitica, al contrario del neokantismo, *non* è nata, ovviamente, attraverso il mezzo dell'interpretazione di Kant, ma si alimenta di tutt'altre fonti: Frege, Russell e Moore, Wittgenstein, il Circolo di Vienna; e, a seconda di quanto a fondo si voglia spingere lo sguardo, si possono nominare altre fonti ancora: dall'empirismo inglese, passando per il positivismo di Mach, fino al pragmatismo americano. È necessario porsi davanti agli occhi con assoluta precisione la lontananza, anzi il profondo abisso che separa le correnti o scuole filosofiche di cui si sta qui discutendo, per poter valorizzare in modo adeguato, nel loro significato per una comprensione di sé da parte della filosofia, i punti in comune riscontrabili tuttavia tra di esse.

Diffusa è soprattutto la contrapposizione delle relative etichette: empirismo, materialismo, realismo, scientismo ecc. da un lato *versus*

22. Cohen non considera il linguaggio un «tiranno legittimo» (LrE, p. 14). Ma proprio questo è ciò che, dal suo punto di vista, accade nella filosofia analitica: dove ad esempio proposizioni contrarie alla sintassi o proposizioni con parole il cui significato non è empiricamente verificabile vengono dichiarate pseudoproposizioni prive di senso (cfr. ad es. le formulazioni classiche in R. Carnap, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», in *Erkenntnis*, 2 (1931), pp. 219-241, in part. pp. 220, 227; trad. it. a cura di E. Melandri, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in AA. VV., *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Torino, 1969, pp. 504-532, in part. p. 505 sg., 513 sg.]). Dal punto di vista di Cohen all'intera filosofia analitica del linguaggio andrebbe opposto il fatto che in essa – che essa lo voglia e lo conceda o meno – «le forme grammaticali del linguaggio» vengono equiparate alle conoscenze, la qual cosa è ritenuta da Cohen un «errore ancora più grave di quello commesso con la psicologia del conoscere» (LrE, p. 15). Sul complesso della questione cfr. anche E. Cassirer, «The influence of language upon the development of scientific thought», in *Journal of Philosophy*, vol. 39, n. 12 (June 4, 1942), pp. 309-327, come pure *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, in E. Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache*, Hamburg, 1985, pp. 121-151.

apriorismo, idealismo, trascendentalismo, soggettivismo ecc. dall'altro. Tuttavia queste parole d'ordine sono davvero istruttive soltanto se, preliminarmente, si è chiarito e si è raggiunta un'intesa su che cosa esse vogliono esattamente dire.

Concretamente dunque: si può davvero accusare di «apriorismo» una scuola filosofica il cui rappresentante principale dichiara del tutto espressamente: «Le categorie *nascono* nella scienza matematica della natura e da nessun'altra parte» (LrE p. 428)? Quel momento dell'a priori *kantiano* che in una prospettiva empiristica o analitica appare particolarmente scandaloso, e cioè il precedere e l'essere indipendente da ogni esperienza, qui in realtà non è più affatto in gioco. Di più ancora: il sistema categoriale aperto della "logica della conoscenza" coheniana include espressamente revisioni nell'ambito dei principi, e dunque nell'ambito dei fondamenti "ultimi" della conoscenza, per cui non soltanto è anticipato qui nel suo nucleo essenziale, ed è pertanto oggettivamente integrabile, ciò che nella teoria della scienza si chiama – a partire da Thomas Kuhn – cambiamento di paradigma,²³ ma può incontrare il consenso di Cohen perfino il risultato della critica di Quine all'analiticità, con il riconoscimento che non vi sono proposizioni non rivedibili:²⁴ le stesse «leggi del pensiero» della logica non costituiscono per Cohen fondamenti eternamente immutabili, ma sono *fondazioni* prodotte dal pensiero e, *in quanto tali*, rimangono anche, per principio, rivedibili.²⁵

Inoltre: si può davvero accusare di «idealismo» un autore il quale dichiara espressamente che la tesi, in un primo momento così scandalosa, dell'identità di pensiero ed essere non vuole dire altro, intesa «rigorosamente», se non che «non debba sussistere nell'essere problema alcuno, di cui non si possa predisporre la soluzione nel pensiero.» (LrE, p. 588)? Ad ogni modo quell'idealismo rigettato da Moore, e inteso anche da Russell,²⁶ che postula un'oscura "spiritualità" del-

23. In *Sostanza e funzione* di Cassirer (loc. cit. alla nota 14) un simile cambiamento di paradigma è di fatto addirittura dettagliatamente descritto.

