

DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA

Ciclo XXIX

La questione dell'ordine spaziale nel pensiero di Kant. Logica, estetica, orientamento

Tommaso Morawski

Primo supervisore:	Secondo supervisore:
Prof.ssa Mirella Capozzi	Prof. Stefano Velotti

Anno accademico 2015/2016

La questione dell'ordine spaziale nel pensiero di Kant. Logica, estetica, orientamento

Chi arriva a Tecla, poco vede della città, dietro gli steccati di tavole, i ripari di tela di sacco, le impalcature, le armature metalliche, i ponti di legno sospesi a funi sostenuti da cavalletti; le scale a pioli, i tralicci. Alla domanda: – Perché la costruzione di Tecla continua così a lungo? – gli abitanti senza smettere d'issare secchi, di calare fili a piombo, di muovere in su e in giù lunghi pennelli. – Perché non cominci la distruzione, – rispondono. E richiesti se temono che appena tolte le impalcature la città cominci a sgretolarsi e a andare in pezzi, soggiungono in fretta, sottovoce: – Non soltanto la città. Se, insoddisfatto delle risposte, qualcuno applica l'occhio alla fessura d'una staccionata, vede gru che tirano su altre gru, incastellature che rivestono altre incastellature, travi che puntellano altre travi. – Che senso ha il vostro costruire? – domanda. – Qual è il fine di una città in costruzione se non una città? Dov'è il piano che seguite, il progetto? – Te lo mostreremo appena terminata la giornata; ora non possiamo interrompere, – rispondono. Il lavoro cessa al tramonto. Scende la notte sul cantiere. È una notte stellata. – Ecco il progetto, – dicono.
[I. Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino, 1982]

Indice

Introduzione V

Parte I: L'estetica e i territori della *Raumordnung*

Capitolo 1: Tra verità e sogno. Introduzione al concetto di ordine spaziale

1. Ordine e disordine 2
2. Ordine *seriale*, ordine *finale*. Una definizione strutturale 5
3. Il paese di Cuccagna e l'ordine trascendentale 9

Capitolo 2: L'*Estetica trascendentale.* Un primo sguardo attraverso il concetto di ordine spaziale

1. Forma e modo 15
2. Alcuni aspetti dell'esposizione del concetto di spazio 24
3. Spazio vuoto e vuoto dello spazio 34
4. *Ubi positus ibi forma spatii* 38
5. Occupazione dello spazio e possesso dell'oggetto esterno 42
6. Ontologia del vuoto e forma del senso esterno 48
7. Lo spazio è un'*idea*? Recettività e autoposizione nella rappresentazione dello spazio 60
8. La *lex coordinandi* dell'ordine spaziale 65
9. Spazio, tempo e la rappresentazione del soggetto 73

Capitolo 3: Lo spazio oltre l'*Estetica trascendentale*

1. L'argomento geometrico e la questione della definizione della *Raumordnung* 80
2. Immaginazione e senso esterno 88
3. La misura ad occhio dello spazio del senso esterno 101
4. Lo spazio sublime del paesaggio 108

Parte II: L'ordine geografico della ragione

Capitolo 1: Elementi prospettici della ragione cartografica kantiana

1. Dallo spazio prospettico al *transzendentaler Perspektivismus* 113
2. L'inversione del punto di vista 123
3. Il sogno di Keplero e la geografia della ragione tra Copernico e Tolomeo 129
4. Progetto di una ragione cartografica 133
5. L'isola della verità e l'oceano della parvenza 136
6. *Grenzen*, *Schranken* e unità sferica della ragion pura 145
7. Dalla sfera della ragione al mappamondo delle scienze 152

Capitolo 2: Königsberg, i viaggi della filosofia e la *imaginative geography* di Kant

1. Kant, Königsberg, il mondo 159
2. Ambiente fisico e ambiente culturale. Una prospettiva kantiana 166
3. *Genius loci* e immagine del mondo 172
4. Cartografia del sapere e geografia dell'Illuminismo 180
5. In Germania, morte della geografia? 185
6. Kant e la descrizione spaziale del mondo 190
7. Il ruolo delle mappe nella descrizione della Terra 194
8. Epistemologia cartografica e rappresentazione enciclopedica della Terra 198
9. L'utilità pratica della geografia 204
10. Abitare, conoscere e forma geografica della ragione 208

Capitolo 3: Orientarsi nel pensiero e i suoi presupposti spaziali

1. Il valore simbolico dell'orientamento 219

2. Cosa significa orientarsi? 222

3. L'idealità dello spazio e la *Schwärmerei* 227

4. L'ordine spaziale tra destra e sinistra 231

Parte III: La Topica

Premessa 241

Capitolo 1: La *Longue durée* della topica aristotelica

1. L'origine mnemotecnica dei *loci topici* e le loro basi antropologiche 246
2. La nascita della mnemotecnica 253
3. La topica di Aristotele tra dialettica e retorica 262
4. La topica degli umanisti: elementi per una possibile conciliazione tra retorica e dialettica 268

Capitolo 2: Le sopravvivenze (aristoteliche) del concetto di topica nell'epoca di Kant

1. L'aristotelismo a Königsberg: alcuni motivi della sua sopravvivenza 275
2. Il *Collegium Fridericianum* e la prima formazione classica di Kant 278
3. La formazione universitaria e la distinzione tra Analitica e Dialettica 280
4. Baumgarten e Meier: la topica estetica e il suo uso logico-sistematico 292
5. La topica estetica di Baumgarten 298
6. L'organizzazione topica della *Vernunftlehre* di Meier 309

Capitolo 3: La funzione mnemonica della topica nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*

1. La memoria nell'*Antropologia pragmatica* tra fisiologia e metafisica 314
2. Alcune considerazioni sui presupposti epistemologici della memoria. Un confronto tra Kant e Wolff 316
3. La topica e la *Gedächtniskunst* 321
4. Logica e antropologia. Una commistione possibile? 330

Capitolo 4: La *logische Topik* e le tavole kantiane

1. Considerazioni preliminari 338
2. Le divisioni della logica e la distinzione tra logica formale e logica trascendentale 342
3. La divisione della *logica generale* in *Analitica* e *Dialettica* 355
4. I campi della dialettica. Elementi per una ricognizione terminologica 364
5. La *logische Topik* e la *Tavola dei giudizi* 369
6. La topica euristica e la *Tavola delle categorie* 373

Conclusione 382

Bibliografia 388

Introduzione

Nel 1989, vent'anni dopo il *linguistic turn* di Richard Rorty, il geografo William Edward Soja ha coniato il termine *spatial turn*[1]. In *Postmodern Geographies* la *svolta* si sposta dalla prospettiva linguistica[2] a quella spaziale, perché per Soja lo spazio ha un peso decisivo nella storia del pensiero e rappresenta un'utile chiave di lettura dei fenomeni contemporanei[3]. Sulla scorta dei lavori di Michel Foucault e di Henri Lefebvre viene analizzato il ruolo che la prospettiva spaziale ha avuto nella trasformazione dell'intero campo delle scienze sociali. Grazie anche alla lezione di Soja, il paradigma spaziale è divenuto centrale per l'intera riflessione teorica, assumendo una valenza interdisciplinare[4] dopo che il pensiero geografico – inteso come modello che realizza e dà forma allo spazio nel legame tra conoscenza e potere, teoria e prassi – ha attivamente contribuito al dibattito delle scienze umane (e non solo)[5]. Per Soja quello dello spazio non è un semplice cambio di paradigma accademico, ma "eine viel weiter reichende Rekonfigurierung und Transformation" [6] dei saperi. Ad occupare una posizione di primo piano in questa trasformazione è il concetto di *Thirdspace* che il geografo statunitense recupera e sviluppa a partire dall'opera di Lefebvre[7]. Con *Thridspace* Soja intende:

---

[1] E. W. Soja, 1989, pp. 16-21; 39-42.

[2] Nel 1967 il filosofo statunitense Richard Rorty pubblicava un'antologia di testi intitolata *The linguistic turn*. Con il termine *turn*, Rorty indicava una *svolta* nel metodo con cui i filosofi tentavano di superare le opinioni e le teorie di chi li aveva preceduti. L'autore individuava nel linguaggio il principale punto di interesse della riflessione filosofica di fine XX e inizio XXI secolo sostenendo che: "In all of this revolts, the aim of the revolutionary is to replace opinion with knowledge, and to propose as the proper meaning of 'philosophy' the accomplishment of some finite task by applying a certain set of methodological direction" (R. Rorty, 1967, p. 1).

[3] Profetiche, in questo senso, sono certamente state le affermazioni di Michel Foucault durante la conferenza tenuta al *Cercle d'études architectuales* di Tunisi nel 1967: "La grande ossessione che ha assillato il XIX secolo è stata, com'è noto, la storia: temi dello sviluppo o del blocco stesso, temi dell'accumulazione del passato, grande sovraccarico di morti, il raffreddamento che minacciava il mondo. È nel secondo principio della termodinamica che il XIX secolo ha trovato gli elementi essenziali e le sue risorse mitologiche. Forse quella attuale potrebbe invece essere considerata l'epoca dello spazio. Viviamo nell'epoca del simultaneo, nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso. Viviamo in un momento in cui il mondo si sperimenta, credo, più che come un grande percorso che si sviluppa nel tempo, come un reticolo che incrocia dei punti e che intreccia la sua matassa" (M. Foucault, 2001, p. 19). Forti similitudini con quanto sostiene Foucault riguardo all'epoca spaziale in cui vivremmo si trovano nell'opera di George Perec *Specie di spazi*: "Viviamo nello spazio, in questi spazi, in queste città in queste campagne, in questi corridoi, in questi giardini. Forse dovrebbe essere evidente. Ma non è evidente, non è scontato. È reale, evidentemente, e probabilmente razionale, quindi" (G. Perec, 2013, p. 11).

[4] Per una ricostruzione dell'eco e della polivalenza del concetto di *spatial turn* cfr. J. Döring/T. Thielmann, 2008.

[5] Cfr. A. Bonazzi, 2011, pp. 91 sgg.

[6] E. W. Soja, 2008, pp. 242-243.

[7] Per una ricostruzione introduttiva dei legami tra la *trialettica* di Soja e l'opera di Henri Lefevbre cfr. A. Bonazzi, 2011, pp. 113-121.

"a creative recombination and extension, one that builds on a *Firstspace* perspective that is focused on the 'real' material world and a *Secondspace* perspective that interprets this reality through 'imagined' representations of spatiality"[8].

Soja parte dunque dall'assunto che lo spazio non sia un *medium* neutro del pensiero, o uno strumento geometrico estraneo alle pratiche politiche e culturali, ma che, al contrario, nasca "combining the real and the imagined, things and thought on equal terms"[9]. Nella visione di Soja l'immaginazione spaziale e l'approccio geografico si sostituiscono ai modelli temporali dello storicismo, divenendo la cartina di tornasole delle costruzioni sociali, politiche e culturali, vale a dire, dei modi attraverso cui si tracciano limiti e si definiscono identità, cittadinanze o rappresentazioni di territori. Rimane perciò fittizio il tentativo di separare il reale dall'immaginario, la produzione di senso dello spazio fisico della percezione dalla sua costruzione immaginativa e dall'attività estetica o simbolica che l'uomo mette storicamente in atto.

Nella prospettiva spaziale che la geografia culturale ha ereditato da Soja la cultura (e con essa anche la filosofia) si costituisce *attraverso* lo spazio e *come* spazio; quindi, anche, *attraverso* la rappresentazione geografica (del mondo) e *come* rappresentazione geografica (del mondo). Particolarmente rilevante in questo passaggio strategico allo spazio e alla sua antropologizzazione, (in virtù dell'attenzione riservata agli aspetti vissuti, praticati e concepiti che caratterizzano la dimensione spaziale in quanto elemento attivo dell'esperienza umana), è stata la convinzione che al meccanismo della rappresentazione geografica appartenessero un particolare valore immaginativo e una particolare potenza ordinatrice.

Per quanto riguarda il valore immaginativo, esso dipende dal riconoscimento di un codice simbolico (quindi indirettamente sociale, politico e culturale) inerente al paesaggio geografico, categoria che si svincola da una concezione neutrale dello spazio e che ne incarna la materialità e la storicità[10]. In questa direzione un importante testo è sicuramente *Apollo's Eye. A Cartographic Genealogy of the Earth in Western Imagination* di Denis Cosgrove, autore che nella *Prefazione* pone la seguente domanda:

[8] E. W. Soja, 1996, p. 6.
[9] E. W. Soja, 1996, p. 68.
[10] Come spiega D. Cosgrove, 1990, p. 24 è necessario guardare alla categoria di paesaggio "all'interno di una tesi che mett[a] in relazione le idee circa il significato culturale del paesaggio con i modi in cui il territorio è stato acquistato e usato dal punto di vista materiale".

"what have been the historical implications for the West of conceiving and representing the earth as a unitary, regular body of spherical form? Earthbound humans are unable to embrace more than a tiny part of the planetary surface. But in their imagination they can grasp the whole of the earth, as a surface or a solid body, to locate it within infinities of space and to share images of it. Only in the late twentieth century did any humans physically witness the full Earth turning in space, and the impact of that achievement echoes through the language and imagery of globalization"[11].

La rappresentazione geografica del paesaggio-simbolo è esemplificata dalla Terra come sfera. Un'immagine che va oltre la misura ad occhio della percezione del singolo individuo e che si riferisce ad una condizione intersoggettiva la quale, come evidenzia anche Cosgrove, fin dalle prime cosmografie pone il problema della *costruzione* e della *differenziazione* storica dei modelli culturali (come possono essere ad esempio il concetto di *ecumene* o di *Occidente*)[12]. Alla funzione immaginativa di tale rappresentazione, legata agli aspetti culturalmente determinati del gusto e della scoperta, si aggiunge la funzione ordinatrice della *tavola*[13]. Un dispositivo di rappresentazione spaziale che a partire dal XVIII secolo ha influenzato la trasformazione della geografia in una moderna *scienza europea*, in quanto modello di descrizione e di sistematica classificazione dei fatti e delle meraviglie del mondo[14]. In questo processo di unificazione tra conoscenza scientifica e conoscenza geografica anche la tavola e la mappa si sovrappongono. La prima costituisce il modello attraverso cui misurare il sapere umano e delineare l'ordine della natura nella sua globalità; la seconda, invece, realizza l'esatta misurazione cartografica della Terra[15].

L'idea di una virata verso lo spazio del pensiero europeo-occidentale e i legami discendenti da essa, i quali investono la natura spaziale del pensiero filosofico, la costruzione di una geografia immaginativa sul modello della sfera e la funzione ordinatrice della *tavola*, costituiscono lo sfondo teorico di questa tesi su *La questione dell'ordine spaziale nel pensiero di Kant*. Il filo rosso che guida l'intera ricerca è la categoria di *costruzione*, qui opposta a quella di *invenzione*, in relazione al fatto che lo spazio in Kant si fa strumento consapevole e non casuale del discorso filosofico.

[11] D. Cosgrove, 2001, p. IX. Sugli effetti culturali, epistemologici ed estetici innescati dalle prime foto della Terra vista dallo spazio cfr. anche S. Catucci, 2013.
[12] Insieme al lavoro di Cosgrove, fondamentale per il riconoscimento della natura *immaginativa* della rappresentazione (geografica) degli spazi, è certamente stata l'opera di E. Said, 2016.
[13] D. Mitchell nella sua introduzione critica alla *Cultural Geography* sottolinea come le metafore della nuova teoria culturale si riferiscano principalmente ai due modi con i quali la geografia occidentale moderna ha rappresentato il mondo: la sfera e la mappa (D. Mitchell, 2000. pp. 64-65).
[14] Cfr. su questo punto D. Gregory, 1994, pp. 15-33.
[15] Riguardo alla mappa come strumento di ordinamento scientifico cfr. G. Barsanti, 1992, pp. 43- 50 e D. Gregory, 1994, pp. 15 sgg.

L'attenzione si concentrerà principalmente sui modi, le immagini e i dispositivi spaziali attraverso cui Kant progetta e costruisce il sistema della sua filosofia. I concetti di *estetica*, *logica* e *orientamento* rappresentano in questo senso delle coordinate, necessarie per tracciare e ricostruire la genealogia delle diverse discorsività, rappresentazioni metaforiche e strumenti sistematici che fanno riferimento ad una forma spaziale d'ordine. L'ordine spaziale rappresenta infatti un problema multiforme nella filosofia di Kant, un concetto frammentario e dai contorni irregolari. Questa particolare conformazione dipende da un aspetto fondamentale: quello della *Raumordnung* è un tema che ha molteplici livelli, articolandosi in modo differente a seconda dei contesti argomentativi in cui si colloca[16].

La *Critica della ragion pura* tratta il concetto di ordine spaziale nella parte dedicata all'*Estetica trascendentale*: in questo senso lo spazio è intuizione e forma del senso esterno. Ma vi sono anche altre specie di ordinamenti spaziali, come la *topica*, l'*architettonica* o l'*enciclopedia*. Queste particolari *topologie della coesistenza* non dipendono direttamente dalle condizioni per cui è possibile intuire in precisi rapporti il molteplice dato alla nostra sensibilità ma ne presuppongono lo schema organizzativo, mettendo a frutto sul piano del metodo e del discorso filosofico le istanze di ordine, orientamento e unità omnicomprensiva che in Kant caratterizzano l'esperienza dei fenomeni nello spazio. In conformità al paradigma che ordina gli oggetti del senso esterno, i concetti di *topica*, *enciclopedia* e *architettonica*, rappresentano dei veri e propri dispositivi cartografici, in quanto strumenti di mappatura di cui Kant si serve per conferire forma sistematica e organizzazione unitaria al proprio lavoro[17]. Il filosofo, infatti, per garantire *scientificità* al proprio sistema delle conoscenze deve progettare il piano per la loro organizzazione, in cui le parti si connettono l'una con l'altra secondo uno schema *teleologico* di coordinazione.

---

[16] Questo aspetto rende la *Raumordnung* un concetto eminentemente filosofico, almeno nella prospettiva geo-orientata inaugurata da Gilles Deleuze e Félix Guattari. Secondo i due autori francesi non esistono concetti propriamente filosofici che siano semplici. "Ogni concetto ha delle componenti e si definisce a partire da esse: il concetto ha dunque una cifra. È una molteplicità, sebbene non sempre una molteplicità si presenti come concettuale […] Ogni concetto è almeno doppio o triplo, ecc. E nemmeno esistono concetti che abbiano tutte le componenti, poiché sarebbe un puro e semplice caos […]. Ogni concetto ha un contorno irregolare, definito dalla cifra delle sue componenti. È per questo che, da Platone a Bergson, si ritrova l'idea che il concetto sia una questione di articolazione, di ritaglio e di accostamento. È un tutto, perché totalizza le sue componenti, ma è un tutto frammentario" (G. Deleuze/F. Guattari, 2002, p. 5.)

[17] Questo aspetto sistematico, o architettonico, certamente non esaurisce il lavoro filosofico, dal momento che il filosofo deve anche poter analizzare i propri concetti e saperli comunicare. Tuttavia, ne orienta in una direzione teleologica, l'intera realizzazione. Sul concetto di filosofia e di lavoro filosofico in Kant cfr. M. Capozzi, 1997, pp. 51-83.

La maggiore difficoltà della presente ricerca riguarda la possibilità di individuare una linea di contatto tra i diversi piani in cui Kant dispiega le sue forme spaziali. Ad essere qui indagate saranno infatti quelle modalità analogico-riflessive per cui dalla determinazione trascendentale dello spazio si passa all'utilizzo di tecniche, terminologie e concetti spaziali che esprimono geograficamente la forma coordinativa d'ordine che sottende all'immagine sistematica della filosofia kantiana. La ricchezza e la complessità del tema imporranno pertanto la ricerca di uno o più fili conduttori che aiutino a capire *se* e *come* avvenga in Kant un passaggio dal piano teorico, in cui si discute dell'origine e della natura della rappresentazione spaziale, a quello metateorico, nel quale si organizzano spazialmente i pensieri.

Il lavoro è diviso in tre parti. Nel corso della prima parte mi cimenterò in una perlustrazione dei territori teorici della *Raumordnung*, cercando di individuare i punti di contatto tra i diversi contesti in cui Kant fa riferimento ad una forma spaziale d'ordine. Seguendo il filo conduttore della semantica spaziale e della *lex coordinandi* che regola l'ordine e la disposizione degli oggetti nello spazio, passerò dall'*Esposizione metafisica* del concetto di spazio ad alcune riflessioni antropologiche (sul tema del sogno) ed estetiche (sul tema del sublime che eccede la nostra misura ad occhio) con lo scopo di rispondere a un interrogativo fondamentale: come e dove si incontrano le diverse esperienze dello spazio e la loro connotazione ordinata?

Nella seconda parte mi concentrerò sul rapporto che intercorre tra le forme dell'esperienza spaziale e la spazializzazione del metodo filosofico. Se, come sosteneva Neal Gilbert, a partire dal Rinascimento il concetto di *ordo* è assimilabile a quello di metodo[18], in Kant l'ordine e l'unità della filosofia assumono la forma di un esperimento cartografico, condotto a partire dall'assunzione di un particolare punto di vista: il *menschlicher Standpunkt*[19]. Pertanto, attraverso l'analisi di alcune metafore prospettiche (come *Weg*, *Grenze*, *Horizont* e *Orientierung*) cercherò di determinare il ruolo della rappresentazione spaziale all'interno del metodo *critico*, quindi di mettere in rilievo come i modelli della sfera e della mappa interagiscano con la *ragione cartografica*[20] di Kant, contribuendo a determinare il significato che egli attribuisce ai concetti sistematici di *architettonica* e di *enciclopedia*. Particolare attenzione sarà riservata

[18] N. W. Gilbert, 1960, pp. 68 sgg.
[19] Per il concetto di *menschlicher Standpunkt* nella filosofia di Kant cfr. B Longuenesse, 2005; F. Kaulbach, 1990.
[20] Sull'idea di una ragione cartografica kantiana cfr. F. Farinelli, 2003, 2009; e G. Olsson, 2007, 2008.

all'aspetto *immaginativo* della rappresentazione del *mondo* di Kant e ai concetti chiave che hanno orientato la sua attività di professore di geografia.

Infine, nella terza parte mi dedicherò a un caso particolare di spazializzazione dei pensieri: la *topica*, un dispositivo per l'ordinamento della conoscenza, che gioca un ruolo decisivo per la comprensione delle tavole kantiane (la *Tavola dei giudizi* e la *Tavola delle categorie*) e per il significato attribuito loro in riferimento al concetto di sistema. Partendo dall'origine mnemotecnica dei *loci topici* e dal loro legame con la nascita delle prime *mapping skills*, seguirò le sopravvivenze della topica nella logica degli umanisti, cercando di determinare in che modo essa abbia assunto in Kant lo specifico ruolo di strumento euristico per la scoperta[21] e di dispositivo architettonico per l'organizzazione sistematica della filosofia[22].

[21] Per il rapporto tra la topica e il metodo euristico di Kant cfr. M. Capozzi, 2006.
[22] Sulla topica sistematica cfr. R. Brandt, 1991; I. Heidemann, 1976; H. Hohenegger, 2004, p. 93; A. Aportone, 2009, p. 60.

Parte I: L'estetica e i territori della *Raumordnung*

Capitolo 1: Tra verità e sogno. Introduzione al concetto di ordine spaziale

1. Ordine e disordine

Non appena si rivolge l'attenzione all'uso kantiano del concetto di *Raumordnung*, subito ci si imbatte in un dato lessicografico importante. Nè il termine *Raumordnung*, né la locuzione *Ordnung des Raumes* compaiono nelle opere di Kant. In questa ricerca, dunque, non si potrà fare direttamente riferimento a definzioni puntuali.

Tuttavia, non è forse superfluo osservare che a determinare il significato del concetto di ordine spaziale concorrano due parole distinte: ordine [*Ordnung*] e spazio [*Raum*] – quest'ultima declinata con funzione attributiva. Da questa semplice costatazione deduciamo che, per rispondere alla domanda riguardo il senso da attribuire al concetto di ordine spaziale, bisognerà chiarire la relazione dinamica che intercorre tra questi due termini. Pertanto, cercherò di seguire le modificazioni e l'evoluzione del concetto di ordine per determinare dove e come esso si qualifichi spazialmente[23].

L'analisi del concetto di ordine è sicuramente un'impresa vasta e complessa, anzitutto perché essa deve essere intrapresa in parallelo con un'analisi della nozione complementare di disordine. Così spiegano anche Ilya Prigogine e Isabelle Stengers alla voce *ordine*/*disordine* dell'*Enciclopedia Einaudi*: sin dall'antichità, miti, religioni, sistemi filosofici e sistemi teologici, hanno trattato questi termini come fossero in

[23] Certamente, se si opta per un'analisi storica di quelle circostanze in cui le nozioni di ordine e di spazio si richiamano vicendevolmente, è bene tenere a mente un avvertimento con cui molti storici della filosofia introducono le loro opere. Quando si è interessati a un termine della storia delle idee, alla sua *Begriffsgeschichte*, non si deve proiettare il significato corrente di una parola con quello che questa stessa parola ha assunto nel corso della storia; né si deve fare del pensiero antico una versione irrazionale o immatura di quello moderno. Non si deve, insomma, trattare Democrito e Bohr, la sfera di Parmenide e le recenti ipotesi di uno spazio sferico, come fossero termini giustapposti, cfr. K. Algra, 1995, pp. 6-30. Nel suo studio sul concetto di metodo, nozione a cui questo lavoro sull'ordine spaziale fa implicitamente riferimento, Neal Gilbert osserva con puntuale semplicità: "Since modern philosophical terminology takes its points of departure from those words transplanted into the various European vernaculars during the sixteen and seventeenth centuries, we moderns have ideas which we associate with them (or 'our own ways of using them' if you prefer). But we cannot understand this period of transition at all if we do not guard constantly against the danger of reading back into its language the philosophical meaning which these words came to have later" (N. W. Gilbert, 1960, pp. XIV-XV). In linea generale vale quanto Ernst Cassirer afferma nell'*Introduzione* alla sua *Storia della filosofia moderna*: "Le diverse concezioni fondamentali non si presentano l'una di fronte all'altra, nelle epoche particolarmente critiche della conoscenza, in un continuo accrescimento quantitativo, ma bensì in aspra contraddizione dialettica. Così vediamo che un concetto, che a un'epoca appare in sé contraddittorio, diventa per l'epoca seguente strumento e condizione necessaria di ogni conoscenza e anche nelle scienze empiriche, a un periodo nel quale tutti i fenomeni sono ricondotti ad un unico principio basilare e attraverso questo vengono «spiegati», ne segue un altro nel quale questo stesso principio viene rigettato come «assurdo» e impensabile" (E. Cassirer, 1952, pp. 21-22).

endiadi[24]. Non tutte le enciclopedie filosofiche sembrano però concordare con questa impostazione. Ad esempio l'*Encyclopedia of Philosophy* edita da Paul Edwards, l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* curato da Ritter, Gründer e Gabriel, e l'*Enciclopedia filosofica* del *Centro studi filosofici di Gallarate* contengono solo la voce ordine. Più in linea con l'ipotesi di Prigogine e Stengers sono, invece, l'*Encyclopédie Philosophique Universelle* diretta da Sylvain Auroux e il *Dizionario filosofico* di Nicola Abbagnano, opere in cui le voci *disordine* e *ordine* sono distinte e fatte oggetto di trattazioni autonome e particolareggiate. Sia il *Dizionario* di Abbagnano che l'*Encyclopédie Philosophique Universelle* quando trattano il "disordine" fanno riferimento all'opera di Henri Bergson; pertanto sarà questo il punto di partenza della nostra ricostruzione. Questa scelta tiene conto anche della sensibilità che Bergson ha dimostrato nei confronti del pensiero di Kant e della sua atmosfera spaziale:

"l'intelligenza, così come Kant ce la presenta, è immersa in un'atmosfera di spazialità alla quale è indissolubilmente unita come il corpo vivente lo è all'aria che respira"[25].

L'evoluzione creatrice comincia sostenendo che l'ordine è un fatto che non solleva né dubbi, né perplessità. In linea di massima la realtà è ordinata nella misura in cui soddisfa il nostro pensiero e la relazione che in esso si stabilisce tra soggetto e oggetto. Nel testo bergsoniano vengono individuati due modi (due forme) in cui si può dare l'accordo che costituisce l'essenza di ogni ordine. Vi è una forma di ordine fisico-geometrico che si presenta tutte le volte che riconosciamo un rapporto di determinazione necessaria fra cause ed effetti o quando descriviamo lo spazio della geometria. È questo un *modo* dell'ordine che evoca un'idea "di inerzia, di passività e di automatismo"[26]. Vi è un secondo ordine, che Bergson chiama *vitale* o *voluto*; intendendo per vita quel movimento creativo dello spirito che opera in libertà ponendosi dei fini. Se l'ordine è un concetto istintivamente chiaro al senso comune, più problematico è invece determinare la natura del disordine. Per affermare la presenza del disordine è infatti necessario capire prima in che misura esso sia concepibile o immaginabile. Per Bergson si parla di disordine quando ci si riferisce implicitamente al fatto che i due ordini sono rispettivamente contingenti:

[24] I. Prigogine/I. Stengers, 1977-1981, p. 87.
[25] H. Bergson, 2012, p. 198.
[26] H. Bergson, 2012, p. 216.

"ogni ordine appare necessariamente come contingente. Se vi sono due specie di ordine, questa contingenza dell'ordine si spiega: l'una delle due forme è contingente in rapporto all'altra. Dove trovo del geometrico, il vitale era possibile; dove l'ordine è vitale, sarebbe potuto essere geometrico"[27].

Questo rapporto di reciproca contingenza tra l'ordine *geometrico* e l'ordine *vitale* ha come conseguenza che, quando incontriamo il disordine, non ne stiamo dichiarando direttamente la realtà effettiva, la sua effettiva presenza, ma parliamo piuttosto dell'assenza dell'ordine che andavamo cercando. Se a essere reale è solo l'ordine e, da parte sua, la realtà è ordinata nella misura in cui soddisfa il nostro pensiero, allora la parola disordine semplicemente oggettiva, per la comodità del linguaggio:

"la delusione di uno spirito che trova davanti a sé un ordine differente da quello di cui ha bisogno, ordine del quale non sa che fare al momento, e che in questo senso per lui non esiste"[28].

Da ciò Bergson conclude che:

"il disordine può ben essere la negazione di un ordine, ma […] questa negazione è allora la constatazione implicita della presenza dell'ordine opposto"[29].

Di fatto, quando parliamo di disordine, manifestiamo la nostra frustrazione rispetto all'ordine nei confronti del quale nutrivamo un interesse attuale e diamo dunque voce alla mancata soddisfazione che avremmo potuto avere se lo avessimo effettivamente trovato. Bergson cerca di chiarire la questione adoperando un esempio tratto dalla vita quotidiana. Se si entra in una stanza e si esclama: "questa camera è in disordine", che cosa si sta in realtà affermando? Di certo non s'intende alludere alla possibilità di stabilire un rapporto necessario tra la posizione degli oggetti e le cause efficienti che le hanno determinate (per esempio immaginando la situazione in cui in una giornata ventosa trovassimo la finestra aperta e dei fogli sparsi a terra). Dicendo che questa stanza è disordinata s'intende manifestare piuttosto quella situazione emotiva dovuta al fatto che l'ordine matematico, che pure ci sarebbe possibile determinare, non è quello che ci si aspettava di ritrovare; ossia l'ordine che metterebbe una qualunque persona nella propria camera: l'ordine *voluto*. La capacità del linguaggio di dire il

[27] H. Bergson, 2012, p. 227.
[28] H. Bergson, 2012, pp. 214-215.
[29] H. Bergson, 2012, p. 226.

disordine ha dunque un carattere proprio, particolare, nella misura in cui presenta i contorni di una constatazione implicita dell'immanenza virtuale dell'ordine a cui eravamo interessati. Disordine è pertanto una "parola vuota che si è creata aggiungendo un prefisso negativo a una parola che significava"[30].

2. Ordine *seriale*, ordine *finale*. Una definizione strutturale

Pur ammettendo la distinzione di Bergson e la relazione tra i modi dell'ordine e i modi del disordine, non abbiamo ancora determinato quando, o da chi, siano stati utilizzati questi concetti e come essi si qualifichino in termini spaziali. Sarà utile a questo proposito esaminare adesso gli schemi del concetto di ordine, le sue tipologie. Per fare chiarezza su questo punto, mi sembra utile comparare la coppia bergsoniana con quanto si trova nel *Dizionario filosofico* di Abbagnano. L'orientamento del *Dizionario filosofico* è ovviamente più storico, ma dal momento che mira a una definizione *strutturale* del concetto di ordine mi sembra particolarmente utile per individuare l'uso filosofico che si è fatto di questo concetto e per determinare quale struttura ordinata si presti a essere qualificata come spaziale.

Secondo Abbagnano quando si parla di ordine (*taxis*, *ordo*, *order*, *ordre*, *Ordnung*) in generale ci si riferisce a una qualsiasi relazione tra due o più oggetti che possa essere espressa con una regola. La nozione di ordine risulta dunque equivalente a quella di regola o relazione costante e dipendente, in generale, da un'istanza normativa. All'interno di questo concetto normativo di ordine Abbagnano distingue due possibili accezioni, che corrispondono a due differenti modi di riconoscere un rapporto tra le cose: un ordine *seriale* e un ordine *totale*. Del primo tipo è propria "la relazione di *prima* e *dopo*", mentre il secondo consiste "nella relazione reciproca delle parti di un tutto"[31]. Entrambe queste accezioni hanno in Aristotele il proprio padre. Pertanto, allo scopo di approfondire le condizioni strutturali che determinano queste due differenti relazioni ordinate, la regola della successione e il principio della coesistenza delle parti rispetto a un tutto è necessario partire dalle tesi espresse dallo Stagirita. Inizieremo esaminando l'ordine seriale.

Il valore seriale della *taxis* (di cui Aristotele discute in *Metafisica* e in *Categorie*), sarebbe riassumibile in quel particolare rapporto per cui tra due cose viene prima quella che può stare senza l'altra, ovvero quella relazione in cui una cosa è

[30] H. Bergson, 2012, p. 226.
[31] N. Abbagnano, 1961, p. 623.

condizione indipendente dell'altra[32]. Se si considera che per Aristotele la causa è ciò che può stare senza l'effetto, e l'effetto è ciò che non può stare senza la causa, poiché deve necessariamente seguire da essa, allora – sostiene Abbagnano – il legame che definisce l'essenza della forma *seriale* d'ordine sarà il legame di tipo causale. Anche Agostino identifica la nozione di ordine con quella di causa, quando, nel *De Ordine*, afferma:

"O mi si insegnerà che qualcosa accade senza una causa, o dovete credere che niente avvenga se non per un determinato ordine"[33].

Similmente, anche Spinoza vede una certa sinonimia tra l'ordine delle cose e la loro connessione causale tanto che, nell'*Etica*, la spiegazione dell'"ordine della natura" e la spiegazione del "nesso delle cause" coincidono[34].

Nel *Libro V* della *Metafisica*, Aristotele illustra anche quello che Abbagnano ha qualificato come ordine *totale* o *finale*. La *taxis*, in questo caso, coincide con la disposizione [*diathesis*] reciproca delle parti di un tutto[35]. Secondo Aristotele – ma del resto lo indica la parola stessa – ogni diposizione presuppone una posizione [*thesis*], dal momento che deve essere predisposto un luogo adatto e appropriato per ogni elemento rispetto alla totalità di riferimento. In questo caso, infatti, le parti sono coordinate rispetto a un tutto finalisticamente organizzato. Nel *Libro XII* della *Metafisica* Aristotele propone come esempi di questa struttura il rapporto che si osserva tra il generale e l'esercito e quello che si presenta tra la casa e i suoi abitanti:

"Tutte le cose sono ordinate in relazione ad un'unica cosa, ma come in una casa, dove agli uomini liberi tocca pochissimo da fare a caso, ma tutto, o la maggior parte di ciò che fanno, è ordinato, mentre quello che fanno gli schiavi e gli animali contribuiscono poco al bene comune"[36].

---

[32] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 14 b 11-13, p. 216: "Quando tra due oggetti sussista un rapporto convertibile, per cui la realtà di ciascuno di essi implica la realtà dell'altro, allora quello tra i due oggetti, la cui realtà è in qualsiasi modo la causa della realtà dell'altro, potrà dirsi verosimilmente anteriore per natura all'altro".

[33] Agostino, 2006, p. 325

[34] Cfr. B. Spinoza, 1988, p. 128.

[35] Aristotele, *Metafisica* 1022 b, p. 247.

[36] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1075 a, p.580: "Un esercito infatti raggiunge condizioni buone quando è in ordine ed ha un generale, soprattutto quando ha un generale: infatti non si ha un generale attraverso l'ordine, ma si ottiene l'ordine attraverso il generale. Tutte le cose sono coordinate in qualche modo, i pesci, gli uccelli, le piante, ma non tutte nello stesso modo; e non sono neppure disposte in modo che l'una non abbia relazione con l'altra, ma c'è una relazione tra l'una e l'altra. Tutte quante sono ordinate in relazione a un'unica cosa, ma come in una casa, dove agli uomini liberi tocca pochissimo da fare a caso,

Nonostante questa indicazione, il massimo teorico dell'ordine *finale* o *totale* non è stato Aristotele, ma Cicerone. Nel *Libro I* del *De Officiis* Cicerone indaga la natura dell'*eutassia* o moderazione, ossia quella scienza che tratta "dell'ordine delle azioni e dell'opportunità delle circostanze". Per spiegare che cosa intende con ordine delle azioni, Cicerone si richiama alla filosofia degli stoici e afferma: "essi definiscono infatti ordine in questi termini: disposizione [*compositionem*] degli oggetti nei loro luoghi adatti e appropriati"[37]. Il *locus* dell'azione corrisponde alla sua opportunità nel tempo, la sua *occasio*. Per Cicerone il significato di *ordo* e di *collocatio* si equivalgono e ci dice anche come dobbiamo immaginarci un ordine siffatto. L'ordine delle azioni "per cui nella vita tutto sia coerente e connesso reciprocamente" deve essere pensato "allo stesso modo della coerenza del parlare"[38]. Ma in che senso secondo Cicerone si può parlare di luoghi adatti e di collocazione nel parlare? Una prima indicazione possiamo trarla dalla stessa argomentazione del *De officiis*. Poco prima di stabilire questa analogia, chiarendo l'oggetto della sua discussione, il retore romano afferma che questo è il *loco de moderatione et temperantia* e che perciò, sebbene la definizione di prudenza sia smile a quella di moderazione, non se ne deve parlare qui, poiché le sue caratteristiche sranno esposte *suo loco*. Sulla base della coerenza del discorso oratorio, Cicerone stabilisce dunque un legame tra l'argomento, materia e parte del discorso, e la sua collocazione, il suo luogo proprio.

Per chiarire se e come questi modelli della struttura ordinata siano sopravvissuti fino a Kant, vale la pena gettare uno sguardo all'epoca in cui in cui il filosofo di Königsberg scriveva e studiava. Il *Philosophisches Lexikon* di Johann Georg Walch, uno dei vocabolari filosofici più importanti dell'illuminismo tedesco (pubblicato per la prima volta a Lipsia nel 1726 e ristampato per la quarta volta nel 1775, con importanti modificazione del curatore Hennings) può essere considerato un buon esempio. Secondo Walch:

"Ordnung ist dasjenige Verhältnis verschiedener Dinge da sie auf solche Art neben einander sind, oder auf einander folgen" [39].

---

ma tutto, o la maggior parte di ciò che fanno, è ordinato, mentre quello che fanno gli schiavi e gli animali è un piccolo contributo all'ordine comune".

[37] M. T. Cicerone, 1974, I, 40, p. 670.

[38] M. T. Cicerone, 1974, I, 40, p. 670.

[39] J. G. Walch, 1969, p, 330.

Se consideriamo Aristotele e Walch come fossero i punti estremi della nostra linea del tempo, possiamo trovare alcuni elementi di continuità nella loro definizione strutturale dell'ordine. È ancora una regola a permetterci di dire che le cose sono *ordentlich*, una relazione [*Verhältnis*] in cui gli oggetti *auf einander folgen* o una per cui le cose *neben einander sind*. Simili sono anche alcuni degli esempi adoperati da questi due autori. Sia Aristotele che Walch considerano il discorso pronunciato e il testo scritto come un modello esplicativo della struttura dell'ordine *seriale*. Secondo Aristotele nelle scienze e nei discorsi "ciò che è anteriore e ciò che è posteriore vengono stabiliti per mezzo di un ordine"[40]. In queste pagine delle *Categorie*, ordinare la successione del discorso significa determinare che il proemio è anteriore all'esposizione. Non molto dissimile è l'idea di Walch, il quale afferma che un libro è "ordentlich geschrieben", quando:

"bestehet diese Ordnung, darinnen, dass die verschiedenen Materien, die darinnen fürkommen, so auf einander folgen, dass die andere mit der ersten, die dritte mit der andern u. s. w. eine Henlichkeit haben"[41].

L'importanza di questo esempio non è da sottovalutare. Se si confronta infatti tale posizione con quella espressa da Cicerone, si capisce come proprio nel testo scritto possano convivere i due modelli di struttura ordinata di cui parla Abbagnano, l'ordine seriale e l'ordine finale. Inoltre è proprio a partire dall'ordine del discorso che risulta possibile determinare quale di queste due forme si presti maggiormente ad assumere una connotazione di tipo spaziale.

In un saggio intitolato *Comprendere e narrare* Emilio Garroni si è interessato delle condizioni formali del linguaggio sui cui si basa l'apparente opposizione tra comprensione e narrazione. L'intento di Garroni non è quello di separare i testi filosofici (o critici) da quelli narrativi, bensì di cogliere le condizioni spaziali che sono alla base dell'unità di senso di un teso, di quel "tutto virtualmente solidale" dei suoi "costituenti coesistenti", per distinguerle da quelle temporali, che riguardano l'essere e non-essere del senso, la successività dei suoi momenti, il "distendersi lungo un percorso sempre ripercorribile, ma mai irreversibile"[42].

[40] Aristotele, *Categorie*, 14b, p. 216.
[41] J. G. Walch, 1969, p, 330.
[42] E. Garroni, 2003, p. 175.

La coerenza, la compiutezza e l'interdipendenza delle parti sono dunque le caratteristiche che fanno dell'ordine finale un modello strutturalmente adeguato ad assumere una qualifica spaziale. Come dimostra anche Garroni, "la distinzione tra comprendere e narrare, pur paradossale, non si trasforma in esclusione"[43]; così come non si trasforma in esclusione quella tra ordine seriale e ordine finale o tra successione temporale e coesistenza spaziale. Rimane ora da capire come questa distinzione e questo vicendevole implicarsi tra l'ordine spaziale-finale della comprensione e l'ordine temporale-causale della successione, si leghi alla filosofia di Kant, il quale – in un appunto personale risalente al periodo della *Critica della ragion pura* – afferma che "la natura è il nostro compito, il testo delle nostre interpretazioni"[44].

3. Il paese di Cuccagna e l'ordine trascendentale

L'opposizione tra ordine (seriale-temporale; finale-spaziale) e disordine è uno dei nodi chiave per comprendere la novità della filosofia trascendentale, ma soprattutto per comprendere il nuovo concetto di verità che Kant introduce a seguito della sua rivoluzione copernicana. Anzitutto perché questa opposizione gioca un ruolo centrale in un autore di riferimento della filosofia trascendentale: Christian Wolff. È infatti Wolff ad aver legato il concetto di ordine alla nozione di *verità trascendentale*. Nell'*Ontologia* egli spiega che:

"la verità, che è detta trascendentale e si intende inerire alle cose stesse, è l'ordine nella varietà delle cose che sono simultaneamente e si susseguono fra loro [*ordo in varietate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur*] o, se preferisci, è l'ordine di quelle cose che convengono all'ente"[45].

Wolff deve fare riferimento a una verità *metafisica* o *trascendentale* per far fronte all'incertezza di un mondo che non sappiamo se sia il *mundus verus* o piuttosto il *mundus fabulosus*, lo *Schlaraffenland* (conosciuto in italiano con il nome di Cuccagna)[46]. Come spiega Umberto Eco nella sua *Storia delle terre e dei luoghi leggendari* per la cultura europea il paese di Cuccagna ha incarnato l'idea di un mondo in cui tutto va alla rovescia, dove regna il caso e dove la natura risponde ai capricci

[43] E. Garroni, 2003, p. 195.
[44] *Refl*, 5637, AA XVIII:274: "Denn die Natur ist unsere Aufgabe, der text unserer Auslegungen"
[45] C. Wolff, *Ontologia*, §495.
[46] Riguardo all'uso wolffiano del concetto di *Schlaraffen-Land* e la sua origine cfr. S. Carboncini, 1991, pp. 85-89.

della nostra immaginazione, un mondo, insomma, che traduce in un'accezione materialistica e degradata l'immagine del paese dei sogni:

"La libertà di cui si gode in Cuccagna è tale che, come nel Carnevale, le cose possono andare felicemente alla rovescia e un villico si può far beffa di un vescovo. Infatti associato a quello di cuccagna, è il tema del mondo alla rovescia, con uomini che trainano un aratro guidato dal un bue, il mugnaio di un mulino che capovolto che porta il basto in luogo del suo asino, un pesce che pesca il pescatore o animali che ammirano due essere umani in gabbia"[47].

Una testimonianza in lingua tedesca, conforme alle indicazioni di Eco sul funzionamento *capovolto* del paese di Cuccagna si trova in una delle fiabe raccolte dai fratelli Grimm:

"Ai tempi della Cuccagna me ne andavo in giro e vidi appesa a un filo di seta Roma e il Laterano, e un uomo senza piedi sorpassare un cavallo veloce, e una spada affilatissima tagliare un ponte in due; poi vidi un asinello con un naso d'argento correre dietro a due leprotti lesti, un tiglio grande grande, su cui crescevano focacce calde. Poi vidi una vecchia capra rinsecchita trasportare cento carri di strutto e sessanta di sale. Non vi ho mentito abbastanza?"[48].

Il paese di Cuccagna, l'idea di un mondo in cui si assume come oggettivamente vera la materia dei propri sogni o delle proprie illusioni percettive è la figura immaginaria del disordine che Wolff (e insieme a lui anche Kant) sceglie per determinare l'essenza del proprio concetto di ordine o *verità trascendentale*.

L'argomentazione di Wolff muove dall'assunto che in questa dimensione onirica possiamo affermare "Tizio scrive" basandoci semplicemente sul fatto che il nostro giudizio consente con la nostra rappresentazione di Tizio che scrive nell'istante in cui giudichiamo[49]. Ma la "verità logica"[50] di questo consenso non fornisce alcun tipo di garanzia rispetto al fatto che Tizio non scriva più, né offre a Caio o Mevio alcuna garanzia per stabilire un accordo riguardo questo singolo giudizio. Infatti, spiega Wolff nell'*Ontologia*, nel mondo del sogno assunto oggettivamente "non si può formare nessuna proposizione universale e nessuna proposizione singolare costante"[51]. La garanzia della verità logica viene affidata da Wolff alla verità trascendentale la quale,

[47] U. Eco, 2013, p. 291.
[48] J. Grimm/W. Grimm, 2015, p. 659.
[49] Per un'analisi dettagliata di questo problema nella filosofia di Wolff cfr. M. Capozzi, 1982, pp. 103-150.
[50] C. Wolff, *Logica latina*, § 155 n.
[51] C. Wolff, *Ontologia*, § 499.

come abbiamo visto prima, consiste nell'ordine delle cose che sono simultanee e si susseguono fra loro. Questo – spiega Mirella Capozzi – perché solo se possiamo far riferimento a una verità che inerisce alle cose "possiamo essere garantiti che la verità logica delle proposizioni singolari durerà al di là dell'istante, e ci sarà possibile cogliere le somiglianze fra cose, sì da formare le nozioni universali che costituiscono i soggetti delle proposizioni universali"[52]. Ma per Wolff questa verità metafisica o trascendentale è garantita a sua volta dall'esistenza di Dio. Infatti, come scrive nella *Metafisica tedesca*, dato che la verità "altro non è che l'ordine dei mutamenti degli enti"[53], e dato che nella verità "tutte le cose sono fondate l'una nell'altra"[54] risultando così connesse fra loro; inoltre, dato che "producendo l'intelletto divino questa connessione, produce le verità" ne segue inevitabilmente che "ogni verità, a qualunque ente si riferisce, proviene da Dio"[55].

Anche Kant cerca di introdurre il concetto di *verità trascendentale* per dare soluzione alla questione del "*somnium objective sumptum* della filosofia wolffiana"[56]. Ma, nel suo caso, il problema di distinguere tra un *mundus fabulosus* e un *mundus verus* assume la forma di una interrogazione sul rapporto tra giudizi di percezione e giudizi d'esperienza:

"Un giudizio tratto da mere percezioni non è propriamente possibile se non per il fatto che io dichiari percezione la mia rappresentazione. Io, che percepisco una torre, percepisco in essa il colore rosso. Ma non posso dire: è rossa; infatti questo non sarebbe semplicemente un giudizio empirico, ma anche un giudizio d'esperienza, cioè un giudizio empirico con il quale ottengo un concetto dell'oggetto. Per esempio ' nel toccare la pietra sento caldo', è il primo: ma 'la pietra è calda' è il secondo. – È specifico di quest'ultimo che io non attribuisca all'oggetto ciò che è solo nel mio soggetto; poiché un giudizio d'esperienza è la (percezione) da cui nasce un concetto dell'oggetto. Ad esempio se è nella luna che si muovono dei punti luminosi, oppure è nell'aria, oppure nel mio occhio"[57].

La ragione per cui un giudizio di percezione ha una "validità solo soggettiva" e non "universale" è che non possiamo stabilire se esso, essendo legato solo "al mio stato

[52] M. Capozzi, 2007, p. 297.
[53] C. Wolff, *Metafisica tedesca*, § 142, p. 147.
[54] C. Wolff, *Metafisica tedesca*, § 143, p. 149.
[55] C. Wolff, *Metafisica tedesca*, § 976, p. 757.
[56] *Prolegomena*, AA IV:376, trad. it. p. 317: "Il recensente per lo più si batte con la sua stessa ombra. Quando io oppongo la verità all'esperienza del sogno, egli non pensa che qui si parla del noto *somnium obiective sumptum* di Wolff, che è soltanto formale e in cui non si è guardato affatto alla distinzione tra sonno e veglia, né questa può essere vista in una filosofia trascendentale".
[57] *Refl*. 3145, AA XVI:678-679, citata in M. Capozzi, 2007, p. 296.

d'animo, senza relazione con l'oggetto"[58], non riguardi unicamente me, e per di più *in istanti*. La domanda circa la possibilità di un ordine della natura assume qui una nuova declinazione: come garantire che i giudizi di percezione siano oggettivi "per noi sempre e perciò per ogni uomo" ottenendo la "necessaria validità universale"[59]? Come sapere di non stare sognando? Come distinguere la parvenza dalla verità?

Sebbene anche Kant faccia appello a un ordine della connessione nella coesistenza e nella successione di ciò che percepiamo, si rifiuta di rispondere alla domanda attribuendo l'origine di quest'ordine all'opera di un *Deus ex machina*. Come dichiara esplicitamente in una famosa lettera inviata a Marcus Herz nel 1772:

"nella determinazione dell'origine e della validità delle nostre conoscenze, il *Deus ex machina* è la cosa più insensata che si possa scegliere e, oltre al circolo vizioso nella sequenza deduttiva delle nostre conoscenze, ha anche l'inconvenienza di dar adito ad ogni chimera o fantasticheria pia o visionaria"[60].

Rifiutare il ricorso a Dio come garante della verità metafisica e trascendentale significa ricondurre l'origine e la validità della conoscenza al soggetto umano e più precisamente alle leggi che si trovano nel suo animo. Fin dalla prima edizione della *Critica della ragion pura* Kant lo dichiara apertamente:

"Siamo dunque noi stessi che introduciamo quell'ordine e quella regolarità nei fenomeni che chiamiamo natura; d'altra parte l'uno e l'altra non potrebbero essere rintracciati nella natura, se noi, o la natura del nostro animo, non ve li avessimo introdotti originariamente. L'unità della natura dev'essere infatti, un'unità necessaria (ossia certa a priori) della connessione dei fenomeni. Ma come potremmo introdurre noi un'unità sintetica se nelle sorgenti originarie del nostro animo non fossero inclusi i fondamenti soggettivi di tale unità a priori e se queste condizioni soggettive non fossero fornite di validità oggettiva, in quanto fondamenti della possibilità di conoscere in generale un oggetto dell'esperienza?"[61].

Sostenere, come fa Kant, che siamo noi a introdurre l'ordine nella natura, significa ammettere che conosciamo solo fenomeni e non le cose come esse sono in se stesse. Infatti, se semplicemente recepissimo delle rappresentazioni come susseguenti e coesistenti in una dimensione temporale che riguardasse le cose come sono in se stesse, "non potremmo far altro che registrare il loro *Wechsel*"[62] e saremmo quindi incapaci di

[58] *Prolegomena*, AA IV:300, trad. it p. 109.
[59] *Prolegomena*, AA IV:298, trad. it. p. 105.
[60] *Briefwechsel*, AA X:131, trad. it. p. 68.
[61] *KrV*, A 125.
[62] M. Capozzi, 2007, p. 298.

determinare se quello che ci rappresentiamo corrisponda davvero a quel che accade. Secondo Kant:

"Se andiamo alla ricerca della nuova proprietà che conferisce alle nostre rappresentazioni il rapporto con un oggetto, e della dignità che ne deriva, vediamo che tale rapporto non produce altro effetto che quello di rendere necessaria la congiunzione delle rappresentazioni secondo una particolare modalità, col sottoporle a una regola; e che, viceversa, è conferito un significato oggettivo alle nostre rappresentazioni solo in quanto risulti fornito di necessità un certo ordine nella connessione temporale"[63].

A fornire una connessione oggettiva ai dati della nostra percezione è l'intelletto che detta al soggetto le modalità con cui ordinare i fenomeni che corrispondono all'apprensione nel tempo:

"Ogni esperienza, e la sua stessa possibilità, richiede l'intelletto […] ciò ha luogo in quanto esso conferisce l'ordine temporale ai fenomeni e alla loro esistenza, assegnando a ciascuno di essi […] una posizione nel tempo, determinata a priori in relazione ai fenomeni precedenti […]; si forma così una serie di fenomeni che, mediante l'intelletto, produce e rende necessario, nella successione delle percezioni possibili, proprio quello stesso ordine e quel collegamento costante che si trova a priori nella forma dell'intuizione interna (il tempo), dove ogni percezione trova il suo posto"[64].

La capacità dell'intelletto di determinare a priori l'ordine delle rappresentazioni dipende dalla natura stessa del tempo al quale appartengono, in quanto modificazioni, tutte le nostre rappresentazioni.

Da questa breve disamina del concetto di ordine sembra rimane escluso lo spazio, quasi non avesse senso parlare di un ordine spaziale rispetto alla natura e alla sua connessione. Eppure, come suggerisce il saggio precritico *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, il tema del sogno permette di cogliere anche la rilevanza del concetto di ordine spaziale nel quadro di questa concezione dell'ordine trascendentale. Attribuendo ad Aristotele una frase di Eraclito in questo saggio Kant spiega che:

"Aristotele dice in un qualche luogo: *Vegliando, noi abbiamo un mondo in comune; ma sognando ciascuno ha il suo proprio mondo*. A me pare che si possa invertire l'ultima proposizione, e dire: quando di diversi uomini ciascuno ha il suo proprio mondo, è da presumere che essi sognino"[65].

[63] *KrV*, A 197/B 243-244.
[64] *KrV*, A 199/B 244-245
[65] *Träume*, AA II: 342, trad. it. pp. 373-374.

Questa considerazione ha dei risvolti anche sulla concezione del metodo filosofico. Infatti, solo quando gli architetti di mondi ideali

"apriranno gli occhi ad uno sguardo che non esclude l'accordo con un altro intelletto umano, niuno di essi vedrà che, alla luce delle loro prove, non apparisca anche a tutti gli altri evidente e certo, ed i filosofi abiteranno nello stesso tempo un mondo in comune"[66].

Che la distinzione tra mondo in comune e mondo privato sia strettamente legata alla questione dello spazio lo spiega bene un appunto manoscritto risalente agli anni di preparazione della *Critica della ragion pura*, in cui Kant dice che l'unica nota caratteristica di un oggetto fuori di me sono "le rappresentazioni della veglia concordanti con altri esseri umani"[67]. Rappresentazioni della veglia di cui proprio lo spazio, e non Dio, costituisce il fondamento (soggettivo) comune:

"Lo spazio infinito e unico è la condizione di possibilità fondamentale di ogni presenza esterna delle cose per come esse appaiono, non è cioè la prova dell'esistenza di un fondamento e di un essere originario che tutto comprende e in cui tutto ha la sua sussistenza, da cui deriva anche ogni unità e relazione perché, per così dire, ogni cosa è possibile grazie al suo posto nel tutto; ma è pur sempre la prova che l'animo umano non potrebbe pensare nessun legame senza un principio comune [*Gemeinschaftlicher Grund*] e nessuna determinazione se non in un uno che tutto contiene"[68].

Perché si abbia un mondo in comune bisogna fare riferimento a un principio comune che è condizione della possibilità dei fenomeni esterni. Il concetto di ordine spaziale si muoverà dunque all'interno di queste coordinate, senza escludere la funzione ordinatrice della serie (temporale), ma integrandola in vista di una comprensione unitaria e comune dell'esperienza degli oggetti fuori di noi.

[66] *Träume*, AA II: 343, trad. it. p. 374.
[67] *Refl* 5400, AA XVIII:172.
[68] *Refl*. 4733, AA XVII:691.

Capitolo 2: L'*Estetica trascendentale*. Un primo sguardo attraverso il concetto di ordine spaziale

1. Forma e ordine spaziale

L'*Estetica trascendentale* rappresenta uno dei capitoli "più interessanti, ma anche più controversi della *Critica della ragion pura*"[69]. Kant vi presenta la "scienza di tutti i principi a priori della sensibilità"[70], basando su nuovi presupposti la possibilità della rappresentazione dello spazio e del tempo. Spazio e tempo non sono né concetti, né sostanze, né accidenti, né relazioni tra oggetti presi in sé stessi, né, infine, entità reali. Ma intuizioni pure[71]: rappresentazioni a priori che appartengono alla costituzione soggettiva del nostro animo e che costituiscono il fondamento dell'esistenza delle cose in quanto fenomeni. Spazio e tempo sono le *forme* o *ordini*, in cui gli oggetti sono organizzati nell'intuizione, dal momento che determinano il *modo* in cui gli elementi della percezione appaiono al soggetto. La novità *tecnologica*, se così si può dire, di queste rappresentazioni è stata ben espressa da Paul Natterer nel suo *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*:

"Raum und Zeit sind notwendige Displays für eine Erfahrung des Nebeneinander und Nacheinander. Auf Seite des Erkenntnissubjekts ist eine der aktuellen Wahrnehmung vorgeordnete Repräsentation dieses Displays notwendig – als apriorische Topologie und Chronologie der Sinnesdaten [...]. Dies sind Raum und Zeit als apriorische Anschauungsformen der Wahrnehmung"[72].

[69] D. Koriako, 2005, p. 20. Cfr. anche P. Kitcher, 1990, p. 30.
[70] *KrV*, A 21/B 35.
[71] La distinzione si trova già nella *Dissertatio* del 1770 AA II:404, trad. it. p. 441 e AA II:400, trad. it. pp. 437-438.
[72] P. Natterer, 2003. p. 135. Nel suo commentario Natterer riassume e commenta le posizioni di quegli autori che dal 1945 in poi si sono pronunciati su uno dei "testi fondamentali della filosofia moderna" (p. V), allo scopo di presentare una versione "unitaria della teoria kantiana della conoscenza" (p. 5). Per quanto riguarda l'*Estetica trascendentale* Natterer procede seguendo, da una parte, il filo conduttore della *New theory of vision* di Berkley (p. 128), dall'altra, confrontando i risultati delle tesi kantiane con il modello delle scienze esatte (p. 118). Nel complesso, quello di Natterer è un punto di vista molto interdisciplinare che dialoga anche con la neurobiologia e la psicologia cognitiva. Per quel che riguarda in particolare il concetto di spazio, Natterer sostiene che: "Die transzendentale Anschauungsformen sind […] bei entsprechender Differenzierungen akzeptable Theoreme mit hohem Erklärungswert. Zum Raum als reine apriorische Anschauungsform: Die aktuelle Raumwahrnehmung ist sekundär; primär und apriorisch ist die Formwahrnehmung. Der Raum als apriorische Anschauungsform ist eine zutreffende Intuition als notwendige a priori Topologie der äußeren sensorischen Apprehension und motorischen Aktion im erkennenden und handelnden Subjekt" (p. 767). L'impostazione del commentario di Natterer, forse eccessivamente aperta al dialogo con le discipline contemporanee, ha suscitato le cautele espresse da P. Unruh, 2007, pp.17-18.

Le rappresentazioni a priori di spazio e tempo costituiscono secondo Natterer dei *dispays*, delle mappe topologiche cui ogni esperienza sensibile della coesistenza o successione degli oggetti deve riferirsi. Il tempo è la forma pura dell'intuizione interna, una rappresentazione necessaria che sta a fondamento dell'intuizione di noi stessi. In base alla forma temporale ordiniamo gli stati rappresentativi dell'animo secondo rapporti di simultaneità e successione. Lo spazio, invece:

"altro non è che la forma di tutti i fenomeni dei sensi esterni, ossia la condizione soggettiva della sensibilità, sotto la quale soltanto ci è possibile l'intuizione esterna"[73].

Nella prospettiva aperta dall'*Estetica trascendentale* l'ordine spaziale dipende da quella "potenziale topologia"[74] che si ritrova a priori nella cornice recettiva del nostro animo. Il principio formale che regola la *topologia della coesistenza* permette di rappresentarsi la forma [*Gestalt*] e la grandezza di oggetti distinti e fuori di noi, e di ordinare i loro rapporti reciproci in base al "luogo [*Ort*], la posizione [*Lage*], la disposizione [*Stellung*] e la regione [*Gegend*]"[75] in cui essi si trovano. Di ciò si trova una testimonianza all'inizio dell'esposizione del concetto di spazio, là dove Kant spiega che:

"[p]er mezzo del senso esterno (che è una proprietà del nostro animo), noi ci rappresentiamo gli oggetti come fuori di noi e tutti assieme nello spazio. In questo, sono determinati o determinabili, la loro forma [*Gestalt*], la loro grandezza [*Große*], e i loro rapporti reciproci [*Verhältnis*]. Il senso interno, per mezzo del quale l'animo intuisce se stesso o il suo stato interno non ci offre, in verità, alcuna intuizione dell'anima stessa, come di un oggetto; ma c'è tuttavia una determinata forma, sotto la quale soltanto è possibile l'intuizione del suo stato interno, sicché tutto ciò che è proprio delle determinazioni interne è rappresentato in rapporti di tempo"[76].

Il discorso che l'*Estetica trascendentale* apre sui concetti di senso esterno e senso interno ruota intorno all'oggetto indeterminato dell'intuizione: il fenomeno [*Erscheinung*][77]. Limitare al concetto trascendentale dei fenomeni l'esame dello spazio è volto in Kant a ricordare che "ciò cui diamo il nome di oggetti esterni non è costituito

[73] *KrV*, A 26/B 42.
[74] P. Natterer, 2003, p. 125.
[75] *Refl*. 4506, AA XVII:577.
[76] *KrV*, A 22/B 37.
[77] "L'effetto di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne veniamo affetti, è la sensazione. L'intuizione che si riferisce all'oggetto mediante una sensazione, dicesi empirica. L'oggetto indeterminato d'una intuizione empirica prende il nome di fenomeno" (*KrV*, A 19-20/B 34).

da altro che da semplici rappresentazioni della nostra sensibilità, la cui forma è lo spazio, ma il cui correlato, cioè la cosa in sé resta in tal modo interamente sconosciuto e inconoscibile"[78]. Escluso che lo spazio sia una forma delle cose stesse, del fenomeno l'*Estetica* intende rintracciare le condizioni, risalendo alla possibilità di quelle rappresentazioni che hanno luogo nell'animo e appartengono alla forma della sensibilità "anche senza la presenza di un oggetto dei sensi o di una sensazione"[79].

A tale scopo Kant pone alla base delle sue strategie argomentative una distinzione fondamentale, che articola sul piano della recettività del nostro animo la duplicità di condizione e condizionato che caratterizza ogni modo della conoscenza. Si tratta di distinguere all'interno della facoltà che ci "fornisce le intuizioni"[80], ciò che pertiene alla forma [*Form*] e ciò che invece costituisce la materia [*Materie*][81]. Posto, infatti, che un'intuizione si riscontra soltanto quando "un oggetto sia dato" (il che, è a sua volta possibile, solo se esso affetta il nostro animo), operare una simile distinzione si rivela necessario per isolare dall'esperienza concreta degli oggetti quei *modi* che ne determinano l'apparire[82]:

"Nel fenomeno chiamo materia, ciò che corrisponde alla sensazione; ciò che, invece, fa si che il molteplice del fenomeno possa essere ordinato in precisi rapporti, chiamo forma del fenomeno. Poiché ciò in cui [*worinnen*] soltanto le sensazioni si ordinano e possono essere poste in una determinata forma, non può, a sua volta, essere sensazione, ne viene che la materia di ogni fenomeno ci è di certo data soltanto a posteriori, ma la forma relativa deve trovarsi per tutti i fenomeni a priori nell'animo e deve pertanto poter essere considerata separatamente da ogni sensazione"[83].

La coppia di concetti forma-materia serve a separare le cornici invarianti della nostra facoltà sensibile. Da un lato la forma da cui dipende la possibilità che le cose divengano per noi fenomeni e in cui le sensazioni possano essere ordinate. Dall'altro le

[78] *KrV*, A 30/B 45.
[79] *KrV*, A 21/B 35.
[80] *KrV*, A 19/B 33.
[81] Materia e forma sono due concetti "che vengono posti a fondamento di ogni altra riflessione, tanto sono inscindibilmente legati ad ogni uso dell'intelletto". Essi giocano non a caso un ruolo di primo piano non solo nell'*Estetica trascendentale*, ma anche nell'*Analitica* e nella *Dottrina del metodo*. Il concetto di materia "sta a significare il determinabile in generale", mentre il concetto di forma "la determinazione di tale determinabile" (*KrV*, A 266/B 321). Su questo punto cfr. H. Vaihinger, 1922, Bd. II, pp. 61-62.
[82] "Se consideriamo gli oggetti come cose in sé, diviene assolutamente incomprensibile comprendere in qual modo ci sia dato giungere alla conoscenza della loro realtà fuori di noi, visto che non possiamo avvalerci che della rappresentazione che si trova in noi. Non è infatti possibile sentire fuori di noi, ma esclusivamente in noi, e l'intera autocoscienza non ci fornisce dunque che nostre determinazioni" (*KrV*, A 378).
[83] *KrV*, A 20/B 34.

sensazioni che offrono una testimonianza dell'elemento empirico di ogni intuizione[84]. Il termine sensazione [*Empfindung*] denota "l'effetto di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne veniamo affetti"[85]. Indicando solo effetti soggettivi della modificazione che l'animo patisce dall'oggetto dato, per sua stessa natura la sensazione presuppone la "presenza reale dell'oggetto"[86]. Il materiale sensibile della percezione, variabile e contingente, è quindi una manifestazione *de facto* della realtà dell'esperienza[87], che però non esprime *de jure* le condizioni a priori in virtù delle quali gli oggetti possono essere ordinati secondo rapporti di coesistenza o successione.

Per Kant il legame delle sensazioni con l'esperienza concreta offre una conferma della validità empirica dello spazio e del tempo. Tuttavia, è solo l'indagine su *come* sia possibile in noi l'intuizione a portare in evidenza *che* diverse sensazioni ci possono essere date; quindi, essere riferite, in quanto affezioni, alla recettività che caratterizza la nostra facoltà rappresentativa. Il rapporto tra il *che* e il *come* è tale, che se non potessimo operare delle distinzioni tra i *modi* relativi alla nostra esperienza sensoriale, e riferire la materia dei sensi, ora alla forma delle nostre percezioni esterne, ora alla forma sotto cui è possibile l'intuizione e la determinazione degli stati interni del nostro animo, cadrebbe la distinzione tra esterno ed interno, con la conseguenza che lo spazio ed il

[84] Cfr. anche *Prolegomena*, AA IV: 284, trad. it. p. 69: "Nondimeno questa facoltà di intuire a priori non riguarda la materia del fenomeno, cioè ciò che in esso è sensazione, poiché questa costituisce l'elemento empirico; ma soltanto la forma di esso, spazio e tempo". Sulla natura empirica della materia intuitiva Kant ritorna anche nei *MAN*, AA V: 481, trad. it. p. 129: "Se devo definire il concetto di materia non mediante un predicato che le appartenga in quanto oggetto, ma mediante il suo rapporto con la facoltà conoscitiva in cui, prima di tutto, mi può essere data la sua rappresentazione, allora è materia ciascun oggetto dei sensi esterni; e questa sarebbe la sua definizione metafisica. Lo spazio, però, non sarebbe altro che la forma di ogni intuizione sensibile esterna (non viene posto affatto in questione, qui, se questa stessa forma convenga anche all'oggetto esterno che chiamiamo materia considerato in se stesso, oppure appartenga alla sola costituzione del nostro senso). La materia sarebbe, in contrasto con la forma, ciò che nell'intuizione esterna è oggetto della sensazione, cioè l'elemento propriamente empirico dell'intuizione sensibile ed esterna, n quanto non può affatto essere dato a priori".

[85] *Ibidem*.

[86] *KrV*, A 50/B 74.

[87] Il rapporto tra forma e materia non è esente da problematicità dal momento che rispetto al concetto di esperienza sono entrambi necessarie. Come osserva anche G. Schrader, 1951, p. 519: "The variable content of sensation is just as necessary for the possibility of experience as space and time. The manifold is prior to space and time analogous to the way in which space and time are prior to the sensed manifold. Without content there could be no forms and, further, without a particular kind of content there could not be the specific forms, space and time". La determinazione dello stato esterno è infatti possibile solo se le determinazioni interne vengono rappresentate in rapporti di tempo. Per quanto riguarda il rapporto forma/materia e, in particolare, la relazione tra l'intuizione e la percezione del colore, cfr. le obiezioni che D. Koriako, 2005, pp. 23-24, ha mosso alla tesi di G. Schrader, 1951, p. 520, secondo il quale: "In examining our perceptual experience we find that all colour perceptions involve the perception of space. We may vary the colour without changing the space […]. In short, the intuition of space does not require the intuition of redness, but the intuition of redness requires the intuition of space. Although intuition of space requires sensation it does not require any particular sensation".

tempo sarebbero una cosa sola[88]. La filosofia trascendentale si occupa, dunque, di determinare *come* il soggetto ordini le proprie rappresentazioni sensibili; ovvero della condizione formale e a priori dell'intuizione in cui il molteplice empirico è composto secondo precisi rapporti. Dal momento che la forma spazio-temporale non può essere associata al nostro venir affetti dagli oggetti, essa possiede uno *status* epistemologico differente: la forma, a differenza della materia, è, in senso trascendentale, pura [*rein*][89].

Secondo Lorne Falkenstein il fatto che spazio e tempo siano indicate da Kant come forme pure a priori, e non come rappresentazioni che dipendono dalla presenza dell'oggetto, non testimonia solo della loro non-empiricità, ma è sintomatico di qualcos'altro:

"as orders of presentation space and time have to do with the *manner* (the order or sequence) in which object affect us rather than with the peculiar effect that they happen to have on us (the raw feel of sensation). – It's only because of this that space and time are a priori. Facts about where or when objects will affect us are not determined by what their effects will be (whether they will be red as opposed to green, for example) so knowledge of spatiotemporal location is not obtained by attending to the peculiar content of Sensation; it is therefore prior to or independent of this content. For, as I have tried to show, any sense in which things in themselves could be in space or time would be a sense in which facts about spatiotemporal order *were* collapsed into facts about internal properties"[90].

Falkenstein insiste sul fatto che stabilire una differenza tra la forma a priori e il contenuto delle sensazioni che si riferiscono ad un'esperienza concreta, serva a Kant per attestare che spazio e tempo non sono condizioni per conoscere le cose come sono in se stesse, bensì *modi* di organizzare l'esperienza degli oggetti per come essi si riferiscono alla recettività del nostro animo. Se gli oggetti fossero cose in sé, tali che il soggetto potesse conoscerli per mezzo di un'intuizione intellettuale, rappresentazioni come la figura [*Gestalt*], l'estensione [*Ausdegnung*] o il luogo [*Ort*] di un corpo sarebbero

[88] Vede bene Schrader, 1951, p. 520 quando sostiene che anche nella materia dell'intuizione si trova un criterio per differenziare la forma del senso esterno da quella del senso interno. Sebbene a partire da premesse differenti questa stessa tesi si ritrova in H. Hohenegger, 2014, p. 560, il quale sostiene che: "Di un oggetto possiamo dire che è un oggetto esterno perché non può essere solamente un fenomeno del senso interno, la cui forma è il tempo, e il tempo ha una sola dimensione, mentre l'oggetto spaziale tre". Infatti considerata la differente materia del senso interno ed esterno Kant può sostenere che "Il tempo non può essere intuito esternamente, allo stesso modo che lo spazio non può essere intuito come qualcosa in noi" (*KrV*, A 23/B 37).

[89] "Chiamo pure (in senso trascendentale) tutte le rappresentazioni in cui nulla è riscontrabile che appartenga alla sensazione. Di conseguenza, la forma pura delle intuizioni sensibili in generale si troverà a priori nell'animo, ed in essa verrà intuito, in precisi rapporti, tutto il molteplice dei fenomeni. Questa forma pura della sensibilità prenderà anch'essa il nome di intuizione pura" (*KrV*, A 20/B 34).

[90] L. Falkenstein, 1989, pp. 280-281.

annoverate tra le proprietà interne, come espressioni della loro presenza sostanziale. Ma questo, dal punto di vista trascendentale, significherebbe falsificare il concetto di intuizione. L'estensione e la figura di un corpo appartengono al *come* dell'intuizione pura, la quale ha luogo a priori nell'animo e non dipende dalla realtà della sensazione che accompagna un oggetto intuito empiricamente. Così sintetizza anche una *Reflexion* di metafisica scritta intorno agli anni Settanta:

"ciò attraverso cui le cose sono date è sensazione, come [*wie*] sono date è intuizione pura"[91].

Si potrebbe integrare tale considerazione ricordando che l'esame di *come* ci sia dato lo spazio e in che termini esso sia pensabile è un tema che ha interessato la riflessione di Kant già nella fase precritica del suo pensiero. In proposito Friedrich Kaulbach[92] ha portato all'attenzione un passo dell'*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, dove Kant sostiene l'insufficienza delle ricerche sulle proprietà interne delle cose. Queste sarebbero inadatte a spiegare se lo spazio possa significare qualcosa anche nel caso "non fosse esistente o non [fosse] dato come conseguenza di qualcosa di esistente". La tesi di Kant consisteva nel dire che non ci si può richiamare all'essenza reale per dare un significato alla parola spazio, perché così facendo ad essa corrisponderebbe solo una possibilità logica fondata sul principio di non contraddizione. Invece, è solo il *modo* in cui ci è data l'esistenza che può conferire significato alla nozione di spazio, ovvero "come [*wie*] poi vi sia dato questo pensabile"[93]. L'esame di *come* sia dato lo spazio e come esso sia pensabile in relazione all'esistenza degli oggetti cambierà e si approfondirà notevolmente nel corso dello sviluppo del pensiero di Kant, ma la valutazione positiva dello spazio e del tempo in quanto forme soggettive della sensibilità e la conseguente rinuncia a conoscere l'interno delle cose rimarrà invariata. Una testimonianza della longevità di questa valutazione si può trovare in un passo dell'*Opus pustumum*, dove Kant sostiene ancora che, in quanto "prodotti della mia facoltà rappresentativa, spazio e tempo non sono cose in sé"[94].

Il riferimento all'elemento formale e l'attenzione al *come* costituisce un tratto caratteristico dell'impostazione della filosofia di Kant, al punto da caratterizzare lo stesso metodo critico. Nello scritto polemico *Di un tono da signori di recente assunto in*

[91] "*Refl*. 4629, AA XVII:614: "Das, wodurch die Dinge gegeben sind, ist Empfindung, wie sie gegeben sind, reine Anschauung".
[92] F. Kaulbach, 1967, p. 62.
[93] *Beweisgrund*, AA II:81, trad. it. p. 122.
[94] *Opus postumum*, AA XXII:45.

filosofia, Kant obietta ai suoi detrattori che occuparsi di ciò che è formale nella nostra conoscenza non è un esercizio di pedanteria, ma il compito principale che la filosofia ha affidato al soggetto; il quale, non si deve occupare d'altro che "di rivelare ed esaminare la sua propria facoltà". Kant interpreta il principio scolastico *forma dat esse rei* negando ogni possibile accesso all'essenza reale delle cose. "L'essenza della cosa è la forma (*forma dat esse rei*, dicevano gli scolastici), nella misura in cui questa essenza deve essere conosciuta con la ragione"[95].

Secondo Hansmichael Hohenegger un esempio importante dell'applicazione di questo principio si trova anche nella deduzione soggettiva delle categorie, così come è esposta nella *Prefazione* alla prima edizione della *Critica*. Qui Kant si interroga sulla possibilità stessa delle facoltà conoscitive e lo fa declinando la domanda nei termini di una "ricerca della causa di un dato effetto"[96]. L'esempio delle categorie sottolinea bene come il *Wie* caratterizzi il metodo trascendentale traducendosi in una domanda sul *modo* della causalità conoscitiva. Nel caso della facoltà sensibile è il rapporto tra la forma e l'effetto delle sensazioni sulla recettività dell'animo ad essere in questione. La *Reflexion* di metafisica 3850 lo spiega chiaramente:

"*forma dat esse rei*. Poiché l'essenza delle cose può essere conosciuta solo tramite la ragione; e però ogni materia della conoscenza deve essere data attraverso i sensi; allora l'essenza della cosa, nella misura in cui deve essere conosciuta con la ragione, è la forma"[97].

Se la critica alla nozione dogmatica di essenza vale in generale per ogni ambito dell'indagine filosofica, come mostra anche questo appunto personale di Kant, essa trova una sua particolare articolazione in riferimento all'intuizione sensibile. L'intuizione è possibile "solo in quanto la facoltà rappresentativa del soggetto venga colpita da esso [l'oggetto esistente]"[98]. Eppure Kant segnala come un errore delle filosofie dogmatiche la convinzione che rappresentazioni come l'estensione siano ridotte a "una proprietà delle cose esterne, in grado di sussistere anche senza la nostra

[95] *Ton*, AA VIII:404, trad. it. p. 67. Sulla conoscenza di Kant di questo principio scolastico e sulla possibilità di trovare una fonte diretta in Wolff, cfr. P. Schulthess, 1981, pp. 183-184, il quale rimanda anche a *KrV*, B 322.
[96] *KrV*, A XVII: "eine Aufsuchung der Ursache einer gegebenen Wirkung".
[97] *Refl*. 3850, AA XVII: 310: *"forma dat esse rei.* Denn das Wesentliche der Sache kan nur durch Vernunft erkannt werden; nun aber muß alle Materie der Erkentnis durch Sinne gegeben seyn; also ist das Wesen der Sachen, so fern sie durch Vernunft erkannt werden, die Form".
[98] *KrV*, B 72.

sensibilità"[99]. L'essenza degli oggetti che ci sono dati attraverso i sensi non può essere cercata nelle sensazioni, poiché costitutivamente a posteriori; né, tantomeno, può essere considerata alla stregua di una proprietà primaria dell'oggetto, di un'espressione della sua essenza interna.

Dal punto di vista della *Critica* (opera in cui si tratta espressamente dei fenomeni e non di cose in se stesse) l'essenza deve essere riferita alla forma soggettiva della nostra sensibilità, la quale, sola, può modellare la disposizione recettiva del soggetto e determina la maniera in cui il molteplice dell'affezione si presenta organizzato nell'intuizione. Come spiega Kant all'inizio della *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*:

"Il molteplice della rappresentazione può essere dato in un'intuizione che è puramente sensibile, quindi null'altro che recettiva; e la forma di questa intuizione può trovarsi a priori nella nostra facoltà rappresentativa, pur non essendo che la maniera [*die Art zu sein*] in cui il soggetto viene affetto"[100].

Il riferimento alla *maniera* (ordine) in cui il soggetto viene affetto dagli oggetti, spiega perché spazio e tempo siano presentati come due elementi conoscitivi che hanno realtà empirica e idealità trascendentale. L'argomentazione di Kant si basa sulla convinzione che le forme soggettive della sensibilità costituiscano al contempo due sorgenti conoscitive, la cui validità però è circoscritta ai soli fenomeni, poiché solamente rispetto ai fenomeni è possibile stabilire sinteticamente e a priori una qualsiasi affermazione intorno agli oggetti. Pertanto, riferire la versione critica del principio *forma dat esse rei* alla natura della sensibilità umana significa che le forme spazio-temporali non sono in se stesse oggettive, né valgono come condizioni della possibilità delle cose in se stesse:

"Tempo e spazio sono pertanto due sorgenti conoscitive, da cui è possibile attingere a priori svariate conoscenze sintetiche, semplificate stupendamente dalla matematica pura per quanto concerne la conoscenza dello spazio e dei suoi rapporti. Posti assieme, essi sono le forme pure a priori di tutte le intuizioni sensibili e in questa veste rendono possibili proposizioni sintetiche a priori. Ma queste sorgenti conoscitive a priori, non essendo altro che condizioni della sensibilità, si determinano per ciò stesso i loro limiti, consistenti nel riferirsi agli oggetti solo in quanto siano considerati fenomeni, e non pretendano di

[99] *KrV*, A 384.
[100] *KrV*, B 129.

esibire cose in sé. Il campo della loro validità è circoscritto ai fenomeni, uscendo dai quali non è più dato alcun uso soggettivo di queste due sorgenti conoscitive"[101].

Dal momento che Kant denuncia l'impossibilità di conoscere "qualcosa di interno che sia proprio dell'oggetto in sé", l'indagine filosofico-trascendentale si deve occupare solamente di determinare il rapporto "di un oggetto con il soggetto". È questa relazione epistemologica che guida l'indagine estetica sullo spazio e sul tempo e sull'uso soggettivo di tali sorgenti conoscitive. Come spiega chiaramente Kant nelle *Osservazioni generali sull'Estetica trascendentale*:

"A riconferma di questa teoria dell'idealità così del senso esterno come dell'interno e conseguentemente di tutti gli oggetti dei sensi in quanto semplici fenomeni, può essere utile la seguente osservazione: tutto ciò che nella nostra conoscenza è proprio dell'intuizione (tolti dunque i sensi del piacere e del dolore, e la volontà, che non sono per nulla conoscenze) non contiene altro che semplici rapporti di luogo in un'intuizione (estensione), di cambiamento di luogo (movimento), e leggi in base alle quali il cambiamento è determinato (forze motrici). Ma in tal modo non ci viene dato ciò che è presente nel luogo o ciò che agisce nelle cose stesse al di fuori del cambiamento di luogo. Per mezzo di semplici rapporti non è certamente possibile conoscere una cosa in se stessa; bisogna dunque riconoscere che, poiché per il senso esterno non ci vengono date che semplici rappresentazioni di rapporti, esso non può contenere, nella sua rappresentazione, altro che il rapporto di un oggetto col soggetto, e non qualcosa di interno che sia proprio dell'oggetto in sé"[102].

Se da un lato l'idealismo critico di Kant riposa sul fatto che tramite semplici rapporti non è possibile conoscere una cosa nella sua *essentia compositi*, dall'altro proprio il riferimento al concetto trascendentale di forma mette in evidenza l'importanza di indirizzare l'indagine verso l'*essentia compositionis*, ossia verso il modo di comporre in unità il molteplice fenomenico[103]. *Prima facie*, dunque, il concetto di ordine spaziale sembra risolversi nella determinazione trascendentale del senso esterno e trovare nel

[101] *KrV*, A 38-39/B 55-56.
[102] *KrV*, B 66-67.
[103] "*Modus compositionis non est essentia compositi, sed compositionis. Compositio est forma. Partes materia*" (*Refl*, 3788, AA XVII:3788). L'appunto kantiano si trova a margine de § 226 della *Metaphysica* di Baumgarten. Il testo dice: "*Modus ergo compositionis est inerna possibilitas et compositorum essentia*". Come ha mostrato P. Schultess, 1981, p. 184, Kant si sta allontanando dalla tradizione del razionalismo: "Die Form [in Kant] wird zum *Modus compositionis*, d. h. sie wird zur Art und Weise des Zusammensetzen, ist also nicht das starre Gerust des Zusammengesetzen, die essentia". Questa interpretazione del concetto di essenza viene mantenuta anche nella *Critica*, tanto che Kant afferma: "In ogni ente, le sue parti essenziali (*essentialia*) sono la materia, e il modo della loro connessione nella cosa la forma essenziale" (*KrV*, B 322).

concetto di forma a priori la condizione di rappresentabilità dei suoi rapporti[104]. Come osservato da Patrick Unruh a partire da queste premesse teoriche il rapporto tra ordine e ordinato nel caso della teoria critica dello spazio assume una particolare conformazione:

"Es gibt Gegebenes nur innerhalb des Verhältnisses des Gegebenen zu einem Aufnahmebereich, worin es zuganglich wird. Was aber Dinge gibt, ist nicht die Materie, sondern di Form. Form […] ist dasjenige, worin die Dinge ihre Ordnung finden; denn das bedeutet es, geordnet zu sein: in einer Ordnung sein. Das heißt, die Form ist das *Worinnen* der Ordnung, bzw. Die Ordnung ist eben dieses Worin des Geordneten in seiner Ordnung"[105].

Vista la delimitazione del concetto di spazio all'ambito dei fenomeni, il solo rispetto al quale esso può avere un uso soggettivo valido, l'indagine sul *modus compositionis* dell'ordine spaziale non sarà rivolta verso un contenitore assoluto ed immenso di tutte le cose possibili avente realtà oggettiva, ma dovrà occuparsi di determinare l'origine e la validità di quello "schema" proveniente dalla natura della mente e "destinato a coordinare soggettivamente tutto ciò che è comunque sentito"[106]. Si tratta ora di vedere più da vicino quale siano le condizioni che regolano lo schema alla base della topologia della coesistenza.

2. Alcuni aspetti dell'esposizione del concetto di spazio

Il primo filo da seguire per fare luce sulle connotazioni teoriche che Kant attribuisce alla forma spaziale d'ordine deve essere cercato nel modo in cui il filosofo tedesco espone il concetto di spazio. La discussione che si trova nell'*Estetica trascendentale* permette, infatti, di riconoscere alcune delle tensioni che animano la filosofia dello spazio kantiana.

All'inizio dell'*Esposizione metafisica del concetto di spazio* Kant formula una domanda esplicita riguardo alla natura delle rappresentazioni di spazio e tempo e lo fa in modo tale che la risposta data dell'*Estetica trascendentale* fornisca una testimonianza

[104] Nota P. Strawson, 1975, p. 60: "we could express the doctrine that space and time are form of intuition by writing: space and time are the fundamental systems of relation between particular items encountered in experience; or by writing: the spatial and the temporal are the fundamental modes in which particular items encountered in experience are related to one another".
[105] P. Unruh, 2007, p. 148.
[106] *Dissertatio*, AA II:403, trad. it. p. 441: "*Spatium non est aliquid obiectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed subiectivum et ideale et e natura mentis stabili ege proficiscens veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi*".

del nuovo indirizzo che il metodo critico ha impresso alle indagini filosofiche rispetto alla tradizione moderna:

"Che cosa sono allora spazio e tempo? Forse entità reali? O sono semplicemente determinazioni o rapporti delle cose, che appartengono comunque alle cose in sé, anche se non sono intuite? O sono tali da appartenere soltanto alla forma dell'intuizione e così alla costituzione soggettiva del nostro animo, senza di che questi predicati non potrebbero essere attribuiti a cosa alcuna?"[107]

Considerato questo inciso introduttivo dello stesso Kant, pare opportuno riassumere a grandi linee lo stato del dibattito che animava la filosofia dello spazio all'epoca in cui egli scriveva e pubblicava le sue opere. Per facilitare questo compito possiamo rivolgerci alla dissertazione del 1770, opera che offre un'immagine chiara delle correnti filosofiche cui Kant fa riferimento quando parla dello spazio:

"Di coloro che difendono la realtà dello spazio alcuni se lo immaginano come un ricettacolo assoluto e immenso di tutte le cose possibili – tesi che al seguito degli inglesi lusinga la maggior parte dei geometri – altri sostengono che lo spazio è la relazione delle cose esistenti prese in se stesse, che a dire il vero una volta tolte via le cose risulta evanescente e non sensibile se non dentro fatti attualmente presenti, come asseriscono seguendo Leibniz i più dei nostri compaesani. Quanto alla prima escogitazione – del tutto immotivata – di mettere insieme infinite relazioni autentiche senza enti in reciproco rapporto, siamo in pieno mondo delle favole. Cadono d'altra parte in un errore ancora peggiore coloro che declinano la seconda opinione […], i secondi si mettono in scoperto contrasto con i fenomeni stessi e con la più sicura interprete di tutti i fenomeni, la geometria"[108].

Secondo quanto dice Kant, a difendere "la realtà assoluta" dello spazio erano gli inglesi, vale a dire i sostenitori della filosofia di Newton. Per i newtoniani lo spazio era un'entità assoluta, un grande contenitore, omogeneo e immobile, che esiste per sé, indipendentemente dalla costituzione del soggetto e dalla materia. Alla teoria di Newton si opponeva la scuola leibnizio-wolffiana, una corrente di pensiero dominante

[107] *KrV*, A 23/B 37-38. La tripartizione dei possibili significati del concetto di spazio si trovava anche in alcune *Reflexionen* di metafisica come la *Refl*. 5298, AA XVIII:146-147 e la *Refl*. 5404, AA XVIII:174. Come ricorda Vaihinger, 1922, Bd. II, p. 131 anche Crusius si era era servito di uno schema simile: "De Raum ist kein vollständiges Ding, keine anklebende Eigenschaft, auch kein bloßes Verhältnis".