24. Cfr. W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in Id., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., 1953; trad. it. a cura di E. Mistretta, *Due dogmi dell'empirismo*, in *Il problema del significato*, Roma, 1966, pp. 20-44, qui p. 41.

25. Cfr. tuttavia a questo proposito la recente interpretazione di J. Stolzenberg, che dimostra in modo convincente come il principio dell'origine, benché *fondazione*, non debba tuttavia essere pensato come rivedibile: J. Stolzenberg, *Ursprung und System*, Göttingen, 1995, pp. 47-58, in partic. p. 56 sg.

26. Così scrive ad es. Moore: «Modern Idealism, if it asserts any general conclusion about the universe at all, asserts that it is *spiritual*.» G. E. Moore, *The Refutation of Idealism*, in Id., *Philosophical Studies*, London, 1922, pp. 1-30, qui p. 1. Mentre Russell scrive: «La parola "idealismo" è usata [...] in significati [...] diversi. Noi intenderemo

l'universo, non è qui presente affatto. In più, nessun neokantiano marburghese ha mai messo in dubbio che le cosiddette cose reali possiedano «la loro esistenza in una datità loro propria al di fuori del cervello umano» (PI, p. 126). Essi sostengono però che l'oggetto scientifico, il quale a sua volta è, appunto, *conoscenza*, deve essere inteso come prodotto del pensiero. Donde altro dovrebbe infatti scaturire la conoscenza, se non dal pensiero? Non la si vorrà certo far passare per il dono di una rivelazione divina o anche solo naturale. E la mera percezione, il mero dato sensoriale non bastano, come la filosofia sa bene a partire dal *Teeteto* di Platone.²⁷ Per questo, là dove si dispiegano, nella loro sequenza, i concetti fondamentali della logica della conoscenza, i «marburghesi» rifiutano con decisione di ammettere qualcosa di preliminarmente dato al pensiero. Ma è possibile oggi lamentarsi seriamente di questo, come faceva ad esempio Schlick negli anni venti, dopo che Wilfred Sellars ha distrutto così radicalmente il «mito del dato»²⁸ che il suo rifiuto è diventato nel frattempo uno degli standard analitici?

E come stanno le cose, infine, circa la legittimità delle accuse di trascendentalismo in quanto soggettivismo e di dualismo metafisico? A questo proposito, da un lato va ricordato che Cohen non soltanto abbandona il dualismo kantiano di fenomeno e cosa in sé, definendo l'inconoscibile cosa in sé addirittura una «diceria» (TE 2, p. 502), ma che egli esclude anche dalla dottrina filosofica della conoscenza il soggetto conoscente e, quasi anticipando il programma quineano di una natura-

con essa la dottrina secondo la quale tutto ciò che esiste, o almeno tutto ciò di cui si può conoscere l'esistenza, deve essere, in un certo senso, mentale.» B. Russell, *The Problems of Philosophy*, London, 1912; trad. it. a cura di E. Spagnol, *I problemi della filosofia*, Milano, 1965², p. 43.

27. Cfr. *Theaet.*, 163 a8 – 164 b10.

28. Su questo cfr. W. Sellars, *Empiricism and the philosophy of mind*, in: Id., *Science, Perception and Reality*, London, 1968³, pp. 127-196. La critica di Sellars al sensismo dei dati si può così riassumere: contro i «classici» di tale concezione egli dichiara anzitutto che «the idea that epistemic facts can be analysed without remainder – even “in principle” – into non-epistemic facts [...] is, I believe, a radical mistake» (Sellars, *ivi*, p. 131). Poi chiarisce che egli non ritiene privo di senso il fatto che «to sense sense contents, is *acquired* and involves a process of concept formation» (*ivi*). Infine sottolinea «that [...] there is no reason to suppose that having the sensation of a red triangle is a *cognitive* or *epistemic* fact.» (*ivi*, p. 133) Proprio questo argomento però, che Sellars fa valere una seconda volta quando, concludendo, chiarisce che «sensations» sarebbero fatti cognitivi *soltanto se* stessero nella stessa casella dei pensieri («belong in the same pigeonhole as *thoughts*»; *ivi*, p. 134), è solamente la riformulazione «analitica» e l'altra faccia, negativa, della principale critica «marburghese» al sensismo dei dati, espressa ad esempio da Natorp in modo assolutamente inequivocabile come segue: «qualunque cosa si voglia asserire essere contenuto di percezioni date, in quanto contenuto di un'asserzione è necessariamente una determinazione del pensiero» (P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig/Berlin, 1921², p. 95).