[108] *Dissertatio*, AA II: 403-404, trad. it. p. 441-442. Fatta eccezione per una connotazione geografica delle diverse aeree di influenza delle filosofie dello spazio, nessun filosofo viene qui direttamente indicato. Una sistematizzazione delle varie posizioni filosofiche si trova tuttavia in una *Reflexion* di metafisica datata da Adickes intorno alla metà degli anni Settanta: "Ist der Raum was wirkliches (g reales). *Substantia, Accidens, relatio. (gIdealitas spatii:) Hobbes: est phantasma rei existentis tanqvam externae. Carthesius spatium habet pro abstracto extensionis Materiae. His accedit Leibnitz. Clark vero defendi realitatem spatii. Newton: est sensorium* omnipraesentiae divinae *Epicur* behauptete die subsistirende, *Wolff* die inhaerirende Realität des Raumes" (*Refl*. 4756, AA XVII: 699).

soprattutto in Germania[109]. Leibniz considerava logicamente paradossale l'idea di uno spazio assoluto e denunciava il fatto che esso fosse basato sull'ipostatizzazione di un sistema di relazioni tra cose. La sua argomentazione più incisiva a difesa della natura metafisica dello spazio si trova nel carteggio con il newtoniano Clarke. Per Leibniz lo spazio non è un'entità a sé stante, ma il risultato di un processo di astrazione, un ordine delle situazioni relativo e ideale. Quella leibniziana è una definizione astratta dello spazio, che ben si presta a sostenere l'ontologia monadologica, ma che mal si sposa con un'idea positiva della sensibilità e del mondo dei fenomeni, come quella che Kant proporrà nel suo idealismo trascendentale.

Per rispondere in una prospettiva critica alla domanda riguardo cosa sia il "concetto di spazio", nell'*Estetica* Kant inizia col fornire una rappresentazione *negativa* della sua origine. Questa, viene ottenuta provando l'errore che è alla base del procedimento logico usato per fare dello spazio il risultato di un'astrazione. Negli intenti di Kant, sostenere che lo spazio non possa essere considerato alla stregua di "un concetto empirico, proveniente da esperienze esterne", significa anzitutto riconoscere che la rappresentazione dello spazio è un'intuizione a priori. Infatti, la natura recettiva del nostro animo impone che per poter determinare la realtà degli oggetti si debba presuppore "un orizzonte spaziale"[110], nel quale questi possano apparire, essere disposti nei luoghi d'appartenenza e rappresentati secondo rapporti sensibili; un orizzonte che si trovi *già* a priori nell'animo e che non dipenda dai contenuti empirici che di volta in volta si verificano nell'esperienza. Tale orizzonte costituisce il fondamento intuitivo di tutto ciò che ci è esterno, una condizione che dovendo preesistere all'apparire degli oggetti e all'intuizione dei loro rapporti non può derivare da un procedimento intellettuale basato sul confronto (astrazione) delle loro relazioni. Per Kant trovarsi in un luogo, essere sopra, sotto, vicino o lontano, non è una proprietà dell'oggetto stesso, ma un tipo di relazione [*Verhältnis*], la cui possibilità formale deve essere riferita direttamente alla costituzione soggettiva della sensibilità[111].

---

[109] Giustamente avvertono J. Messina/L. Procuranti/E. Watkins, 2014, pp. 1393-1396, che l'espressione "filosofia di Leibniz e di Wolff" (*KrV*, A 44/B 61) in Kant è ambigua poiché non sempre è possibile stabilire un principio di identità tra il pensiero di Leibniz e quello dei suoi successori.

[110] P. Unruh, 2007, p. 147.

[111] A tal proposito si può citare la *Refl*. 4507, AA XVII:577, in cui Kant spiega bene che: "lo spazio non è una cosa in se stessa, né una relazione reale e concreta attraverso cui una cosa pone qualcosa in un'altra; di conseguenza non è un concetto intellettuale; poiché questo ha un qualche oggetto, non si riferisce dunque ad un oggetto, ma al soggetto e precisamente non alle sensazioni, ma alla forma dei sensi [Der raum ist weder eine Sache selbst, noch ein wirkliches reales Verheltnis, wodurch ein Ding in dem andern etwas setzt; folglich ist er kein Verstandesbegrif; denn der hat doch irgend einen Gegenstand, er geht also nicht aufs obiect, sondern subiect, und zwar nicht die Empfindung, sondern die Form der Sinne]".

La natura intuitiva e l'origine a priori dello spazio viene provata nel primo punto dell'esposizione metafisica in base al seguente argomento:

"Lo spazio non è un concetto empirico, proveniente da esperienze esterne. Infatti, affinché certe sensazioni siano riferite a qualcosa fuori di me (ossia a qualcosa che si trovi in un luogo diverso dal mio), e affinché io possa rappresentarmele come esterne e accanto l'una a l'altra – e quindi non soltanto come differenti ma come poste in luoghi diversi – deve già essere a fondamento la rappresentazione dello spazio. Conseguentemente, la rappresentazione dello spazio non può derivare, mediante l'esperienza dai rapporti del fenomeno esterno; al contrario, l'esperienza esterna è possibile solo in virtù di detta rappresentazione"[112].

Come ha ammesso lo stesso Henry Allison sarebbe un errore ricondurne il senso dell'argomentazione di Kant ad una questione di carattere squisitamente ontologico. Anzitutto perché il primo argomento dell'esposizione metafisica contiene considerazioni riguardo la natura della rappresentazione spaziale, che integrano e completano l'affermazione introduttiva secondo cui "per mezzo del senso esterno […] noi ci rappresentiamo gli oggetti come fuori di noi"[113]. Kant si dimostra consapevole dell'inevitabile "equivocità" teoretica contenuta nell'espressione "fuori di noi", locuzione che può designare: "qualcosa di esistente in sé stesso e separato da noi" o qualcosa di "appartenente semplicemente al fenomeno"[114]. Da ciò si capisce che l'*Estetica* non è interessata a stabilire un principio per individuare e differenziare numericamente gli oggetti, ma intende semplicemente provare *come* sia possibile riferire delle sensazioni a oggetti che non solo sono posti in un luogo diverso dal mio [*extra me*]; ma che sono anche in un rapporto di esteriorità reciproca, esterni, quindi,

[112] *KrV*, A23/B 38.
[113] *KrV*, A 22/ B 37. Per H. Hohenegger, 2014, p. 560, dal punto di vista terminologico, per la distinzione tra senso interno e senso esterno, Kant sembra riprendere Locke, il quale sebbene usi il concetto di "*internal sense*", esita a chiamare *sense* il senso interno poiché gli oggetti gli sembrano solo quelli esterni. Il vero e proprio senso, infatti, è quello con cui percepiamo gli oggetti esterni che Locke chiama *sensation* o *external sensory*.
[114] Dell'equivocità del concetto di esterno, di qualcosa fuori di noi, Kant parla nella *Critica al quarto paralogismo della psicologia trascendentale* sostenendo che "poiché l'espressione fuori di noi è inevitabilmente equivoca, designando ora qualcosa di esistente in se stesso, separato da noi, ora qualcosa di appartenente semplicemente al fenomeno, noi, al fine di togliere ogni equivoco da questo concetto nel suo secondo significato (in cui ha propriamente da essere presa la questione psicologica, a proposito della realtà della nostra intuizione esterna), facciamo valere la distinzione degli oggetti empiricamente esterni [*empirische äußerliche Gegenstände*] da quelli che solo in senso trascendentale potrebbero esser detti esterni, dando ai primi il nome di cose che si trovano nello spazio [*Dinge, die im Raume anzutreffen sind*]" (*KrV*, A 372).

l'uno a l'altro [*extra se*]. Una prospettiva che induce a valutare in termini spaziali e non ontologici il riferimento al concetto di esterno (*außer mich* e *außer einander*)[115].

A ben emergere nel primo argomento dell'esposizione metafisica è la questione della disposizione degli oggetti nello spazio; oggetti che possono essere percepiti come alcunché di reale e materiale, poiché fondati sulla coscienza immediata che accompagna le nostre rappresentazioni dei fenomeni. Lo spazio non è un concetto d'esperienza [*Erfahrungsbegriff*] e l'ordine degli oggetti nello spazio non può dipendere dalla sensazione, ma deve essere già posto a priori; dunque, ricondotto ad una condizione formale della nostra stessa sensibilità. La questione è dunque: *Come* può il riferimento di una sensazione ad un oggetto esterno, portare una testimonianza della sua realtà, se l'esistenza della materia non può essere semplicemente inferita logicamente?[116]. Kant spiega che lo spazio, in quanto forma a priori, si trova in noi ancora prima che un oggetto *dato* abbia determinato, per mezzo di una sensazione, il nostro senso. Questo significa che la percezione di un oggetto, percezione che di questo oggetto sta ad indicare la realtà empirica, non può risolversi nella semplice sensazione, ma deve presupporre qualcosa di più. Questo *in più* è il luogo che l'oggetto occupa nello spazio.

La problematica relazione tra sensazioni esterne e disposizione degli oggetti nello spazio era già stata affrontata da Kant in uno scritto giovanile molto importante per gli sviluppi del suo pensiero, intitolato *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*. Qui un Kant appena quarantenne discuteva della pretesa dei "*sognatori della sensazione*" di spazializzare il mondo immateriale degli spiriti e trasportare in un luogo esterno i fantasmi e le chimere della loro feconda immaginazione. Contro un tale inganno Kant obietta i seguenti argomenti:

"nell'uso dei sensi esterni [*äußere Sinne*] noi troviamo che, oltre alla chiarezza in cui vengono rappresentati gli oggetti, nella sensazione si concepisce anche il loro luogo [*Ort*], forse non sempre con uguale esattezza, ma pure come condizione necessaria della sensazione, senza la quale sarebbe impossibile rappresentare le cose come fuori di noi [*außer uns*]"[117].

---

[115] H. Allison, 2004, p. 101, ritorna nella seconda edizione del suo libro proprio su questo punto accettando e sviluppando alcune delle critiche che gli erano state mosse da D. Warren, 1998, pp. 184-192, riguardo al suo primo tentativo di interpretare in senso ontologico l'argomento kantiano.

[116] Spiega Kant: l'idealista trascendentale è "un realista empirico e conferisce alla materia, come fenomeno, una realtà non bisognosa di giustificazione per inferenza, essendo immediatamente percepita. Il realismo trascendentale, per contro, si avvolge necessariamente in difficoltà e finisce per dover far posto all'idealismo empirico, in quanto vede negli oggetti dei sensi esterni qualcosa di diverso dai sensi stessi e considera i fenomeni come esseri per sé stanti, sussistenti fuori di noi" (*KrV*, A 371).

[117] *Träume*, AA II:345, trad. it. pp. 375-376.

Il luogo in cui si trova l'oggetto rappresenta il punto di raccoglimento delle linee di direzione attraverso cui la sensazione viene impressa nel soggetto. Esso sintetizza l'elemento empirico in base a cui possso distinguere "i miei propri fantasmi dalla impressione dei sensi". Il fatto di trovarsi in un luogo è una condizione imprescindibile per affermare la realtà della sensazione. Ma questa realtà (locale) della sensazione dipende "dal rapporto in cui egli pensa gli oggetti con se stesso come uomo e conseguentemente col suo corpo". Perciò, per stabilire la realtà esteriore degli oggetti e, di conseguenza, riconoscere che la sensazione è qualcosa che il soggetto riceve e patisce dal di fuori, non basta indicare la *localitas* dell'oggetto, come se questa fosse una condizione a lui inerente, ma bisogna anche poter indicare il "luogo in cui io mi trovo", che altro non è, se non il luogo che occupa il mio corpo. Nel saggio del 1766 Kant sviluppa questo argomento in un contesto di critica alla pneumatologia mistica. Ad essere posta è la questione della *localitas animae*:

"Ora, posto che si sia provato che l'anima dell'uomo sia uno spirito (sebbene da quanto precede si può vedere che tale prova non è stata mai ancora data), la domanda che subito dopo si potrebbe fare è la seguente: Qual è il luogo di questa anima umana nel mondo corporeo? Io risponderei: Quel corpo i cui cangiamenti sono cangiamenti *miei*, questo corpo è il *mio* corpo, e il luogo di esso è nello stesso tempo il *mio* luogo. Se si continuasse a domandare: dov'è in questo corpo il luogo tuo (dell'anima)? temerei in tal domanda una qualche insidia. Poiché si nota facilmente che in essa è già presupposto qualcosa che non è conosciuto mediante l'esperienza, ma si fonda forse su argomenti immaginari: cioè che il mio io pensante sia in un luogo, che sia distinto dai luoghi delle altre part di quel corpo che appartiene al mio Io. Laddove nessuno è immediatamente cosciente di un particolare luogo nel suo corpo ma di quello che egli occupa come uomo riguardo al mondo circostante [*den er als Mensch in Ansehung der Welt umher einimmt*]. Io mi atterrei dunque alla esperienza comune e provvisoriamente direi: *Io sono* là ove io sento [*Wo ich empfinde da bin ich*]"[118]

Avere delle sensazioni e trovarsi in un luogo sono, dunque, due termini equivalenti di una stessa esperienza, l'esperienza della comunanza tra anima e corpo[119].

[118] *Träume*, AA II:324, trad. it. p. 356. Per Kaulbach, 1963, p. 466, questa è una descrizione fenomenologica del *Leibbewustsein*, dove il corpo da una parte viene trattato come un oggetto di cui si parla; dall'altra emerge anche il "subjektive Leibcharakter unserer Denksituation".

[119] Potrebbe sembrare che in questa fase del suo pensiero Kant abbia una posizione simile a quella della scuola leibnizio-wolffiana. Leibniz, 1967, p. 462, ad esempio sostiene che: "benché ogni monade creata rappresenti tutto l'universo, essa rappresenta più distintamente il corpo che le afferisce particolarmente e di cui essa costituisce l'entelechia: e poiché questo corpo esprime tutto l'universo, per la connessione di tutta la materia nel pieno, l'anima rappresenta tutto l'universo anche rappresentandosi il corpo che le appartiene in modo particolare". Similmente per Wolff, 1734, § 62 l'anima "*sibi rapraesentat hoc universum pro situ corporis organici in universo, convenienter mutationibus, quae in organis sensoriis contingunt*". Baumgarten,1739, §513 anche sostiene nella *Metaphysica* che "*Anima mea est vis* […]

Le parole di Kant suggeriscono un primo tentativo di riunire e conciliare l'oggettività del corpo con la soggettività dell'io conoscitivo. Come spiega Kaulbach, in questo saggio per la prima volta "ich als leiblich-anschauend-Erfahrender und ich als der erfahrene Leib sind identisch geworden"[120]. Più problematico è il valore locativo di questa comunanza. Nessuna esperienza insegna a ritenere lontano da me parti della mia sensazione, come possono essere ad esempio il dolore che sento nel calcagno, o l'innalzamento del battito cardiaco provocatomi da un'emozione. Questo elemento è sufficiente per provare che l'anima non è un "microscopicamente piccolo posticino nel cervello", ma che le mie sensazioni sono in tutto il corpo. Per Kant ha dunuqe ragione Comenio quando nell'*Orbis pictus* spiega ai bambini che "l'anima è tutta in tutto il corpo e tutta in ogni sua parte"[121]. Se l'attività dell'anima è solo interna, allora non ha né parti [*Teile*], né estensione [*Asudehnung*], né figura [*Gestalt*] e la sua *localitas* è solo derivativa. Infatti, per parlarne bisogna ricorrere ad un "*analogon* del luogo"[122]. Ma questo significa, d'altro canto, che se il corpo del soggetto si dissolve, con ciò è anche abolito ogni suo posto nello spazio. Il luogo dell'anima è, dunque, mediatamente, il luogo che il corpo, in quanto senziente, occupa nel mondo:

"Dobbiamo sì collocare l'anima nel mondo sensibile (mediante il tempo), ma non possiamo farlo nel mondo corporeo, possiamo tuttavia collocarla nella semplice rappresentazione del mondo corporeo. Perciò l'anima in quanto tale non ha un luogo nel corpo umano, e il suo luogo è il luogo del corpo nel mondo. Dunque nessuna *sedes animae in communi sensorio*. Nessun distacco dal corpo. *Virtualiter*"[123].

L'attività esterna dell'anima è solo *virtualis*, e la sua *presentia* semplicemente *derivativa*. Lo spazio del corpo diviene quindi il *medium* in cui e attraverso cui l'attività

---

repraesentativa […] *universi* [*pro*] *positu corporis sui*". A differenza di Leibniz e dei suoi continuatori, Kant non crede però che il corpo esprima l'universo, né che attraverso di esso l'anima se lo possa rappresentare tutto. Il corpo serve all'anima per conoscere l'esterno, ma è un esterno limitato e orientato, che si costruisce proprio a partire da questo *mio* corpo.

[120] F. Kaulbach, 1963, p. 466.

[121] *Träume*, AA II:325, trad. it. p. 357.

[122] Lo chiarisce il quaderno di lezioni di metafisica L_1, AA XXVIII:225: "Io in quanto anima sono determinato dal corpo, con il quale sono in commercio. Io in quanto intelligenza non sono in nessun luogo [*Ort*]; poiché il luogo è una relazione dell'intuizione esterna; in quanto intelligenza però non sono nessun oggetto esterno, che può essere determinato per quanto riguarda la relazione. Il mio luogo nel mondo viene determinato in virtù del luogo del mio corpo nel mondo; dal momento che il corpo è ciò che appare e può essere intuito in una relazione esterna. Il luogo dell'anima nel cervello, che ci rappresentiamo, è solo la coscienza della stretta dipendenza del posto [*Stelle*], in cui l'anima agisce in sommo grado. È un analogon del luogo [*Analogon des Ortes*], ma non il suo posto [*Stelle*]. Già la semplice coscienza mi dà la diferenza tra anima e corpo; poiché l'esterno, ciò che vedo da me, è chiaramente diverso in me dal principio pensante; e questo principio pensante è di contro, diverso, da tutto ciò che può essere solo un oggetto dei sensi esterni".

[123] *Refl*. 5621, AA XVIII:259, citata in H. Hohenegger, 2014, p. 565.

interna del soggetto ottiene concretezza esterna nel mondo materiale. Da questo processo di traduzione, se così si può dire, dell'interno in esterno, risulta l'intero complesso della materia che, in quanto dotata di solidità, estensione e figura, riempie lo spazio cosmico. La nostra conoscenza del mondo è possibile solo a partire da un particolare punto di vista conoscitivo, che nello scritto sui *Sogni di un visionario* trova nel corpo e nelle sensazioni il suo ancoraggio. Nella prospettiva che qui si apre, è solamente rispetto al mondo corporeo che si può parlare di *localitas*. Ciò che ci trattiene dall'attribuire a qualcosa di spirituale una collocazione diretta (e, quindi, realtà nello spazio), è il fatto che la coscienza di trovarsi in un luogo dipende anzitutto dalla possibilità di provare delle sensazioni, le quali ci testimoniano che il nostro corpo si trova insieme ad altre cose nello spazio.

Sebbene, nel 1766 Kant fornisca una prima indicazione a proposito della "positività del punto di vista conoscitivo umano"[124], tuttavia non è ancora dato lo schema mentale in base al quale è possibile coordinare gli oggetti esterni secondo rapporti, né è ancora dato anticipare *come* essi si collochino "fuori di noi", pur essendo *nostre* rappresentazioni. Infatti, sebbene sia possibile distinguere tra i sensi organici che si riferiscono alla "sensazione esterna", alcuni sensi *oggettivi*, come il tatto [*tactus*], la vista [*visus*] e l'udito [*auditus*], i quali "contribuiscono alla conoscenza dell'oggetto esterno", la semplice sensazione non anticipa alcun modello per la disposizione di ciò che ci è esterno, quindi, non può essere assunta come la condizione che determina il posto che io e il mio corpo occupiamo rispetto al mondo circostante. Inoltre, se si riferisce la condizione di ogni esteriorità ai soli organi di senso rimane aperta la questione più importante e non si capisce se la causa della sensazione che un oggetto produce sulla nostra recettività "sia interna o esterna, e quindi se tutte le cosiddette percezioni esterne siano semplicemente il giuoco del nostro senso interno o se invece si riferiscano, come a loro causa, a oggetti esterni reali"[125].

Nella *Critica* le locuzioni di senso esterno e senso interno indicano, da una parte lo studio della fisica, cioè del corpo; e dall'altra quello della psicologia, cioè

[124] F. Kaulbach, 1963, p. 465. Di questa valutazione positiva del punto di vista conoscitivo umano fa parte, secondo Kaulbach, anche la nuova "Auffassung des Realraumes", la quale si realizza atttraverso una serie di differenziazioni, come quelle "des realen Grundes vom bloß logischen Grund, der Realrepugnanz vom bloß logischen Widerspruch, des realen Raumes vom bloßen Beziehungsraum". È così che nel saggio sui *Sogni di un visionario* "der Begriff der Realität gewinnt bei Kant im Unterschied zu der in der ontologischen Tradition verankerten Bedeutung der *Quidditas* (dem Gegenbegriff zur Existenz) die Bedeutung der auf mögliche Erfahrung bezogenen *Sachheit*".

[125] *KrV*, A 368.

dell'anima[126]. Si tratta di una posizione di costitutivo dualismo all'interno delle forme della sensibilità, che dovendo accordarsi con l'idealismo trascendentale, risulta assai diffidente verso chi voglia conoscere gli oggetti nelle loro essenze reali. Il punto di riferimento dell'intero ragionamento è la tesi secondo cui l'io "ci appare doppio"[127]. Pur negando che si diano due sostanze di diversa natura, chiamate *res cogitans* e r*es extensa*, Kant si dichiara dualista per quel che riguarda i fenomeni. Il dualismo di Kant, non si basa, però, su una differenza interna tra l'anima e il corpo (che non devono essere considerati concetti conoscitivamente autonomi), bensì ha valore in riferimento ai sensi di cui questi sono oggetti; quindi è una distinzione che, in ultima istanza, bisogna riferire solo ai concetti di interno ed esterno.

Per Kant, il tempo è la condizione formale a priori, non solo del senso interno, ma "di tutti i fenomeni in generale"; mentre lo spazio è "circoscritto, come condizione a priori, ai soli fenomeni esterni". Indirettamente, quindi, le rappresentazioni degli oggetti esterni appartengono, in quanto determinazioni dell'animo, allo stato interno, il quale ubbidisce alla condizione formale dell'intuizione temporale:

"il tempo è la condizione immediata dei fenomeni interni (delle nostre anime) e, di conseguenza, condizione mediata di quelli esterni. Se mi è possibile dire a priori: tutti i fenomeni esterni sono determinati a priori nello spazio e in base a rapporti spaziali, mi è anche possibile, in base al principio del senso interno, affermare in modo rigorosamente universale: tutti i fenomeni in generale, ossia tutti gli oggetti dei sensi, cadono nel tempo e stanno necessariamente fra di loro in rapporti di tempo"[128].

Dal momento che le rappresentazioni sensibili degli oggetti esterni sono comunque *mie* rappresentazioni, è necessario individuare la possibilità che un oggetto sia dato in modo diverso a seconda degli osservatori o da come può essere fenomenicamente dato, nel tempo, lo stato interno del soggetto. Ma questa

[126] La connotazione fisiologica dei termini senso interno e senso esterno si trova nel capitolo intitolato *Intorno ai paralogismi dialettici della ragion pura*: "In quanto pensante, io sono un oggetto del senso interno e mi chiamo anima. Ciò, invece, che è oggetto del senso esterno prende il nome di corpo". Su questo uso fisiologico dei termini *äußerer Sinn* e *äußerer Anschauung* cfr. H. Hohenegger, 2014, pp. 559-556 il quale rimanda ad un passo dei *Sogni di un visionario chiariti come sogni della metafisica* in cui Kant afferma che: "io credo che esse [le rappresentazioni che abbiamo durante il sonno] possano essere più chiare e più ampie anche di quelle che sono le più chiare nella veglia; giacche nel completo riposo dei sensi esterni [*äußerer Sinne*] ciò è da aspettarsi da un essere così attivo qual è l'anima, quantunque, non essendo contemporaneamente sentito il corpo, allo svegliarci manca l'idea concomitante di questo, la quale poteva procurare la coscienza al precedente stato di pensieri, in quanto appartenente appunto alla stessa persona [...] Giacché allora l'uomo non dorme completamente: egli sente chiaramente in un certo grado, e intesse, nelle impressioni dei sensi esterni [*Eindrücke der äußeren Sinne*], i suoi atti spirituali", *Träume*, AA II: 388, trad. it. p. 380 n.

[127] *Anthropologie*, AA VII:133-134 nota, trad. it. pp. 16-17 nota.

[128] *KrV*, A 34/B 50-51.

Unterscheidung tra interno ed esterno (o tra tempo e spazio) non può essere portata a compimento dalle sole sensazioni. In quanto radicalmente soggettiva, infatti, nessuna sensazione indica di per sé nulla di diverso rispetto al soggetto e al suo stato, limitandosi a fornire una testimonianza del fatto che l'anima è legata ad un corpo nello spazio. Queste considerazioni trovano sviluppo in una *Reflexion* di metafisica della metà degli anni Ottanta, in cui Kant spiega:

"Tutti gli oggetti dei sensi sono nel tempo. Ma non tutto ciò che è nel tempo (gli oggetti) è nello spazio. Se tutte le rappresentazioni delle cose fuori di noi fossero oggetti del senso interno e rappresentazioni di noi stessi, allora agli oggetti del senso equivarrebbero tutti gli oggetti, e lo spazio non sarebbe altro che tempo […] Siccome in questo modo, emerge solo l'intuizione del tempo, allora l'oggetto, che noi ci rappresentiamo come spaziale [*als räumlich vorstellen*], deve basarsi su una rappresentazione di qualcosa di diverso dal nostro soggetto"[129].

Dal momento che il tempo, in quanto forma del senso interno, non può essere a nessun titolo una determinazione dei fenomeni esterni, per potersi rappresentare un oggetto come esterno, è necessario basarsi su una rappresentazione di qualcosa di diverso dal nostro stesso soggetto. Una rappresentazione, quindi, che non ha più una sola dimensione come il tempo, ma tre e alla quale appartengano sia una *Lage* (ossia "il rapporto di un luogo rispetto ad altri luoghi"[130]) sia una *Gestalt*[131]. Perciò, questa rappresentazione può essere solo la rappresentazione dello spazio, perché "oltre lo spazio non esiste alcun'altra rappresentazione soggettiva, riferentesi al qualcosa di esterno che possa considerarsi a priori come oggettiva"[132]. La conclusione cui Kant giunge è che solo ponendo a fondamento delle capacità percettivo-sensoriali una rappresentazione intuitiva che predetermini l'ordine e la disposizione degli oggetti nello spazio reale della percezione (quindi, anche il *mio* luogo rispetto ad essi), sia possibile rappresentarsi le sensazioni come qualcosa che si riferisce a oggetti in un rapporto di esteriorità reciproca.

[129] *Refl*. 5653, AA XVIII:310.
[130] "Der Ort ist ein Punkt; die Lage ist das Verhaltnis eines Orts gegen die Orter anderer" *Refl*. 4506, AA XVII:577.
[131] "Il tempo non è altro che la forma del senso interno, ossia dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Difatti il tempo non può essere a nessun titolo una determinazione dei fenomeni esterni; esso non rientra né nella figura [*Gestalt*], né nella disposizione [*Lage*]" *KrV*, A 33/B 50.
[132] *KrV*, A 28/B 44. Cfr. *Refl*. 5673, AA XVII:478: "La rappresentazione dello spazio non è un'illusione [*Einbildung*] che si riferise solo al soggetto […], ma la condizione [*Bedingung*] per rappresentarsi le cose come esterne e il mezzo [*Mittel*] per ordinarle. L'ordine è conforme alla forma interna".

3. Spazio vuoto e vuoto dello spazio

Nel secondo argomento dell'esposizione metafisica del concetto di spazio Kant approfondisce l'indipendenza della rappresentazione spaziale rispetto agli oggetti e al luogo che essi occupano, allo scopo di provare che lo spazio è la condizione soggettiva che sta a fondamento [*zum Grunde*] di tutte le intuizioni esterne[133]:

"Lo spazio è una rappresentazione a priori, necessaria, che sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne. Non è possibile farsi la rappresentazione che non ci sia spazio, mentre si può benissimo pensare che non ci sia in esso alcun oggetto. Lo spazio va pertanto considerato come la condizione della possibilità dei fenomeni e non come una determinazione da essi dipendente; ed è una rappresentazione a priori, che sta necessariamente a fondamento dei fenomeni esterni"[134].

Dal primo argomento dell'esposizione sappiamo che la forma che determina l'ordine della disposizione degli oggetti nello spazio (ciò per cui si può parlare di sensazioni non solo rispetto al mio soggetto e al suo stato, ma anche in riferimento a oggetti esterni ad esso), essendo per natura a priori, non può derivare dall'esperienza; né tantomeno essere identificata con le nostre sensazioni, anche qualora queste fossero tattili, visive o uditive[135]. La controprova del fatto che lo spazio, in quanto forma a priori dell'intuizione, sia il principio sensibile alla base di ogni esteriorità e, quindi,

[133] Secondo quanto sostiene Vaihinger, 1922, p. 184, mentre il primo argomento dell'*Esposizione metafisica* è quasi una riproposizione letterale di quanto Kant aveva già scritto nel primo punto del §15 della *Dissertatio* ("il concetto di spazio non viene astratto da sensazioni esterne" AA II:402, trad. it. p. 440), il secondo argomento è una novità che Kant introduce nella *Critica*. Infatti, sebbene una sua anticipazione si possa forse trovare nel §5 della *Dissertatio*, là dove Kant scrive che quando si tratta della forma della cognizione sensoriale, questa "si trova senza sensazione alcuna [*absquae omni sensatione*]" (AA II:393, trad. it. p. 438), questa tesi nel 1770 non trova ancora un effettivo sviluppo.

[134] *KrV*, A 24/B 39. Come già accennato, le considerazioni svolte nel punto 1) e 2) dell'*Esposizione metafisca* del concetto di spazio valgono anche per il tempo, nella misura in cui la forma del senso interno rende possibile l'esperienza delle cose come *simul* o *post se*: "Il tempo non è un concetto empirico, derivante da una qualche esperienza. Infatti simultaneità o la successione non potrebbero neppure costituirsi come percezioni se non ci fosse a priori, quale fondamento, la rappresentazione del tempo. Soltanto in base a questo presupposto può avere luogo la rappresentazione di qualcosa che è nello stesso tempo (simultaneamente) o in tempi diversi (successivamente)" (*KrV*, A 30/B 46). Questa posizione si trova già espressa nella *Dissertatio* del 1770, là dove nel § 15 Kant sostiene che: "L'idea di tempo non nasce dai sensi, ma è da essi supposta. I fatti che toccano i sensi – siano essi simultanei o tra loro successivi – non possono essere rappresentati che tramite l'idea di tempo; neppure la successione genera il concetto del tempo; piuttosto richiama ad esso. Non si può quindi definire correttamente la nozione di tempo, in quanto acquisita per via d'esperienza, come la serie degli enti attuali esistenti l'uno dopo l'altro. Non comprendo infatti che cosa significhi il vocabolo dopo, se non ho già il concetto di tempo: giacché sono l'uno dopo l'altro appunto gli enti che esistono in tempi diversi, così come sono simultanei gli enti che esistono nel medesimo tempo" (*Dissertatio*, AA II:398-399, trad. it. pp. 435-436).

[135] Secondo la classificazione delle sensazioni che Kant presenta nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico,* il tatto, la vista e l'udito, tra i cinque sensi sono quelli che "contribuiscono alla conoscenza dell'oggetto esterno, più di quanto non scuotano la coscienza dell'organo interessato" (*Anthropologie*, AA VII:154, trad. it. p. 38).

anche di ogni oggettivazione intuitiva, viene fornita nel secondo argomento attraverso una sorta di esperimento mentale, per il quale è impossibile rappresentarsi che non ci sia spazio, mentre più facilmente si può pensare che in esso non vi siano oggetti cui riferirsi. Così ragionando Kant intende ribadire *contra* Leibniz che l'ordine spaziale non appartiene agli oggetti. Infatti, pur rimuovendoli, la condizione di possibilità della loro coesistenza rimane[136]. D'altro canto, il fatto che si possa facilmente pensare che un oggetto che si trovi in un determinato luogo scompaia, senza che per questo anche lo spazio che questo oggetto ha occupato debba essere ridotto a nulla, è sufficiente a fornire una prova della necessità della rappresentazione spaziale in quanto *Grundvorstellung* di tutte le intuizioni esterne[137]. È quindi con duplice attenzione che dobbiamo rivolgerci al concetto di uno spazio senza oggetti e determinare la natura della sua "*Nicht-Hinweg-Denkbarkeit*" in cui, come spiega Vaihinger, "liegt die *vis probandi*"[138] dell'intero argomento.

Il primo punto da considerare è che lo spazio privo di oggetti non è rappresentabile come uno iato, una mancanza, un buco nel tessuto dei fenomeni esterni avente realtà propria[139]. In una *Reflexion* di metafisica scritta a metà degli anni Settanta

---

[136] Cfr. *Refl*. 4673, AA XVII:639: "L'ordine delle cose, che si trovano una vicina all'altra [*die nebeneinander seyn*], non è lo spazio, ma lo spazio è ciò che secondo determinate condizioni rende possibile un simile ordine o coordinazione. Se fosse un concetto generale di ordine [*Allgemeinbegriff von Ordnung*], si provi allora quanto se ne può derivare e come si arriva alla necessità a priori di un tale ordine; poiché trarla a posteriori, è anzitutto contrario all'apparenza e poi sarebbe solo la conseguenza di un'osservazione e non si avrebbe una rappresentazione fondamentale [*Grundvorstellung*]".

[137] Cfr. tra gli appunti personali di Kant apposti sulla prima edizione della *Critica*, la *Refl*. XVII, AA XXIII:22: "Lo spazio e il tempo conducono nella loro rappresentazione contemporaneamente al concetto di necessità. Eppure questa non è la necessità di un concetto. Poiché possiamo provare che la non esistenza dello stesso [lo spazio] non si contraddice. Ma la necessità non può neanche risiedere nell'intuizione empirica. Dal momento che questa può condurre al concetto di esistenza, ma non a quello di esistenza necessaria. Perciò questa necessità non è per nulla negli oggetti – oggettiva; di conseguenza è solo una condizione necessaria del soggetto prima di tutte le percezioni dei sensi [Der Raum und die Zeit führen in ihrer Vorstellung zugleich den Begriff der Nothwendigkeit mit sich. Nun ist dieses keine Nothwendigkeit eines Begriffs. Denn wir können beweisen, daß sich die Nichtexistenz desselben nicht widerspreche. Auch kann Nothwendigkeit nicht in der empirischen Anschauung liegen. Denn die kann zwar den Begriff der Existenz, aber nicht der nothwendigen Existenz mit sich führen. Also ist diese Nothwendigkeit gar nicht im Objecte – objectiv; folglich ist sie nur eine dem Subject nothwendige Bedingung vor allen Warnehmungen der Sinne]". Si trova un'indicazione simile anche nel §10 dei *Prolegomeni*, dove l'argomentazione ha lo scopo di provare che spazio e tempo sono semplicemente intuizioni: "se dalle intuizioni empiriche dei corpi e dei loro cambiamenti (movimento) si sopprime tutto ciò che è empirico, cioè che appartiene alla sensazione, rimangono ancora spazio e tempo, che quindi sono intuizioni pure, le quali a priori stanno a fondamento di quelle empiriche anche perché non possono mai essere soppresse" (*Prolegomena*, AA IV:283, trad. it. p.69).

[138] H. Vaihinger, 1922, pp. 186-187. Non si tratta qui del tipo di necessità che compete al *Nicht-anders-denken-können*. Anzitutto perchè il secondo argomento dell'esposizione metafisica del concetto di spazio non tratta della possibilità di immaginare uno spazio diverso da quello tridimensionale, o di pensare una facoltà sensibile diversa da quella umana; esso si concentra piuttosto sul rapporto che lega la necessità della rappresentazione spaziale (umana) alla contingenza dei fenomeni esterni.

[139] Osserva Vaihinger, 1922, p. 186, che Kant aveva già fatto riferimento al principio *sublata re tollitur qualitas rei*, nell'*Introduzione* alla *Critica*: "Se infatti togliete a poco a poco dal concetto di un corpo,

Kant spiega il perché dell'impraticabilità di una simile rappresentazione del vuoto spaziale:

"Uno *hiauts*, un fossato [*Kluft*], è la mancanza di nesso [*Zusammenhang*] tra i fenomeni, dove agli oggetti è impedito il passaggio [*Übergang*]. I fenomeni sono resi possibili mediante lo spazio; il vuoto dello spazio [*das Leere des Raumes*] non è un fossato ed appartiene alla determinazione dell'intuizione sensibile"[140].

Tra i fenomeni (esterni) non si dà mancanza di connessione, uno spazio vuoto intermedio, ma solo il vuoto dello spazio, nella misura in cui questo appartiene (positivamente) all'intuizione sensibile[141]. Il vuoto dello spazio, non può essere confuso con un'interruzione improvvisa dell'omogeneità e della continuità che caratterizzano la connessione dei fenomeni, perché altrimenti saremmo costretti ad ammettere un "*vacuum metaphysicum*"[142;] e con esso la possibilità di intuire lo spazio in se stesso e di rappresentarlo come qualcosa dotato di realtà propria indipendentemente dal soggetto. Il ragionamento di Kant si muove su due livelli complementari fra loro: come l'oggetto che occupa lo spazio e lo spazio che viene occupato non sono identici, così anche la forma a priori dello spazio e lo spazio empiricamente dato in cui trovano posto gli oggetti non sono la stessa cosa.

Lo spazio come forma della sensibilità è certo forma soggettiva, ma questa soggettività, in quanto condizione della conoscenza oggettiva, è ben diversa dalla

---

fornitovi dall'esperienza, tutto ciò che vi è di empirico, ossia il colore, la durezza, la mollezza, il peso e la stessa impenetrabilità, rimane pur sempre lo spazio che il corpo (che si è ora del tutto dileguato) occupava, spazio che non può essere soppresso [*weglassen*]" (*KrV*, B 6).

[140] *Refl*. 4756, AA XVII:702. Potrebbe essere interessante rivolgere l'attenzione al valore ontologico che Kant riconosce al concetto di iato, *Kluft*. Nella *Critica della ragion pura* Kant si riferisce ad esso come a qualcosa di costitutivamente *unermesslich* o *unbestimmbar*. Cfr. ad esempio *KrV*, A 317/B 374: "Quale poi possa essere il grado più alto a cui l'umanità debba fermarsi, e quanto grande, di conseguenza, resti il campo che separa [*Kluft*] inevitabilmente l'idea dalla sua messa in atto, nessuno ha la possibilità o l'incombenza di determinarlo [*das kann und soll niemand bestimmen*]".

[141] Spiega Kant nella *sua Confutazione dell'idealismo*: "il principio di continuità espungeva dalla serie dei fenomeni (mutamenti) qualsiasi interruzione [*Absprung*] (i*n mundus non datur saltus*), ma vietava anche ogni lacuna [*Lücke*] o vuoto [*Kluft*] fra due fenomeni nell'insieme di tutte le intuizioni empiriche nello spazio (*non datur hiatus*); il principio può infatti essere espresso come segue: Nulla può rientrare nell'esperienza che palesi un *vacuum* o che semplicemente lo tolleri come parte della sintesi empirica" (*KrV*, A 228-229/B 281).

[142] *Refl*. 5957, AA XVIII: 399: "*non datur hiatus,* weil wir sonst die Zeit und Raum an sich warnehmen. müßten. *vacuum metaphysicum non datur*". Cfr. di seguito anche la *Refl*. 5959 AA XVIII:399: "*hiuatus: vacuum intermedium*, *circunfusum*" Cfr. anche *Refl*. 5377, AA XVIII:166: "*Mundus non* est in abysso:* kein Anfang, Ende und Grenze der Welt. *in mundo non datur hiatus* ([g] *saltus. vacuum.* wir füllen allen Raum durch eine Art von Empfindungen aus.) *Nihil accidit per casum. Nihil per fatum.* *([g] Es ist keine absolute Zeit oder Raum. Die reine Anschauung bedeutet hier nicht etwas, was angeschauet wird, sondern die reine formale Bedingung, die vor der Erscheinung vorhergeht. Die absolute Zeit ist leere Anschauung.)"

soggettività della sensazione. Perciò, dal momento che lo spazio dato a priori non è esso stesso un oggetto dei sensi, quando si parla dell'assenza di un oggetto si fa riferimento semplicemente alla presenza di un *posto vuoto* [*leere Stelle*] in quell'orizzonte unico e omnicomprensivo che Kant chiama spazio della sensibilità; un posto che può essere *virtualmente* indicato anche qualora l'oggetto non lo occupi più o agisca come una forza a distanza.

Nell'analisi di Hansmichael Hohenegger la duplice concezione dello spazio, come forma e come spazio dato, trova uno sviluppo anche in ambito fisico là dove Kant deve distinguere tra le *vires locomotivae* e quelle *interne motivae*. Anche in questo caso viene adoperata l'opposizione tra *virtualiter* e *localiter*, non per parlare in modo analogico della spazialità dell'anima, bensì allo scopo di classificare e distinguere quelle forze fisiche che agiscono senza "*körperlicher Gegenwart* (non *localiter*)" e quelle che invece agiscono per contatto [*Flächenkraft*], e quindi *localiter*[143]:

"Lo spazio considerato per sé non è ancora un oggetto dei sensi, ma solo la forma dell'intuizione di oggetti esterni, così come il tempo di quelli interni, ed è ciò che è soggettivo del modo rappresentativo degli oggetti in genere. Una cosa (*ens*, *dabile*, *phaenomenom*), che manifesta nello spazio con la sua forza motrice (*virtualiter*) la sua esistenza, è oggetto dei sensi e cioè nella misura in cui o afferma nella sostanza il suo luogo ed è in relazione con altri oggetti della percezione (rappresentazione empirica con coscienza, immediatamente), oppure manifesta con una presenza virtuale non locale la sua esistenza mediante forza motrice in un luogo in cui esso stesso non è"[144].

Un oggetto può essere dato nello spazio nella misura in cui è possibile affermare la sua presenza in un luogo come sostanza, o quando ci si riferisce ad esso come forza che agisce a distanza. Se non fosse possibile riferire questa duplice modalità dell'obiettivazione spaziale alla capacità del soggetto di rappresentarsi gli oggetti come fenomeni esterni (e quindi, ad un orizzonte soggettivo che preesistesse alla presenza dei corpi), questa distinzione tra locale e virtuale non avrebbe senso e invece di presupporre una forma soggettivamente vuota della sensibilità si dovrebbe ammettere l'oggettività del vuoto in quanto tale. Il luogo fisico in cui si trova un oggetto è il primo contrassegno della sua realtà. Tuttavia, il fatto che si possa parlare di una presenza virtuale riferita ad una forza motrice che agisce a distanza, suggerisce la possibilità di una condizione più generale dell'esteriorità; condizione che però, essendo semplicemente soggettiva, deve

[143] *Opus postumum*, AA XXI:182.
[144] *Opus postumum*, AA XXII:428, citato in H. Hohenegger, 2014, p. 566.

rimanere ideale per quel che riguarda la conoscenza degli oggetti in se stessi e non può implicare il ricorso ad uno spazio vuoto ed esistente in se stesso che sia indipendente rispetto alla mia facoltà rappresentativa.

La posizione di Kant su questo punto è fondamentale per capire che cosa egli intenda per forma dei fenomeni esterni. Infatti, mentre il primo argomento dell'esposizione metafisica forniva una prova del fatto che lo spazio non è un concetto empirico, ma la condizione (sensibile) dell'apparire delle cose in quanto fuori di me, l'orizzonte rappresentativo in cui le cose trovano la loro collocazione e disposizione, il secondo argomento elabora la prova sperimentale della sua validità soggettiva per tutte le intuizioni esterne, basata sul fatto che *solo* la rappresentazione dello spazio può determinare il *modo* (locale o virtuale) in cui appaiono e si organizzano gli oggetti esterni.

4. *Ubi positus ibi forma spatii*

Al fine di approfondire la possibilità di una presenza virtuale e di una presenza locale per quanto riguarda gli oggetti nello spazio, è bene considerare che il senso esterno è "già di per sé relazione [*Beziehung*] dell'intuizione a qualcosa di reale fuori di me"[145]. D'altro canto solo quando un oggetto viene localizzato (*positus*) nello spazio – e si trova, quindi, in un *certo* rapporto di esteriorità rispetto al mio soggetto e agli altri oggetti che rientrano nell'orizzonte spaziale di riferimento – il sistema di coordinate a priori che caratterizza la topologia del senso esterno ottiene una determinazione e, con essa, un riferimento particolare a qualcosa di empirico:

"Dello spazio e del tempo. Sono reali in riferimento ai fenomeni, ma per quanto riguarda la conoscenza intellettuale degli oggetti, non per come essi appaiono, ma per come essi sono, solamente qualcosa di ideale. Necessità di uno spazio e di un tempo assoluto. Determinazione del *positus* in entrambi attraverso un oggetto reale [*durch wirkliche Gegenstände*]. Ammettere uno spazio vuoto e un tempo vuoto per i fenomeni non è necessario"[146].

La forma vuota del senso esterno è reale in relazione al fenomeno, all'intuibile (*aspectabile*), ma non per questo possiede una propria esistenza, rimanendo, infatti,

[145] *KrV*, B XL.
[146] AA XIV:122: "Von Raum und Zeit. Sie sind in Ansehung der Erscheinungen real, in Ansehung der intellectüllen Erkentnis der Gegenstände, nicht wie sie Erscheinen, sondern wie sie sind, blos etwas ideales. Nothwendigkeit eines absoluten Raumes und Zeit. Bestimmung der *positus* in beyden durch wirkliche Gegenstände".

soggettiva e ideale per quanto riguarda gli oggetti come sono in se stessi. Questo significa che la rappresentazione dello spazio ottiene una determinazione locativa solo rispetto a un certo *dato intuitivo*, e lo fa nella misura in cui il soggetto in base allo schema formale con cui organizza la sua esperienza percettiva assegna un luogo [*Stelle*] all'oggetto, stabilendo i *suoi* rapporti di esteriorità e la *sua* disposizione all'interno dell'orizzonte spaziale. A conferma di ciò leggiamo nella *Metaphysik Herder* (1762/1763):

"In ogni spazio ci sono certi *positus*. Un *positus* di un qualcosa nello spazio, è *locus*. Presso ogni luogo [*Ort*] c'è sempre una relazione: che una cosa è più alta etc. p. es. Parigi – Londra. Nello spazio piano [*Flächenraum*] una cosa è posta rispetto a 2: nello spazio corporeo rispetto a 3. – Un punto e un luogo sono la stessa cosa – ci si riferisce in modo indeterminato al luogo quando si nomina uno spazio: p. es. Königsberg è il luogo dove soggiorno: indeterminato, se qui o là: sia propriamente, dove io esisto: ma secondo lo scopo non è ingannevole dove lo dico"[147].

Il riferimento ad un *positus*, che in quanto luogo di qualcosa nello spazio è sempre relativo e mai assoluto, rende possibile rappresentarsi qualcosa di esterno da un punto di vista empirico. Nell'*Opus postumum* Kant scrive: "essere uno accanto all'altro o uno esterno all'altro sono *positus* (*Stellen*) nello spazio"[148]. Sebbene le pagine che nell'*Opus postumum* trattano del *positus* siano da ascriversi alla particolare concezione della materia e delle sue forze motrici (e, quindi, si riferiscano a questo concetto in un contesto in cui Kant cerca di sviluppare i risultati della *Critica* per favorire il passaggio dalla scienza della natura alla fisica), visto anche l'uso che Kant fa del concetto di *positus* in ambito metafisico, pare opportuno soffermarsi brevemente sulla sua origine.

Con molta probabilità l'uso del termine *positus* è stato mutuato dalla *Metafisica* di Baumgarten. Nella sezione V che riguarda l'ontologia quest'ultimo dedica particolare attenzione al concetto di *ordo* e in virtù della sua definizione fa riferimento al concetto

[147] *Metaphysik Herder*, AA XXVIII:34: "In jedem Raum sind gewisse *positus*. Ein *positus* eines von etwaz im Raum, ist *locus*. Bei jedem Ort ist immer einer relation: da ein Ding hoher etc. E. Paris – London. Im Flächenraum wird ein Ding gegen 2: im körperlichen gegen 3. ponirt – Ein Punkt und Ort dasselbe – Man nimmt den Ort noch unbestimmt, wenn man einen Raum nennt: E. Königsberg ist der Ort wo ich mich aufhalte: unbestimmt, ob hie oder da: eigentlich der Punkt, wo ich exisitiere: aber nach dem Zweck ists nicht betrüglich worinn ich sage". Sebbene sembri l'ipotesi più accreditata, non è chiaro se in questo appunto di Herder i numeri 2 e 3 si riferiscano alle dimensioni dello spazio piano e dello spazio corporeo, o meno.

[148] Cfr. *Opus postumum*, AA XXII:5: "essere uno accanto all'altro o uno esterno all'altro sono *positus* (posti) nello spazio. Spazio e tempo sono oggetti che noi intuiamo? Essi non sono forme del pensiero, ma intuizioni di ciò che fuori di me non è nulla. Lo spazio non è un oggetto dell'intuizione, ma intuizione [Das Nebeneinander u. außer einander sind *positus* (*Stellen*) im Raum Sind nun Raum u. Zeit Obiecte die wir anschauen? Sie sind nicht Formen des Denkens sondern Anschauungen dessen was ausser meiner Vorstellung nicht ist. Der Raum ist nicht Gegenstand der Anschauung sondern Anschauung selbst]".

di *positus* per indicare un *locus* nello spazio[149]. In Baumgarten, ma anche in Wolff, il concetto di ordine gioca un ruolo di primo piano nella trattazione e tanto il tempo quanto lo spazio sono definiti come ordini: il primo della successione continua, il secondo della simultaneità e coesistenza[150]. Stabilendo un legame tra il concetto di *ordo* e quello di congiunzione [*conjiunctio*, *Verbindung*] Baumgarten intende definire che:

"*Si multa iuxta vel post se invicem ponuntur, conjunguntur. Coniunctio plurium vel est eadem, vel diversa. Si prior, est oordinatio, et ejus identitas ordo*"[151].

A determinare l'ordine secondo Baumgarten è l'identità della congiunzione nella successione, per quanto riguarda il tempo, e nella coesistenza, per quanto riguarda lo spazio. Per capire a che tipo di identità stia facendo riferimento Baumgarten quando chiama in causa il concetto di ordine può essere utile considerare la definizione di *ordo* che dà Wolff nella *Metafisica tedesca*: "l'ordine altro non è che la somiglianza del molteplice nella connessione reciproca delle sue parti"[152]. In quanto *similitudo*, l'ordine non è già identità; quindi a determinare la somiglianza tra gli enti è piuttosto il fatto che "il posto [*Stelle*] di ognuno di essi è determinato nella stessa maniera, e quindi ogni ente ha qui una ragione per cui esso occupa questo e nessun altro posto o segue a questo ente e a nessun altro"[153]. In quanto identità della connessione l'ordine è dato dall'uniformità del modo in cui si determina il posto degli enti. Il riferimento alla posizione degli oggetti produce quindi l'ordine della loro coesistenza e successione. Tuttavia, come ha osservato anche Peter Schulthess, questo significa che l'indicazione del singolo luogo in cui si trova un oggetto non è esso stesso l'ordine della sua coesistenza, ma, semmai, la sua occasione. Baumgarten, che traduce il termine *locus* con *positus*, spiega che:

"*Respectus entis ex coniuctione eius cum aliis determinatus est positus (Stelle). Ubi ergo positus, ibi leges*"[154].

[149] Per quanto riguarda l'origine baumgarteniana del termine *positus* cfr. Schulthess, 1981, p. 201.
[150] Per il concetto di tempo cfr. C. Wolff, *Ontologia*, §572: "*Tempus adeo est ordo successivorum in serie continua*"; per quello di spazio cfr. §589: "*Spatium esse ordinem simultaneorum, quatenus cöexistunt*".
[151] A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 78.
[152] C. Wolff, 2003, § 132, trad. It. p. 141. Nel §472 dell'*Ontologia*, Wolff spiega che: "*ordo est similitudo obvia in modo, quo res iuxta se invicem collocantur, vel se invicem consequentu*r".
[153] C. Wolff, 2003, trad. it. p. 146 Nel §473 dell'*Ontologia*, Wolff conferma che: "*Si in rebus cöexistentibus vel sibi mutuo succedentibus ordo datur: loca singolorum eodem modo determinatur*".
[154] A. G. Baumgartem *Metaphysica*, § 85.

La relazione di un ente, se determinata dalla sua congiunzione ad un altro è *positus*, ovvero, una localizzazione posta in essere secondo una norma[155]. L'unità della disposizione dei luoghi, per quel che concerne l'ordine della coesistenza degli enti nello spazio è infatti data solo da una legge, dal momento che "*ubicumque determinationes, ibi leges*"[156]. Per Baumgarten, dunque, ogni ordine, ivi compreso quello spaziale, ha come presupposto dell'identità della sua relazione (*coniunctio*) una legge: "*coniunctione determinatur positus, hinc sunt in coniunctione leges*"[157].

Dalla *Dissertatio* del 1770 – opera che secondo Alfred Baeumler serba impresso il ricordo delle grammatiche baumgartiane[158] – sappiamo che per Kant la legge che ordina i rapporti tra gli oggetti nello spazio è una legge soggettiva e non concettuale: una *lex sensualitatis*[159] il cui schema è destinato a coordinare tutto ciò che è esternamente sentito. Se anche per Kant lo spazio ottiene una determinazione attraverso il riferimento al *positus* di un oggetto esistente nello spazio, il quale implica sempre una relazione, tale determinazione dovrà avvenire in conformità al *modus compositionis* con cui "la mente deve coordinare a se stessa i sentiti sorti dalla presenza di un oggetto"[160]. Il riferimento al concetto di coordinazione non è privo di conseguenze per la concezione dell'ordine spaziale, contribuendo in maniera decisiva alla sua formulazione *critica*. Infatti, come ha osservato Peter Schulthess:

"Ordnung ist also Einheit einer Verbindung des Nebeneinanderseienden oder Aufeinanderfolgenden, die einem oder mehreren Gesetzen gehorcht. Dieses Verhältnis von bestimmenden Gesetz und bestimmter Ordnung ist es, das Kant in der Dissertatio bereits transzendentalphilosophisch deutet, wodurch er zu einem kritischen Begriff von Raum und Zeit kommt. Er unterscheidet zwei Ordnungsformen, die zugleich Verhältnisformen sind: *Koordination* und *Subordination*. Dabei wird die Form, die ja Verhältnisse und die Ordnung bestimmt, als Gesetz aufgewiesen"[161].

La legge, il fondamento rappresentativo che è alla base dell'ordine e della disposizione degli oggetti nello spazio ha per Kant la valenza di una *lex coordinandi*,

---

[155] Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 83: "*Propositio enuntians determinationem rationi conformen est norma* (*regula, lex*)".
[156] A. G. Baumgartem *Metaphysica*, § 84.
[157] A. G. Baumgartem *Metaphysica*, § 83.
[158] A. Baeumler, 1967, p. 318. Secondo Baeumler, uno dei motivi per cui è stato ignorato il ruolo dell'*Estetica* di Baumgarten per lo sviluppo della filosofia trascendentale, "liegt in einer ganz bestimmten Verschiedenheit in der Terminologie der Dissertation und der Vernunftkrtik".
[159] "La cognizione è sensitiva per quanto è soggetta alle leggi della sensualità; per quanto sottostà alle leggi dell'intelligenza è invece intellettuale cioè razionale" (*Dissertatio*, AA II:392, tad. It. p. 427).
[160] *Dissertatio*, AA II:393, trad. it. p. 428.
[161] P. Schulthess, 1981, p. 191.

soggettiva e ideale, in cui gli elementi sono in una relazione di tipo non-concettuale. Una relazione che, come si è visto, non ammette alcuna interruzione, alcuno iato al proprio interno.

Prima di entrare nel merito del rapporto tra la *Verhältnisform* dell'intuizione spaziale e il concetto di coordinazione intendo soffermarmi ulteriormente sull'uso che Kant fa del termine *positus*, concentrandomi in particolare sulla *Metafisica dei costumi* (unico caso in cui questo termine compare in tutta l'opera edita di Kant).

5. Occupazione dello spazio e possesso dell'oggetto esterno

Pur rimanendo entro la facoltà rappresentativa del soggetto nella concezione kantiana lo spazio oscilla tra un punto di vista a priori e un punto di vista empirico. Secondo Hansmichael Hohenegger questa caratteristica gioca un ruolo importante nella *Metafisica dei costumi* e serve a illustrare il passaggio dal possesso fenomenico al possesso noumenico di un oggetto esterno[162]. La necessità che Kant ha di guadagnare un punto di vista empirico sullo spazio attraverso il riferimento al *positus* – riferimento necessario per determinare un *certo* ordine della disposizione degli oggetti – si lega alla tesi secondo cui l'occupazione dello spazio [*Raumseinnehmung, occupatio spatii*] da parte di un oggetto si riferisce all'"esistenza di qualcosa di spaziale"[163]. Un confronto tra l'atto giuridico dell'occupazione (*occupatio*), che è alla base della "possessione (*apprehensio*) di una cosa corporea nello spazio (*possessionis physicae*)"[164], e l'occupazione fisica dello spazio da parte di un oggetto fuori di me, può aiutarci a comprendere gli sviluppi teorici del rapporto tra la forma dello spazio e la rappresentazione di quegli oggetti che si trovano nello spazio come *mie* rappresentazioni.

Avendo definito il mio giuridico (*meum iuris*) come qualcosa a cui "sono così legato, che mi danneggerebbe l'uso che un altro potrebbe farne senza il mio consenso" e determinato che "la condizione soggettiva dell'uso in generale è il possesso [*Besitz*]"[165], nella *Dottrina generale del Diritto* Kant stabilisce un'analogia tra il giudizio sintetico teoretico e il principio pratico del diritto naturale, principio che legittima il fondamento

[162] H. Hohenegger, 2014, p. 567. Sebbene indaghi la relazione tra spazio e possesso giuridico in una prospettiva diversa rispetto a quella sviluppata da H. Hohenegger, l'articolo di J. Edwards, 2011, è un importante stimolo per estendere la questione del *positus* giuridico alla concezione geopolitica di Kant.
[163] *Opus postumum*, AA XXI:550: "Die Raumeseinnehmung (*occupatio spatii*) betrifft nur die Existenz von etwas Räumlichem"
[164] *MdS*, AA VI:263, trad. it. p. 77.
[165] *MdS*, AA VI:245, trad. it. p. 55.

giuridico della prima presa di possesso [*erste Besitznehmung*][166]. A differenza di quanto accade per i principi teoretici a priori, dove la sinteticità è ottenuta attraverso l'aggiunta di un'intuizione ad un concetto dato, a fondare il mio giuridico [*das rechtlich Meinen*] e rendere universale l'espressione "quest'oggetto esterno è mio" è il procedimento inverso. In questo caso, si astrae da ogni riferimento alle condizioni locative che caratterizzano la rappresentazione intuitiva dei fenomeni esterni, per ottenere un possesso delle cose basato su concetti intellettuali[167]. Perché si possa parlare di possesso giuridico secondo concetti intellettuali, situazione in cui ho in *mio potere* cose a me esterne, è necessario che si faccia astrazione dall'elemento sensibile di ogni possessione. Con il concetto di possesso intellegibile, o razionale, Kant intende la capacità (giuridica) di disporre di un oggetto che non si trova in una condizione fisica di possesso, come accade invece quando ad esempio tengo in mano una mela o sono coricato sul terreno, ma che dico *mio* con il valore di una legislazione universale[168]. Quando si parla di possesso giuridico è in questione un'obbligazione; pertanto per esprimere il concetto "di avere in mio potere l'oggetto esterno" ad essere chiamato in causa non è solo il rapporto tra la persona e l'oggetto (come accade nel giudizio conoscitivo), ma il rapporto tra la persona che possiede l'oggetto e le altre persone che in virtù della mia dichiarazione sono "obbligate, in vista dell'uso di cose, per mezzo della [mia] volontà"[169].

[166] L'analogia tra principio teoretico e principio giuridico si basa secondo Kant sul fatto che la deduzione del concetto giuridico di un oggetto esterno può essere ricondotta ad una sola questione: "La domanda: come è possibile un mio e tuo esterno? Si risolve ora in questa: come è possibile un possesso semplicemente giuridico (intellegibile), e questa di nuovo nella terza: come è possibile un giudizio giuridico sintetico a priori" (*MdS*, AA VI:249, trad. it. p 61).

[167] "[S]iccome qui si tratta di un principio pratico, bisogna agire affatto diversamente, eliminare cioè tutte le condizioni dell'intuizione che fondano il possesso empirico (farne astrazione), per poter estendere il concetto del possesso al di là del possesso empirico e per poter dire: ogni oggetto esterno dell'arbitrio, che io ho in mio potere (e nell'esatta misura in cui io l'ho in mio potere) pur senza esserne io in possesso, può essere considerato come giuridicamente io" (*MdS*, A VI:252, trad. it. pp. 63-64).

[168] "Non posso chiamare *mio* un oggetto situato nello spazio (una cosa corporea), se non quando io possa sostenere che, *pur non essendo in possesso fisico di esso*, ne ho un'altra specie di possesso reale (in conseguenza non fisico). Così non potrò chiamare mia una mela per il fatto di tenerla in mano (di possederla fisicamente), ma soltanto quando posso dire: io la posseggo, quantunque non l'abbia collocata a portata della mia mano, ma in un luogo qualsiasi. Né del suolo, sui cui mi sono coricato, potrò per questa ragione dire che esso sarà sempre in mio possesso, anche quando io abbia abbandonato il posto. Infatti nel caso in cui possedessi l'oggetto fisicamente (nel caso del possesso empirico), colui che volesse strapparmi dalle mani la mela o trascinarmi via dal mio giaciglio mi offenderebbe, certo, riguardo a ciò che è internamente mio (cioè la libertà), ma non rispetto al mio *esterno*, qualora non potessi sostenere di essere in possesso dell'oggetto anche senza averlo in possessione; io non potrei dunque chiamare miei questi oggetti (la mela e il suolo)" (*MdS*, AA VI:247, trad. it. p. 58.

[169] *MdS*, AA VI:268, trad. it. p. 84.

Nella pagina iniziale della *Dottrina del Diritto*, Kant riferisce il senso di questa duplice modalità di possesso alla distinzione dei significati che accompagnano il concetto di un oggetto fuori di me:

"L'espressione: un oggetto è *fuori di me* [*außer mir*], può significare o che è un oggetto semplicemente distinto da me (dal soggetto) [*von mir unterschiedener*], oppure che è un oggetto il quale si trova in un'altra posizione [*Stelle*] (*positus*) nello spazio e nel tempo. Soltanto nel primo significato il possesso può essere concepito come possesso razionale, mentre nel secondo lo si dovrebbe chiamare un possesso empirico. Un possesso *intellegibile* (ammesso che un tale possesso sia possibile) è un possesso senza *possessione* (*detentio*)"[170].

Per poter pensare il possesso razionale di un oggetto sensibile [*Sinnenobjekt*] bisogna fare astrazione dalla sfera fenomenica in cui l'oggetto si trova come *positus*, ossia dal dato sensibile e intuitivo che denota la sua *Wirklichkeit* e che, come evidenzia Hohenegger, nel campo del giudizio teoretico conoscitivo "rende possibile un giudizio sintetico a posteriori"[171]. Poiché il concetto di diritto in quanto concetto pratico non può essere applicato immediatamente a oggetti d'esperienza, è necessario "tralasciare, ovvero non tenere conto delle condizioni sensibili del possesso" (quelle condizioni che indicano la *presentia in loco* dell'oggetto che dichiaro mio) e riferire il concetto dell'*avere* semplicemente al fatto che un oggetto è distinto da me (ovvero, alla circostanza generalissima di essere un oggetto esterno). Perciò, per un verso attraverso il *positus* il soggetto si intuisce in una relazione fisica con l'oggetto; per un altro quello che Kant definisce un "oggetto fuori di me" non è altro che il frutto di una *Unterscheidung* attraverso cui il soggetto pensa l'oggetto come una cosa in sé, che sottostà alle leggi della libertà[172].

Quanto Kant scrive a proposito del possesso giuridico di un oggetto esterno e della sua indipendenza dalle condizioni sensibili in cui si presenta apre un terreno di confronto con la duplice modalità in cui la rappresentazione di un oggetto (che è sempre

[170] *MdS*, AA VI:245, trad. it. p. 56.
[171] H. Hohenegger, 2014, p. 567.
[172] Kant è molto chiaro su questo punto e infatti afferma: "Perché ci sia dunque un *mio* e un *tuo* esterno, deve essere ammesso come possibile […] un *possesso intelligibile* (*possessio noumenon*); il possesso empirico (la possessione) è allora soltanto un possesso nella sfera del *fenomeno* (*possessio phaenomenon*), quantunque l'*oggetto* che io posseggo non sia considerato qui, come accade nell'analitica trascendentale alla stregua di un fenomeno, ma come una cosa in sé. Ivi infatti si occupava della conoscenza teoretica della natura delle cose e della questione di sapere fin dove essa riesce a giungere; qui si tratta della determinazione pratica dell'arbitrio secondo le leggi della libertà" (*MdS*, AA VI:250, trad. it. p. 60).

una *mia* rappresentazione) può darsi nello spazio. Infatti, come recita un appunto preparatorio alla *Metafisica dei costumi*:

"Il possesso [*Besitz*] è il rapporto del soggetto con un oggetto dell'arbitrio, il quale contiene il fondamento del suo uso. Questa relazione può essere pensata o secondo semplici concetti dell'intelletto (causa effetto) o come dato nello spazio (e nel tempo). Nel primo caso la presenza è solo virtuale, nel secondo è locale"[173].

Da questo breve *excursus* nella filosofia del diritto di Kant si evince che a rendere possibile la presenza empirica dell'oggetto, la sua realtà all'interno della sfera dei fenomeni, è il riferimento al *positus*. L'oggetto della possessione, per il fatto di trovarsi in un luogo unitamente al soggetto è posto in una relazione con altri oggetti. Nel caso del possesso empirico (locale) è la stretta relazione (conoscitiva) tra il luogo del soggetto e quello dell'oggetto che costituisce il fondamento rappresentativo del suo uso fisico. Nel caso del possesso razionale, invece, la semplice indicazione di essere distinto da me è sufficiente a rappresentare l'oggetto esterno della mia acquisizione (*apprehension*) come qualcosa di razionalmente mio. Come per le forze pneumatiche, la *localitas* in questo secondo caso ha un valore solo analogico dal momento che l'avere in possesso qualcosa non si riferisce immediatamente alla posizione fisica dell'oggetto nello spazio, al suo *positus*, ma mediatamente (per astrazione) alla semplice nota della sua esteriorità. Anche rispetto alle forze giuridiche, quindi, è possibile assumere due punti di vista diversi sulla spazialità degli oggetti: uno empirico, locale, e uno razionale, derivato per astrazione dal primo, attraverso cui l'oggetto è pensato come virtualmente esterno.

Nel caso del possesso fisico si tratta della *mia* rappresentazione di una *certa* relazione spaziale tra me e l'oggetto, una rappresentazione attraverso cui qualcosa è posto in un luogo diverso da quello in cui io stesso mi trovo e quindi qualificato come accanto o esterno a me e ad altri oggetti. Pertanto sembra lecito assumere che per ogni determinazione empirica di ciò che è fuori di me, ad essere fondamentale sia il riferimento della localizzazione intuitiva degli oggetti nello spazio alla posizione che occupa il soggetto corporeo. Nella rappresentazione concettuale del possesso secondo il

[173] AA XXIII:287: "Der Besitz ist ein Verhältnis des Subjects zu einem Gegenstande der Willkühr welches den Grund der Möglichkeit seines Gebrauchs enthält. Dieses Verhältnis kann nun entweder durch bloße reine Verstandesbegriffe (der Ursache und Wirkung) gedacht oder auch als im Raum (und der Zeit) gegeben vorgestellt werden; Im ersten Falle ist die Gegenwart blos virtual im zweyten local". Cfr. anche AA XXIII:235: "Il possesso fisico di un oggetto è nel mio e tuo solo il fenomeno del diritto [Der physische Besitz ist im Mein und Dein blos die Erscheinung des rechtlichen]".

rapporto pratico di causa-effetto, invece, questo elemento intuitivo viene meno e il rapporto soggetto-oggetto assume una modalità rappresentativa diversa. Ovvero, la relazione pratica tra soggetto e oggetto si realizza nel momento in cui il soggetto pensa ciò che è esterno indipendentemente da quelli che possono essere gli effetti di un oggetto sulla sua facoltà rappresentativa. Alla cosa esterna, in quanto oggetto dell'arbitrio, viene infatti riconosciuta una realtà che non è fisica, legata cioè al suo *positus*, ma pratica.

Il risultato cui siamo giunti considerando il ruolo che la nozione di *positus* gioca per la teoria kantiana del possesso, ovvero che sia il soggetto che pone se stesso come oggetto (corporeo-spaziale) a stabilire una relazione intuitiva rispetto a ciò che si trova fuori di lui, non è un elemento teorico che si trova in contrasto con i presupposti dell'idealismo trascendentale; ma, anzi, permette di fare luce sulla sua connessione con il realismo empirico. In diversi punti della *Critica* e dei *Prolegomeni* Kant discute della possibilità di questo duplice punto di vista sugli oggetti esterni: uno sensibile, in cui il *positus* e l'occupazione di un luogo spaziale testimoniano dell'esistenza degli oggetti fuori di noi; l'altro intellettuale, indipendente dalla nostra recettività sensibile, che non offre alcun contributo alla conoscenza fisica di quest'esistenza. In ambo i casi il punto di vista è prettamente teoretico e quindi il problema giuridico di una relazione pratica agli oggetti esterni, in cui il soggetto faccia astrazione dalle condizioni intuitive con cui questi gli sono dati, non è tematizzato. Rimane tuttavia un'alternanza tra il riferimento sensibile al fenomeno e quello intellettuale al noumeno o cosa in sé:

"Tutto ciò che ci sia dato come oggetto, deve esserci dato nella intuizione. Ma ogni nostra intuizione avviene soltanto per mezzo dei sensi; l'intelletto non intuisce nulla, riflette soltanto […]. L'idealismo consiste nell'affermazione che non vi sono altri esseri che pensanti: le altre cose che noi crediamo di percepire nella intuizione, sarebbero soltanto rappresentazioni negli esseri pensanti, alle quali non corrisponderebbe alcun oggetto fuori di essi. Io al contrario dico: le cose ci sono date come oggetti dei nostri sensi, esistenti fuori di noi, ma nulla sappiamo di ciò che essi siano in sé, bensì conosciamo soltanto i loro fenomeni, cioè le rappresentazioni, che esse producono in noi affettando i nostri sensi. Io ammetto, adunque, certamente che fuori di noi ci sian dei corpi, cioè cose, quantunque completamente a noi sconosciute per ciò che in sé essi siano, che noi conosciamo per mezzo delle rappresentazioni, che il loro influsso sulla nostra sensitività ci fornisce, e alle quali noi diamo la denominazione di corpo, la quale parola quindi significa soltanto il fenomeno di quell'oggetto che è a noi sconosciuto, ma che non per questo è meno reale. Si può, questo, chiamare idealismo? Ne è proprio il contrario"[174].

[174] *Prolegomena*, AA IV:289, trad. it. p. 81. Cfr. *KrV*, A 30/B 46: "[I]l concetto trascendentale dei fenomeni nello spazio è un avvertimento critico vòlto a ricordarci che, in generale, nulla di ciò che viene

Ad essere sotto la lente di ingrandimento in questo passo dei *Prolegomeni* in cui Kant si sta visibilmente difendendo dalle accuse di idealismo è la datità sensibile degli oggetti fuori di noi. La rappresentazione di qualcosa esistente fuori di me può essere detta *sensibile* solo quando l'oggetto produce un'affezione da fuori sul *senso*. Quindi, solo se il soggetto si trova in relazione ad esso; non, però, in base alla semplice nota della sua esteriorità (differenza tra il soggetto e l'oggetto), ma, in base al fatto che l'oggetto influisce sulla sua sensitività. Ora, poiché i fenomeni esterni "non hanno un'esistenza propria fuori dalla nostra rappresentazione", l'influsso che questi possono avere sulla nostra sensibilità dovrà essere vincolato alla relazione che il soggetto, in virtù della propria posizione nello spazio, stabilisce rispetto agli oggetti che gli si presentano come esterni.

Per quanto riguarda il concetto di ordine spaziale, ciò che emerge dal confronto con la filosofia del diritto è il fatto che per determinare un *certo* rapporto di coesistenza tra gli oggetti che sono fuori di me (la loro disposizione ordinata), fondamentale è orientare lo schema che coordina tutto il sentito in base alla relazione tra il luogo del soggetto e la posizione degli oggetti nello spazio. La determinazione di una simile relazione non può, però, avere valore assoluto, ché altrimenti dovremmo riconoscere la possibilità di un accesso all'essenza interna degli oggetti e con ciò la riduzione dell'intera sfera dei fenomeni a oggetti del pensiero, atteggiamento che Kant denuncia come falso idealismo. Se la relazione tra soggetto e oggetto ottiene realtà e determinazione, è solo perché avviene nello spazio della *mia* rappresentazione. Ma questo significa che anche il luogo in cui si trova il soggetto deve essere trattato alla stregua di qualcosa che si trova fuori di me: come un *positus*. La determinazione della posizione degli oggetti nello spazio e la determinazione dei loro rapporti esterni entro la mia facoltà rappresentativa è, dunque, possibile solo in virtù di un'autoposizionamento [*Selbstsetzung*] del soggetto all'interno dell'orizzonte spaziale. Scrive, infatti Kant nell'*Opus postumum*:

"A parte che con la coscienza di me stesso (logica) non ho a che fare con nient'altro se non con la mia facoltà rappresentativa. Io sono per me stesso un oggetto [*Ich bin mir selbst ein Gegenstand*]. La stessa

---

intuito nello spazio è cosa in sé; e che lo spazio non è una forma delle cose, appartenente in qualche modo alle cose stesse, ma che, al contrario, gli oggetti in sé non ci sono minimamente noti e che tutto ciò cui diamo il nome di oggetti esterni non è costituito da altro che da semplici rappresentazioni della nostra sensibilità, la cui forma è lo spazio, ma il cui vero correlato, cioè la cosa in sé, resta in talo modo interamente sconosciuto ed inconoscibile e nell'esperienza non è neppure in questione".

posizione [*Position*] di qualcosa fuori di me proviene innanzitutto da me, nelle forme dello spazio e del tempo, nelle quali io stesso pongo [*setze*] gli oggetti del senso esterno e interno, e che per questo sono infinite posizioni [*unendliche Setzungen*]"[175].

Per verificare come questa duplice accezione locativa del concetto di *positus*, che si riferisce ora alla posizione di un qualcosa nello spazio, ora all'autoposizione del soggetto come qualcosa di esterno a sé stesso, si accordi con il *modus compositionis* che caratterizza la forma del senso esterno, possiamo riprendere il filo dell''esposizione metafisica del concetto di spazio che avevamo precedentemente interrotto e rivolgere la nostra attenzione alla rappresentabilità dell'ordine spaziale e, di conseguenza, al tema dell'ontologia dello spazio vuoto.

6. Ontologia del vuoto e forma del senso esterno

Il commento del secondo argomento dell'esposizione metafisica del concetto di spazio si era arrestato di fronte all'idea di uno spazio vuoto, idea che Kant aveva introdotto allo scopo do provare la necessità dello spazio in quanto *Grundvorstellung* di tutte le intuizioni esterne. Nella nostra analisi ci eravamo soffermati in particolare su quel modo di rappresentare il vuoto che è lo iato, una voragine improvvisa che si apre nel tessuto dei fenomeni. Come si è visto, l'occupazione di un luogo da parte di un oggetto presuppone il suo *positus*, il quale indica una relazione tra il soggetto e l'influsso che su di lui esercita l'oggetto esterno. Tale relazione si basa sul fatto che per potersi rappresentare gli oggetti come dati esternamente il soggetto deve porre anche se stesso come oggetto spaziale, ché altrimenti gli oggetti sarebbero ridotti a determinazioni immediate del senso interno. Ma questo ha come principale conseguenza che la determinazione del *positus* tanto dell'oggetto quanto del soggetto non sia assoluta; bensì soggettiva, perché ha luogo nel *mio* spazio rappresentativo e in virtù di una legge che nasce nella *mia* mente. La soggettività della rappresentazione dello spazio spiega, almeno a livello epistemologico, perché secondo Kant non si può fare di un *vacuum physicum* un *vacuum metaphisicum* (per cui rimosso un oggetto, lo spazio che questo occupava viene ridotto ad un nulla determinato e oggettivo).

L'idealismo trascendentale non si riferisce allo spazio, o alla sua negazione, come si trattasse di entità, di cose o oggetti. Eppure la distinzione tra lo spazio come forma a priori e lo spazio in cui gli oggetti della nostra intuizione esterna occupano un

[175] *Opus postumum*, AA XXII:97, citato in H. Hohenegger, p. 569.

posto e hanno realtà fenomenica, ci pone di fronte ad una certa ambiguità, evidenziando l'eterogeneità nel modo rappresentativo tra il piano delle condizioni e quello del condizionato. Un'indicazione significativa delle oscillazioni del punto di vista di Kant sullo spazio e la sua rappresentabilità si trova nell'*Opus postumum*, nel punto in cui egli afferma:

"Differenza dello spazio empiricamente dato dallo [spazio] dato a priori (nell'intuizione pura). Questo non è un oggetto datomi esternamente, perché non è oggetto dei sensi ma della sensibilità. Lo spazio per sé [*an sich*] è la semplice forma dell'intuizione e non un oggetto della stessa – lo spazio vuoto [*der leere Raum*] *contradictio in adiecto*"[176].

A parte subjecti lo spazio "non è un oggetto dei sensi"[177] e in quanto tale non può essere rappresentato in un'intuizione empirica. Per il fatto di essere un non-oggetto, la forma spaziale assomiglia molto al noumeno, con il quale condivide il fatto di non poter essere intuito determinatamente. A *parte objecti*, invece, lo spazio è reale dal momento che la facoltà rappresentativa del soggetto viene colpita da un oggetto che si trova concretamente *fuori di lui*.

Sebbene lo spazio dell'esperienza sia uno solo, nel senso che vale alle stesse condizioni per tutti gli uomini in generale, porsi la questione della rappresentabilità dello spazio a priori e dello spazio empirico per la *Critica della ragion pura* significa avviare una riflessione sulla natura ontologica dello spazio e sul luogo trascendentale che spetta alla forma vuota dell'intuizione. La distinzione tra il piano di realtà di ciò che è *repraesentabile* e quello di ciò che risulta *irrepraesentabile*, si trovava già in un autore come Baumgarten, il quale, seguendo l'impostazione dell'ontologia razionalistica scolastica, nella sua *Metaphysica* si riferiva a questi due concetti per separare il nulla [*nihil*] dal qualcosa [*aliquid*]. Irrappresentabile per Baumgarten è ciò che contiene una contraddizione o ciò che conduce ad una contraddizione: *nihil* o *non est*. Rappresentabile è invece ciò che essendo non-impossibile e quindi non intrinsecamente contraddittorio, si oppone al nulla: "*Nonnihil est aliquid: repraesentabile*"[178]. Baumgarten, che in questo frangente conferma l'orientamento dell'ontologia scolastica,

[176] *Opus postumum*, AA XXI:550: "Unterschied des empirisch gegebenen Raums von dem *a priori* (in der reinen Anschauung) gegebenen: Aber dieser ist auch nicht ein ausser mir gegebenes Object weil er nicht Gegenstand der Sinne sondern der Sinnlichkeit ist Der Raum an sich ist bloße Form der Anschauung und nicht ein Object derselben. — Der leere Raum ist *contradictio in adiecto*".
[177] *Refl*. 4188. AA:449: "Der Raum ist kein Erfahrungsbegrif: 1. sind nur durch ihn Erfahrungen möglich; 2. ist er kein Gegenstand der Sinne 3".
[178] A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 7.

affida alla preliminare e originaria assunzione della figura razionale del nulla la possibilità di determinare negativamente l'ente nella sua generalità, ovvero ciò che, non contenendo contraddizione, è possibile e quindi positivamente determinabile

Anche Kant nella *Critica della ragion pura* presenta una sua personale *Tavola del nulla*, necessaria, spiega, per dare completezza al suo sistema. Particolarmente importante per comprendere l'utilità di questa tavola rispetto all'economia della filosofia trascendentale è il luogo in cui essa si trova. La *Tavola del nulla* appartiene infatti a quel capitolo che Kant intitola *Anfibolia dei concetti di riflessione*. Questa breve *Appendice* dell'*Analitica trascendentale* si occupa di scoprire i rapporti tra rappresentazioni date e sorgenti conoscitive, allo scopo di evitare quella che egli indica come la causa di ogni anfibolia trascendentale, ovvero la "mancata distinzione fra l'oggetto dell'intelletto puro e il fenomeno"[179].

Secondo Ernst Vollraht, la *Tavola del nulla* sarebbe un'estensione di quello strumento che è la *Topica trascendentale*, la quale, spiega Kant, consiste:

"nella determinazione del posto spettante a ciascun concetto a seconda della diversità del suo uso e nel reperimento di regole che assegnino questo posto a tutti i concetti. Si tratta di una dottrina volta a premunirci saldamente dalle prevaricazioni dell'intelletto puro e dalle illusioni che ne conseguono, attraverso la costante discriminazione della facoltà conoscitiva a cui i concetti appartengono effettivamente"[180].

Come la topica trascendentale serve a stabilire "se le rappresentazioni, siano pensate dall'intelletto puro o se vengano date dalla sensibilità nel fenomeno"[181], così la *Tavola del nulla* serve a determinare il luogo trascendentale dei vuoti dati e a stabilire se questi appartengano alla sensibilità o all'intelletto, indicando, quindi, quale *forma* di rappresentabilità gli spetti. I titoli del nulla che vengono discussi e ordinati seguendo il filo conduttore delle categorie, sono forme di negazione di quello che Kant presenta come il punto più alto della filosofia trascendentale: il concetto di un oggetto in generale; concetto che in questo contesto costituisce la pietra di paragone negativa delle condizioni di possibilità dell'esperienza, sensibile e intellettuale[182]. È solo assumendo

[179] *KrV*, A 269/B 325.
[180] *KrV*, A 268/B 324. Secondo Vollrath, come la *Topica trascendentale* cerca di rispondere alla "Frage nach dem positionalen Charakter des Seins [...], im Verhältnis zu dem sich die Position bestimmt", la *Tavola del nulla* si occupa di individuare "welche Stelle dem Begriff des Nichts zukommt". E. Vollrath, 1970, pp. 54 e sgg..
[181] *KrV*, A 269/B 325.
[182] Spiega Kant introducendo la *Tavola del nulla*: "Il più alto concetto da cui si suole procedere in una filosofia trascendentale è solitamente la divisione in possibile e impossibile. Ma poiché qualsiasi

problematicamente questo concetto che possiamo distinguere tra possibile e impossibile e decidere se un oggetto sia qualcosa oppure nulla. A questo scopo Kant si interessa del luogo (trascendentale) e della *Vorstellungsart* che spetta al concetto vuoto privo di oggetto (*ens rationis*), all'oggetto vuoto di un concetto (*nihil privativum*), all'intuizione vuota senza oggetto (*ens imaginarium*) e all'oggetto vuoto senza concetto (*nihil negativum*).

Secondo la forma dell'intuizione, l'oggetto in generale è ciò che, in quanto orizzonte soggettivo, contiene qualcosa di reale. Le forme vuote dell'intuizione interna e esterna costituiscono dunque gli esempi del nulla rispetto alla categoria di relazione e debbono essere perciò collocati sotto la classe degli *entia imaginaria*:

"La pura forma dell'intuizione, priva di sostanza, non costituisce di per sé un oggetto, ma la condizione semplicemente formale di esso (come fenomeno); come lo spazio puro e il tempo puro, che sono certo qualcosa come forme dell'intuire, ma non costituiscono essi stessi oggetti tali da venir intuiti (*ens imaginarium*)"[183].

La caratterizzazione dello spazio e del tempo come entità immaginarie non è una novità kantiana. Già Wolff nella sua *Ontologia* sosteneva che "*spatium* […] *est ens imaginarium*"[184]. Radicalmente diversi sono però i presupposti con cui i due autori interpretano lo statuto immaginario dello spazio e del tempo. Per Kant le forme vuote di spazio e tempo sono riconducibili ad una facoltà autonoma ed originaria (la sensibilità) e posseggono, pertanto, una connotazione soggettivamente positiva. Per Wolff, invece, i

---

divisione presuppone un concetto da dividere, bisogna addurre un concetto ancora più alto e questo consiste nel concetto di un oggetto in generale (da assumersi problematicamente, lasciando indeciso se tale oggetto sia qualcosa oppure nulla). Visto che le categorie costituiscono i soli concetti che si riferiscono a oggetti in genere, la discriminazione se un oggetto sia qualcosa oppure un nulla avrà luogo secondo l'ordine e l'indicazione delle categorie" (*KrV*, A 290/B 346). Cfr. anche *Metaphysik* L_2, AA XXVIII:543: "Der oberste Begriff der ganzen menschlichen Erkenntnis ist der Begriff von einem Objekt überhaupt, nicht von einem Ding oder Unding, oder von etwas Möglichem und Unmöglichem; denn dieses sind opposita. En jeder Begriff, der noch oppositum hat, erfordert noch immer einen höheren Begriff, der diese Eintheilung enthalt. Zwei opposita sind Entheilungen von einem höhern Objekt. Also kann der Begriff vom Möglichen und Unmöglichen, oder von einem Dinge und Undinge gar nicht der oberste Begriff der menschlichen Erkennntis seyn". Sebbene orientato più al concetto di tempo che a quello di spazio, per una trattazione sistematica del rapporto tra i titoli della *Tavola del nulla* e i titoli della *Tavola delle categorie* si veda E. Mayz, 1965, pp. 342-348. Il concetto di oggetto in generale coincide con la regola della conoscenza possibile e, come prima determinazione della capacità rappresentativa, non è altro che il principio dell'unità dell'esperienza. Sebbene ogni esperienza lo presupponga, nella misura in cui conferisce a tutti i nostri concetti empirici una relazione a un oggetto e quindi una realtà, il punto più alto della filosofia trascendentale deve essere assunto problematicamente perché, come il noumeno, non è esso stesso empirico e non può essere dato nell'intuizione.

[183] *KrV*, B 347.

[184] C. Wolff, *Ontologia*, § 141. Sullo statuto imaginario delle intuizioni pure e sull'ontologia wolffiana cfr. P. König, 2001, pp. 774-783.

concetti di spazio e tempo sono prodotti dell'immaginazione ottenuti per astrazione dagli oggetti reali; entità, quindi, che rispetto agli oggetti rimangono di fatto indeterminati. Siccome l'*ens* reale, per Wolff, è solo ciò che è completamente determinato e spazio e tempo in quanto *notiones* non possono essere determinate completamente, allora né l'uno né l'altro sono positivamente reali e rimangono perciò relegati al rango di entità immaginarie.

Dal punto di vista della scuola wolffiana dunque quello che si può dire sullo spazio e sul tempo ha valore solo a posteriori, rimanendo tale anche rispetto alle cose che si incontrano nell'esperienza. In un passo decisivo dell'*Estetica trascendentale,* Kant illustra al lettore la conseguenza cui sono necessariamente portati coloro che considerano lo spazio e il tempo come rapporti interfenomenici (di giustapposizione e di successione) astratti dall'esperienza:

"si vedono costretti a negare alle teorie a priori della matematica la loro validità o almeno la loro certezza apodittica nei riguardi delle cose reali (ad esempio nello spazio); questa infatti non ha mai luogo a posteriori, e i concetti di spazio e di tempo, da questo punto di vista, non risultano che prodotti della facoltà dell'immaginazione, la cui sorgente deve essere cercata nell'esperienza"[185].

Le affermazioni di Kant permettono di comprendere come la forma spaziale (che non è derivata dall'esperienza, ma la precede e la rende possibile), sia già qualcosa [*Etwas*] soggettivamente. Una soggettività che ottiene realtà intuitiva e determinazione oggettiva quando si riferisce ai fenomeni nello spazio (come nel caso della percezione), o quando (come richiesto dalla geometria) lo spazio viene rappresentato come oggetto dell'intuizione formale[186]. La rappresentazione dell'oggetto in generale passa da *ens imaginarium* a qualcosa e da qualcosa alla determinazione di un oggetto dei sensi come realmente fuori di me nel modo seguente:

"L'oggetto in generale 1. Secondo la forma dell'intuizione senza un qualcosa che contenga questa forma (spazio e tempo) 2. L'oggetto come qualcosa (*aliquid est objectun qualificatum*) è l'occupazione [*Besetzung*] dello spazio e del tempo senza di cui entrambi non sono atro che intuizione vuote. Questo qualcosa è posto nello spazio e nel tempo nella seconda classe delle categorie 3. Questo reale nello spazio

[185] *KrV*, A 39-40/B 56-57
[186] Cfr. *KrV*, B 160-161. Si considerino le osservazioni di Peter König, 2001, p.778: "In der Tat ist Kant der Einsicht, dass in der Mathematik Raum und Zeit nicht mehr bloß den Status von imaginären Entitäten besitzen. Vielmehr enthalten Raum und Zeit, sofern mathematische Gegenstande in ihnen konstruiert werden können, etwas Reales [...]. Auf diesem Übergang von Raum und Zeit, verstanden als *entia imaginaria*, zu Raum und Zeit, verstanden als *entia substantialia*, bezieht sich Kants Unterscheidung zwischen reinen und formaler Anschauung".

e nel tempo è determinato secondo le sue relazioni oppure pensato a priori per le relazioni in se stesse 4. Qualcosa come oggetto di una coscienza empirica (immediata) di una cosa fuori di me. Contro l'idealismo. Perciò qualcosa come oggetto del senso, non della semplice immaginazione"[187].

L'oggetto in generale perchè possa divenire qualcosa di sensibile richiede che gli sia assegnato un posto nello spazio e nel tempo. Dunque, perché vi sia un'esperienza di qualcosa di concretamente esterno, serve che questo qualcosa sia dato; cioè che sia reale nella forma dell'intuizione, o, meglio ancora, nell'orizzonte immaginario della *mia* rappresentazione spaziale. Questa alternanza tra realtà (empirica) e idealità (trascendentale) dello spazio, segna il motivo di maggiore distanza della concezione *critica* dello spazio dall'ontologia wolffiana. D'altra parte il punto, di maggiore contatto tra le due riguarda l'obiezione che entrambe muovono a Newton, il quale, come dice Wolff "notionem imaginariam cum reali confundens"[188].