lizzazione della teoria della conoscenza, affida l'indagine del modo di funzionamento del suo apparato cognitivo alla scienza empirica, e dunque alla fisiologia medica, alla neurobiologia ecc. D'altro lato però si deve tenere conto anche del fatto che, nel frattempo, un autore come Hilary Putnam postula senza riserve la «dipendenza del mondo empirico dai nostri criteri di accettabilità razionale» e del «“mondo reale” dai nostri valori»,²⁹ riconoscendo dunque a questi criteri e valori una *funzione trascendentale* in senso “marburghese”. In modo così semplice come vorrebbe ridurle ad essere un sapere manualistico basato su etichette verbali e *cliché* concettuali le cose non stanno davvero.

Ciò nonostante Richard Rorty coglie il punto decisivo della problematica di cui ci veniamo occupando quando sentenzia: «La differenza tra la tradizione anglosassone della “corrente centrale” e la tradizione tedesca della “corrente centrale” nella filosofia del XX secolo è l'espressione di due diverse posizioni nei confronti di Kant. La tradizione che si rifà a Russell abbandonò il problema di Kant sulle verità sintetiche a priori.»³⁰ Perché di fatto fu *l'immagine che di Kant aveva la filosofia analitica ad impedire per decenni un riconoscimento dei punti in comune qui tratteggiati*. Tale immagine fu determinata, in principio, assai più dall'opposizione sistematica nei confronti di Kant che non dalla disponibilità ad un confronto interpretativo approfondito con lui.³¹ Certo venne accolta la sua critica a una metafisica trascendente

29. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981; trad. it. a cura di A.N. Radicati di Brozolo, *Ragione, verità e storia*, Milano, 1985, p. 146 sg.

30. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979; trad. it. a cura di G. Millone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, 1986, p. 123.

31. Ciò non dovrebbe in realtà nemmeno aver bisogno di prove circostanziate: la filosofia analitica ha come propri punti di riferimento problemi e non testi; problemi la cui specie e il cui orizzonte non si riallacciano a Kant. Particolarmente chiaro diviene ciò nel seguente passo, che si riferisce al *Tractatus* di Wittgenstein: «Questo libro – secondo la mia salda convinzione l'opera più significativa della filosofia dei nostri tempi – non può essere fatto risalire ad alcuna “corrente” particolare, in esso viene però sostenuta la verità fondamentale su cui riposa l'intero empirismo, esso mostra infatti l'impossibilità di giudizi sintetici a priori.» M. Schlick, *Prefazione* (1930) all'abbozzo originario dell'opera di Friedrich Waismann *Logik, Sprache, Philosophie*, Stuttgart, 1976: *ivi*, p. 20. Istruttiva è in questo contesto anche la posizione di Russell e la sua presentazione di Kant in: *The Problems of Philosophy*, cit. [trad. it. cit., pp. 97-104]. Russell è qui in un certo senso ad un pelo dall'a priori sintetico (p. 93 sg.), ma ritiene «non valida» la risposta di Kant alla domanda su come sia possibile la matematica pura (p. 100). Cfr. per il resto anche la presentazione russelliana di Kant nella sua *Storia della filosofia occidentale*. Molto categorico anche Carnap: «I “giudizi sintetici a priori”, fondamentali per la problematica della teoria della conoscenza kantiana, non si presentano affatto secondo la concezione della teoria della costituzione.» (Id., *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, 1961, § 106, p. 148; trad. it. di E. Severino, *La costruzione logica del mondo*, Milano, 1967, p. 245).

così come la sua restrizione dell'uso delle categorie a oggetti della possibile esperienza; né va dimenticato che la distinzione analitico/sintetico, eliminato l'a priori sintetico, rimase fondamentale per il programma teorico analitico fino alla critica dell'analiticità da parte di Quine. Ciò nonostante, a dominare l'immagine di Kant furono, appunto, quelle posizioni dell'apriorismo, del trascendentalismo, del soggettivismo e del dualismo metafisico – o piuttosto il loro rigetto – che certo sono da attribuire a Kant, ma non allo sviluppo neokantiano della sua teoria.