Ritengo che, se si partisse dalla caratterizzazione della forma vuota dello spazio come *ens imaginarium* e, seguendo il filo conduttore offerto dai quattro titoli della *Tavola del nulla*, si passassero in rassegna i diversi modi di concepire il vuoto spaziale cui Kant sembra fare riferimento nel secondo argomento dell'esposizione metafisica del conetto di spazio, si potrebbe arrivare a determinare in maniera ancora più chiara la connessione tra il carattere posizionale della realtà degli oggetti nello spazio e la natura immaginaria e originariamente sensibile della forma spaziale. L'esperimento mentale che Kant presenta nel secondo argomento riguarda, infatti, il non-essere dello spazio, ma questo può essere sia parziale, relativo cioè al venir meno del singolo oggetto, sia totale, nel caso in cui tutti gli oggetti che si trovano nello spazio venissero rimossi.

Il titolo sotto cui Kant discute la negazione parziale della realtà nella *Tavola del nulla* è il *nihil privativum*, il quale indica l'essere di un'assenza, la positività di una mancanza che diviene per noi qualcosa:

---

[187] *Opus postumum*, AA XXI:458: "Das Obiect überhaupt 1. Der Form der Anschauung nach ohne ein Etwas was diese Form enthält (Raum u. Zeit). 2. Das Obiect als Etwas *aliquid est obiectum qvalificatum,* ist die Besetzung des Raumes u. der Zeit ohne die beyde leere Anschauungen sind. Dieses Etwas ist in der Zweyten Classe der Categorien in den Raum u. Zeit gesetzt. 3. Dieses Realw im Raume u. Zeit nach Verhaltnissen desselben bestimmt oder für die Verhältnisse in denselben *a priori* gedacht. 4. Etwas als Gegenstand eines empirischen Bewustseyns (des Unmittelbaren) eines Dinges ausser mir. Gegen den Idealism. Also Etwas als *obiect* der Sinne nicht blos der Einbildung".

[188] C. Wolff, *Ontologia*, § 599 n. Cfr. anche C. Wolff, *Metafisica tedesca*, § 20, p. 921: "Si riconosce che l'immagine comune dello spazio, che le persone formano nella loro immaginazione come se esso fosse un recipiente dei corpi che esisterebbe anche se i corpi non ci fossero più, è solo inventata [Se lo spazio sia Dio?]".

"La realtà è qualcosa; la negazione è nulla, e precisamente il concetto della mancanza di un oggetto, come l'ombra o il freddo"[189].

La discussione del *nihil privativum* è orientata a rispondere ad una domanda fondamentale che già animava gli interessi di Kant nella fase precritica del suo pensiero: perché un'idea che prima era in me, ora non c'è più?[190]. Una domanda che declinata in un contesto dove l'indagine è incentrata sull'*essentia compositionis* potrebbe suonare così: Qual è la condizione (formale) che rende possibile per me il trapasso (materiale) dalla percezione della luce a quella delle tenebre?

Di un tipo di *nihil* simile a quello che si ha nel caso del passaggio dal nulla della luce al qualcosa delle tenebre, Kant parla nelle *Anticipazioni della percezione* dove, facendo riferimento alla natura intensiva della sensazione, egli spiega:

"La realtà è ciò che nell'intuizione empirica corrisponde alla sensazione (*realitas phaenomenon);* la negazione è invece ciò che corrisponde alla mancanza di sensazione = 0. Ogni sensazione però è capace di diminuzione, e quindi può decrescere e a poco a poco svanire"[191].

Il fatto che in tutti i fenomeni il reale, che corrisponde alla sensazione, abbia una quantità intensiva e quindi un grado, implica che non si danno sensazioni che non siano passibili di decremento fino all'estinzione. Quando la sensazione della luce decade completamente emerge quella delle tenebre. In questo caso, dunque, il decremento del grado comporta inequivocabilmente il trapasso dalla realtà alla negazione e da questa alla realtà di una nuova sensazione. Ma quale valore ha questa negazione della sensazione rispetto al concetto di una forma vuota dello spazio? Leggiamo il seguito dell'argomento kantiano:

---

[189] *KrV*, A 291/B 247. Per un inquadramento del concetto di *nihil privativum* entro la *Tavola del nulla* cfr. R. Paimann, 2001, pp. 791-800.

[190] Nel saggio *Tentativo per introdurre in filosofia il concetto delle quantità negative* Kant afferma: "Ognuno vede facilmente perché una cosa non sia quando le manca una causa positiva; più difficile a comprendere invece è il perché una cosa che è, cessi di essere. Nel mio animo, per esempio, esiste attualmente la rappresentazione del sole in virtù della mia immaginazione. Nel momento seguente smetto di pensare quell'oggetto. La rappresentazione che era in me, cessa di essere, e la condizione successiva è lo zero di quella precedente. Se come causa di questo volessi indicare che l'idea è cessata perché nel momento successivo ho smesso di produrla, fornirei una risposta che non si distingue affatto dalla domanda, ché infatti la questione è proprio questa: in che modo ci si possa astenere dal compiere un'azione che avviene realmente: in che modo, cioè, essa possa cessare di essere. Io dico perciò: ogni trapassare [*Vergehen*] è un nascere negativo: cioè, per annullare una cosa positiva che è, occorre una causa reale altrettanto vera, quanto per produrla quando non è" (*Versuch*, AA II:191, trad. it. pp. 273-274.).

[191] *KrV*, A 167/B 209.

"Se ogni realtà della percezione ha un grado, fra il quale e la relativa negazione si distende una serie infinta di gradi sempre minori, e se ogni senso deve tuttavia avere un determinato grado di recettività delle sensazioni, allora non è possibile una percezione e, di conseguenza, nemmeno un'esperienza che palesi in modo mediato o immediato (attraverso qualche espediente sillogistico), una totale assenza del reale nel fenomeno. In altre parole, non è possibile desumere dall'esperienza, la prova dello spazio vuoto o di un tempo vuoto"[192].

Negare una connessione diretta tra il non-essere delle sensazioni e lo spazio vuoto[193], non significa che lo spazio puro sia rappresentabile come qualcosa di intuitivamente reale; ma solo che esso ha come suo luogo d'origine a priori la sensibilità in quanto facoltà rappresentativa sensibile (recettiva). In questo senso, dunque, la forma vuota dello spazio è già qualcosa [*Etwas*] come intuizione vuota senza oggetto, ossia come *ens imaginarium*; ma lo è solo in quanto *Vorstellungsart* soggettiva e quindi non nella forma di un oggetto percepibile. Nell'*Opus postumum* Kant chiarisce ulteriormente questo punto:

"Il non-essere di un oggetto della percezione, nella rappresentazione non può essere esso stesso percepito. Non esiste allora alcuno spazio vuoto in quanto oggetto, perché lo spazio è un modo della rappresentazione [*Vorstellungsart*] che appartiene solo al soggetto, di rappresentarsi l'oggetto esterno in una certa forma (dell'intuizione esterna pura e non del pensiero) non come esso è, ma come esso appare necessariamente al soggetto e quindi dato a priori nella misura in cui ne viene affetto"[194].

Sostenere, come fa Kant nel secondo argomento dell'esposizione metafisica, che lo spazio (in quanto fondamento sensibile e condizione della coesistenza degli oggetti) sia pensabile, non solo nel caso un singolo oggetto fosse tolto, ma anche qualora *tutti* gli oggetti che lo occupano venissero rimossi, non significa che questo sia un *contenitore*

[192] *KrV*, A 172/B 213-214. L'esempio che Kant fornisce è quanto mai interessante: "Così un'espansione che riempie lo spazio, ad esempio il calore, come egualmente ogni altra realtà nel fenomeno, può, senza lasciare minimamente vuota la più piccola parte di questo spazio, decrescere all'infinito nei suoi gradi, continuando tuttavia a riempire lo stesso spazio coi suo gradi minori, né più né meno di un altro fenomeno con gradi maggiori" (*KrV*, A 174/B 216). Sul significato di questo esempio cfr. P. Pecere, 2009, pp. 660-661 che rimanda anche a *MAN*, AA IV:542.

[193] Come ha osservato anche B. Hall, 2014, p. 43: "Kant claims that a proof for empty space or time could not be based on experience since an entire absence of the real in sensibility could never be perceived nor could empty space or time be inferred from any instance of the real in sensibility regardless of its degree of reality".

[194] Cfr. *Opus postumum*, AA XXI:550: "das Nichtseyn eines Gegenstandes der Warnehmung kann in der Vorstellung nicht selbst ein warnehmbarer Gegenstand seyn. Es existirt also kein leerer Raum als Object sondern der Raum ist blos eine Vorstellungsart die dem Subject zusteht sich einen äußeren Gegenstand in einer gewissen Form (der reinen äußeren Anschauung, nicht des Denkens) vorzustellen nicht wie er ist sondern wie er dem Subject nothwendig erscheint und so *a priori* gegeben ist in so fern er von jenem afficirt wird".

vuoto avente realtà incondizionata, un *ens per se* che esiste indipendentemente dal riferimento ad un dato intuitivo. Infatti, come il *nihil privativum* e *l'ens imaginarium* non sono l'unico tipo di nulla, così lo iato non è l'unica forma con cui ci si può rappresentare lo spazio vuoto. L'idea di uno spazio assoluto costituisce un esempio di nulla dalle caratteristiche ontologiche particolati, dal momento che in questo caso non si parla più di "vuoti dati per concetti", ma di "concetti vuoti"[195]; nella fattispecie, di una non-cosa [*Unding*].

Nell'*Estetica trascendentale* Kant polemizza con quei fisici-matematici alla Newton che sostengono lo spazio sia qualcosa di per sé sussistente[196]. Costoro, spiega Kant, pur facilitando "la liberazione del campo dei fenomeni in vista delle affermazioni matematiche", si smarriscono "allorché l'intelletto pretende oltrepassare questo campo". Ciò accade perche ammettere "due non-cose (spazio e tempo) come eterne e infinite"[197] significa ammettere uno "*spatium sensorium omnipraesentiae divinae*"[198]. Nello *Scolio generale* dei *Principi matematici della filosofia della natura*, Newton scriveva che:

"[Il vero Dio] è eterno e infinito, onnipotente e onnisciente, ossia, dura dall'eternità in eterno e dall'infinito è presente nell'infinito. Non è l'eternità o l'infinito, ma è eterno e infinto; non è la durata e lo spazio, ma dura ed è presente. Dura sempre ed è presente ovunque, ed esistendo *sempre* e *ovunque*, fonda la durata e lo spazio. Poiché ogni particella dello spazio è sempre, e ogni momento indivisibile della durata è ovunque, certamente l'Artefice e il Signore di tutte le cose sarà *sempre* e *ovunque*"[199].

Secondo Newton Dio non è l'eternità e l'infinito, ma è eterno e infinito. Poiché lo spazio assoluto è uno, infinito ed essenzialmente indivisibile, allora, certamente anche Dio è eterno, onnipresente ed infinito: *in ipso continentur et moventur universa*. Nel quaderno di lezioni di *Metafisica* L_2, Kant affronta la questione del rapporto tra lo spazio e l'onnipresenza divina. Egli denuncia i pericoli di fanatismo che si annidano nel proposito di fare della peculiare struttura coordinativa della forma del senso esterno una

[195] *KrV*, B 348.
[196] Nella *Critica della ragion pura* il termine *Unding* non viene usato solo in riferimento allo spazio assoluto di Newton, ma anche per criticare l'idealismo dogmatico di Berkeley. Cfr. ad esempio *KrV*, B 274: "Il secondo è l'idealismo dogmatico di Berkeley, che considera lo spazio, assieme a tutte le cose a cui esso è inerente quale condizione inseparabile, come alcunché di impossibile in sé stesso e ritiene perciò che anche le cose nello spazio siano semplici immaginazioni. Se lo spazio è considerato una proprietà inerente alle cose in se stesse, l'idealismo dogmatico diviene inevitabile; in tal caso, infatti, lo spazio, e tutto ciò rispetto a cui serve da condizione, è una non-cosa".
[197] *KrV*, A 40/B 57.
[198] *Refl*. 4145, AA XVII:432. Cfr. anche *Refl*. 4144.
[199] I. Newton, 1965, p. 793.

sostanza per sé indipendente. Ad essere evidenziata è in particolare la pericolosa connessione tra l'ipotesi newtoniana di un contenitore assoluto e lo spinozismo:

"Spazio e tempo non sono cose in sé, né proprietà, né qualità delle cose, ma forma della sensibilità. Le forme dell'intuizione non hanno realtà oggettiva, ma soggettiva. Se assumo lo spazio come ente in sé, lo spinozismo è incontestabile, cioè le parti del mondo sono parti della divinità. Lo spazio è la divinità; è uno, onnipresente; nulla può essere pensato fuori di esso; tutto è in esso"[200].

Il rapporto tra Dio e spazio è sempre stato un "Lieblingsthema Kants"[201]; al punto che, come ha osservato anche Reinhard Brandt, si potrebbe guardare al senso dell'esposizione metafisica del concetto di spazio considerando il suo parallelismo con la teologia razionale e le tre prove dell'esistenza di Dio (cosmologica, ontologica e fisico-teologica)[202]. Aprire una finestra sul confronto tra il concetto di Dio e lo spazio potrebbe quindi aiutarci a determinare le peculiarità della *lex sensibilitatis* alla base della forma del senso esterno e a specificare come questa si rapporti alla possibilità che il soggetto stabilisca rapporti tra sé e gli oggetti che occupano un luogo dello spazio.

In una riflessione personale risalente agli anni Settanta, Kant spiega perché lo spazio (in quanto condizione rappresentativa soggettiva dell'uomo) non possa essere trasformato surrettiziamente in una prova dell'esistenza di Dio:

"Lo spazio infinito e unico è la condizione di possibilità fondamentale di ogni presenza esterna delle cose per come esse appaiono, non è cioè la prova dell'esistenza di un fondamento e di un essere originario [*Daseyn eines Grundes und Urwesen*] che tutto comprende e in cui tutto ha la sua sussistenza, da cui

[200] AA XXVIII:567, citato in H. Hohenegger, 2004, p. 105.

[201] H. Vaihinger, 1922, Bd. II, 506. Come osserva Vaihinger, il rapporto tra le rappresentazioni dello spazio e del tempo e il concetto di Dio era un tema caro a Kant già dai suoi anni di studio all'università. Il suo amato insegnante Knutzen si era interessato in modo particolare alla relazione che sussiste tra l'eternità di Dio e la finitezza o infinitezza del mondo. Ma la questione, era, in realtà assai dibattuta, dal momento che sia Crusius che Leibniz, che Clarke ne avevano fatto un importante oggetto di discussione. Per una panoramica dello stato del dibattito nella filosofia del tempo, cfr. anche le indicazioni di B. Erdmann riportate da Vaihinger riguardo agli autori che si erano interessati a questo tema. Per quanto riguarda nello specifico Leibniz, stando a quanto scrive G. Wohlfahrt, 1980, p. 146, egli si era posto il problema del rapporto tra spazio nel secondo *Libro* dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, capitolo XIII, §17:: "Ogni atto di sensazione ci fa ugualmente considerare le cose corporee e le spirituali; poiché, nel tempo in cui la vista e l'udito mi fanno conoscere che vi è qualche essere corporeo fuori di me, io so in una maniera ancora più certa che c'è dentro di me qualche essere spirituale che vede e che intende" (G. W. Leibniz, 2000, p. 197). Una ricostruzione storica della connessione tra lo spazio e Dio è stata affrontata da M. Jammer, 1963, pp. 34 sgg. Jammer sostiene che nella filosofia greca il termine *luogo* non fosse impiegato come appellativo di Dio e che i pochi accenni di cui disponiamo (Sesto Empirico e forse Proclo) riferiscono di "una remotissima astratta deduzione d'un carattere piuttosto paradossale". Solo nel I secolo, con l'impiego della parola *makon* nella teologia ebraica, la sostituzione della parola Dio con il termine *luogo* diventa una pratica comune; al punto che nella letteratura post-talmudica la concezione mistica di Dio costituisce un tutt'uno con la teoria dello spazio dell'universo.

[202] R. Brandt, 2010, pp. 16-21.

deriva anche ogni unità e relazione perché, per così dire, ogni cosa è possibile grazie al suo posto nel tutto; ma è pur sempre la prova che l'animo umano non potrebbe pensare nessun legame senza un principio comune [*gemeinschaftlicher Grund*] e nessuna determinazione in un uno che tutto contiene"[203].

Per la sua peculiare struttura coordinativa e per il fatto che costituisce il fondamento rappresentativo di tutte le intuizioni esterne lo spazio potrebbe essere confuso con una forma oggettiva della sensibilità. Le conseguenze misticizzanti di una simile assunzione Kant le approfondisce nell'osservazione conclusiva dell'*Estetica trascendentale*:

"Nella teologia naturale, in cui viene pensato un oggetto che, non soltanto non può divenire per noi oggetto di intuizione, ma nemmeno può essere a se stesso oggetto di intuizione sensibile, si è posata ogni cura nell'eliminare da ogni sua intuizione (che è resa necessaria dalla conoscenza che gli è propria, perché il pensiero rivela sempre alcuni limiti) le condizioni del tempo e dello spazio. Ma è incomprensibile con quale diritto ciò si possa fare, se tempo e spazio sono stati precedentemente considerati come forme delle cose in se stesse, tali da sussistere a priori, come condizioni dell'esistenza delle cose, anche nel caso queste venissero soppresse: quali condizioni d'ogni esistenza in generale, essi dovrebbero valere anche come condizioni dell'esistenza di Dio. Se non si vuol farne forme oggettive di tutte le cose, altro non rimane che assumerli come forme soggettive del nostro modo d'intuire, così esterno come interno, il quale prende il nome di sensibile per il fatto che non è originario, cioè non è tale che con esso sia di già data l'esistenza dell'oggetto dell'intuizione (ossia non è tale quale – per quanto ci è possibile arrivare a comprendere – potrebbe esser proprio soltanto dell'essere supremo), ma è invece dipendente dall'esistenza dell'oggetto, risultando quindi possibile solo in quanto la facoltà rappresentativa del soggetto venga colpita da esso"[204].

Ammettere uno spazio assoluto nella sua accezione newtoniana significherebbe ricondurre l'esistenza di tutte le cose ad una forma oggettiva. Il che, però, avrebbe come conseguenza ancora più assurda di dover ammettere l'esistenza di Dio nello spazio[205]. Questa ipotesi è in contrasto con il modo di intuire proprio dell'uomo, che è una creatura dall'*intuitus derivativus*; tale, quindi, che "tanto rispetto alla sua esistenza quanto rispetto alla sua intuizione (che determina la sua esistenza in relazione agli

[203] *Refl*. 4733, AA XVII:691, citata in H. Hohenegger, 2014, p. 544.
[204] *KrV*, B 71-72.
[205] Per quanto riguarda i pericoli di una presenza divina nello spazio cfr. *Refl*. 6285, AA XVIII:552: "Die Dinge im Raum sind alle an die Bedingung des Raums *a priori* gebunden. Wäre dieser etwas an sich selbst, so ware er auch nothwendig und Gott auch an das Daseyn in demselben Gebunden. Gott muß den Dingen an sich selbst gegenwartig seyn und so auch den denkenden Wesen und in ihnen dadurch die Idee des Raums zur nothwendigen Beding ihrer äußeren Anschauung machen". Cfr. anche la *Refl*. 6429, AA XVIII:713 che indica tra le incongruenze della teoria newtoniana anche il fatto di dover ammettere più *entia realissima*: "Wenn der Raum die Form der äusseren Verhältnisse an sich wäre, so würde es mehr *realissima* geben können.".

oggetti dati)"[206], dipende dalle condizioni soggettive per cui gli oggetti possono per lui apparire come esterni. Dio, invece, non solo non può essere per noi oggetto di intuizione[207], ma, dal momento che ha un *intuitus originarius*[208], non può neanche intuire sensibilmente se stesso[209]. Per svincolarsi dagli esiti mistici della teoria newtoniana, nell'*Estetica* Kant oppone la facoltà rappresentativa umana a quella divina, evidenziando come l'intuibilità di un oggetto nello spazio sia possibile per l'uomo solamente perché l'oggetto colpisce la sua facoltà sensibile. Se questo da un lato esclude l'intuibilità di Dio, dall'altro, come sappiamo, implica che tanto il soggetto quanto l'oggetto siano posti in relazione nello spazio, secondo la legge sensibile che coordina tutto il sentito. Quindi, che entrambi siano *già* compresi in quell'orizzonte spaziale che appartiene alla *mia* facoltà rappresentativa e che in quanto forma vuota del senso esterno rimane *ens imaginarium*[210].

---

[206] *KrV*, B 72.

[207] Dio non è un oggetto dei sensi, né un fenomeno. Perciò tutto quello che l'uomo può dire su Dio sono predicati negativi: "Se si ipotizza come dato un oggetto dell'intuizione non sensibile, si può certamente rappresentarlo per mezzo di tutti i predicati impliciti nel presupposto che ad esso non si confaccia nulla di ciò che appartiene all'intuizione sensibile, e si dirà quindi di esso che non è esteso, ossia non è nello spazio, che la sua durata non è tempo, che in esso non si riscontra mutamento (successione della determinazione nel tempo) ecc. Ma, in effetti, non si ottiene conoscenza di sorta, se ci si limita a indicare semplicemente come l'intuizione dell'oggetto non è, senza essere in grado di dire quale sia in questo caso il suo contenuto" (*KrV*, B 149).

[208] Già nella *Dissertatio*, Kant aveva posto questa distinzione chiarendo che: "L'intuizione della nostra mente è infatti sempre passiva ed è quindi possibile solo fin dove qualcosa può alterare i nostri sensi. L'intuito divino invece, che è il principio degli oggetti e non è principiato, essendo indipendente è archetipo e pertanto perfettamente intellettuale". (AA II:396 trad. it. p 433). Su questo punto cfr. anche A. G. Baumgarten, 2001, p. 446, che nella *Metaphysica*, (§866) sostiene: "*Deus semet ipsum, quam fieri potest plenissime cognoscit. Ergo in eo non sunt praeviae sequentesque cogitationes. Summus est, dum plurimorum, maximorum, plurimas, clarissimas notas, fortissimis in sociis diversissimisque, repraesentat. Ergo dei intellectus profundissimus, patentissimus, purissimu est*".

[209] Affermare, per quel che possiamo determinare negativamente, che Dio non possa intuire sensibilmente se stesso significa anzitutto che la sua autointuizione non è legata a quella "condizione limitativa che [si] chiama senso interno" (*KrV*, B 159).

[210] Cfr. la nota alla prova dell'antitesi nel *Primo conflitto delle idee trascendentali* in cui Kant afferma: "Lo spazio è semplicemente la forma dell'intuizione esterna (intuizione formale), non quindi un oggetto reale suscettibile di un'intuizione esterna. Lo spazio anteriore a tutte le cose che lo determinano (riempendolo e limitandolo) o che piuttosto forniscono un'intuizione empirica in conformità alla sua forma, costituisce sotto il nome di spazio assoluto, null'altro che la mera possibilità dei fenomeni esterni, in quanto o esistono in sé o vanno ad aggiungersi ai fenomeni dati. L'intuizione empirica, pertanto, non è il risultato della composizione di fenomeni e spazio (di percezione e intuizione vuota). I due elementi non fungono reciprocamente da correlato della sintesi, ma risultano semplicemente collegati in una medesima intuizione empirica, in qualità di materia e forma di essa. Quando si sciolgano questi due elementi l'uno dall'altro (lo spazio da tutti i fenomeni), ne derivano varie sorta di determinazioni vuote dell'intuizione esterna, che non costituiscono tuttavia percezioni possibili. Ad esempio, movimento e quiete del mondo nello spazio vuoto infinito costituiscono la determinazione di un reciproco rapporto che non può essere percepita e che si risolve pertanto nel predicato di un ente immaginario" (*KrV*, A 431B 459).

7. Lo spazio è un'*idea*? Recettività e autoposizione nella rappresentazione dello spazio

Come mostrano i tre titoli sotto cui abbiamo trattato la questione della *rappresentabilità* dello spazio, una delle trame dell'esposizione metafisica è costituita dal problema del rapporto tra lo spazio vuoto e quel qualcosa che ne occupa una parte[211]. Sintomo della costante attenzione di Kant nei confronti della natura ontologica e metafisica delle forme vuote di spazio e tempo, sono alcune ambiguità terminologiche che si ritrovano nel corso della sua opera e che egli cercherà di risolvere ancora nell'ultima fase della sua produzione quando, posto il problema di una metafisica della natura, affronterà la questione del passaggio da questa alla fisica.

Dal punto di vista dei modi rappresentativi ciò che abbiamo incontrato nell'esposizione metafisica del concetto si spazio è un'alternanza tra uno spazio immaginario e soggettivo ed uno spazio reale e sentito. Entrambe le rappresentazioni hanno come luogo trascendentale la sensibilità ed è dunque nella recettività dell'uomo che la *Critica* individua le condizioni per rappresentarsi lo spazio:

"Come può dunque trovarsi nell'animo un'intuizione esterna, precostituita agli oggetti stessi e in cui il concetto di tali oggetti possa essere predeterminato a priori? Evidentemente solo in quanto essa abbia la sua sede esclusivamente nel soggetto costituendo in esso la disposizione formale ad essere affetto dagli oggetti dei quali riporta in tal modo una rappresentazione immediata, cioè un'intuizione; e quindi solo come forma del senso esterno"[212].

A differenza della percezione degli oggetti nello spazio, esperienza che è caratterizzata dall'immediatezza, dal momento che un oggetto ci deve essere anzitutto *dato* perché possa affettare il nostro animo, il *modus compositionis* della forma del senso esterno è descritto in questo passo come una disposizione formale all'essere affetto. Se la forma spaziale costituisce la condizione soggettiva di tutti fenomeni esterni allora proprio per il fatto di essere condizione di possibilità lo spazio, in quanto disposizione alla recettività, non può mai essere percepito e si può dunque parlare del vuoto solo riguardo a "ciò che non è riempito dalla materia (impenetrabile ed

[211] Come ha mostrato P. Pecere, 2009, pp. 653-663 avendo negato nella *Critica* "il vuoto a livello fisiologico puro" Kant nei *Principi metafisici della scienza della natura* e poi nell'*Opus postumum* "non soltanto si allontana ancora una volta dalla fisica di Newton, ma affronta il compito di una nuova – e molto ardua – giustificazione filosofica di un'ipotesi fisica" (p.653).
[212] *KrV*, B 41.

estesa)"[213]. Ma questa limitazione, come spiega Kant nella conclusione ai *Principi metafisici della scienza della natura*, ha delle conseguenze sulla qualificazione dello spazio. Infatti, se "lo spazio senza materia […] non è un oggetto della percezione", allora, siccome si tratta di un "concetto necessario della ragione", lo spazio vuoto "non è nient'altro che un'idea"[214].

Negli appunti che compongono l'*Opus postumum*, i quali non si riferiscono più alle forme della sensibilità, ma a un fenomeno indiretto o "fenomeno del fenomeno"[215] che fornisca una prova dell'esistenza dell'etere come spazio realizzato[216], Kant sviluppa ulteriormente questa caratterizzazione razionale dello spazio. In quanto forma di un tutto sistematico della percezione[217] lo spazio è la rappresentazione positiva di un *ens rationis*[218], quel concetto che nella *Tavola del nulla* è collegato alla categoria di quantità, cioè al *Keines*, e di cui l'esempio è il noumeno, il quale può essere pensato senza contraddizione sebbene non gli possa corrispondere alcuna intuizione[219]. In quanto si tratta della forma non intuibile del senso esterno lo spazio è definibile negativamente come *spatium insensibile*:

---

[213] Cfr. *Refl*. 4756, AA XVII:699: "Wenn *vacuum* so viel bedeutet: was nicht von materie (Undurchdringlich ausgedehntem) erfüllet ist, so wird ein *vacuum* möglich seyn".

[214] *MAN*, AA IV:559, trad, it. 347. Già nella *Dissertatio*, AA II:399, trad. it. p. 435, Kant scriveva che il tempo è un'idea: "L'idea di tempo non nasce dai sensi ma è da essi presupposta [*Idea temporis non oritur, sed supponitur a sensibus*]". Nell'*Opus postumum* dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione Kant dice che: "Il molteplice di essi non è un aggregato di percezioni (perché questo può darsi solo nello spazio e nel tempo che sono già dati) ma unità *collective* (non *distributive*) di un tutto nell'intuizione" (AA XXII:30, citato in H. Hohenegger, 2004, p. 105). Sempre nell'*Opus postumum* in virtù di questa unità collettiva che caratterizza lo spazio e il tempo Kant propone di intendere come interscambiabili le idee e le intuizioni pure: "Le idee non sono concetti ma intuizioni pure non rappresentazioni discorsive ma intuitive poiché è uno solo l'oggetto [Ideen sind nicht Begriffe sondern reine Anschauungen nicht discursive sondern intuitive Vorstellungen denn es ist nur Ein solcher Gegenstand"(*Opus postumum*, AA XXI:79).

[215] Cfr. *Opus postumum*, AA XXII:322, 326-32, 339. Come spiega P. Pecere, 2009, p. 776: "Il fenomeno indiretto non è altro che l'anticipazione del fenomeno inteso come oggetto dell'intuizione sensibile", qualcosa che "esiste già, pur mancandole il nome – nel criticismo precedente".

[216] Come ha sostenuto M. Friedman, 1992, p. 309, l'etere: "is the closest possible approximation to the transcendental ideal: namely the representation of a universality distributed and continuous all of matter filling all space".

[217] Nell'*Opus postumum* dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione Kant dice che: "Il molteplice di essi non è un aggregato di percezioni (perché questo può darsi solo nello spazio e nel tempo che sono già dati) ma unità *collective* (non *distributive*) di un tutto nell'intuizione" (AA XXII:30, citato in H. Hohenegger, 2004, p. 105). Uno dei motivi per cui lo spazio si avvicina ad un'idea è proprio il riconoscimento di questa unità collettiva, che almeno nel Kant critico sembrava caratterizzare piuttosto gli elementi concettuali che non quelli intuitivi.

[218] Cfr. *Opus postumum*, AA XXII:432: "Das *spatium cogitabile* ist die Form des Ganzen im System der Form nach ein Gedankending *ens rationis* — Das *insensibile* ist *vacuum*".

[219] "Ai concetti di tutto, molti, uno, viene opposto il concetto che annulla ogni cosa, e cioè l'oggetto di un concetto a cui non corrisponde nessuna intuizione che possa essere data = nulla; ossia un concetto senza oggetto alla stessa stregua dei noumeni, che non possono essere posti fra le possibilità, benché non debbano per questo venir fatti passare per impossibili (*ens rationis*)" (*KrV*, A 290/B 347)

"Lo spazio di cui non è possibile alcuna percezione (*spatium insensibile*) non sarebbe nulla al di fuori di me, ma solo la forma dell'intuizione pura degli oggetti esterni e quindi né positivamente vuoto né positivamente pieno, nessun oggetto esistente fuori di me"[220].

Non interessa qui entrare nel dettaglio delle trasformazioni teoriche che Kant discute nei frammenti lasciati nell'ultima parte del suo percorso filosofico, quanto piuttosto segnalare il fatto che Kant tenta ancora di risolvere la questione della rappresentabilità dello spazio a livello di vocabolario, distinguendo tra uno spazio *insensibile* o *cogitabile* e uno spazio *dabile* o *aspectabile*[221]:

"La rappresentazione dello spazio non è un concetto (*nota pluribus communis*) ma un'intuizione. Questa intuizione, non è un oggetto dei sensi, ossia, nulla [*nichts*] attraverso cui il nostro senso è affetto e che potrebbe essere un oggetto della percezione e che quindi appartiene all'esistenza dell'oggetto. È solo la condizione formale dell'essere affetti, ossia intuizione e precisamente l'elemento formale a priori degli oggetti in quanto fenomeni. Così anche il tempo – Lo spazio è un oggetto dell'intuizione (*aspectabile*) ed esso stesso un'intuizione, un oggetto della percezione (*apprehensibile*), non una cosa in sé (*ens per se*), ma solamente ciò che è formale della posizione e sintesi [*Setzung und Zusammensetzung*] del molteplice soggettivamente in riferimento all'oggetto = X nel fenomeno, non come cosa in sé, ma ciò che ad esso corrisponde, cioè il pensabile della sintesi di una conoscenza sintetica a priori, la quale fonda la filosofia trascendentale"[222].

Lo spazio in quanto forma a priori è un tutto che non può essere percepito, poiché altrimenti sarebbe ridotto a qualcosa di empirico e reale che impressiona i nostri sensi. Da un punto di vista fisico lo spazio in quanto tale è quindi un nulla semplicemente *cogitabile*[223], una condizione formale che non ha esistenza per sé. Come ha sostenuto anche Vittorio Mathieu, nell'*Opus postumum* Kant cerca di risolvere questa tensione tra lo spazio oggetto della percezione e lo spazio cogitabile stabilendo una corrispondenza tra il lato attivo e il lato passivo dell'affezione[224]. La disposizione

[220] AA XXI:232 citato in H. Hohenegger, 2014, p. 558.
[221] Ad insistere sulla distinzione tra spazio a priori (*intellegibile* e *cogitabile*) e spazio a posteriori (*dabile* e *perceptibile*) è stato anzitutto. H. Vaihinger, 1922, Bd. II, p. 55. Sulla questione sono tornati anche H. Hohenegger, 2014, pp. 557-558 e V. Mathieu, 1958, p. 370.
[222] *Opus postumum*, AA XXII:35, citato in H. Hohenegger, 2014, p. 559.
[223] Cfr. *Opus postumum*, AA XXII:435, citato in V. Mathieu, 1958, p. 379: "spazio e tempo non sono oggetti di un'intuizione data (empirica) – bensì intuizioni (intuizioni stesse, non un *dabile*, ma un *cogitabile*)".
[224] Cfr. V. Mathieu, 1991, pp. 167-170, il quale sostiene che Kant nell'*Opus postumum* individua una componente attiva nel carattere sensibile e recettivo dell'intuizione. Scrive infatti Kant nei suo appunti: "è sorprendente anzi impossibile voler esibire a priori ciò che riposa su percezioni […], per esempio il suono, la luce, il calore, che tutti insieme, sono il soggettivo della percezione come rappresentazione empirica con coscienza, e, pertanto, non conoscenza di un oggetto. Eppure, quest'atto della facoltà

alla recettività di cui Kant parla nella *Critica* in questa fase del pensiero si arricchisce infatti di una componente attiva. Quella che si trova nel nostro animo è una capacità di coordinare il molteplice che deve presuppore una relativa spontaneità, nella misura in cui il soggetto senziente deve porre in atto le sue percezioni[225]. Questo elemento spontaneo insito nella nostra recettività per quanto possa sembrare ambiguo emerge più volte negli appunti dell'*Opus postumum* dal momento che Kant in diverse occasioni sostiene che:

"Spazio e tempo sono, da un lato, atti della spontaneità del soggetto nell'intuizione, dall'altro affezioni della recettività"[226].

Particolarmente interessante è notare come questa trasformazione del processo percettivo che Kant discute nell'*Opus postumum*, per cui la spontaneità e la recettività del soggetto senziente si trovano progressivamente congiunte in riferimento all'esperienza come sistema di percezioni[227], fosse già enucleata nella concezione critica dello spazio: il trovarsi "tutte nello spazio" delle nostre rappresentazioni non è un fatto immediato, ma presuppone un'attività rappresentativa da parte del soggetto. Kant ha sviluppato questo punto indicando nell'autodeterminazione spaziale del soggetto la cerniera tra queste due nozioni di spazio, e più propriamente, il modello della loro rappresentazione:

"Spazio e tempo sono intuizioni senza oggetto, e pertanto solo forme soggettive della coordinazione del molteplice nell'infinito di un tutto assoluto (che non è parte di un tutto ancor più grande). Non qualcosa di apprensibile dato alla percezione (*dabile*), bensì l'autodeterminazione del soggetto, o la forma in cui esso

---

rappresentativa è necessario. Infatti, se ad esso non corrispondesse un controatto [*Gegenact*] dell'oggetto, quella facoltà non riceverebbe nessuna percezione dell'oggetto mediante la sua forza motrice, come, pure, qui si presuppone. La recettività di avere rappresentazioni sensibili presuppone, dunque, una relativa spontaneità, di porre in atto indirettamente in sé percezioni, e la sua possibilità a priori" *Opus postumum*, AA XXII:493, citato in V. Mathieu, pp. 169-170.

[225] Sulla spontaneità della forma spaziale cfr. V. Mathieu, 1991, p. 168. Lo spazio non è dunque soltanto una forma, ma, in certa misura, è anche un'attività: "poiché il non-esserci di un oggetto della percezione non può essere nella rappresentazione un oggetto percepibile. Non esiste allora nessun spazio vuoto in quanto oggetto e lo spazio è un modo di rappresentarsi che compete al soggetto, per cui un oggetto esterno è rappresentato in una certa forma (dell'intuizione esterna pura e non del pensiero), non come esso è, ma come esso necessariamente appare al soggetto e quindi per come è dato a priori, nella misura in cui ne viene affetto" (*Opus postumum*, AA XXI:550.

[226] *Opus postumum*, AA XXII:42, citato in V. Mathieu, 1991, p. 174. Cfr. anche *Opus postumum*, AA XXII:42, citato in H. Hohenegger, 2014, p. 558: "spazio e tempo sono un prodotto della facoltà rappresentativa come spontaneità (*spontaneitas, non receptivitas*)".

[227] Cfr. *Opus postumum*, AA XXII:466, citato in V. Mathieu, 1991, p. 166. "Posizione e percezione, spontaneità e recettività, riferimento oggettivo e soggettivo vanno insieme, come fenomeni con cui il soggetto viene affetto; quindi sono dati a priori nel medesimo atto e si trovano in progresso verso l'esperienza come sistema delle percezioni"

si costituisce in oggetto […] su ciò la filosofia trascendentale fonda il problema: come sono possibili i giudizi sintetici a priori"[228].

Il rapporto tra la relativa spontaneità che caratterizza lo spazio *cogitabile*, il quale non è altro se non la disposizione formale alla coordinazione del molteplice come coesistente, e lo spazio *dabile*, ossia quel qualcosa di empirico, esterno, che si presenta come apprensibile e dato alla percezione, è reso possibile dal fatto che anche quest'ultimo si risolve sempre e soltanto nella rappresentazione di un fenomeno e mai di una cosa in sé. Lo spazio, comunque lo si guardi, è la rappresentazione di qualcosa solo in riferimento al soggetto e quindi, separatamente da esso non ha alcun significato, né immaginario, né cogitabile, né dato. Solo considerando che tutte le nozioni di spazio dipendono "dal rapporto con il soggetto" secondo Kant si può pensare "che vi sia pure alcunché di dato (*dabile*) che corrisponda al cogitabile"[229]. È la forma in cui il soggetto si costituisce come oggetto esterno che fornisce la chiave di volta per la rappresentabilità dello spazio.

Per mostrare come sia possibile questa corrispondenza, nell'*Opus postumum* Kant indaga quel particolare rapporto [*Beziehung*, *respectus*] secondo cui il soggetto pone se stesso nella forma dell'intuizione:

"Spazio e tempo sono intuizioni con la funzione dinamica di porre un molteplice dell'intuizione come fenomeno (*dabile*), cioè di porre anche un *aspectabile* come fenomeno che precede ogni rappresentazione dell'apprensione (percezione come rappresentazione empirica con coscienza), e che viene pensato sinteticamente a priori secondo un principio come determinante in modo assoluto (*intuitus quem sequitur conceptus*) nel quale il soggetto, nell'unità collettiva del molteplice dell'intuizione pone se stesso"[230].

Nell'*Estetica* Kant affermava che lo spazio è rappresentabile solo come rappresentazione immediata di un qualcosa di esterno, ovvero, come intuizione esterna. Ma questa intuizione presuppone sia una disposizione alla recettività, sia un modello spaziale di oggetto, secondo il quale il soggetto pone se stesso nell'unità collettiva dello spazio. La metafisica – nel senso che Kant attribuisce a questo termine nella sua esposizione – e l'ontologia della forma vuota del senso esterno presuppongono quindi una modalità antropometrica alla base della rappresentabilità dello spazio, basata

[228] *Opus postumum*, AA XXI:74, citato in V. Mathieu, 1991, p. 175.
[229] *Opus postumum*, AA XXII:45 "doch etwas gegebens (*dabile*) welches den denkbaren (*cogitabile*) entspricht".
[230] *Opus postumum*, AA XXII: 44, citato in H. Hohenegger, p. 559.

sull'*autoaffezione* o *autoposizione* del soggetto. Che il soggetto ponga se stesso come un oggetto spaziale reale, costituisce infatti il modello, il fondamento proattivo di ogni possibile rappresentazione dell'esterno, ivi compresa la rappresentazione di uno spazio vuoto, immaginario, soggettivo e ideale.

Per determinare ulteriormente la natura e il funzionamento di questo schema alla base della rappresentazione spaziale, dobbiamo ora passare alle considerazioni che Kant svolge nel terzo e nel quarto punto dell'esposizione metafisica (secondo la numerazione della seconda edizione della *Critica*). Queste trattano in modo specifico dell'intuitività dello spazio, caratteristica che Kant esamina a partire dal rapporto di coordinazione tra le parti e il tutto che si ha nella rappresentazione immediata di ciò che è esterno. Per un verso questo confronto ci permetterà di determinare le analogie tra l'intuizione dello spazio e il concetto di Dio nella rappresentazione di un tutto onnicomprensivo; per l'altro, considerando i rapporti di coordinazione che si hanno nell'intuizione dello spazio, potremo distinguere quali siano le differenze tra il modo di essere oggetto nel tempo e il modo di essere oggetto nello spazio.

8. La *lex coordinandi* dell'ordine spaziale

I primi due argomenti dell'esposizione metafisica del concetto di spazio si erano occupati di attestare la sua apriorità, in quanto condizione di possibilità di tutte le intuizioni esterne. In essi Kant aveva fornito prove a favore del fatto che, poiché lo spazio è la rappresentazione che sta a fondamento di ogni oggetto localizzato esternamente, esso non è né una cosa in sé, né qualcosa di empirico. L'esperimento mentale che Kant ha svolto nel secondo punto della sua esposizione, chiamando in causa il concetto di vuoto, costituisce dunque una sorta di passaggio obbligato nelle strategie argomentative dell'*Estetica trascendentale*: è a partire dal problema della rappresentabilità dello spazio e dei suoi rapporti che Kant nel terzo e nel quarto argomento approfondisce la natura intuitiva della *Grundvorstellung* spaziale. Al centro della discussione si trova una caratteristica chiave per la concezione kantiana dello spazio, il fatto che questo sia una rappresentazione singolare che contiene in sé un'istanza di totalità in cui le parti sono in un rapporto di reciproca coordinazione[231]. La prova conclusiva che lo spazio non sia un concetto, ma un'intuizione pura, Kant la

[231] Come osserva H. Vaihinger, 1922, Bd. II, p. 204, la contrapposizione tra l'unicità e l'intuitività dello spazio e la generalità del concetto è un'idea che Kant doveva aver avuto anche grazie all'influsso di Lambert, il quale in una lettera indirizzata a Kant il 13 novembre 1765 scriveva: "Raum und Dauer ist kein Genericum; es ist nämlich nur Ein Raum und Eine Dauer, so ausgedehnt beide sind möglich".

fornisce nel terzo argomento, il più lungo dell'intera esposizione metafisica, a partire da un'analisi del rapporto di contenimento tra il tutto della rappresentazione spaziale e le sue parti:

"Lo spazio non è affatto un concetto discorsivo, o, come si dice, universale – dei rapporti delle cose in generale, ma un'intuizione pura. In primo luogo, infatti, non ci si può rappresentare che un unico spazio [*einigen Raum*] e, se si parla di molti spazi [*vielen Räumen*], non si intendono con ciò che parti di uno spazio unico e medesimo [*Teile eines und desselben Raumes*]. Queste parti non possono precedere lo spazio unico e omnicomprensivo [*einigen allbefassenden Raum*], quasi ne fossero gli elementi costitutivi (dalla cui riunione possa nascere l'insieme), ma sono pensate solo in esso [*in ihm*]. Lo spazio è unico [*einig*] per essenza ed il molteplice che in esso si trova, e quindi anche il concetto universale di spazio in generale, non poggiano che su limitazioni. Ne segue che, rispetto allo spazio e a fondamento di tutti i suoi concetti sta un'intuizione a priori (non empirica). Egualmente, anche tutti i principi geometrici, ad esempio che in un triangolo la somma dei due lati è maggiore del terzo, non sono mai derivati dai concetti universali di linea e di triangolo, ma dall'intuizione e, senz'altro, a priori con certezza apodittica"[232].

È il particolare rapporto tra parti e tutto che permette di indicare *ex negativo* a quale classe di rappresentazioni appartenga lo spazio, se alle intuizioni oppure ai concetti. Che ci si possa rappresentare solo un unico spazio è una prova sufficiente del fatto che lo spazio sia una rappresentazione singolare e quindi, inequivocabilmente, un'intuizione[233]. Al contrario di quanto potrebbe lasciar intendere il fatto che Kant alle volte parli di *conceptus spatii*, di *spazi* al plurale o di "specie dello spazio [*Arten des*

[232] *KrV*, A 25/B 39. Come ha osservato anche A. Baeumler, 1967, p. 321 "das Verhältnis von Ganzem und Teil ist Kant offenbar von Anfang an als für die Anschauung entscheidend vorgekommen". Un esempio dell'importanza di questo argomento per la definizione del concetto di spazio si trova infatti già nel saggio del 1768 *Del primo fondamento delle regioni nello spazio*, là dove Kant scrive che per rappresentarsi lo spazio come unità "ogni estensione deve essere considerata come una parte" (*Gegend*, AA II:378, trad. it. p. 412).

[233] A proposito dell'argomento che Kant presenta nella sua esposizione a favore dell'intuitività della rappresentazione spaziale Vaihinger, 1922, Bd. II, p. 211 osserva che: "Der Raum ist etwas Einziges, ein Unicum: es gibt nur einen Raum, nicht mehrere. Wegen dieser Einzigkeit des Raumes, seiner Singularität, seiner Natur als Individuum kann die sich auf ihn beziehende Vorstellung eben nur eine Anschauung, einer *singularis repraesentatio* […] sein, nicht etwa ein Begriff […]. Ein einziges kann eben aus diesem Grunde nur Gegenstand der auf das Einzelne gehenden Anschauungstätigkeit sein". Che la parola *einig* che Kant usa nel terzo argomento dell'esposizione metafisica del concetto di spazio abbia il significato di *enzig* lo si capisce facilmente se si considera l'argomento parallelo che Kant sviluppa nei riguardi del tempo: "Il tempo non è un concetto discorsivo o, come si suol dire universale, ma una forma pura dell'intuizione sensibile. Tempi diversi non sono che parti dello stesso tempo. Ma la rappresentazione che può essere data solo da un unico oggetto è un'intuizione. Inoltre, la proposizione affermate che tempi diversi non possono essere simultanei, non è ricavabile da un concetto universale. Questa proposizione, essendo sintetica, non può scaturire da semplici concetti. Essa è dunque contenuta immediatamente nell'intuizione e nella rappresentazione del tempo" (*KrV*, A 31-32/B 47). Sul significato del termine *einig* in riferimento al concetto di spazio cfr. anche P. Unruh, 2007, pp- 197-198.

Raumes]"[234], lo spazio non è una rappresentazione comune che *sub se continens*, ma una rappresentazione singolare che *omnia in se comprehendens*[235]. Nel 1770 questa distinzione si basava a livello terminologico sui concetti di coordinazione e subordinazione. Il primo, come ha riassunto Alfred Baeumler, costituiva

"in der *Dissertatio* zunächst einen Wechselbegriff für Form. Die Form der sinnlichen Welt wird durch Anschauung erkannt, das Gesetz der Anschauung aber ist das der Koordination"[236].

La relazione tra coordinati ha la caratteristica di essere reciproca ed omogenea[237]. Il rapporto tra *correlata*[238] nel caso della coordinazione è tale che se *x* determina *y*, allora allo stesso tempo, *y* determina *x*. Quella che sottostà alla legge di coordinazione è una relazione *simmetrica* tra le parti e così è anche la relazione tra lo spazio come intero, unico e omnicomprensivo, e le sue limitazioni.

Nel quarto argomento dell'esposizione metafisica Kant chiarisce ulteriormente questo punto fornendo una prova dell'intuitività dello spazio a partire dal suo modo di contenimento:

---

[234] Cfr. ad esempio *KrV*, A 29: lo spazio non riguarda che la forma pura dell'intuizione, e non porta quindi con sé alcuna sensazione (cioè nulla di empirico) e tutte le specie e le determinazioni dello spazio [*alle Arten und Bestimmungen des Raume*s] possono essere, anzi non possono non essere rappresentate a priori, se devono derivare sia i concetti delle forme, sia i loro rapporti". Come ha osservato M. Capozzi, 1981, p. 661 lo spazio non può essere neanche considerato una "specie infima, per il semplice motivo chenon essenso communis, no è nemmeno una specie (un concetto)". In generale poi vale quanto segue: "poiché ogni conceto deve avere un'estensione, ogni intuizione ne è priva e, poiché la forma di un qualsiasi concetto è fatta, la forma di tutte le intuizioni è data". A tal proposito P. Unruh, 2007, p. 199, ha osservato che se le parti dello spazio "Teile der Extension des Begriffs Raum wären, müssten sie – qua Einzelräume – von ihm abtrennbar Entitäten sein können, der Begriff Raum musste exemplarisch in jedem einzelnen seiner Fälle ganz angetroffen werden und entsprechend müsste jedes Exemplar die Merkmale dieses Begriffs enthalten".

[235] Questa posizione si trovava già espressa all'inizio del § 12 della *Dissertatio*, AA II:397, trad. it. p. 434, dove Kant afferma che: "l'intuizione pura (umana) non è un concetto universale, cioè logico, *sotto il quale* [*sub quo*] bensì un concetto singolare entro il quale [*in quo*] sono pensati fatti sensibili quali si voglia e perciò contiene i concetti di spazio e tempo".

[236] A. Baeumler, 1967, p. 320.

[237] P. Schulthess, 1981, pp. 191-1924 avanza alcune ipotesi circa l'origine e il significato di questi termini. Per quanto riguarda il secondo utile può essere tenere conto di quanto Kant scrive nella *Refl*. 3787, AA XVII:292: "Der *respectus* eines *partis* und seines *complementi ad totum* muß *mutuus* und *homogeneus* seyn; also kan eine Folge nicht ein Theil vom Grunde seyn und mit dem Grunde als ein Theil zu demselbem ganzen Gehören". La differenza di relazione tra coordinazione e subordinazione riguarda quindi il fatto che nel primo caso "*Nexus realis coordinationis (s realis) est mutuus, subordinationis ubstantiarum qva talium non est mutuus*" (*Refl*, 4204, AA XVII:455) Per quanto riguarda l'origine di questi termini Schultess ipotizza che "den Ausdruck reciproca hat Kant wahrscheinlich aus Lamberts relationslogischer Terminologie entnommen, vielleicht aber auch aus der Enzyklopadie von Diderot/D'Alembert".

[238] I componenti della relazione reciproca Kant li chiama *correlata* in accordo con quanto già scriveva Wolff nella sua *Ontologia*, § 864: "Dicuntur autem Correlata duo relata, quorum unum alterius terminus esse potest".

"se è certamente necessario pensare ogni concetto come una rappresentazione a sua volta contenuta in un numero infinito di differenti rappresentazioni possibili (come loro carattere comune), quindi tale da comprenderle sotto di sé, tuttavia nessun concetto, in quanto tale, può essere concepito come tale da contenere in sé una quantità infinita di rappresentazioni. Eppure lo spazio è pensato così (perché le parti dello spazio, all'infinito, sussistono come simultanee). Dunque la rappresentazione originaria dello spazio è un'intuizione a priori e non un concetto"[239].

Poiché i contenuti dello spazio, le sue parti, sono coordinate e simultanee, la sua rappresentazione non può essere la forma dei concetti, ma deve essere la forma delle intuizioni (esterne) e quindi essere originariamente *data* e non *fatta* in virtù dei tre atti logici: *comparazione*, *riflessione* e *astrazione*[240].

Nel suo manuale di logica, senza fare riferimento alle facoltà di appartenenza (sensibilità e intelletto) Kant spiega l'eterogeneità formale tra intuizioni e concetti in base al fatto che le prime sono rappresentazioni singolari, mentre i secondi costituiscono delle rappresentazioni generali, ovvero rappresentazioni comuni a più oggetti:

"Tutte le conoscenze, cioè tutte le rappresentazioni riferite con coscienza a un oggetto, sono o intuizioni o concetti. L'intuizione è una rappresentazione singolare *(repraesentatìo singularìs),* il concetto è una rappresentazione generale *(repraesentatìo per notas communes*) o riflessa (*repraesentatio discursiva)*"[241].

Il rapporto gerarchico tra genere e specie può essere determinato o guardando all'*intensione* di un concetto, ovvero all'insieme dei concetti ad esso superiori, quelli che esso contiene in sé, o guardando alla sua *estensione*, la quale è costituita dalle cose cui esso si riferisce e dai concetti ad esso inferiori e nei quali è contenuto[242]. Il fatto che

[239] *KrV*, A 25/B 39-40.
[240] La forma di un concetto in quanto rappresentazione è "jederzeit gemacht" (*Refl*. 2855, AA XVI:547). L'elenco degli atti logici dell'intelletto cui è affidata la forma dei conetti sono: "Logische *actus* im Begriffe: erstlich die Vorstellung einer *nota* als *communis comparatio*, zweytens. Diese als Erkentnisgrund eines Dinges: *reflexio*, drittens die abstraction von dem, was es von andern Dingen Verschiedenes hat" (*Refl*. 2854, AA XVI:547).
[241] *Logik*, AA IX:91, trd. It. p. 98. Chiaramente una posizione simile si trova anche nello *Stufenleiter* della *Critica*: "L'intuizione si riferisce all'oggetto immediatamente ed è singolare; il concetto vi si riferisce mediatamente, tramite una nota, che può essere comune a molte cose" (*KrV*, A 320/B 377). Come ha giustamente osservato P. Unruh, 2007, p. 191, il concetto discorsivo che Kant oppone all'intuizione corrisponde alla "in der Transzendentalen Ästhetik verwendete […] Begriffsauffassung als Merkmalskomplex, nicht aber Kants ureigene Konzeption des Begriffs einer Regel zur Synthesis eines Mannigfaltigen".
[242] Cfr. *Logik*, AA IX:95, trad. it. p. 112: "Ogni concetto, in quanto concetto parziale, è contenuto nella rappresentazione delle cose; in quanto fondamento conoscitivo, cioè in quanto nota distintiva [*Merkmal*], queste cose sono contenute sotto di esso. Dal primo punto di vista ogni concetto ha una comprensione, dal secondo punto di vista un'estensione".

Kant abbia qualificato i concetti come rappresentazioni (esclusivamente) comuni[243] è stato un elemento di forte novità rispetto alle logiche del suo tempo. Il sistema gerarchico genere-specie è infatti un sistema "non chiuso", dal momento che è possibile prolungare *ad libitum* la gerarchia nel verso della specie. Se da un lato è impossibile scendere nella catena subordinativa secondo la legge di specificazione ed arrivare ad una specie infima priva di estensione[244]; dall'altro, secondo la legge di omogeneità, si può giungere a un "genere sommo"[245], ossia al concetto di "qualcosa [*Etwas*]" che "si riferisce a tutto ma non ha comprensione"[246]. L'inquadramento della struttura gerarchica dei concetti secondo le nozioni di comprensione ed estensione evidenzia l'eterogeneità formale dell'intuizione spaziale.

In generale, trattandosi di una rappresentazione singolare che si riferisce immediatamente a ciò che ci è dato e che non può prescindere dal suo contenuto (inteso sia come intuizione empirica che come determinazione geometrica), l'intuizione non può essere assimilata alla logica, la quale invece si disinteressa del contenuto riferendosi a esso solo mediatane i tre atti logici. Inoltre, alla rappresentazione del rapporto tutto-parti che si ha nella rappresentazione spaziale mancano tutte le caratteristiche che Kant attribuisce ai rapporti di contenimento nei concetti. Infatti, sebbene l'intera totalità dei generi sia costituita dalle parti di un unico genere supremo e universale "il modo del contenimento, che per lo spazio è la coordinazione, mentre per il genere sommo la subordinazione, rende le due nozioni inconfrontabili"[247], fornendo una prova inconfutabile dell'intuitività della rappresentazione spaziale. Lo schema che regola la topologia della coesistenza, non può essere di tipo logico-concettuale, dal momento che riguarda un intero che non può essere a sua volta una parte. Pertanto la rappresentazione dello spazio come totalità non è la rappresentazione di un'*omnitudo distributiva* (*universalitas*, *omnitudo conceptus*, unità nei molti), ma di un'*omnitudo collettiva*, di una totalità (*universitas*, *omnitudo complexus*). Questo elemento era stato già portato

[243] Cfr. *Wiener Logik*, AA XXIV:908, citato in M. Capozzi, 1981, p. 660: "se una rappresentazione non è repraesentatio communis allora non è affatto un concetto".
[244] Cfr. *Logik Pölitz*, AA XXIV:570, citato in M. Capozzi, 1981, p. 660: "un *conceptus infimus* sarebbe un concetto tale che sotto di esso non sarebbe contenuto più nessun altro [...]. Un tale concetto è impossibile da determinare […] perciò nella serie dei concetti subordinati non c'è *conceptus infimus*".
[245] Cfr. *KrV*, A 658/B 686: "Ma rispetto ai diversi orizzonti, cioè rispetto ai generi, determinati dai corrispondenti concetti
[246] *Logik Pölitz*, AA XXIV:570.
[247] M. Capozzi, 1981, p. 662: "Se le sue [dello spazio] parti non fossero coordinate, lo spazio si opporrebbe specularmente al genere sommo come la nozione che contiene tutto in sé e nulla sotto di sé si oppone specularmente alla nozione che contiene tutto sotto di sé e nulla i sé. Ma il modo del contenimento, che per lo spazio è la coordinazione e per il genere sommo è la subordinazione, rende le due nozioni inconfrontabili".

all'attenzione del lettore nella conclusione del §15 della *Dissertatio* dove Kant spiegava che:

"Lo spazio è dunque il principio formale assolutamente primo del mondo sensibile non solo per il fatto che gli oggetti dell'universo non possono essere fenomeni se non mediante il concetto di esso ma soprattutto per il fatto che per essenza non può che essere unico [*per essentia non est nisi unicum*] ed abbracciare totalmente tutti i sensibili esterni; costituisce perciò il principio della università [*universitas*] ossia dell'intero che non può essere parte di altro [*totius, quodo non non potest esse pars alterius*]"[248].

Il fatto che quando si parla di *spazi* si faccia riferimento a un "Wor*in*" e non a un "Woru*nter*"[249] è un elemento cui già la *Dissertatio* riconosceva notevole importanza. Già nel 1770 Kant esclude infatti che i *Teilräume* siano in rapporto tra loro secondo un principio logico di contenimento. Le parti dello spazio non sono concetti parziali, specie subordinate ad un concetto universale, ma intuizioni e più precisamente limitazioni reciprocamente coordinate di un'intuizione unica e onnicomprensiva che sta a fondamento della loro rappresentabilità. Questo comporta che il rapporto tra le parti e il tutto sia, dal punto di vista rappresentativo, un rapporto di omogeneità e unità, con l'unica differenza che: "Die einheitliche Raumanschauung erscheint als Gegebenes ihr Teil als Gewordenes[250]. Come spiega Vaihinger, l'unità dello spazio è già data soggettivamente nell'intuizione pura, tuttavia la sua rappresentazione parziale pur essendo per natura omogenea alla prima, rispetto ad essa presuppone in più l'indicazione dei rapporti di liminalità tra le parti in virtù della loro posizione:

"Il concetto di spazio è una rappresentazione singolare che tutto comprende in sé; non è una nozione comune astratta che contiene sotto di sé. La cosiddetta pluralità di spazi non è che le parti di un medesimo spazio immenso in rapporto tra loro in relazione ad una data posizione: non puoi concepire un piede cubico se non contermino per ogni verso con lo spazio ambiente" [251].

Ogni singola intuizione è possibile solo come "Teilanschauung" e non come "Anschauungsteil, aus dem sich die reine Anschauung des Raumes zusammenfinden würde"[252]. Infatti, l'intuizione immediata di un oggetto esterno presuppone al contempo

[248] *Dissertatio,* AA II:405, trad. it. p. 443.
[249] H. Vaihinger, 1922, Bd. II, p. 212: "Die Einzelräume sind dem allgemeinen Einen Raume nicht als einem Begriff subordiniert, sondern als einer Anschauung inordiniert. Es handelt sich dabei um einen Wor*in*, nicht um einen Wor*unter*".
[250] H. Vaihinger, 1922, Bd. II, p. 216.
[251] *Dissertatio*, AA II:402, trad. it. p. 440.
[252] P. Unruh, 200, p. 201.

l'intuizione dei suoi rapporti di posizione e di liminalità con lo spazio ambiente e quindi il riferimento all'intuizione pura dello spazio. In una nota dell'*Analitica trascendentale* Kant ritorna sulla singolarità della rappresentazione spaziale sostenendo che:

"Lo spazio e il tempo e tutte le loro parti sono intuizioni, e quindi sono rappresentazioni singole, assieme al molteplice che contengono in sé; non sono dunque semplici concetti, in virtù dei quali la medesima coscienza risulti contenuta in molte rappresentazioni; per mezzo di essi accade invece che molte rappresentazioni risultino contenute in una sola e nella coscienza che di essa abbiamo, e quindi siano poste assieme"[253].

Il rapporto di omogeneità tra il tutto e le parti dell'intuizione spaziale dipende dal fatto che lo spazio, così come il tempo, è un *quantum continuum*[254], una rappresentazione in cui non si dà parte alcuna che sia la più piccola possibile. Le parti dello spazio infatti non sono parti semplici e perciò è possibile rappresentarsi una parte dello spazio solo racchiudendola tra limiti. Gli esempi della geometria che Kant porta nella *Dissertatio*, nella *Critica* e nei *Prolegomeni* sono lì a confermarlo: la superficie è il limite del solido, ossia dello spazio corporeo e completo, la linea è il limite della superficie, mentre il punto, che è sempre un luogo nello spazio, è il limite della linea[255]. Né il punto, né il luogo [*Ort*] o *positus*[256], possono essere rappresentati come parti semplici aventi valore assoluto, ma devono essere sempre considerati in una relazione positiva a qualcos'altro di spaziale. Lo spazio kantiano quindi non è uno spazio puntiforme, ma uno spazio originariamente e soggettivamente omogeneo. Questo significa che tutto ciò che non è determinabile in termini di rapporti di liminalità (ossia in base alla distinzione tra "ciò che funge da limite" e ciò "che risulta limitato"[257]) o di posizione (uno spazio che si trova fuori o dentro un determinato limite), non è una parte

[253] *KrV*, B 138.
[254] "Quella proprietà delle quantità, per la quale non si dà in esse parte alcuna che sia la più piccola possibile (cioè una parte semplice), si chiama la continuità delle quantità. Spazio e tempo sono *quanta continua*, per il fatto che non è possibile dare una loro parte senza racchiuderla fra limiti (punti e istanti), quindi senza far sì che la parte data sia anch'essa uno spazio o un tempo" (*KrV*, A 169/B 211).
[255] Cfr. *Prolegomena*, AA IV:354, trad. it. p. 233 "in tutti i limiti vi è anche qualcosa di positivo (per es. la superficie è il limite dello spazio corporeo, e frattanto è anch'essa uno spazio; la linea è uno spazio che è il limite della superficie; il punto il limite della linea, ma pur sempre un luogo nello spazio)".
[256] Per quanto riguarda il punto geometrico come *positus* cfr. *Opus postumum*, AA XXI:504, dove Kant spiega che "il contatto matematico è il luogo (*positus*) di una linea retta o di una superficie piana, nella misura in cui questa ha in comune solo un punto con una curva (*angulus planus* oder auch *solidus*) [Die mathematische Berührung ist die Lage (*positus*) einer geraden Linie oder ebenen Fläche so fern sie mit einer krummen nur eine Punct gemein hat. (*angulus planus* oder auch *solidus*)]".
[257] *KrV*, A 515B 543.

dell'intuizione dello spazio[258]. Questa caratteristica vale sia per quanto riguarda la sua qualità che per quanto riguarda il numero. Infatti, come scrive Kant in una *Riflessione* della metà degli anni Settanta "la qualità del limite di ciò che è esteso è la figura"[259].

Se consideriamo che sia lo spazio che le sue parti sono intuizioni, ciò che emerge è una caratterizzazione *sui generis* del concetto di ordine. La disposizione ordinata degli oggetti nello spazio segue uno schema per cui "nessuna parte può essere determinata senza un rapporto al tutto"[260]. Si tratta, di uno schema differente rispetto a quello che definisce altri ordini formali – come ad esempio l'ordine alfabetico o l'ordine delle grandezze[261] – in cui sono gli elementi della relazione che preesistono e determinano la realtà dell'insieme. Il fatto che l'unità dello spazio non dipenda dalla somma delle parti date separatamente ma dalla *Grundvorstellung* di un intero unico e onnicomprensivo, significa che se viene meno il *modus compositionis* e quindi il riferimento all'intuizione pura dello spazio qualsiasi parte di esso non è più rappresentabile. La rappresentazione dell'ordine spaziale infatti non è la rappresentazione di un *compositum* reale di sostanze sussistenti per se stesse, ma di un *totum*[262], e più precisamente di un *totum analyticum*:

"Un *Totum syntheticum* è, ciò che fonda la possibilità della sua composizione sulle parti, le quali si lasciano pensare anche senza tutte le composizioni. Un *totum analyticum* è ciò che per la possibilità delle proprie parti presuppone già la composizione nel tutto. Spazio e tempo sono *tota analytica*, i corpi sintetica, *Compositum* […] *totum analyticum nec est compositum ex substantiis nec ex accidentibus, sed totum possibilium relationum*"[263]

---

[258] Spiega a tal proposito Kant nel capitolo dedicato al *Sistema delle idee cosmologiche*: "Ma poiché una parte dello spazio non risulta data in virtù di un'altra, ma ne è semplicemente limitata, dobbiamo considerare ogni spazio limitato come condizionato, per il fatto di presupporre un altro spazio quale condizione del proprio esser limitato, e così via" (*KrV*, B 439).

[259] *Refl*.,3604, AA XVII:87: "Die Qvalitaet der Grenze des Ausgedehnten ist die Figur".

[260] *KU*, AA V:409, trad. it. p. 241.

[261] Per quanto riguarda l'ordine alfabetico si potrebbe semplificare la questione dicendo che nell'alfabeto italiano tradizionale non c'è posto per la lettera y e che quindi sono gli stessi elementi (le lettere) che determinano il tutto dell'alfabeto. Se elimini un elemento è il tutto che si modifica. Anche nel caso dell'ordine delle grandezze, al contrario di quanto accade per lo spazio, sono i *relata* che costituiscono la relazione in base alla loro realtà. Cade un elemento della relazione, si trasforma anche il loro rapporto. Per una discussione più specifica delle differenze tra l'ordine spaziala e questi altri ordini formali cfr. P. Unruh, 2007, p. 183.

[262] Come spiega anche nella *Nota alla seconda antinomia*, lo spazio "dovrebbe essere propriamente detto non *compositum* ma *totum*, perché le sue parti non sono possibili che nell'intero, il quale non è reso possibile dalle parti" (*KrV*, A 438/B 466).

[263] *Refl*., 3789, AA XVII:293: "Ein *totum syntheticum* ist, dessen Zusammensetzung sich der möglichkeit nach auf die Theile gründet, die auch ohne alle Zusammensetzung sich denken lassen. Ein *totum analyticum* ist, dessen Theile ihrer Moglichkeit nach schon die Zusammensetzung im Ganzen voraussetzen. *Spatium* und *tempus* sind *tota analytica,* die cörper synthetica Compositum […] *totum analyticum nec est compositum ex substantiis nec ex accidentibus, sed totum possibilium relationum"* Per quanto riguarda la differenza tra *totum analyticum* e *totum syntheticum*, cfr. G. Wohlfahrt, 1980, p9. 138-

Il modo in cui le parti sono già tutte collettivamente comprese nella rappresentazione del tutto, avvicina il concetto di spazio a quello di *ens realissimum*, un essere unico e onnipresente che comprende "tutti i possibili predicati in sé e nessuno sotto di sé"[264]. Anche nel caso dell'*ens realissimum* la "determinazione completa di ogni cosa ha il suo fondamento nella limitazione di questo tutto della realtà, in quanto una sua parte è attribuita alla cosa con l'esclusione del rimanente"[265]. Sebbene queste caratteristiche rendano il concetto di Dio molto simile al quello di spazio, come ha osservato Mirella Capozzi tra i due vi è un essenziale differenza:

"la relazione del concetto di *ens realissimum* con i suoi contenuti non è quella di un aggregato con le sue parti (come è per lo spazio), ma è la relazione di un fondamento con le sue conseguenze"[266].

Lo spazio contiene sì un'istanza di totalità, in cui le sue parti trovano simultaneamente il proprio posto, ma questa totalità appartiene al modo rappresentativo del soggetto ed è quindi conforme all'*intutus derivativus* e alla sua *lex sensibilitatis*, rimanendo essenzialmente soggettiva e non potendo fornire alcuna prova materiale dell'esistenza di un essere originario, di una causa somma e necessaria di tutta la realtà. Infatti se da un lato, a causa della coordinazione tra le sue parti lo spazio soddisfa la sua pretesa di singolarità ed è riconosciuto come intuizione, dall'altra, in quanto forma dell'intuizione esterna, esso perde qualsiasi sostanzialità rimanendo un semplice *ens imaginarium*.

9. Spazio, tempo e la rappresentazione del soggetto

Nella *Dissertatio* Kant presenta la coordinazione come la nota distintiva del mondo sensibile[267]. Ad essa si oppone la subordinazione come quel tipo di relazione logico-

---

139, che rimanda anche ad un passo della *Logik*, AA IX:94, trad. it. p. 76 in cui Kant dice che nel caso dell'analisi "il tutto precede le parti", mentre nel caso della sintesi "le parti precedono il tutto". Un riferimento si trova però anche al §110 della *Logik*, dove in una annotazione Kant distingue tra *partire* un concetto [*theilen*] e *dividerlo* [*eintheilen*]. Nel primo caso "io vedo (per analisi) quello che è contenuto in esso [*in ihm*]", mentre nel secondo caso, ciò che è contenuto sotto di esso [*unter ihm*]" (*Logik*, AA IX:146, trad. it. p. 169).

[264] La rappresentazione dell'insieme di ogni realtà "non è semplicemente un concetto, comprendente sotto di sé tutti i predicati in ordine al loro contenuto trascendentale, ma un concetto comprendente tali predicati in sé" (*KrV*, A 577/B 605).

[265] *KrV*, A 577/B 605.

[266] M. Capozzi, 1981, p. 678.

[267] Cfr. *Dissertatio*, AA II:392, trd. It. p. 428: "[ciò che può prendere il nome di forma] è la specie dei sensibili, che si fa avanti in quanto i vari fatti che affettano i sensi sono coordinati da una legge naturale dell'animo [*quod vocari potest forma, nempe sensibilium species, quae prodit, quatenus varia, quae sensus afficiunt, naturali quadam animi lege coordinantur*]". Ma cfr. anche *Dissertatio* AA II:396, trad.

concettuale caratteristico del modo di procedere dell'intelletto nel *mundus intelligibilis*[268]:

"Forma, che consiste nella coordinazione delle sostanze, e non nella subordinazione. I fattori coordinati stanno reciprocamente tra loro come complementi rispetto al tutto [*complementa ad totum*]; i fattori subordinati invece come causato e causa [*causatum et causa*], ossia in generale come principio e principiato [*principium et principiatum*]. La prima relazione è reciproca e omogenea, nel senso che qualsivoglia correlato guarda all'altro come determinante ed insieme come determinato, la seconda relazione è invece eteronoma, tale cioè che da una parte non c'è che dipendenza e dall'altra causalità"[269].

Mentre la relazione tra coordinati è simmetrica ed omogena, nel caso della subordinazione questa si presenta come essenzialmente asimmetrica, dal momento che presuppone un "Grund-Folge-Verhältnis für Urteile"[270]. Questa distinzione è fondamentale per comprendere alcune differenze che Kant stabilisce tra lo spazio e il tempo, ma anche per determinare le modalità della loro necessaria connessione.

I principi formali del mondo sensibile sono due: tempo e spazio[271]. La legge sensibile che regola l'intuizione temporale è la legge di simultaneità e successione, la quale consiste nella "determinazione delle posizioni nel tempo, se cioè [i fatti] siano nello stesso punto del tempo o in punti diversi"[272]. Poiché, come ricorda anche Schulthess, la relazione tra *successiva* è asimmetrica e quindi di fatto subordinativa, Kant sostiene che il tempo:

---

it. p. 433: "Ogni nostra intuizione infatti è legata ad un principio formale, giacché una cosa può essere distinta dalla mente immediatamente ossia come singola unicamente attraverso una forma, altrimenti può essere concepita solamente discorsivamente mediante concetti generali. Questo principio formale della nostra intuizione (spazio e tempo) è la condizione perché qualcosa possa essere oggetto dei nostri sensi e pertanto in quanto condizione della cognizione sensitiva non è un ponte all'intuizione intellettuale".

[268] Cfr. *Dissertatio* AA II:393, trad. it. p. 429: "in forza invece del secondo – che è l'uso logico – i concetti dati – non importa donde – vengono solamente subordinati tra loro – vale a dire gli inferiori ai superiori (in base alle note comuni) – e vengono correlati tra loro secondo il principio di contraddizione".

[269] *Dissertatio*, AA II:390, trad. it. p. 424.

[270] P. Schulthess, 1981, p. 192.

[271] "Principio della forma del mondo sensibile è cio che contiene la ragione del nesso universale di tutte le cose in quanto fenomeni […] Dimostrerò ora che questi principi formali del fenomeno universo – principi assolutamente primi di portata totale, quasi schemi e condizioni di qualsiasi fattore sensitivo dell'umana cognizione – sono due: tempo e spazio [*bina esse, tempus et spatium*]" (*Dissertatio*, AA II:398, trad. it. p. 435).

[272] Il tempo è "condizione soggettiva – che la natura della mente umana rende necessaria – in forza della quale il soggetto deve coordinarsi i sensibili – quali che siano – secondo una legge ben definita; è inoltre intuizione pura. Coordiniamo infatti sia le sostanze che gli accidenti – tanto secondo simultaneità che secondo successione – unicamente mediante il concetto di tempo: pertanto questa nozione, essendo il principio formale, è anteriore ai concetti di queste entità. Riguardo poi alle relazioni ossia ai rapporti differenti che si offrono ai sensi – ossia l'essere i fatti simultanei o successivi tra loro – tutto cisi riduce alla determinazione delle posizioni nel tempo, se cioè siano in uno stesso punto del tempo o in punti diversi [*nisi positus in tempore determinandos, vel in eodem ipsius puncto, vel diversis*] (*Dissertatio*, AA II:400, trad. it. p. 438)

"si avvicina per parte sua di più a un concetto universale e razionale, in quando include assolutamente, abbracciando nelle sue relazioni vale a dire lo spazio stesso ed inoltre gli accidenti compresi nelle relazioni di spazio in quanto pensieri dell'animo. Il tempo non detta leggi alla ragione ma stabilisce tuttavia le principali condizioni alle quali la mente può confrontare secondo le leggi della ragione le sue nozioni"[273].

Sebbene la distinzione tra coordinazione e subordinazione nella *Critica della ragion pura* scompaia, il tempo è comunque considerato "condizione immediata dei fenomeni (delle nostre anime) e quindi mediatamente anche di quelli esterni". Il fatto che tutte le rappresentazioni, anche quelle spaziali degli oggetti fuori di noi, debbano essere rappresentazioni del senso interno non ha conseguenze solo sul fatto che "die Zeit für die Schematisierung der Subordination des Verstandes geeignet ist"[274], ma si riflette anche sulla concezione kantiana dell'autoaffezione, ovvero sui modi della rappresentazione empirica dell'io, in base al fatto che a differenza di Dio che "conosce tutto conoscendo se stesso" l'uomo "conosce se stesso conoscendo altre cose"[275].

A determinare l'ordine delle rappresentazioni, il loro posto nella serie temporale, è l'intelletto, il quale stabilisce a priori le leggi (gli schemi trascendentali) che determinano come il soggetto dovrà essere *internamente* affetto in conformità alle categorie. Ciò è possibile perché tutte le nostre conoscenze risultano sottoposte "alla condizione formale del senso interno, il tempo, secondo il quale debbono essere ordinate, connesse e poste in relazione"[276]. Pertanto, se l'ordine e le modalità per riscontrarlo sono stati dai noi stessi stabiliti, allora:

"è la regola dell'intelletto […] quella che assegna a ogni fenomeno il suo posto nel tempo e quindi *a priori* e in modo valido per tutti i tempi e per ogni tempo"[277].

Lo schema di un concetto puro dell'intelletto rappresenta il procedimento attraverso cui noi anticipiamo le modalità temporali della nostra apprensione in conformità a una categoria. Sebbene in generale la schematizzazione sia un procedimento per rendere in forma sensibile un qualche concetto astratto, lo schema

[273] *Dissertatio*, AA II: 405, trad. it p. 444.
[274] P. Schulthess, 1981, p. 194.
[275] *Refl*. 3826, AA XVII:204 "Gott erkennt alles, indem er sich selbst erkennt. Der Mensch erkennt sich selbst, indem er andere Dinge erkennt]"
[276] *KrV*, A 98-99.
[277] *KrV*, A 215/B 262.

trascendentale "non può essere trasportato in alcuna immagine", riguardando esclusivamente rapporti temporali prefissati. Si tratta, infatti, di determinazioni trascendentali del tempo, cioè di determinazioni della "condizione formale pura della sensibilità", la quale non avendo né *Lage* né *Gestalt* "non può essere a nessun titolo una determinazione dei fenomeni esterni"[278]. Se questo da un lato implica che gli schemi trascendentali non possono pre-figurare l'esperienza in concreto[279], limitandosi a fissare il quadro dell'esperienza possibile; dall'altro segue che per poter rappresentare le relazioni che sono nel tempo l'intuizione interna debba supplire con analogie e riferirsi alla sequenza temporale *come se* fosse una linea che si estende all'infinito[280]. Kant fissa così una connessione (simbolico-figurativa) tra interno ed esterno:

"per rendere pensabili gli stessi mutamenti interni, dobbiamo renderci comprensibili il tempo, quale forma del senso interno, in maniera figurata [*figürlich*] mediante una linea, e il mutamento interno mediante il tracciamento di questa linea (movimento); ossia dobbiamo renderci comprensibili la successiva esistenza di noi stessi in stati diversi per mezzo dell'intuizione esterna. La vera ragione di tutto questo sta nel fatto che ogni mutamento, per essere anche solo percepito come mutamento, presuppone qualcosa di permanente nell'intuizione, mentre nel senso interno non si dà alcuna intuizione permanente"[281].

Questa tesi si ritrova anche in una lettera scritta nel 1790 a A. W. Rehberg:

"La necessità del nesso [*Verknüpfung*] delle due forme sensibili (spazio e tempo) nella determinazione degli oggetti della nostra intuizione, così che, quando il soggetto faccia se stesso oggetto della propria rappresentazione, il tempo per essere conosciuto come *quantum* – debba essere necessariamente rappresentato come una linea (così come, viceversa, una linea può essere pensata come quantum solo perché deve essere costruita nel tempo) – questa comprensione della necessità del nesso del senso interno con quello esterno addirittura nella determinazione temporale della nostra esistenza mi sembra fornire un

[278] *KrV*, A 33/B 49-50.
[279] L'esempio più chiaro è quello del concetto di causa: "mediante il concetto di causa io esco effettivamente dal concetto empirico di un evento (in cui accade qualcosa), senza però accedere all'intuizione che esibisce in concreto il concetto di causa, bensì alle condizioni di tempo in generale, che potrebbero essere riscontrate nell'esperienza, in conformità al concetto di causa. Io procedo dunque semplicemente secondo concetti e non posso procedere mediante costruzione di concetti, perché il concetto è una regola della sintesi delle percezioni che non sono intuizioni pure e quindi non si lasciano dare a priori" (*KrV*, A 722/B 750).
[280] "proprio perché questa intuizione interna non ha alcuna figura che noi cerchiamo di porvi rimedio con analogie, rappresentando la successione temporale come una linea che va all'infinito, nella quale il molteplice dà luogo ad una serie monodimensionale" (*KrV*, A 33/B 50).
[281] *KrV*, B 292.

ausilio alla dimostrazione della realtà oggettiva delle rappresentazioni di cose esterne (contro l'idealismo psicologico)"[282].

Come si vede da questi due passi il rapporto tra senso interno e senso esterno si muove su due binari paralleli. Gli oggetti del senso interno e del senso esterno non sono conoscitivamente autonomi tra loro e questo perché in generale "le rappresentazioni dei sensi esterni costituiscono nell'intuizione interna, il materiale [*Stoff*] vero e proprio con cui occupiamo il nostro animo"[283]. D'altro canto, il riferimento allo spazio e alle cose che si trovano fuori noi è fondamentale per la concezione della duplicità dell'io che si determina o come intelligenza (soggetto pensante) o come un fenomeno tra gli altri fenomeni:

"noi non possiamo rappresentarci il tempo – che pure non è per nulla un oggetto dell'intuizione esterna – altrimenti che per mezzo dell'immagine di una linea, nel mentre la tracciamo; che senza questo genere di rappresentazione non potremmo in alcun modo conoscere l'unità della sua dimensione; e parimenti […] se noi vogliamo determinare la durata e la posizione nel tempo di tutte le percezioni interne, dobbiamo costantemente far ricorso a ciò che le cose esterne ci presentano di mutevole e dobbiamo pertanto ordinare le determinazioni del senso interno nel tempo, quali fenomeni, non diversamente da come ordiniamo le determinazioni dei sensi esterni nello spazio [*wie wir die der äußeren Sinn im Raume ordnen*]. Di conseguenza, se nei riguardi di questi ultimi riconosciamo che con essi possiamo conoscere oggetti soltanto in quanto siamo modificati dal di fuori, dobbiamo parimenti riconoscere, a proposito del senso interno, che per suo mezzo, noi intuiamo noi stessi soltanto nel modo in cui veniamo internamente affetti da noi stessi, cioè che, per quanto concerne l'intuizione interna, noi conosciamo il nostro proprio soggetto soltanto come fenomeno e non già in quanto è in se stesso"[284].

La linea è l'esibizione simbolica del tempo secondo un'analogia, al punto che da questa linea possiamo inferire tutte le proprietà del tempo ad eccezione di una. Infatti mentre le parti della linea sono simultanee tra loro, quelle del tempo sono successive. D'altro canto lo spazio esibisce qualcosa solo in quanto viene portato in una dimensione temporale nel processo di descrizione. Le conseguenze di questa connessione tra senso interno e senso esterno non sono importanti solo per la coscienza della mia esistenza come determinata nel tempo e, quindi, per rispondere all'idealismo problematico di Cartesio[285], ma forniscono indicazioni riguardo lo stesso *modus compositionis* del senso

[282] *Briefwechsel*, AA XI:210, trad. it.p. 241.
[283] *KrV*, B 67. Cfr. su questo punto M. Capozzi, 2007, pp. 316 sgg.
[284] *KrV*, B 156.
[285] "la determinazione della mia esistenza nel tempo presuppone l'esistenza di cose reali, da me percepite come fuori di me. Orbene la coscienza nel tempo è necessariamente collegata alla coscienza della

esterno, il quale facendo capo ad un'esperienza immediata di cose reali e fuori di me, funge da modello ordinativo di tutte le mie esperienze sensibili:

"Senonché noi dimostriamo che l'esperienza esterna è propriamente immediata, e che solo per suo mezzo è possibile, non certo la conoscenza della nostra propria esistenza, ma la sua determinazione nel tempo, ossia l'esperienza interna"[286].

Ad emergere dall'analisi che abbiamo svolto sulla rappresentabilità del senso esterno è uno schema ordinativo che, come ha osservato Paul Richards, funziona in modo "analogous to that of the graticule of a map projection"[287]. Come avviene per le forme ingenue di mappatura, in cui per stabilire relazioni tra oggetti nello spazio (alto-sopra, destra-sinistra; vicino-lontano) e qualificarli qualitativamente in base ad esse (nemico-amico, buono-cattivo, nutriente-velenoso) il soggetto deve considerare la propria collocazione nello spazio come una parte integrante del proprio schema topografico, così accade che in Kant per rappresentarsi gli oggetti esterni tra loro e insieme ad essi il proprio stesso soggetto come fosse un fenomeno tra i fenomeni non è possibile prescindere dall'elemento corporeo e dalla sua posizione nello spazio. È la coappartenenza fenomenica del soggetto allo schema coordinativo che permette di considerare gli oggetti come coordinabili in un tutto e di anticipare quindi la forma di quei rapporti di esteriorità che pongono gli oggetti fuori di noi in un nesso reciproco[288]. Modello ed elemento dell'esperienza esterna è secondo la felice formula di Edward Casey, un "*geographical self*"[289]: un soggetto inscindibilmente legato alla posizione del proprio corpo che a partire da esso costruisce lo spazio della sua esperienza e che trova

---

possibilità di questa determinazione temporale e, di conseguenza, necessariamente collegata anche all'esistenza delle cose fuori di me, in quanto condizione della determinazione temporale; cioè, la coscienza della mia propria esistenza è nel contempo immediata coscienza di altre cose fuori di me" (*KrV*, B 276).

[286] *KrV*, B 276-277.

[287] P. Richards, 1974, p. 4. Secondo Richards, pp. 10-11 c'è una forte similitudine tra lo schema che ordina le relazioni spaziali in Kant e quanto sostiene ad esempio A. I. Hallowell, 1995, pp. 116-117, riguardo all'uso delle mappe mentali nell'esperienza spaziale in generale: "in order to be spatially oriented in the widest sense, that is, beyond the field of immediate perception, the individual must not only be aware of himself but of his own position in some spatial schema [...] When integrated with individual knowledge and experience of terrain, the practice of naming places and topographical features affords a schema of reference points for topographical orientation. Such points are not only a guide to action but once known, can be mentally manipulated and organized in the form of mental maps, and the spatial schema in them communicated".

[288] Stando a quanto riferisce J. M. Blaut, 1961, p 4, lo schema che regola l'ordine spaziale kantiano costituisce una "fair defintion of cartography". Infatti "the contrast between spatial structure and process" che è alla base della cartografia moderna, secondo Blaut "is essentially Kantian".

[289] E. Casey, 2001, p. 683.

in se stesso le condizione per l'ordinamento (la disposizione e l'orientamento) sensibile degli oggetti del senso esterno e, per analogia, anche del senso interno.

Per mettere in evidenza le similitudini che intercorrono tra lo schema ordinativo dello spazio e il modello della mappa geografica – che come dice Gunnar Olsson è la traduzione del mondo esterno in un'immagine mediante "un operatore epistemologico il *come s*e"[290] – possiamo considerare un esempio che Franco Farinelli ha tratto dall'opera di Charles Pierce:

"si pensi a un'isola, sul cui suolo sia posata una mappa dell'isola stessa; allora in circostanze normali vi sarà almeno un punto o una posizione che, segnati sulla mappa, in realtà finiscono col rappresentare direttamente se stessi sull'isola e non soltanto sulla mappa, poiché corrispondono precisamente con la posizione o il punto dell'isola su cui la carta è stata posta. E questo sebbene la carta resti la mappa dell'isola, e non dell'isola con la mappa"[291].

Secondo Farinelli l'esempio di Pierce consente di mettere nel giusto risalto il fatto che la mappa sia ideale, ma al tempo stesso dipenda da una struttura materiale e concretissima. Con una certa cautela, mi pare si possa sostenere che lo schema da cui dipende l'ordine spaziale, è sì ideale, nel senso che precede l'apparire degli oggetti e la loro ordinabilità, non riguardando le cose come sono in se stesse, ma la sua realtà dipende da una condizione essenzialmente materiale come la percezione degli oggetti a noi esterni, senza i quali non potremmo procedere a determinare e rappresentare la serie e l'ordine delle rappresentazioni nel tempo.

[290] G. Olsson, 2007, p. 222. Cfr. anche A. Bonazzi, 2011, p. 112 sgg.
[291] F. Farinelli, 2009, p. 10-11.

Capitolo 3: Lo spazio oltre l'*Estetica trascendentale*

1. L'argomento geometrico e la questione della definizione della *Raumordnung*

Per quanto riguarda l'*Estetica trascendentale*, è di massima importanza soffermarsi sulla distinzione tra esposizione *metafisica* ed esposizione *trascendentale* che Kant introduce nella seconda edizione della *Critica*. Per esposizione [*expositio*], in generale si intende "la rappresentazione distinta [*deutlich*] (anche se non particolareggiata) di ciò che appartiene ad un concetto"[292]. L'esposizione è *metafisica* quando "contiene ciò che esibisce il concetto come dato a priori"[293], mentre è *trascendentale* se fornisce "il chiarimento di un concetto, come principio in base al quale sia dato comprendere la possibilità di altre conoscenze"[294].

Secondo Darius Koriako, la struttura argomentativa dell'*Estetica trascendentale* e le modifiche apportate nella seconda edizione evidenziano la costitutiva duplicità che caratterizza la teoria dello spazio kantiano e, in particolare, la natura della sua necessità a priori:

"Denn die Rede von der Notwendigkeit des Raumes ist doppelsinnig: sie kann einerseits darauf bezogen werden, dass den Raum nicht hinwegdenken können […] Und zum anderen kann damit die Notwendigkeit der geometrischen Prinzipien gemeint sein" [295].

In primo luogo, la necessità a priori della rappresentazione spaziale emerge come il contrassegno della sua soggettività e lo spazio in quanto forma della sensibilità umana costituisce la *Grundvorstellung* di ogni esperienza esterna. In secondo luogo, la natura tridimensionale dello spazio è implicata nella costruzione dei principi geometrici,

[292] *KrV*, B 38. Diversi sono gli interpreti che si sono interrogati sull'uso del concetto di esposizione in riferimento allo spazio e al tempo. Come spiega Kant nella Dottrina trascendentale del metodo, è caratteristico di tutti i concetti dati il fatto di non poter essere definiti, dal momento che non si è mai sicuri che "con la parola che designa un medesimo oggetto non si pensi ora a un certo numero di note ora un altro". Ciò vale sia per i concetti dati a posteriori (l'oro, l'acqua ecc) sia per i concetti dati a priori. Perciò – continua Kant – "al posto del termine definizione io impiegherei volentieri quello di esposizione, che rimane più cauto e permette l'uso limitato della nozione anche al critico che ha dubbi sulla sua completezza. Non essendo dunque suscettibili di definizione né i concetti dati empiricamente né quelli dati a priori, non restano allora, quali possibili oggetti di questa operazione, che i concetti pensati arbitrariamente. In questo caso mi è sempre possibile definire il mio concetto che non mi viene né dalla natura dell'intelletto né dall'esperienza; con la conseguenza, però, di non aver definito in questo caso un vero oggetto" (*KrV*, A 729-729/B 756-757). Secondo quando afferma H. Vaihinger, 1922, Vol. 2, p. 155, l'indagine che l'Estetica trascendentale conduce sullo spazio non si risolve in una "logische Defintion des Raumbegriffes", ma in una "sachliche Untersuchung des Wesens der Raumvorstellung".