Soltanto negli anni sessanta la filosofia analitica intraprende un autentico confronto *interpretativo* con Kant. L'interpretazione, tra queste, a tutt'oggi più autorevole, *The Bounds of Sense* di Strawson, non solo parte da massime interpretative del tutto paragonabili a quelle di Cohen, ma – cosa decisiva – perviene anche *dal punto di vista contenutistico* a risultati simili – cosa, questa, particolarmente notevole, dal momento che Strawson dichiara espressamente di non avere studiato in modo molto assiduo due secoli di commenti all'opera kantiana,³² e non conosceva affatto, dunque, le interpretazioni di Cohen. Riportiamo qui soltanto i punti di accordo più importanti.

Il primo punto di accordo consiste nell'atteggiamento sostanzialmente positivo nei confronti della scienza moderna. Certo Strawson non interpreta, come Cohen, la *Critica della ragion pura* immediatamente ed esclusivamente come teoria della scienza, non identifica dunque unilateralmente il concetto di esperienza (o di conoscenza) con quello di scienza. Egli tuttavia non solo riconosce nel suo pieno diritto alla *Critica della ragion pura* la componente (peraltro espressamente perseguita da Kant) di fondazione trascendentale della scienza, ma assume anche, su argomenti centrali, l'atteggiamento del «filosofo dalla mentalità scientifica» (BoS, p. 40 [tr. it. cit., p. 29]). Ciò potrebbe forse apparire ovvio in considerazione dell'eredità positivista della filosofia analitica. Ma anche in questo caso sarebbe comunque un indizio rilevante del fatto che quella critica generale di impronta fondamentalistica al neokantiano prendere le mosse dal *factum* della scienza, critica che formulò ad esempio Heidegger e che ancora oggi sembra godere di un considerevole seguito,³³ costituisce l'articolazione assai

32. P. Strawson, *The Bounds of Sense*, London, 1966, p. 11; trad. it. di M. Palumbo, *Saggio sulla "Critica della ragion pura"*, Roma-Bari, 1985, p. VII; citato nel seguito come BoS.

33. Cfr. ad es. la seguente formulazione heideggeriana: «L'intento della *Critica della ragion pura* resta quindi fondamentalmente misconosciuto, qualora si interpreti quest'opera come "teoria dell'esperienza" o addirittura come teoria delle scienze positive. La critica della ragion pura non ha nulla a che fare con una "teoria della conoscenza".» M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 25 [trad. it. cit., p. 24].

più di una sopravvalutazione di sé da parte della filosofia che non di un rapporto realistico con il mondo.

Per la riformulazione sistematica della teoria kantiana risulta decisivo il secondo, fondamentale, punto di accordo: il rigetto dell'intera dimensione trascendentale soggettiva, o psicologizzante, della *Critica della ragion pura*. Anche per Strawson, come per Cohen, il chiarimento di come funziona il «meccanismo percettivo umano» non è compito della filosofia bensì delle scienze particolari, per cui l'argomento «analitico» della *Critica della ragion pura* ha termine, secondo lui, là dove Kant riconduce strutture universali e necessarie dell'esperienza alla nostra costituzione cognitiva come loro fonte.³⁴ Il rifiuto di tale riconduzione ha una triplice conseguenza. Per prima cosa è immediatamente chiaro che il dualismo kantiano di fenomeno e cosa in sé perde così il suo significato originario e può essere riformulato soltanto più in modo da contrapporre le apparenze sensibili degli oggetti alle loro proprietà fisiche: quello che le cose sono «in realtà» o «in sé» lo decide ultimamente, tanto per Strawson come per Cohen, la scienza esatta. Qualcosa di simile vale, in secondo luogo, per la riformulazione dell'a priori: accanto al senso forte e originariamente kantiano, che lo riconduce alla natura della nostra costituzione cognitiva, Strawson distingue di esso una versione più leggera e snella, secondo la quale un concetto può essere detto «a priori» quando costituisce un elemento strutturale essenziale di ogni concezione dell'esperienza a noi comprensibile.³⁵ E