[293] *KrV*, B 38.

[294] *KrV*, B 40.

[295] D. Koriako, 1999b, p. 187. Sul carattere ambiguo della forma spaziale e sulla duplice riferimento della sua necessità cfr. anche R. Brandt. 2010, pp. 24-35.

i quali ottengono dal procedimento della costruzione a priori immediata certezza ed universalità[296].

Una parte molto importante degli studi sull'*Estetica trascendentale* si è concentrata su come l'evoluzione dei problemi delle scienze matematiche abbia contribuito a modellare le idee filosofiche di Kant, contribuendo in particolare a determinare la novità della sua teoria estetica[297]. Carattere distintivo di questo orientamento è l'importanza riconosciuta all'*argomento geometrico* nell'economia dell'esposizione kantiana dello spazio. Michael Friedman, ad esempio, ha sostenuto che nell'*Estetica trascendentale*:

"the most important result is the characteristically critical theory of space: space is no longer constituted by the interactions among intellectually conceived ultimate substances (as it was for the pre-critical Kant); rather, it is an autonomous form of sensible intuition governed by *sui generis* (non-intellectual) laws of its own – namely, the laws of Euclidean geometry"[298].

Friedman ritiene che il più importante risultato dell'estetica kantiana sia il riconoscimento dell'autonomia della forma spaziale, il cui funzionamento deve essere ricondotto alle regole della geometria euclidea. La grandezza e la portata rivoluzionaria dell'opera di Euclide risiede nella maturata consapevolezza da parte dei geometri che la rappresentazione geometrica di una figura non dipende da quanto si è visto (intuizione empirica), né dalle proprietà logiche del concetto che io posso pensare, ma dal fatto che le forme a priori della sensibilità (spazio e tempo) costituiscono il filo conduttore per produrre e realizzare i propri concetti universali direttamente *in concreto*:

---

[296] Così spiega anche il terzo punto dell'esposizione del 1781: "Su tale necessità a priori si fonda la necessità a priori di tutti i principi geometrici, nonché la possibilità della loro costruzione a priori. Infatti, se questa rappresentazione dello spazio fosse un concetto ricavato a posteriori dalla generale esperienza esterna, i principi primi della matematica altro non sarebbero che percezioni. Possiederebbero quindi la medesima contingenza della percezione e non sarebbe perciò necessario che fra due punti sussista una sola linea retta, toccando all'esperienza di insegnarcelo ogni volta. Inoltre, ciò che deriva dall'esperienza ha soltanto un'universalità relativa, ossia per induzione. Pertanto si potrebbe dire solamente: stando a quanto finora risulta dall'osservazione, non si è ancora riscontrato uno spazio che possegga più di tre dimensioni" (*KrV*, A 24).

[297] Nella *Prefazione* al suo libro, M. Friedman, 1992, pp. XII-XIII, dichiara apertamente che "this attempt to read Kant, as far as possible, in independence from the details of his scientific context is […] not understandable, I believe it is also profoundly mistaken. Kant's philosophical achievement consists precisely in the depth and acuity of his insight of the mathematical exact science as he found them, and although, these sciences have since radically changed in ways that were entirely unforeseen (and unforeseeable) in the eighteen century, this circumstance is no way diminishes Kant's achievement […] My aim throughout is to show that and how aspects of the Kantian philosophy are shaped by – responses to – the theoretical evolution and conceptual problems of contemporary mathematical science […]. In this way, philosophy and the exact science are set into a fruitful interaction with on anther that illuminates both the nature and function of the former and the conceptual foundations of the latter".

[298] M. Friedman, 1998, XIV.

"Innanzi a colui che dimostro i primi teoremi sul triangolo isoscele […] si accese una gran luce, poiché comprese che non doveva seguire ciò che via via vedeva nella figura, né attenersi al semplice concetto della figura stessa, quasi dovesse apprenderne le proprietà; ma doveva produrre la figura (costruendola) secondo ciò che con i suoi concetti pensava a rappresentava in essa a priori; comprese cioè che per sapere con sicurezza qualcosa a priori, non doveva attribuire alla cosa se non ciò che risultava necessariamente da quanto conformemente al suo concetto, egli stesso vi aveva posto"[299].

Il procedimento che da Euclide in poi caratterizza la produzione delle figure geometriche nella terminologia di Kant si chiama *costruzione dei concetti* ed è un procedimento che caratterizza tutta la matematica in quanto conoscenza razionale:

"La conoscenza matematica è una conoscenza razionale per costruzione di concetti. Ma costruire un concetto significa rappresentare a priori la corrispondente intuizione. La costruzione di un concetto implica perciò un'intuizione non empirica, la quale dunque, in quanto intuizione, costituisce un oggetto singolo, ma, nel contempo, in quanto costruzione d'un concetto (cioè d'una rappresentazione universale), deve esprimere nella rappresentazione qualcosa di valido universalmente rispetto a tutte le intuizioni possibili che rientrano sotto lo stesso concetto. Così costruisco un triangolo rappresentando l'oggetto che corrisponde a questo concetto o per mezzo della semplice immaginazione nell'intuizione pura, o, basandomi questa, anche sulla carta, nell'intuizione empirica; ma, in ognuno dei due casi, interamente a priori, senza che ne abbia tratto il modello da un'esperienza qualsiasi"[300].

In virtù della modalità costruttiva che caratterizza la conoscenza matematica, ogni figura geometrica, sia essa tracciata sul foglio o rappresentata per mezzo dell'immaginazione nell'intuizione pura, esprime il concetto cui corrisponde immediatamente, seconod il principio: *sic volo sic iubeo*. Se si astrae da fattori come la grandezza dei lati o degli angoli, ogni singolo triangolo disegnato (scaleno, rettangolo, isoscele ecc.), rappresenta universalmente il concetto di triangolo. Si potrebbe forse prendere spunto da questa peculiarità del procedimento della costruzione e ipotizzare che sia alle stesse leggi di Euclide che debba essere ricondotta la definizione del *modus compositionis* del concetto di ordine spaziale. Una simile ipotesi, però, traviserebbe il senso della bipartizione dell'esposizione kantiana. Come mostrato da Reinhard Brandt, per Kant il rapporto tra la teoria dello spazio e la geometria non è un rapporto di

[299] *KrV*, B XII. Cfr. *Logik*, AA XI:27: "Come in filosofia, così pure in matematica, i Greci sono stati i primi a coltivare questa parte della conoscenza razionale con un metodo speculativo, scientifico, poiché hanno dimostrato ogni teorema a partire da elementi".
[300] *KrV*, A 713/B 741.

identità, ma è piùttosto simile a quello che egli stabilisce tra la legge morale e la libertà. Dunque, la geometria rappresenta la *ratio cognoscendi* dell'idealismo trascendentale, ma in nessun caso può essere identificata con la sua *ratio essendi*, che deve essere ricondotta unicamente al punto di vista umano[301]. Secondo questo schema, la geometria – ma il discorso vale per la matematica in generale – certamente fornisce un "chiarissimo esempio"[302] di un ambito conoscitivo in cui la teoria di Kant può ottenere una conferma che lo spazio sia intuitivo e a priori[303]; ma in nessun caso, essa può assumere i connotati di una teoria universale. Vi sono infatti alcune fondamentali differenze tra lo spazio geometrico e la metafisica dello spazio sviluppata da Kant nell'*Estetica trascendentale* che pongono i due ordini di discorso su un piano non del tutto sovrapponibile.

La filosofia *espone* lo spazio, mentre la geometria produce i propri oggetti spaziali (le grandezze)[304], che non esistono antecedentemente alla propria definizione[305]. Definire, per Kant, significa "rappresentare originariamente il concetto completo di una

[301] La geometria viene definita all'inizio dell'Esposizione trascendentale del concetto di spazio come la scienza "che determina le proprietà dello spazio sinteticamente, e tuttavia a priori" (*KrV*, B 40). Come osserva M. Capozzi, 1973, p. 260: "a priori perché le sue proposizioni sono necessarie e non semplici generalizzazioni tratte dall'esperienza; sinteticamente perché lo spazio che essa descrive non è un concetto logico, valido (in virtù della concezione kantiana della logica) per ogni forma di pensiero, ma è lo spazio come forma della sensibilità di uns Menschen, che di fatto è quale è, ma potrebbe essere diverso (il che vale naturalmente, anche per il tempo)".

[302] Come osserva anche A. Ferrarin, 1995, p. 135, questa espressione ricorre almeno tre volte nella *Critica della ragion pura* e tutte in passaggi decisivi dell'argomentazione. Cfr. *KrV*, A 4/B 8: "La matematica ci offre un chiarissimo esempio di quanto possiamo avanzare nella conoscenza a priori, indipendentemente dall'esperienza. È innegabile che essa ha che fare con oggetti e conoscenze solo in quanto si possono rappresentare nell'intuizione". Cfr. anche *KrV*, A 39/B 55: "Tempo e spazio sono pertanto due sorgenti conoscitive, da cui è possibile attingere a priori svariate conoscenze sintetiche, esemplificate stupendamente dalla matematica pura per quanto concerne lo spazio e i suoi rapporti". Ma anche *KrV*, A 712/B 740: "La matematica ci offre l'esempio più luminoso di una ragione che si estende felicemente da sé".

[303] Come rivela lo stesso Kant nel § 6 dei *Prolegomeni*: "qui trattasi di una grande e verificata conoscenza, che già ora è di una meravigliosa estensione e promette per l'avvenire un espandersi senza limiti [unbegrenzte Ausbreitung]: conoscenza che ha in sé, da parte a parte, una certezza apodittica, cioè una assoluta necessità, e non ha perciò un fondamento sperimentale; conoscenza quindi che è, sì, puro prodotto della ragione, ma è anche, tutta, da parte a parte, sintetica" (AA IV:280, trad. it. p. 61).

[304] Questa posizione si trova già intorno agli anni '70. Come scrive lo stesso Kant nel 1772 in una lettera indirizzata a Marcus Herz: "In matematica […] gli oggetti che abbiamo innanzi sono grandezze e possono essere rappresentati come grandezze soltanto perché possiamo produrre [*erzeugen*] la loro rappresentazione prendendo l'unità più volte" (*Briefwechsel*, AA X:13-131, trad. it. p. 67)

[305] Come sottolinea anche M. Capozzi, 1980, p. 442, sebbene sia "the true geometrical *primum*", lo spazio di cui tratta la filosofia "cannot be mathematically defined". Questa tesi si trova in accordo con il fatto che i concetti dati a priori possono essere esposti ma non definiti, motivo per cui l'Estetica trascendentale contiene due tipi di esposizione del concetto di spazio (metafisica e trascendentale), ma nessuna definizione di esso: "le definizioni filosofiche non sono che esposizioni di concetti dati, mentre le matematiche sono costruzioni di concetti originariamente foggiati" (*KrV*, A 730/B 758). Ma anche con quanto Kant sostiene nella *Deutlichkeit*, ossia che: "il concetto di grandezza in genere, quello di unità, di quantità, di spazio ecc. in matematica sono insolubili [unauflöslich], o meglio la loro suddivisione e spiegazione non rientra nell'orbita di questa disciplina" (*Deutlichkeit*, AA :279, trad. it. p. 222).

cosa entro i suoi limiti"[306]. Quando è definito il concetto viene presentato assieme a tutte le note sufficienti per la sua distinzione, note che devono essere trattate come se gli appartenessero direttamente, senza bisogno di una prova o di una dimostrazione. Perché sia definito un concetto deve essere quindi presentato con *completezza* e *precisione*[307], ma questo, per converso, comporta che:

"Non rest[i]no dunque altri concetti suscettibili di definizioni che quelli che racchiudono una sintesi arbitraria, che può essere costruita a priori; e di conseguenza solo la matematica ha definizioni. Quando pensa un oggetto, la matematica lo rappresenta a priori nell'intuizione, sicché l'oggetto non può contenere nulla di più e nulla di meno di quanto contenuto nel concetto, perché è dato originariamente dalla spiegazione del concetto senza che tale spiegazione tragga origine da altro"[308].

Mentre la filosofia deve risolvere nella sua esposizione le ambiguità relative al concetto di spazio e a espressioni come "fuori di noi", al punto da rendere necessaria una deduzione dei concetti puri[309], per le stesse leggi che regolano la costruzione dei

[306] *KrV*, A 727/B 755.

[307] Come spiega anche la *Logik*, AA IX:140, trad. it. p. 162: "Una definzione è un concetto sufficientemente distinto e preciso (conceptus rei adaequatus in minimis terminis, complete determinatus). Cfr. Anche *KrV*, A 727/B 755: "Completezza significa qui chiarezza e completezza delle note; i limiti significano la precisione, cioè che le note non sono più di quelle che appartengono al concetto complete; originariamente significano poi che questa determinazione dei limiti non trae origine da null'altro, e non abbisogna pertanto d'una dimostrazione, che renderebbe la pretesa definizione inadatta a stare in cima a tutti I giudizi concernenti un oggetto"

[308] *KrV*, A 729-730/B 757-758.

[309] Come spiega nella *Sezione prima* della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto* se non si ammette l'equivocità del concetto di spazio e lo si riduce solo alla sua connotazione geometrica non si comprende il senso e il motivo della sua deduzione: "Senonché in questa scienza [la geometria] l'uso del concetto di spazio è limitato al mondo sensibile esterno, del quale lo spazio costituisce la forma pura della sua intuizione, in cui pertanto ogni conoscenza geometrica, per il fatto di fondarsi nell'intuizione a priori, possiede evidenza immediata, e gli oggetti (quanto alla forma) sono dati già a priori nell'intuizione, mediante la conoscenza stessa. Ma coi concetti puri dell'intelletto ha invece inizio l'improrogabile esigenza di istituire una deduzione trascendentale non solo nei loro riguardi, ma anche riguardo al concetto di spazio; infatti, siccome essi parlano degli oggetti, attraverso predicati, non dell'intuizione e della sensibilità; poiché inoltre sono fondati sull'esperienza, non possono nemmeno esibire nell'intuizione a priori alcun oggetto su cui fondare la loro sintesi, prima di ogni esperienza; e in tal modo non solo sollevano dubbi circa il loro valore oggettivo e i limiti del loro uso, ma rendono equivoco anche quel concetto dello spazio, inclinati come sono a servirsene al di là delle condizioni dell'intuizione sensibile; ed è appunto per questo che, sopra, si rese necessaria una deduzione trascendentale di esso" (*KrV*, A 82-83/B 120). Certamente considerare che lo spazio di cui parla la filosofia non sia riducibile alla sua matematizzazione non significa negare l'importanza che hanno le scienze esatte e in particolare la matematica nello sviluppo del pensiero di Kant. Come osserva A. Ferrarin, 1995, p. 134: "I believe one must be careful to draw a precise distinction between philosophy and mathematics […] without at the same time violating their unity […]. In other words, it is crucial to find a balance between, on the one hand, the sharp separation of mathematical construction and philosophical explanation, and, on the other hand, their joint inspiration of Kant's transcendental enterprise, if we do not want to give up both the unity of our theoretical experience of nature (*natura formaliter spectata*) and the different meanings of apriori synthesis. Thus in mathematics, although the finitude of our understanding is not the same as in philosophy, there cannot be a *creatio ex nihilo*, nor can the inspiration be that of a demiurge paradigm: the understanding does not create things in themselves or a world independent of appearance in space and

concetti geometrici, la matematica non può che muovere da definizioni, le quali spettano ai suoi concetti *ad esse*. Inoltre:

"le definizioni matematiche non possono mai sbagliare. Infatti, poiché il concetto non è dato che attraverso la definizione, esso contiene né più ne meno di quello che la definizione esige che venga pensato in esso"[310].

Senza entrare nel merito della complessa teoria kantiana della definizione – che pure, come è facile vedere, gioca un ruolo chiave per la comprensione della filosofia della matematica di Kant[311] – ciò che emerge qui è che le definizioni matematiche sono tali da esibire, secondo talune condizioni universali della costruzione, la validità oggettiva del concetto, rappresentando a priori la corrispondente intuizione. Da ciò Kant ne conclude che:

"la geometria cammina diritta per la sua strada, mediante pure conoscenze a priori, senza sentir il bisogno di chiedere alla filosofia un'attestazione riguardante la provenienza pura e legale del proprio concetto fondamentale dello spazio"[312].

Questa differenza – e per certi versi quindi anche indifferenza – tra la filosofia e la "matematica dell'estensione"[313] è fondamentale per comprendere come mai il proposito di voler attribuire allo spazio geometrico il valore di una *Theorie der Räumlichkeit überhaupt*, che valesse per ogni forma e ordine spaziale, non farebbe altro che contraddire l'impostazione del discorso filosofico di Kant[314]. A essere negata

---

time. What it does is determine inner sense according to the category of quantity; but what is thus constituted is the form of appearances, not the archetypes of things".

[310] *KrV*, A 731/B 760. Nella lettera che Kant scrive a Reinhold il 19 Maggio 1789 troviamo un chiaro esempio dell'identità che Kant stabilisce tra la definizione matematica e la costruzione geometrica di un oggetto nello spazio: "la definizione che Apollonio dà della parabola era già essa stessa l'esibizione di un concetto nell'intuizione, cioè nella sezione del cono effettuata a certe condizioni, e che la realtà oggettiva del concetto è, qui come ovunque in geometria, al tempo stesso la definizione e la costruzione del concetto […]. Quando il cerchio è spiegato con la linea curva i cui punti sono equidistanti da un punto (dal centro), questo concetto non è forse dato nell'intuizione?" (*Briefwechsel*, AA XI:43, trad. it. p. 193).

[311] Per uno studio approfondito della questione delle definizioni matematiche rimando a M. Capozzi, 1980.

[312] *KrV*, A 87/B 120.

[313] *KrV*, A 163/b 204.

[314] L'esempio più significativo del tentativo di riferirsi una nozione di spazialità unitaria e omnicomprensiva è come quello di Otfried Hoffe, 2003, p 87, che con l'espressione *Theorie der Räumlichkeit*, intende suggerire l'idea che nell'*Estetica trascendentale* si trovi una teoria dello spazio che non è limitata allo spazio euclideo, ma che presuppone di riferirsi alla spazialità in genere [*Räumlichkeit überhaupt*]. R. Brandt, 2010, obietta però che "das Wort Räumlichkeit wird von Kant nicht benutzt" (p. 240 nota 45). Una teoria della *Räumlichkeit* così concepita non farebbe altro che basarsi su un

sarebbe, anzitutto, la costitutiva equivocità che Kant riconosce al concetto di spazio quando l'intelletto ne fa un uso diverso da quello geometrico-trascendentale. La stessa equivocità che, d'altro canto, impedisce di assumere una nozione onnicomprensiva di spazialità [*Räumlichkeit*], intesa come la "designazione di una qualità comune e più generica di tutti gli spazi possibili". Come suggerisce anche Emilio Garroni alla voce *Spazialità* dell'*Enciclopedia Einaudi*:

"Si dovrà dire allora che esiste non uno spazio, che presupporrebbe uno spazio reale, indipendente da chi lo sperimenta e già determinato nella sua struttura, ma più spazi, per quante definizioni e punti di vista costruttivi sono possibili, nello stesso tempo e/o rispettivamente in relazione alle possibilità formali disponibili e alle esigenze esplicative, sulla cui occasione motivante piò nascere una costruzione teorica"[315].

Come non è possibile rintracciare una nozione unitaria o oggettiva di spazialità per spiegare gli spazi di cui facciamo esperienza[316], parimenti non si dovrà cercare di ridurre a una nozione formalmente determinata le diverse specificazioni ordinate dello spazio. In questo senso, infatti, ogni ordine spaziale ha il suo contesto di riferimento e serve a dar conto di uno specifico problema della ragione, sia esso teoretico, logico, fisico, pratico, politico, teologico o geografico.

È dunque la stessa molteplicità di livelli in cui si articola il concetto di ordine spaziale a suggerire di provare un approccio diverso. C'è bisogno infatti di indicare un principio euristico nuovo, che sia in grado di esplicitare il rapporto che sussiste tra

"verschwommener Allgemeinerbegriff […], der, dem Duktus der Transzendentalphilosophie widerspricht" (R. Brandt, 2010, p. 37).

[315] E. Garroni, 1977-1981, pp. 244 e sgg.: "Si dovrà dire allora che esiste non uno spazio, che presupporrebbe uno spazio reale, indipendente da chi lo sperimenta e già determinato nella sua struttura, ma più spazi, per quante definizioni e punti di vista costruttivi sono possibili, nello stesso tempo e/o rispettivamente in relazione alle possibilità formali disponibili e alle esigenze esplicative, sulla cui occasione motivante piò nascere una costruzione teorica. Ebbene a questo punto, una questione viene subito in primo piano: se, esistendo tanti spazi per quante sono le definizioni strettamente formali o no di spazio, essi siano – per così dire – estranei gli uni agli altri o se invece non si possa o si debba parlare di qualcosa come di uno spazio comune a tutti gli spazi definibili. Dove si badi, si deve intendere con questa espressione non tanto la designazione di una qualità comune e più generica di gli spazi possibili, quanto la messa in rilievo della loro condizione di possibilità" Per poter parlare di uno spazio comune (convenzionalmente chiamato spazialità) prima che siano definiti i singoli spazi secondo condizioni diverse e dai punti di vista disciplinari tra loro eterogenei, Garroni propone di assumere un punto di vista metateorico che egli considera essere caratteristico di ogni riflessione filosofica. Per Garroni il tema della spazialità assume un valore esemplare, mettendo in questione la stessa nozione di filosofia trascendentale (p. 249), la quale non può essere intesa come un fondazionalismo, ma sempre solo come risalimento interno alla concreta esperienza spaziale, alle sue condizioni di possibilità.

[316] Come rivela Hohenegger, 2014, p. 527 nota 23, l'espressione Räumlichkeit sebbene non compaia in Kant è tuttavia d'uso corrente per parlare dello spazio nella sua filosofia. Ne fa uso ad esempio Vaihinger nel suo Kommentar (p. 38, 88, 90, 98, 118, 144, 171, 228, 257, 273, 322, 343, 358, 362, 406, 480, 494, 523, 532 ecc. anche das Räumliche, pp. 71, 96).

l'orizzonte complessivo della filosofia di Kant e le diverse esigenze applicative ed esplicative sulla cui occasione motivante si concretizza un certo ordine spaziale. Introdurre un assestamento focale nella ricerca significa però scegliere un metodo d'indagine che non sia più logico-subordinativo, ma estensivo o forse, meglio ancora, geografico; che guardi, insomma, al problema della *Raumordnung* e alla sua comprensione, uscendo dai limiti dell'*Estetica trascendentale*, per mettere in rilievo attraverso un lavoro cartografico le condizioni di possibilità del suo concreto utilizzo. Ma cosa implica sul piano metodologico il voler riprendere in mano gli strumenti del geografo?

Assumere una prospettiva geografica e tentare una mappatura delle regioni in cui si muove il concetto di ordine spaziale significa mirare a una riduzione dimensionale dei piani del discorso su un unico ambito di riflessione. La proiezione cartografica, che qui assumiamo come modello euristico, è "una formidabile metamorfosi", attraverso cui si riesce a "trasformare in maniera coerente qualcosa che ha tre dimensioni in qualcosa che ne ha due"[317]. Infatti, come le regioni fisico-geografiche, una volta liberate dalla loro costitutiva materialità assumono sulla mappa una strutturale omologia, ma soprattutto una reciproca proporzione indicata dal comune riferimento ad una misura spaziale, così si può ipotizzare che anche i diversi ordini del discorso in cui opera e si articola la questione della *Raumordung*, ottengano un motivo di interrelazione se orientati rispetto ad un territorio di riflessione comune, che permetta il passaggio da un livello all'altro della sua articolazione. Questo territorio si trova sotto la bandiera di un nuovo concetto di *Estetica* che Kant sviluppa nel proprio penisero. Un'ipotesi di lavoro che se non vuole limitarsi alla sola *Estetica trascendentale*, deve guardare da nuovi punti di vista l'equivocità di nozioni come spazio, "fuori di noi" o rappresentazione estetica [*ästhetische Vorstellungsart*][318]. Come ogni operazione cartografica, anche quella che qui si propone, presuppone infati un lavoro di esplorazione, un'escursione – per usare la terminologia di Kant – che proceda *nach und nach* tra i *territori* della

[317] F. Farinelli, 2003, p. 12.

[318] Di tale equivocità Kant parla nella *Prima Introduzione* alla *Critica della facoltà di giudizio*: "L'espressione rappresentazione estetica è del tutto univoca, se con essa s'intende il rapporto della rappresentazione a un oggetto come fenomeno, il termine estetico significa che a una tale rappresentazione è necessariamente congiunta la forma della sensibilità (il modo in cui il soggetto è modificato), e che questa forma sarò trasferita inevitabilmente all'oggetto (solo però in quanto fenomeno). È questo il motivo per cui esiste un'estetica trascendentale come scienza appartenente alla facoltà della conoscenza. Da qualche tempo però è invalso l'uso di definire estetico, ossia sensibile, un modo di rappresentazione anche nel senso che la relazione d'una rappresentazione non è attribuita alla facoltà della conoscenza, ma al sentimento di piacere e dispiacere" (*EEKU*, AA XX:221-222, trad. it. p. 99).

Raumordnung e che ci consenta di guardare al piano e alle sue interrelazioni *im Ganzen*. Solo ammettendo un'interdipendenza dinamica tra le diverse forme in cui si articola l'ordine spaziale è possibile istituire punti di raccordo, zone di vicinanza e linee di passaggio tra ambiti che, altrimenti, rimarrebbero estranei l'uno a l'altro, chiusi ermeticamente entro i propri confini precostituiti.

2. Immaginazione e senso esterno

Andare oltre l'*Estetica trascendentale* non significa procedere dimenticando ciò che essa insegna riguardo allo spazio come forma a priori del senso esterno. Dall'*esposizione metafisica* sappiamo che non possiamo riferire sensazioni ad oggetti senza presuppore come data a priori la forma pura dello spazio, l'orizzonte entro il quale essi possono essere ordinati secondo precisi rapporti. Questo elemento che è intimamente legato alla *Nicht-Hinweg-Denkbarkeit* della forma spaziale è anche uno dei motivi per cui, dal punto di vista umano, lo spazio può avere un significato per la presentazione di un oggetto esterno:

"Dunque, soltanto da un punto di vista umano possiamo parlare di spazio, di esseri estesi, ecc. Ma se prescindiamo dalla condizione soggettiva, la sola sotto cui possiamo ricevere un'intuizione esterna ed in tal modo essere affetti dagli oggetti, la rappresentazione dello spazio perde significato. Questo predicato è attribuito alle cose solo in quanto ci si presentano fenomenicamente cioè sono oggetti della sensibilità. La forma costante di questa recettività, che prende il nome di sensibilità, è una condizione necessaria di tutti i rapporti in cui gli oggetti sono intuiti come fuori di noi; e, se si prescinde da questi oggetti, essa è un'intuizione pura che porta il nome di spazio" [319].

Chiamiamo spazio quell'intuizione pura in cui si prescinde dagli oggetti, la sola condizione per cui possiamo essere affetti da essi, e attribuiamo il predicato *esterno* o *spaziale* alle cose, in quanto si presentano fenomenicamente. In questo caso si tratta di una forma costante della recettività, una condizione necessaria, determinata secondo una semantica *costitutiva* che dell'esperienza (esterna) ci indica le condizioni trascendentali di possibilità:

"Poiché non possiamo fare, delle particolari condizioni della sensibilità, altrettante condizioni della possibilità delle cose, non essendo altro che condizioni della possibilità del loro fenomenizzarsi, siamo sì in diritto di dire che lo spazio abbraccia tutte le cose che possono apparirci esteriormente, non però che si

[319] *KrV*, A 26-27/B 42-43.

tratta delle cose in se stesse, intuite o no, da qualsiasi soggetto. Non ci è infatti possibile giudicare delle intuizioni di altri esseri pensanti, per stabilire se esse siano o no vincolate alle medesime intuizioni che delimitano la nostra intuizione e che sono per noi universalmente valide. Se al concetto del soggetto aggiungiamo la restrizione di un giudizio, il giudizio vale allora incondizionatamente. La proposizione: 'Tutte le cose sono l'una accanto all'altra nello spazio', vale sotto la restrizione che si assumano come cose gli oggetti della nostra intuizione sensibile. Se poi al concetto aggiungiamo la condizione, e dico: 'Tutte le cose, in quanto fenomeni esterni, sono l'una accanto all'altra nello spazio', allora la legge vale universalmente e senza restrizione"[320]

La legge universale che regola la presentazione ordinata dei fenomeni esterni è che questi sono l'uno accanto all'altro nello spazio. Nel §26 della *Critica*, paragrafo che riassume tutto il risultato dell'*Analitica dei concetti*, Kant fornisce ulteriori delucidazioni circa l'estensione della semantica spaziale e il suo funzionamento rispetto all'ordine dei coesistenti. Dal punto di vista umano lo spazio e i rapporti che in esso si svolgono hanno un significato *oggettivo* solo se considerati in conformità alle "leggi della loro congiunzione"[321]; un significato, dunque, che dipende dalla possibilità che le categorie prescrivano forma e ordine alla natura in genere. Sono infatti quest'ultime che la fonte delle leggi e dell'unità della natura:

"i fenomeni non sono che rappresentazioni di cose, le quali restano sconosciute rispetto a ciò che possono avere in sé. Non essendo che semplici rappresentazioni, i fenomeni non obbediscono ad altra legge di connessione all'infuori di quella loro prescritta dalla facoltà connettente. Ma ciò che connette il molteplice dell'intuizione sensibile è l'immaginazione, la quale dipende dall'intelletto per quanto riguarda l'unità della sintesi intellettuale che le è propria e dipende dalla sensibilità per quanto riguarda il molteplice dell'apprensione. Ora, poiché ogni percezione possibile dipende dalla sintesi dell'apprensione e poiché questa stessa sintesi empirica dipende, di nuovo, dalla sintesi trascendentale, perciò dalle categorie, ne segue che ogni percezione possibile, quindi tutto ciò che può in qualche modo giungere alla conoscenza empirica, ossia tutti i fenomeni della natura, debbono quanto alla loro congiunzione, sottostare alle categorie, dalle quali la natura (presa semplicemente come natura in generale) viene a dipendere come dal fondamento originario della sua necessaria conformità leggi (in quanto natura *formaliter spectata*). Ma nemmeno la facoltà pura dell'intelletto è in grado di imporre, mediante le

[320] *KrV*, A 26-27/B 42-43.
[321] "Occorre ora spiegare la possibilità di conoscere a priori, mediante le categorie, gli oggetti che possono comunque presentarsi soltanto ai nostri sensi; di conoscerli, si badi bene, non secondo la forma della loro intuizione, ma secondo le leggi della loro congiunzione. Si deve quindi spiegare come sia possibile, per così dire, prescrivere una legge di natura o meglio, come sia possibile la natura stessa: perché senza questa capacità delle categorie, non risulterebbe chiaro come tutto ciò che può presentarsi ai nostri sensi debba sottostare a leggi che derivano, esclusivamente a priori, dall'intelletto" (*KrV*, B159-160).

categorie, leggi a priori ai fenomeni, al di là di quelle sui cui poggia una natura in generale, quale conformità a leggi dei fenomeni nello spazio e nel tempo"[322]

Il significato trascendentale che Kant riconosce allo spazio nella *Critica della ragion pura* riguarda la conformità dei fenomeni alle leggi della natura in genere e dipende quindi da quei principi per mezzo dei quali i fenomeni vengono sussunti sotto le categorie, al punto che, da questa prospettiva o il mondo dei sensi è oggetto della natura (e quindi delle categorie) o non ha significato. Ma nella natura, secondo la sua forma a priori, i fenomeni vengono trattati senza distinzione di sorta, andando a costituire un tessuto sensibile che – spiega Scaravelli – può venire considerato "ovunque identico e perfettamente isotropo"[323]. Non sono esplicitate insomma le condizioni particolari (empiriche) sotto cui si manifesta un certo ordine della coesistenza: non è possibile giustificare ciò che i singoli fenomeni hanno di diverso in base ai semplici principi trascendentali della natura, né si può ricondurre ciò che differenzia i fenomeni empiricamente dati all'unità di queste leggi. Come sembra lasciar intendere anche la chiusa di questo passo, il riferimento all'intelletto e alle sue leggi trascendentali non è l'unico che possiamo incontrare quando siamo impegnati nella conoscenza di un oggetto.

Nella *Critica della ragion pura* questa dimensione ulteriore della conoscenza era avvertita come un problema, che non trova uno sviluppo autonomo almeno fino alla *Critica della facoltà di giudizio*. È solo nell' *Introduzione* definitiva a quest'opera che Kant muove dall'ammissione di uno scarto tra il riferimento a un concetto per la conoscenza dell'oggetto e un riferimento esclusivamente soggettivo secondo il modo in cui il soggetto viene affetto dalla rappresentazione dell'oggetto:

"Ciò che nella rappresentazione di un oggetto è semplicemente soggettivo, vale a dire ciò che costituisce il suo riferimento al soggetto, non all'oggetto, è la sua qualità [*Beschaffenheit*] estetica; ma ciò che in essa serve, o può essere usato, per la determinazione dell'oggetto (per la conoscenza), è la sua validità logica. Nella conoscenza di un oggetto dei sensi si presentano entrambi i riferimenti […]. Ma ciò che è soggettivo in una rappresentazione e che non può diventare affatto un elemento di conoscenza sentimento di piacere o dispiacere che è legato con quella"[324].

[322] *KrV*, B 165.
[323] L. Scaravelli, 1973, p. 353.
[324] *KU*, AA V:188-189, trad. it. pp. 25-26.

La questione è aperta: come ci riferiamo allo spazio in cui trovano posto gli oggetti dei sensi quando non siamo impegnati a intuirli in precisi rapporti, secondo quanto prescrivono le leggi dell'intelletto alla sintesi trascendentale dell'immaginazione? Quali sono le qualità della rappresentazione degli oggetti esterni quando il punto di vista umano non è interessato alla loro presentazione conoscitiva in un mondo oggettivo e analiticamente predeterminato dalle leggi di congiunzione che danno forma e ordine a una natura in genere[325]?

In quanto forma della sensibilità e "substrato di tutte le intuizioni determinabili su oggetti particolari"[326], lo spazio è una forma *soggettiva*, distinta dalla semplice sensazione; ma questa soggettività, in quanto condizione della conoscenza, ha un duplice significato. Per Kant l'intuizione spaziale è certamente condizione della conoscenza oggettiva[327] e addirittura dei principi sintetici a priori della geometria. Eppure se svincolata dall'egida dell'intelletto e dalla sua funzione *conoscitiva*, l'area semantica della spazialità si arricchisce e si complica, nel senso che la forma soggettiva del senso esterno non solo mantiene la sua autonomia, ma diviene anche "l'originale di ogni possibile immaginazione" e questo sebbene lo spazio "non sia immaginazione"[328].

L'esplorazione che intendo avviare sulla semantica dello spazio ha lo scopo di indagare le modalità rappresentative del senso esterno là dove non è in gioco l'uso delle forme pure dell'intuizione, subordinate all'intelletto per scopi conoscitivi determinati, bensì la semplice conformità a scopi soggettiva delle intuizioni esterne. Si tratta insomma di spostare lo sguardo dal dominio della natura in genere al territorio

---

[325] Come osservava già L. Scaravelli, 1973, pp. 351-352 riferendosi alla nota che si trova nella Prima introduzione della Critica della facoltà di giudizio: "Poiché sintetico è risultato in Critica della ragion pura, ogni quid conosciuto, ogni fenomeno, (sia esso evento oppure oggetto), ed è risultato sintetico in seguito all'indagine che ha messo in luce la struttura che a priori rende possibile la sua presenza o la sua realtà, si vede bene come in questa nota venga da Kant presentato come analitico proprio ciò che i ogni fenomeno è condizioni a priori della sua presenza e realtà. Sicché quelle leggi trascendentali o principi che in Critica della ragion pura sono stati dimostrati giudizi sintetici, vengono qui ad assumere una funzione analitica. Gli otto principi, infatti, o per restringersi a quelli direttamente costitutivi, i cinque principi sintetici che nella Analitica dei principi intessono il mondo dell'esperienza e che costituiscono con la lor sinteticità le 'leggi trascendentali della natura', qui hanno una funzione tale che tutto quello che essi ci danno e ci possono dare di un qualsiasi degli oggetti o degli eventi della natura è identico in ciascuno di essi. E perciò, in questo senso, semplicemente analitico. Un sasso, un'eruzione vulcanica, una radiazione luminosa, sono fenomeni tutti identicamente dotati di grado, identicamente forniti di connessione reciproca, ecc. Quanto a queste condizioni della loro possibilità, non c'è nessuna differenza fra un qualsiasi fenomeno A ed un qualsiasi fenomeno B. Anzi in base a quelle condizioni, cioè in base ai principi sintetici a priori, non è neppure possibile distinguere A da B.

[326] *Prolegomena*, AA IV:322 trad. it. p. 159.

[327] Kant lo dichiara espressamente nella Critica della ragion pura: "Del resto, oltre lo spazio non esiste alcuna altra rappresentazione soggettiva, riferentesi a qualcosa di esterno che possa considerarsi come a priori oggettiva. Da nessun'altra infatti è possibile ricavare proposizioni sintetiche a priori, come accade invece dall'intuizione dello spazio" (*KrV*, A 28/B 44).

[328] *Refl*. 5400, AA XVIII:172.

dell'esperienza particolare per verificare quali qualità assuma il rapporto tra intelletto e intuizione esterna quando non è in gioco "l'ordine universale della natura"[329].

L'occasione di sviluppare ulteriormente questo interrogativo e di uscire dal nucleo tematico dell'*Estetica trascendentale* per perlustrare la semantica della rappresentazione spaziale in una regione in cui la forma dei rapporti spaziali non sia costante e funzionale all'esibizione conoscitiva di un oggetto, ma riferita semplicemente a ciò che è soggettivo nella rappresentazione, ci è fornita dal sogno; un tema che ha importanti implicazioni antropologiche e a cui si collega l'esame di un'immaginazione che opera a partire dalla "sospensione del potere delle percezioni esterne"[330]. La questione che mi interessa approfondire in questo contesto riguarda la materia delle immagini oniriche e in particolare il *modo* in cui lo schema che coordina il sentito si relaziona alle forme essenzialmente soggettive che l'immaginazione riproduce nel sogno. Questo interesse, nasce dal fatto che la dimensione onirica offre un esempio significativo di quelle modalità schematiche non-concettuali o pre-categoriali che sono alla base del rapporto tra immaginazione e percezione esterna e che, come indicava Emilio Garroni, *forse* sono anche alla base del modo in cui ricordiamo le nostre immagini interne[331].

Il rapporto tra sogno, immaginazione e senso esterno si trova ben riassunto in una *Reflexion* di metafisica scritta negli anni Settanta:

"L'immaginazione presuppone un senso, del quale può riprodurre la forma. Se non ci fosse nessun senso esterno, non potremmo immaginare [*einbilden*] le cose fuori di noi in quanto tali, cioè secondo tre dimensioni […]. I sogni ci possono presentare le cose come esterne, anche se non sono lì fuori; tuttavia, non potremmo sognare qualcosa come esterno, se queste forme non ci fossero date attraverso cose esterne"[332].

Nell'*Antropologia pragmatica* il tema del sogno trova spazio là dove si parla dell'immaginazione. Qui l'immaginazione è presentata come "la facoltà delle intuizioni anche senza la presenza dell'oggetto". Essa si divide in immaginazione produttiva

[329] *Prolegomena*, AA V: 322, trad. it. p. 159.
[330] *Antropologie*, AA VII:175, trad. it. p. 61.
[331] E. Garroni, 2005, pp. 71-72 si chiede: Nel sogno "vediamo davvero tutto ciò? In qualche modo, sì, lo vediamo, ma forse, per strano che possa parere, in un modo più ambiguo e confuso in cui vediamo da svegli un'immagine interna ricordata. Il forse qui non esprime semplice cautela, è addirittura d'obbligo. Infatti non esiste la minima possibilità di accertare se vediamo e che cosa vediamo e fino a che punto la vediamo, dato che di un sogno non esiste nessun testimone diretto".
[332] *Refl*. 5399, AA XVIII:172: "Die Einbildungskraft setzt einen Sinn voraus, wovon jene die Form reproduciren kann. Wäre kein äußerer Sinn, so würden wir uns auch Dinge ausser uns als solche, mithin nach drey Raumesabmessungen, nicht einbilden können".

(*exhibitio originaria*), cui appartengono le intuizioni pure di spazio e tempo, e immaginazione riproduttiva, cioè la "facoltà di presentazione derivata", attraverso la quale si "riconduce nell'animo una intuizione empirica prima avuta"[333]. Nella *Critica* Kant spiegava che "l'immagine è il prodotto della facoltà empirica dell'immaginazione riproduttiva"[334], ma nell'*Antropologia* egli aggiunge che questa capacità di *riprodurre* è limitata. L'immaginazione in nessun caso potrebbe creare una rappresentazione che non sia stata data precedentemente alla facoltà di sentire, dovendo sempre presupporre un referente materiale minimo per il suo gioco rappresentativo. Per Kant anche nei sogni vale la regola secondo cui:

"A colui, che fra i sette colori non abbia mai visto il rosso, non si potrà mai rendere concepibile questa sensazione, e al cieco nato non si potrà mai dare l'idea di nessun colore affatto; non diversamente dei colori intermedi che vengono prodotti dalla mescolanza di due altri, come, per esempio, il verde […]. Così è di ognuno dei cinque sensi, che cioè le sensazioni nelle loro composizioni non possono essere date dalla immaginazione, ma devono originariamente derivare dalla facoltà di sentire"[335].

Da ciò Kant conclude che:

"Se dunque l'immaginazione è una così grande artista, anzi incantatrice, essa non è però creatrice, ma deve prendere la materia delle sue immagini dai sensi. Le quali immagini, però, mediante la memoria che se ne ha, non si possono così universalmente partecipare come i concetti dell'intelletto"[336].

Nel sogno, che è un gioco involontario delle nostre rappresentazioni[337], non potendo crearne di nuovi, l'immaginazione si riferisce al mondo della veglia per riprodurne analogicamente i contenuti. Trasferiti per analogia dalla percezione reale alla dimensione privata del senso interno, le immagini della nostra *Sinnenanschauung* nel

[333] *Anthropologie*, AA VII:167, trad. it. p. 52. Cfr. *KrV*, B 152: "Ora per ciò che l'immaginazione possiede di spontaneità, io la designo talvolta anche col nome di immaginazione produttiva, distinguendola così dalla riproduttiva, la cui sintesi obbedisce semplicemente a leggi empiriche, cioè a quelle dell'associazione, la quale non è in grado di dare alcun contributo alla spiegazione della possibilità della conoscenza a priori, e rientra, anziché nella filosofia trascendentale, nella psicologia".
[334] *KrV*, A 141/B 181.
[335] *Anthropologie*, AA VII:168, trad. it. p. 53.
[336] *Anthropologie*, AA VII:168, trad. it. p. 54.
[337] "Nel sonno (che è una condizione di sanità) si ha il sogno, quando si è in un gioco involontario delle proprie rappresentazioni" (*Anthropologie*, AA VII:167, trad. it. p. 52.) Cfr. anche: "il sognare è una saggia istituzione della natura per eccitare la Potenza vitale con emozioni riferentesi a circostanze involontariamente immaginate, mentre i movimenti del corpo, cioè dei muscoli, che dipendono dalla volontà, restano sospesi. Però non si devono prendere gli avvenimenti onirici per rivelazioni di un mondo invisibile" (*Anthropologie*, AA VII:175, trad. it. p. 61).

sogno abitano una zona invisibile, alla quale non si può partecipare universalmente[338]. Si tratta infatti di immagini che riproducono solo indirettamente gli oggetti esterni e il mondo oggettivo e condiviso in cui questi trovano posto; immagini che non potendo esibire produttivamente la presenza di questo oggetto, devono rinunciare a quel rapporto con l'intelletto mediato dallo schematismo trascendentale il quale garantisce conoscibilità e accordo intersoggettivo. Di primo acchito ciò lascia supporre che nel sogno non sia possibile *costruire* alcuna figura geometria, mentre è possibile fare riferimento analogico ad una qualche forma dei sensi nella percezione esterna.