34. Cfr. BoS, p. 15 [trad. it. cit., p. 5 sg.]: «I processi del meccanismo percettivo umano, i modi in cui l'esperienza è causalmente dipendente da questi processi, riguardano l'indagine empirica o scientifica, non quella filosofica. Kant ne era profondamente consapevole [...] Malgrado questa consapevolezza [...] ogni volta che egli scopriva dei generali caratteri limitanti dell'esperienza o necessari ad essa, sosteneva che la loro origine risiede nella nostra stessa costituzione conoscitiva». Sul complesso dei problemi relativo alla psicologia cfr. inoltre: p. 16 [trad. it. cit., p. 6] (separazione dei due aspetti), p. 19 [trad. it. cit., p. 9] terminologia psicologica della *Critica della ragion pura* e «Kant attribuisce ogni carattere necessario della concezione dell'esperienza alla natura delle nostre facoltà»; p. 20 [trad. it. cit., p. 10] nuovamente critica della psicologia, p. 22 [trad. it. cit., p. 12] critica del soggettivismo trascendentale; p. 32 [trad. it. cit., p. 21] l'aspetto soggettivo della Deduzione: contro la «sintesi», contro il processo soggettivo di produzione dell'unità. Il motivo, per Strawson, è che non vi può essere una conoscenza empirica della sua verità, poiché esso è invece il presupposto di ogni verità. Questo argomento è strutturalmente identico all'argomentazione coheniana sul tema della coscienzialità [-*Bewußtheit*]. Inoltre Strawson «traduce» il dualismo intuizione/concetto in quello di «dati particolari» e «concetti generali» (p. 72 [trad. it. cit., p. 61]), respingendo nuovamente distinzioni di ordine psicologico. Conformemente a ciò l'oggettività viene intesa come implicante l'indipendenza dallo «stato di coscienza» (p. 73 [trad. it. cit., p. 62]).

35. Cfr. BoS, p. 68 [trad. it. cit., p. 58]. Per essere precisi Strawson distingue tre significati dell'a priori: a) necessità per il concetto dell'esperienza, b) dipendenza

che cosa resta, in terzo luogo, dell'impalcatura teorica della *pars construens* della *Critica della ragion pura* se essa viene interpretata, sulla base di un atteggiamento positivo nei confronti della scienza moderna, in modo espressamente antipsicologico? Il peso non cadrà né sull'Estetica trascendentale né sull'Analitica dei concetti, ma, come per Cohen, sull'Analitica dei principi. La decisione definitiva su quali concetti concreti siano elementi assolutamente irrinunciabili di qualunque concezione comprensibile dell'esperienza non viene certo assunta nella Deduzione metafisica – una derivazione delle categorie dalle forme del giudizio che Strawson reputa fallita – ma nemmeno, ovviamente, nella Deduzione trascendentale, bensì soltanto nella dottrina dei principi dell'intelletto puro.³⁶

Si potrebbe pensare che la presenza, nell'interpretazione di Kant, degli elementi comuni ora tratteggiati non abbia nulla di strano, essendo pur sempre l'unica e la stessa teoria kantiana quella che viene qui interpretata e riformulata sistematicamente. Ciò è certamente corretto, ma non basta. La stessa storia delle interpretazioni di Kant mostra infatti che la *Critica della ragion pura* consente e permette interpretazioni diverse e addirittura opposte e che dunque non le è propria quell'univocità aproblematica che si dischiuderebbe soltanto ad un'unica interpretazione. Punti di accordo nella «scelta» dell'interpretazione hanno per questo sempre anche motivi che restano esterni rispetto all'opera interpretata. Proprio questo costituisce, qualora essi vengano perseguiti da posizioni sistematiche di fondo del tutto diverse tra loro, il loro autentico significato ed il loro valore filosofico.

(Traduzione dal tedesco di Pierfrancesco Fiorato)

dall'apparato cognitivo (è ciò che Strawson chiama «idealismo trascendentale»), c) l'essere innato: questo da Strawson viene respinto. – Per il dualismo di cosa in sé e fenomeno cfr. pp. 40, 41 sg. [trad. it. cit., pp. 28 sg., 30 sg.]. Per la differenza tra a priori analitico e sintetico cfr. p. 43 [trad. it. cit., p. 32], dove Strawson dichiara che Kant non avrebbe alcuna chiara concezione dell'a priori sintetico.

36. Per il significato dei «principi dell'intelletto puro» nell'interpretazione di Strawson cfr. BoS, p. 26 [trad. it. cit., p. 15 sg.] (condizioni dell'esperienza e dell'autocoscienza: questo è per Strawson l'argomento principale che viene sviluppato nella Deduzione trascendentale e nell'Analitica dei principi); pp. 27-31 [trad. it. cit., pp. 16-20], p. 84 [trad. it. cit., p. 73], pp. 87-89 [trad. it. cit., pp. 75-77], p. 119 sg. [trad. it. cit., p. 106 sg.].