Il punto da cui partire per fare chiarezza sul ruolo che il fenomeno esterno ha rispetto ad un'immaginazione che non è originaria e subordinata all'intelletto, ma libera di muoversi tra le intuizioni dei sensi e lo spazio invisibile del nostro animo, è la relazione tra immagine e forma empirica. Una relazione che anche il sogno sembra presuppore se, come dice Kant, l'immaginazione riproduce la forma dei sensi esterni per trarne immagini come materia per il suo mondo di fantasia. L'aspetto forse più interessante della questione riguarda il fatto che questa relazione presenta uno statuto autonomo, riferito ad un tipo di sintesi pre-concettuale che dipende solo dalle leggi della sensibilità:

"La legge dei sensi è: che noi non abbiamo nei sensi che sensazioni, la sintesi successiva delle quali nella percezione perspicua [*Überschauung*] e il raccoglimento [*Zusammennehmung*] del loro molteplice in una immagine [*Bild*] nello spazio e nel tempo. Il resto appartiene all'intelletto"[339].

Anche le forme che l'immaginazione riproduce nel sogno sono il risultato del raccoglimento del molteplice intuitivo in un'immagine, un'immagine interna, come la chiama Garroni, che funge da sostrato per ogni gioco rappresentativo. Questo appunto personale scritto negli anni Ottanta, ci suggerisce di considerare la possibilità che si dia un'unità non concettuale del molteplice intuitivo. A questa unità sembra corrispondere un'immagine[*Bild*] i cui tratti caratteristici non sono subordinati alla capacità dell'intelletto di determinare i fenomeni nello spazio e nel tempo, ma collegati alla "percezione riflessa"[340] dell'oggetto in questione. Quest'ipotesi viene confermata dall'uso che Kant fa della nozione di *comprensione estetica*:

[338] *Refl*. 5400, AA XVIII:172: "Die Träume sind nach der analogie des Wachens".
[339] *Refl*. 255, AA XV:96: "Das Gesetz der Sinne ist: daß wir nichts in den Sinnen haben als Empfindung, die successive Synthesis derselben in der Überschauung und die Zusammennehmung des manigfaltigen derselben in einem Bilde im Raume oder der Zeit. Das Übrige gehöret dem Verstande an"
[340] *KU*, AA V:191, trad. it. p. 26.

"L'operazione dell'immaginazione di dare un'intuizione a un concetto è *exhibitio*. L'operazione dell'immaginazione di fare di un'intuizione empirica un concetto è *comprehensio*. Apprensione dell'immaginazione, *apprehensio aesthetica*, comprensione [*Zusammenfassung*] della stessa, *comprehensio aesthetica* (comprendere estetico) [*ästhetisches Begreifen*], io comprendo [*Zusammenfasse*] il molteplice in una rappresentazione intera e così ottiene una forma"[341].

Il procedimento della comprensione estetica sembra essere il presupposto attraverso cui si può ottenere un'immagine che non è determinata dall'intelletto, ma che risponde solo alle leggi della sensibilità. La legge sensibile attraverso cui il soggetto coordina soggettivamente il sentito, sebbene diversa dallo schema delle categorie di cui Kant parla nel primo capitolo dell'*Analitica dei principi*, perché gestaltica e figurativa, sembra presupporre il riferimento a un'attività che, spiega Hohenegger, "se non ha già la funzione schematica dell'immaginazione produttiva, almeno la rende pensabile"[342].

Per sviluppare ulteriormente questo tema e vedere dove ci porta il rapporto tra senso esterno e immaginazione, sarà utile osservare che oltre al sogno vi sono anche casi in cui l'immaginazione si riferisce *intenzionalmente* al fenomeno esterno, secondo una modalità rappresentativa volutamente analogica, per poter parlare di mondi o oggetti che non sono direttamente visibili o esibibili in un'intuizione, *come se* fossero sensibili. Questa posizione non è esclusiva del Kant maturo, ma trovava vie di sviluppo anche in uno scritto precritico come il saggio sui *Sogni di un visionario*. Qui, in un lungo passo, Kant spiega che:

"è certo lo steso soggetto quello che appartiene al mondo visibile e all'invisibile, ma non è proprio la stessa persona; giacché la rappresentazione dell'un mondo, a causa della loro diversa natura, non sono idee concomitanti a quelle dell'altro mondo, e perciò ciò che io penso come spirito, non viene ricordato da me come uomo, ed inversamente lo stato mio come uomo non entra affatto nella rappresentazione di me come uomo […]. Tuttavia questa eterogeneità delle rappresentazioni spirituali e di quelle che appartengono alla vita corporea dell'uomo, non deve essere considerata come ostacolo così grande da togliere ogni possibilità di essere talora coscienti, persino in questa vita, degli influssi da parte del mondo spirituale. Giacché questi possono passare nella coscienza personale dell'uomo certo non immediatamente, ma eccitando, secondo la legge dell'associazione dei concetti, quelle immagini che sono loro affini e he svegliano rappresentazioni analoghe dei nostri sensi, le quali non sono certo lo stesso concetto spirituale, ma pure ne sono simboli. Poiché è pur sempre la stessa sostanza che appartiene come membro così a questo come all'altro mondo, e le due specie diverse di rappresentazioni appartengono allo

[341] XVIII:320, trad. it. p. 19.
[342] H. Hohenegger, 2014, p. 557.

stesso soggetto e sono collegate le une alle altre. La possibilità di ciò noi possiamo in certo modo render comprensibile, considerando come i nostri più alti concetti razionali, che si avvicinano abbastanza a quelli spirituali, quasi abitualmente prendano una veste corporea per rendersi chiari"[343].

La modalità analogica che ritrovavamo nel sogno viene qui in aiuto al soggetto non solo quando questi deve rendersi comprensibile il mondo invisibile degli spiriti, ma anche quando deve rendersi chiari i concetti razionali della filosofia, garantendo loro una veste corporea indiretta, di tipo simbolico.

Un altro esempio efficace di questa modalità analogica di riferirsi a concetti che non possono essere esibiti direttamente si torva nella *Religione entro i limiti della sola ragione* dove Kant si pone il problema del viaggio dell'anima dopo la morte e della sua rappresentazione sensibile[344]. In quest'opera, il punto di vista di Kant sulla storia della resurrezione e dell'ascensione di Cristo narrata nei Vangeli è polemico, nella misura in cui questa viene presentata come una storia "segreta" che essendosi svolta "solo dinanzi agli occhi dei suoi discepoli", non può essere utilizzata per "la religione, nei limiti della semplice ragione". Infatti sebbene "molto conforme al modo di rappresentazione sensibile degli esseri umani", il materialismo psicologico della personalità e quello cosmologico della presenza che essa professa, non possono essere presi alla lettera:

"L'ipotesi invece della spiritualità degli esseri ragionevoli del mondo, per cui il corpo può restare morto sulla Terra e la medesima persona essere tuttavia vivente, e per cui pure l'uomo, come spirito (nella sua qualità non sensibile), può raggiungere il soggiorno dei beati, senza essere trasportato in un luogo qualunque dello spazio infinito che circonda la Terra (e che noi chiamiamo anche cielo), è un'ipotesi più favorevole alla ragione"[345].

Come dimostra anche questo passo nel parlare di un altro mondo, sia pure analogicamente, c'è sempre il rischio di generare un fraintendimento, soprattutto se non si tiene conto del fatto che l'esibizione simbolica che è alla base della semantica delle espressioni analogiche, è un modo rappresentativo [*Vorstellungsart*] che è lecito chiamare conoscenza "solo quando serve per la determinazione pratica dell'oggetto"[346].

[343] *Träume*, AA II:339-340, trad. it. pp. 360-370.
[344] Anche nell'*Antropologia* dal punto di vista pragmatico emerge una questione simile, ma qui Kant si limita a dire che: "Scegliersi la tomba nel proprio giardino, o sotto un albero ombroso, in un campo o in un terreno arso è spesso un'occupazione importante per un mortale, sebbene egli nel primo caso non possa sperare di godersi una bella vista, e nel secondo di temere un raffreddore per l'umidità" (*Anthropologie*, AA VII:137, trad. it. p. 19).
[345] *Religion*, AA VI:128, trad. it. p. 141.
[346] *KU*, AA V:353, trad. it. p. 187.

Questo pericolo di fraintendimento non toglie però, che un residuo di spazialità minimale debba essere sempre presupposto per rendere comprensibili concetti direttamente inesibibili. Anche l'idea razionale di Dio presuppone un riferimento sensibile minimale per essere rappresentato, dal momento che chi "esclude tutto ciò che è intuitivo cade nel deismo, per cui non si conosce assolutamente nulla, neppure dal punto di vista pratico"[347]. Quella analogica è una modalità di riferimento intuitivo che deve poter sempre aderire ai nostri concetti pratici affinché riferendoci alle forme originarie del nostro senso possiamo renderceli comprensibili:

"Anche la Scrittura si adatta a questo modo di rappresentare, allo scopo di renderci comprensibile nella sua profondità l'amore di Dio per il genere umano […]. Questo è appunto lo *schematismo dell'analogia* (che serve alla spiegazione), di cui non possiamo fare a meno. Ma trasformarlo in uno *schematismo della determinazione oggettiva* (per l'estensione della nostra conoscenza) è cadere nell'*antropomorfismo*, che dal punto di vista morale nella religione ha le più funeste conseguenze. Io voglio qui rilevare ancora solo di passaggio, che, per salire dal sensibile al soprasensibile si può certo *schematizzare* (rendere concepibile un concetto per mezzo dell'analogia), ma non si può assolutamente, mediante l'analogia, *concluderne* che è necessario attribuire anche al soprasensibile (*estendendone* così il concetto) ciò che spetta solo al sensibile"[348].

La "logica della fantasia" – come la chiama Hans Blumenberg riprendendo un'espressione di Vico[349] – e la questione del *simbolo* o *schematismo dell'analogia* non viene sviluppata solo nella *Religione* per rendere conto delle modalità ermeneutiche delle sacre Scritture, ma in modo molto più specifico e diffuso nella *Critica della facoltà di giudizio*, nella misura in cui il problema della possibilità dell'analogia in genere e lo svincolamento dell'immaginazione dall'egida dell'intelletto costituiscono uno dei fili conduttori dell'opera[350].

Nel §59 Kant spiega che poiché si tratta di un'ipotiposi (*subjectio sub adspectum*), l'esibizione simbolica non è contrapposta all'elemento discorsivo, ma è una specie dell'intuitivo che ha in comune con la rappresentazione matematica il fatto di

[347] *KU*, AA V:33, trad. it. p. 187. Cfr. anche *Antropologie*, AA VII:172, trad. it. p. 58: "Perciò le figure della Trinità, cioè un uomo vecchio, un giovane e un uccello (la colomba), devono essere rappresentate non come forme reali, simili ai loro oggetti, ma soltanto come simboli. Ciò appunto significano le espressioni metaforiche del discendere dal cielo e del salirvi. Per dare un'intuizione ai nostri concetti di esseri razionali, noi non possiamo fare altro che antropomorfizzarli; ma è male o puerile se si eleva la rappresentazione simbolica al concetto della cosa in sé".
[348] *Religion*, AA VI:64, trad. it. p. 80.
[349] H. Blumenberg, 2009, pp. 4-5.
[350] Sul rapporto tra la *Critica della facoltà d giudizio* e la questione dell'analogia cfr. E. Garroni/H. Hohenegger, 1999, pp. XLVI-LIV.

essere un modo di presentazione sensibile. A differenza di quanto accade in matematica però, dove si produce *dimostrativamente* e a priori la corrispondenza tra concetti e intuizioni in base ad una definizione, quando è in gioco l'analogia l'immaginazione riferisce le intuizioni ai propri concetti secondo la forma della riflessione, quindi, indirettamente e senza assegnare loro alcuna forza probativa[351]. In questo caso il compito della facoltà di giudizio è infatti duplice: "applicare in primo luogo il concetto di un oggetto di un'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, la semplice regola della riflessione su quell'intuizione a tutt'altro oggetto, di cui il primo è il simbolo"[352]. Questa modalità analogica, come si è detto, non riguarda solo la nostra capacità di parlare e comprendere i concetti spirituali o il moto involontario che si ha nel sogno, ma è comune ad ogni forma di linguaggio discorsivo che, come quello filosofico, si distingue dalle costruzioni matematiche perché contiene forme traslate della riflessione. Il tema è ovviamente molto complesso e tocca diversi aspetti dell'epistemologia e della filosofia del linguaggio di Kant. Tuttavia, mi pare utile soffermarsi in particolare sulla connessione tra il procedimento analogico e il concetto di forma empirica.

Come ricorda Garroni, lo schematismo oggettivo che Kant presenta nella *Critica della ragion pura* già segna un momento di svolta per il problema del rapporto "tra concetti (e significati) e le cose cui essi si riferiscono", nonché il decisivo superamento di ogni "referenzialismo ingenuo"[353]. Eppure la trattazione della prima *Critica* ha anche alcuni limiti, primo fra tutti il fatto di considerare gli schemi empirici come qualcosa che semplicemente c'è o si dà, il risultato di un'esperienza, per così dire naturale:

"Ordunque, io chiamo schema di un concetto la rappresentazione del procedimento generale mediante cui l'immaginazione appronta al concetto stesso la sua immagine. In realtà, alla base dei nostri concetti sensibili puri non si trovano immagini degli oggetti ma schemi. Nessuna immagine sarebbe mai adeguata al concetto di triangolo in generale. L'immagine non potrebbe in nessun caso accedere all'universalità per cui il concetto vale per ogni triangolo, sia esso rettangolo o di altro genere, e resterebbe circoscritta a una parte di questa sfera. Lo schema del triangolo non può mai esistere in alcun luogo che non sia il pensiero e si risolve in una regola della sintesi dell'immaginazione rispetto a figure pure nello spazio. Meno ancora si può affermare che un oggetto dell'esperienza o la relativa immagine adeguino il concetto empirico; tale concetto si riferisce sempre allo schema dell'immaginazione in modo immediato, assumendolo come

[351] Come spiega Kant nel §90 della *KU* al pensare secondo l'analogia non corrisponde un'inferenza immediata: "Di due cose eterogenee, si può, si, pensare, proprio sul punto della loro eterogeneità, a una di esse secondo un'analogia con l'altra; ma da ciò non in cui sono eterogenee non si può inferire da una cosa all'altra secondo l'analogia, cioè trasferire questa nota della differenza specifica all'altra" (AA V:464, trad. it. pp. 295-296).
[352] *KU*, AA V:352, trad. it. p. 186.
[353] E. Garroni, 2003, p. 79.

regola della determinazione della nostra intuizione, in conformità ad un determinato concetto universale. Il concetto di cane indica una regola in base alla quale la mia immaginazione è posta in grado di delineare la figura [*Gestalt*] di un quadrupede, senza tuttavia chiudersi entro una particolare raffigurazione offertami dall'esperienza o in un qualsiasi immagine che io possa rappresentarmi in concreto"[354].

In questo passo della *Critica* Kant tratta delle diverse tipologie di concetti esaminando le differenti modalità schematiche che li caratterizzano. Gli schemi sono distinti dalle immagini in quanto condizioni che procurano significato ai concetti puri dell'intelletto fornendo loro una relazione agli oggetti Nel caso dei concetti sensibili puri è lo schema del concetto puro della quantità che presenta a priori l'intuizione ad esso corrispondente. Tale schema della quantità è il numero, ovvero "l'unità della sintesi del molteplice d'una intuizione omogenea in generale"[355]. Lo schema-numero è un prodotto, "un monogramma" dell'immaginazione pura a priori tramite il quale le singole figure geometriche acquistano la loro stessa possibilità. Come spiega Capozzi, a differenza dello schema dei concetti puri dell'intelletto, lo schema numero "can be reduced to images; and such images, unlike those of empyrical concepts are completely 'prefigured' by the *typus* of their monogramatic schemata". È questo il motivo principale – conclude Capozzi – per cui "pure sensible concepts are the only ones to be strictly definable among meaningful concepts" [356]. Al contrario della matematica il linguaggio discorsivo:

"è pieno di […] esibizioni indirette, secondo un'analogia, per cui l'espressione contiene non il vero e proprio schema per il concetto, ma solo un simbolo per la riflessione. Così le parole fondamento (appoggio, base), dipendere (essere tenuti dall'alto), derivare da (al posto di seguire), sostanza (come Locke si esprime: il supporto degli accidenti), e innumerevoli altre, sono ipotiposi non schematiche, ma simboliche, ed espressioni per concetti non per mezzo di un'intuizione diretta, ma solo secondo un'analogia con questa, cioè secondo il trasferimento della riflessione su un oggetto dell'intuizione a un concetto affatto diverso, cui forse un'intuizione non può mai corrispondere direttamente"[357].

Affinché certi attributi siano trasferiti da un oggetto a un altro, stabilendo così nel pensiero un legame analogico di parentela fra cose tra loro eterogenee, il meccanismo esibitorio che è alla base dell'esibizione simbolica presuppone la selezione di alcuni tratti pertinenti della rappresentazione di partenza. Una selezione che non

[354] KœrV, A 140-141/B 179-180.
[355] *KrV*, A 142/B 182.
[356] M. Capozzi, 1980, p. 425.
[357] *KU*, AA V:353, trad. it. p. 187.

avrebbe senso se ci trovassimo nel campo degli oggetti matematici. Gli esempi che Kant porta sono tutti tratti dal vocabolario filosofico e indicano abbastanza chiaramente che perfino il significato delle categorie, dal punto di vista prettamente linguistico, non può essere attinto in tutti i sensi dallo schema puro.

Il discorso che Kant sviluppa nel §59 della *Critica della facoltà di giudizio* sulle forme traslate di riflessione oltre a fornire una prova del tentativo di ridisegnare l'assetto dell'intera trattazione dello schematismo e con esso il rapporto tra intelletto e intuizioni in una direzione soggettiva, che assumendo su di sé la mancanza di un una regola determinata, guardi alla sussunzione tra le facoltà come fosse un libero gioco e non come un rapporto di subordinazione tra rappresentazioni[358], fornisce anche una testimonianza del fatto che la filosofia si serve del linguaggio in tutte le sue capacità esibitorie, ivi compresa quella simbolico-analogica. Lo stesso procedimento di selezione e trasferimento per cui un'intuitività minimale rimane al fondo del significato delle parole – non solo sede dei beati, quindi, ma anche sostanza o fondamento – si ritrova anche alla base delle idee estetiche e delle metafore. Queste sono rappresentazioni dell'immaginazione che danno occasione di "pensare molto, senza che però un qualche pensiero o concetto possa essere loro adeguato" e che evocando nuove formazioni immaginativo-intellettuali aprono "la vista in un campo di rappresentazioni imparentate, a perdita d'occhio"[359].

L'esame della semantica del senso esterno ci ha portato dunque dall'*Estetica trascendentale* all'estetica come critica del gusto aprendo una strada verso quella dimensione *metaforologica* del linguaggio filosofico che Hansmichael Hohenegger ha chiamato "estetica dei termini filosofici"[360]. Non si tratta di un travalicamento della forma spaziale dal "dominio della lingua filosofica al distretto della lingua poetica", né di una *Grenzüberschreitung* di quelli che sono i confini autonomi dell'*Estetica* nella sua accezione scientifica e trascendentale, ma dell'ammissione di una peculiare modo di

[358] Nel giudizio di gusto infatti, "poiché […] non sta a fondamento del giudizio alcun concetto dell'oggetto, il giudizio può consistere soltanto nella sussunzione dell'immaginazione stessa (in una rappresentazione con cui è dato un oggetto) sotto le condizioni per cui l'intelletto in genere procede dall'intuizioni a concetti. Vale a dire: poiché la libertà dell'immaginazione consiste proprio nello schematizzare senza concetto, il giudizio di gusto deve riposare su una semplice sensazione del reciproco vivificarsi dell'immaginazione nella sua libertà e dell'intelletto con la sua conformità a leggi, e quindi su un sentimento che ci permette di giudicare l'oggetto secondo la conformità a scopi della rappresentazione (con cui l'oggetto è dato) ad agevolazione delle facoltà conoscitive nel loro libero gioco; e il gusto, in quanto facoltà di giudizio soggettiva, contiene un principio della sussunzione, non però delle intuizioni a concetti, ma della facoltà delle intuizioni o esibizioni (cioè dell'immaginazione) sotto la facoltà dei concetti (cioè dell'intelletto), in quanto la prima nella sua libertà si armonizza con la seconda nella sua conformità a leggi" (*KU*, AA V:287, trad. it. pp. 123-124).
[359] *KU*, AA V: 315, trad. it. p. 151.
[360] H. Hohenegger, 2004b, p. 292.

riferirsi allo spazio che, come spiegava Ortega Y Gasset, serve "para hacer prácticamente asequible lo que se vislumbra en el confín de nuestra capacidad"[361].

3. La misura ad occhio dello spazio del senso esterno

Scriveva Georges Perec in *Specie di spazi*:

"Più di una volta ho provato a pensare un appartamento nel quale ci fosse uno spazio inutile. Non sarebbe stato un ripostiglio, non sarebbe stata una camera da letto supplementare, né un corridoio, né uno sgabuzzino, né un angolino. Sarebbe stato uno spazio senza funzione. Non sarebbe servito a nulla, non avrebbe rinviato a nulla. Mi è stato impossibile, nonostante i molti sforzi, seguire fino in fondo questa idea, quest'immagine. Il linguaggio stesso, mi sembra, si è rivelato inadatto a descrivere questo nulla, questo vuoto, quasi si potesse parlare soltanto di quel che è pieno, utile e funzionale"[362].

La descrizione dell'imbarazzo, del senso d'inadeguatezza provato da Perec nel parlare di uno spazio inutile, di un luogo che non rinvii a nulla, è il punto in cui secondo Blumenberg "la metafora fa irruzione"[363]. Esso offre pertanto un esempio pragmatico della commistione che opera tra il piano discorsivo del pensiero e l'ambito sensibile della rappresentazione spaziale. Un punto di vista quello riportato da Perec che in alcuni suoi tratti assomiglia all'idea dello spazio come *ens imaginarium* che Kant ha presentato nella *Tavola del nulla*.

Quello di rappresentarsi uno spazio vuoto è un esperimento mentale che possiamo replicare tutti, ma che tutti avremmo difficoltà a portare a termine. Ciò che emerge, in Kant come in Perec, è il fatto che dal punto di vista umano il vuoto o il nulla sembrerebbe essere contro-intuitivo in senso radicale: nonostante se ne possa parlare, lo spazio vuoto si mostra naturalmente inadatto a venir rappresentato come qualcosa di intuibile nella sua singolarità. La motivazione alla base di questo comportamento del linguaggio va ricercata nella natura stessa della semantica spaziale. Lo spazio diviene strumento del pensiero, solo quando rimanda a un qualcosa, quando implica un che di determinato, una certa funzione, una figurazione o un segno. Per questa sua relazione con la realtà intuita, sembra lecito riconoscere all'elemento spaziale un ruolo particolare nell'economia del discorso in genere, invero una peculiare capacità di articolare il senso

[361] J. Ortega Y Gasset, 2004, p. 508.
[362] G. Perec 2013, p. 42.
[363] H. Blumenberg, 2009, p. 3.

delle parole, mettendo a frutto sul piano linguistico l'istanza d'ordine, orientamento e unità comprensiva che caratterizza la percezione degli oggetti del senso esterno.

Di questa potenzialità dell'intuizione spaziale ha parlato nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche* Ernst Cassirer:

"È anzitutto l'intuizione spaziale che mostra compiutamente questa compenetrazione dell'espressione sensibile e dell'espressione spirituale nel linguaggio. Proprio nelle espressioni più generali che la lingua crea per indicare processi spirituali, appare nella maniera più evidente la cooperazione decisiva della rappresentazione spaziale. Anche nelle lingue più evolute si incontra questo modo di esprimere 'metaforicamente' determinazioni spirituali mediante determinazioni sensibili. Come in tedesco questo nesso si dimostra evidente in parole quali *vorstellen* e *verstehen*, *begreifen*, *begründen*, *erörtern* ecc. così esso ricorre quasi alla stessa maniera non solo nelle lingue affini del gruppo indoeuropeo, ma anche in campi linguistici completamente indipendenti e remoti"[364].

Cassirer, come Kant nel §59 della *Critica della facoltà di giudizio*, sceglie per esempi di metafore spaziali termini appartenenti al vocabolario filosofico. Se si parte dal linguaggio e dalle diverse modalità schematiche o metaforiche con cui esso proietta nello spazio le proprie relazioni concettuali è possibile forse riconoscere quali aspetti della sfera spazio-percettiva costituiscono il modello dell'espressione intuitiva spaziale.

A questo proposito Cassirer spiega che nel linguaggio comune, l'esatta distinzione delle posizioni e delle distanze spaziali forma il primo punto di partenza da cui il soggetto procede alla costruzione del suo mondo obiettivo. In questo senso: "l'atto del collocare e del separare nello spazio è il presupposto necessario per l'atto dell'oggettivazione in genere"[365]. È infatti in virtù di un segno localizzante che il pensiero è in grado di dire della realtà di un oggetto. Ne estrae l'esistenza dall'indeterminatezza dello spazio vuoto, riconoscendo l'oggetto come qualcosa che sta di contro [*Gegen-stand*] al soggetto conoscente e ne istituisce il senso spaziale indicando un *qui* un *lì* o un *là*. Si riscontra così, spiega Cassirer, un'accezione sostanzialistica della forma spaziale, impegnata nella rappresentazione dell'esistenza di ciò che ci è esterno[366].

[364] E. Cassirer, 2004, p. 176.
[365] E. Cassirer, 2004, p. 182.
[366] Nella sua forma più chiara, dal punto di vista linguistico, questo aspetto si riscontra nell'uso dell'articolo determinativo. Spiega infatti Cassirer che "questa compenetrazione dei due momenti, questa spirituale azione reciproca tra la categoria di spazio e quella di sostanza si manifesta con chiarezza ancora più grande in una caratteristica formazione linguistica, la quale sembra esser sorta proprio da questa determinazione reciproca. Ovunque il linguaggio ha sviluppato l'uso dell'articolo determinativo, risulta che lo scopo di questo articolo consiste nella più determinata elaborazione della rappresentazione della

Questa non è però l'unica forma di interazione tra la spazialità e le operazioni discorsive dello spirito. Dallo spazio dipende anche la condizione di rappresentabilità della coesistenza, nella misura in cui oltre ad estrarre l'esistenza di un oggetto attraverso un segno locativo con cui si gli si assegna una posizione, il soggetto stabilisce anche la sua disposizione in base ad un sistema di coordinate (destra-sinistra, sopra-sotto, davanti-dietro, vicino-lontano). È questa una connotazione della realtà spaziale che Cassirer chiama cosmologica e da cui dipende la capacità di "costruire un mondo nella sua totalità"[367]. Certamente queste modalità semantiche hanno a che fare con le leggi trascendentali dell'intelletto, eppure in ambo i casi, si tratta di un rapporto che ha nella relazione al corpo il suo referente organico principale. Da un lato l'oggetto mi sta di contro perché è fuori di me, esterno al luogo che occupa il mio stesso copro; dall'altro, il corpo è il modello di una visione totalizzante dello spazio-mondo.

Nel secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* Cassirer sviluppa ulteriormente le sue riflessioni sul linguaggio intuitivo per sottoporle ad un confronto con le categorie del pensiero mitico, ma soprattutto per esaminare come la costruzione linguistica della realtà si relazioni alla sua "trasfigurazione mitica" o simbolica. La questione che pone Cassirer, per quanto riguarda specificatamente "l'articolarsi dello spazio nella coscienza mitica"[368], è particolarmente interessante perché si colloca sul punto di "indifferenza fra soggettivo ed oggettivo"[369] muovendosi sulla linea che divide la costruzione matematica dello spazio metrico dalla natura dello spazio percettivo. Un punto di vista che offre un'efficace chiave di lettura per interpretare le differenze tra questi due modi umani di sperimentare lo spazio:

"È noto come non solo lo spazio della percezione, lo spazio visivo o tattile, non coincida con lo spazio della matematica, ma esista fra essi una divergenza profonda. Le determinazioni di questo secondo spazio non possono essere colte semplicemente in quelle del primo o anche solo esserne derivate in una concatenazione continua; occorre piuttosto un superamento di ciò che appare immediatamente dato nell'intuizione sensibile, per giungere allo 'spazio pensato' della matematica pura […]. Ciò che nell'uno è posto risulta negato nell'altro, e viceversa. Lo spazio euclideo è caratterizzato dalle tre note fondamentali della continuità dell'infinità e della perfetta uniformità. La percezione non conosce il concetto di infinito,

---

sostanza, mentre la sua genesi appartiene senza possibilità di equivoco al campo della rappresentazione dello spazio" (E. Cassirer, 2004, p. 184).

[367] E. Cassirer, 2004, p. 187.

[368] E. Cassirer, 2002, p. 121: "I. L'articolazione dello spazio nella coscienza mitica. Per indicare in maniera provvisoria e nelle linee generali la natura specifica dell'intuizione mitica dello spazio, si può partire dal fatto che lo spazio mitico occupa una caratteristica posizione intermedia tra lo spazio della percezione sensibile e lo spazio della conoscenza pura, lo spazio della intuizione geometrica".

[369] E. Cassirer, 2002, p. 11.

ma è legata fin da principio a determinati limiti della facoltà percettiva e quindi a un ben delimitato campo dello spazio. E come non si può parlare di un'infinità dello spazio percettivo, così neppure si può parlare di un'omogeneità di esso […]. Lo spazio omogeneo non è quindi mai lo spazio dato, ma lo spazio generato per costruzione; infatti il concetto geometrico di omogeneità può essere perfino espresso col postulato secondo cui da ogni punto dello spazio verso tutti i luoghi e in tutte le direzioni possono essere compiute costruzioni uguali. Nello spazio della percezione immediata questo postulato non può esser mai realizzato. Ivi non c'è alcuna rigorosa uniformità di luoghi e di direzioni, ma ogni luogo ha la sua propria natura e il suo proprio valore"[370].

Cassirer oppone allo spazio della matematica due possibili declinazioni dello spazio percettivo, uno tattile e l'altro visivo, due modalità di rapporto immediato con il mondo esterno che non sono suscettibili né di costruzione né di astrazione. Nello spazio percettivo gli elementi non sono permutabili, ovvero risultanti da una relazione generale che si ripete in modo omogeneo e uniforme nei contenuti più diversi, ma ognuno possiede "un proprio accento", dal momento che in ogni localizzazione intervengono anche "sensazioni organiche"[371]. Poiché anche l'*Antropologia* riconosce uno stretto rapporto tra la percezione spaziale e i sensi esterni, queste considerazione possono aprirci una strada verso la qualificazione qualitativa di quello spazio dei sensi da cui l'immaginazione trae la soluzione nutritizia per le sue forme traslate.

Per Kant i sensi esterni sono tre: tatto, vista e udito. Tra di essi il tatto è il più grossolano. Infatti, nonostante il toccamento di tutte la parti della superficie di un oggetto consenta di "formarsi un concetto della forma di un corpo", esso fornisce la più immediata percezione esterna e rappresenta quindi la più ristretta tra le condizioni percettive. Se tra i sensi esterni il tatto è quello che comprende la minor quantità di oggetti, al contrario la vista è il più nobile, perché "abbraccia la più grande sfera di percezioni nello spazio", avvertendo meno degli altri "l'affezione dell'organo" e portandoci più di tutti "vicino all'intuizione pura (rappresentazione immediata dell'oggetto senza mescolanza di sensazioni avvertibili)"[372]. Anche l'udito, come la vista, è un senso di percezione mediata, ma al contrario di quello è strettamente legato alla dimensione discorsiva del pensiero dal momento che "col mezzo dell'aria, che vien

[370] E. Cassirer, 2002, pp. 121-122.
[371] E. Cassirer, 2002, p. 123.
[372] *Anthropologie*, AA VII:157, trad. it. p 40-41. Cfr. *Refl*. 263: "Attraverso la vista poniamo (le relazioni ne) l'oggetto [Beym Gesicht stellen wir das ([g] die Verheltnisse im) obiect".

posta in moto dalla bocca, gli uomini possono in modo facile e perfetto entrare in comunione di pensieri"[373].

Nell'*Opus postumum* troviamo un'annotazione di Kant, in cui viene sviluppata una tripartizione dei concetti conoscitivi in base alla differenziazione tra l'area semantica della percezione visiva e quella tattile:

"La parola intuizione (*intuitus*) allude al vedere. Il concetto (*conceptus*) allude al [com]prendere del tatto. Nient'altro che determinazioni soggettive della facoltà conoscitiva. Il terzo [momento] è la fondazione dei fenomeni quasi fossero eretti su di un saldo terreno immobile. Un possesso fondato"[374].

Anschauug (*schauen* è guardare) e *Begriff* (*greifen* è prendere, afferrare) sono metafore sensoriali utilizzate per caratterizzare le determinazioni soggettive degli elementi della conoscenza. La prima, alludendo al vedere, intende sottolineare il tipo di oggettività che compete all'intuizione. La seconda cerca invece di indicare la funzione sintetica del concetto, che rimane condizione solamente soggettiva fin tanto che il suo riferimento all'intuizione corrispondente non sia legittimo. È importante sottolineare che, per quanto riguarda l'ambito della conoscenza sensibile, Kant attribuisce priorità al senso della vista[375]. Questa prospettiva sullo spazio percettivo e le sue qualità sensoriali, ha il suo corrispettivo trascendentale nel fatto che l'intuizione per eccellenza sia quella spaziale. Attraverso gli occhi, infatti, di un oggetto esterno vengono indicati non solo la posizione nello spazio, ma anche la sua figura [*Gestalt*][376] e la sua immagine [*Bild*][377]. Se la vista è legata alla percezione dello spazio, il suono è invece connesso alla dimensione temporale ed è il mezzo più adatto alla "designazione dei concetti", al punto

[373] *Anthropologie*, AA VII:155, trad. it. p. 39. Cfr. *Refl*. 263, AA XV:99: "L'udito è un mezzo per la socievolezza (uno strumento per la comunicazione di idee) per lo sviluppo della ragione. Così come la vista della conoscenza dell'esperienza [Gehör ist ein Mittel der Geselligkeit (ein Werkzeug der communication der ideen), der Beforderung der Vernunft, so wie Gesicht der Kenntnisse der Erfahrung]". Per quanto riguarda il rapport tra pensiero udito e linguaggio cfr. M. Capozzi, 2006.

[374] *Opus postumum*, AA XXII:97.

[375] Una riprova di ciò si trova nell'*Antropologia pragmatica* là dove Kant spiega che: "Quando la mancanza di un senso (per esempio della vista) viene dalla nascita, allora il disgraziato coltiva come può un altro senso, che fa le veci di quello, esercita in gran misura l'immaginazione produttiva; egli cerva di rendersi comprensibili le forme dei corpi per mezzo del tatto e, quando questo non basta (come nel caso di una casa), cerca di rendersi comprensibile la spazialità [*Geräumigkeit*] per mezzo di un altro senso, come l'udito, cioè con la risonanza delle voci in una camera; ma alla fine, se una felice operazione rende l'organo libero per la sensazione, allora egli deve anzitutto imparare a vedere e udire, cioè a cercar di portare le sue percezioni sotto i concetti di questa specie di oggetti" (*Anthropologie*, AA VII: 171, trad. it. p. 58).

[376] Cfr. *Anthropologie Pillau*, AA XXV:743: "attraverso la vista conosciamo la figura [Durch das Gesicht erkennen wir die Gestalt]

[377] Cfr. *Anthropologie Collins*, AA XXV:51: "attraverso la vista possiamo farci dei fenomeni e delle immagini [Durch das Gesicht können wir doch Erscheinungen und Bilder machen]

che attraverso l'udito non è possibile riportare né "la forma dell'oggetto"[378] né una rappresentazione del "fenomeno dell'oggetto"[379].

L'esempio che Kant propone di un sordo dalla nascita può forse aiutarci a cogliere la qualità visiva dell'intuizione spaziale. I sordi non possono mai arrivare ad altro che a un *analogo* della ragione. Come ricorda Mirella Capozzi, il fatto che Kant ritenga il suono e la voce strettamente legati alla dimensione discorsiva del linguaggio, fa sì che il difetto dei sordi dalla nascita sia "simile, almeno negli esiti, a quello di coloro che, pur capaci di udire parlare, hanno difficoltà ad astrarre"[380]. La *Wiener Logik* fa in proposito alcune interessanti osservazioni:

"Ad alcune persone è difficile astrarre, sebbene possano comparare e riflettere. Perciò si ha un bel tribolare quando si ha a che fare con simili persone. L'abitudine li ha già spinti al punto che costa loro grande fatica tralasciare quel che non appartiene al concetto"

Succede allora che

"se ad esempio a qualcuno con l'espressione 'casa' venisse sempre e soltanto in mente la taverna che ha visto, costui avrebbe sempre un *intuitus*"[381]

Per meglio determinare quali siano le caratteristiche di questo *intuitus* ottico-retinico possiamo considerare lo scritto sui *Sogni di un visionario* in cui Kant offre una descrizione delle qualità su cui si basa la percezione di un oggetto nello spazio. Si ricorderà che in questo saggio Kant pone il problema della *localitas animae*; una dimensione *invisibile* di cui si può parlare solo ricorrendo ad un "analogon del luogo". Anche in questo caso emerge la necessità di ricorrere ad un linguaggio analogico, e a proposito del referente spaziale Kant precisa:

---

[378] "La forma dell'oggetto non è data per mezzo della sensazione uditiva, e i suoni linguistici non conducono immediatamente alla rappresentazione di esso; essi, però, appunto per questo e per il fatto che in sé nulla, o almeno nessun oggetto, esprimono ma soltanto in genere, sentimenti interni, sono il mezzo più adatto per designare concetti" (*Anthropologie*, AA VII:155, trad. it. p. 39).

[379] Cfr. *Refl*. 263, AA XV:99: "Poiché l'udito batte sul tempo, allora accompagna tutte le rappresentazioni intellettuali dell'oggetto, non produce però nessuna rappresentazione dell'oggetto. Allora in esso non si ha che sensazione e forma della modificazione, non però il fenomeno di un oggetto [Weil das Gehor auf die Zeit einschlägt, so begleitet es alle Verstandesvorstellungen vom obiect, bringt aber keine Vorstellung des obiects hervor; also ist bey ihm nichts als Empfindung und Form der Veranderung, nicht aber die Erscheinung eines Gegenstandes"
M. Capozzi, 2006, p. 199.

[381] *Wiener Logik*, citato in M. Capozzi, 2006, p. 199.

"nell'uso dei sensi esterni noi troviamo che, oltre la chiarezza in cui vengono rappresentati gli oggetti, nella sensazione si concepisce anche il loro luogo, forse non sempre con uguale esattezza, ma pure come condizione necessaria della sensazione, senza la quale sarebbe impossibile rappresentare le cose come fuori di noi. A tal proposito è molto verosimile che la nostra anima, nella sua rappresentazione, trasporti l'oggetto sentito là dove, prolungate, si incontrano le diverse linee di direzione dell'impressione che quell'oggetto ha fatta. Perciò un punto raggiante si vede in quel luogo, in cui si tagliano le linee tirate indietro dall'occhio in direzione della caduta dei raggi luminosi. Questo punto, che si chiama punto di visione [*Sehepunkt*], certo nella realtà è il punto di raccoglimento delle linee di direzione, secondo le quali la sensazione viene impressa (*focus imaginarius*)"[382].

Il referente analogico minimale di cui il linguaggio si serve per poter rappresentare simbolicamente mondi che sono inaccessibili alla sua conoscenza diretta sembra corrispondere alle caratteristiche che Kant attribuisce allo spazio visivo: uno spazio discontinuo, limitato e qualitativamente disomogeneo in cui "vien determinato un punto per l'oggetto nello spazio"[383]. Da ciò pare possibile concludere che non sarà la costruzione geometrica la soluzione nutritizia della logica della fantasia, bensì un determinato *Gesichtkreis* in cui, in virtù del concorso delle leggi della sensibilità, le sensazioni organiche indicano il luogo, l'immagine e la forma di un oggetto.

Che lo spazio dei sensi da cui l'immaginazione trae la sua materia abbia una connotazione visiva, lo si vede bene in quella strana appendice che Kant ha inserito nella *Critica della facoltà del giudizio* sotto il titolo di *Analitica del sublime*. È infatti in occasione della discussione del sublime matematico e in particolare rispetto alla questione della valutazione delle grandezze che ben emergono le caratteristiche su cui si basa l'opposizione tra lo spazio quantificato della matematica, lo spazio determinato dalle leggi trascendentali dell'immaginazione, e la semplice percezione (visiva) riflessa:

"La valutazione della grandezza mediante concetti numerici (o dei loro segni nell'algebra) è matematica, quella nella semplice intuizione (secondo una misura a occhio [*nach dem Augenmaße*]) è estetica […] Ora, è vero che per la valutazione matematica della grandezza non c'è un massimo (perché la potenza dei numeri va all'infinito); ma per la valutazione estetica della grandezza c'è, sì, un massimo"[384]

[382] *Träiume*, AA II:344, trad. it. p. 375-376.
[383] "Anche la vista è un senso di percezione mediato, la quale avviene attraverso una materia in movimento sensibile soltanto per un organo speciale (gli occhi), cioè per mezzo della luce. Questa non è, come il suono, soltanto un moto ondulatorio di un elemento fluido che si diffonde nello spazio circostante da tutti i lati, ma è un irraggiamento, per mezzo del quale vien determinato un punto per l'oggetto nello spazio" (*Anthropologie*, AA VII:157, trad. it. p. 40).
[384] *KU*, AA: V:251, trad. it. p. 87.

Lo spazio diceva l'*Estetica trascendentale* è una grandezza infinita data. Quando l'intelletto attraverso lo schema della quantità guida l'immaginazione alla valutazione logica o matematica delle grandezze (quella dell'aritmetica) il procedimento di apprensione del *quantum* dato avviene progressivamente all'infinito. Al contrario, quando l'immaginazione è soggetta alle leggi della sensibilità e si trova a dover esibire l'infinito, il quale, però, "supera la misura dei sensi", allora la comprensione estetica non è possibile e bisogna estendere l'animo oltre i limiti di questa sensibilità, oltre il massimo che può raggiungere la nostra misura ad occhio. Accade perciò che proprio l'esperienza di questo limite estetico e soggettivo risvegli nella ragione l'esigenza di comprendere uno spazio che sia "totalità assoluta". Un'esigenza che suscita in noi il sentimento della nostra destinazione soprasensibile, secondo la quale è conforme a scopi e quindi anche (indirettamente) un piacere, trovare che ogni unità di misura della sensibilità sia inadeguata alle idee della ragione. La tensione tra la totalità inesibibile della ragione e la totalità che possiamo raggiungere nella stima di ciò che è grande nella natura dei sensi ci rende infatti "per così dire, intuibile la superiorità della destinazione razionale delle nostre facoltà conoscitive nella capacità massima della sensibilità"[385].

4. Lo spazio sublime del paesaggio

Nella presentazione del sublime sembrano riecheggiare le famose parole che Kant ha scritto nella conclusione alla *Critica della ragion pratica*:

"Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. Questo due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente fuori dal mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo, a una grandezza interminabile [*Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große*], con mondi e mondi, e sistemi di sistemi […]. La seconda comincia dal mio indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare, e con cui (ma perciò anche in pari tempo con tutti quei mondi visibili) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria. Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di creatura

[385] *KU*, AA V:257, trad. it. p. 93.

animale (un semplice punto nell'universo) la materia della quale si formò, dopo essere stata provvista per breve tempo (e non si sa come) della forza vitale"[386].

La volta celeste è uno degli esempi previlegiati della teoria estetica kantiana, che ben serve a chiarire le caratteristiche del modo rappresentativo intuitivo. La *Logica* curata da Jäsche ne parla a proposito dell'aumento di distinzione sensibile che si ha nel caso in cui uno strumento ottico come il telescopio potenziasse la nostra sensibilità, facendoci vedere con chiarezza le singole stelle presenti nella Via lattea[387]. Il telescopio non arreca immagini più numerose di quelle che si vedono ad occhio nudo, ma perfeziona la loro coscienza in un tutto intuitivo dato [388]. Perciò l'incommensurabilità della volta celeste rimarrebbe estranea ad una comprensione *uno intuito* anche qualora ricorressimo a dei telescopi. Se per un verso, l'esperienza di questo limite ridimensiona l'importanza della parte sensibile del soggetto in favore della sua personalità come essere razionale, per un altro definisce la sua posizione accidentale nell'universo. È il luogo occupato dal singolo corpo che determina il modo della sua esistenza sensibile, il suo sguardo sullo spettacolo dell'immensità del cielo stellato. Lo scorcio che si staglia innanzi a lui tramuta questa visione in *paesaggio*. Insieme con l'esperienza del sublime si moltiplicano le possibilità della "situazione cosmologica"[389]; e se per un verso la posizione che il soggetto occupa lo pone in relazione ad un'infinità di mondi e sistemi, per un altro egli deve poter immaginare una forma di legame con altri scorci e altri orizzonti.

In un passo della *Storia naturale e teoria del cielo* Kant sviluppa un modello sferico dell'universo in cui le creature razionali sono distribuite in base ad una regola "secondo la quale queste nature diventano più eccellenti e perfette in proporzione alla distanza dei loro luoghi d'abitazione"[390]. Kant immagina che le creature razionali siano

[386] *KpV*, AA V:161-162, trad. it. p. 353.
[387] Cfr. *Logik*, AA IX:35, trad. it. p. 44: "io vedo la Via lattea come una fascia biancastra: i raggi luminosi delle single stele che sono in essa devono essere giunti necessariamente al mio occhio. Ma la rappresentazione che ne avevo era solo chiara e diventa distinta solo grazie al telescopio perché ora scorgo le singole stelle contenute in quella fascia lattea". Per quanto riguarda il concetto di distinzione in riferimento alle intuizioni cfr. M. Capozzi, 2002, pp. 368-376.
[388] "Tutto ciò che l'occhio armato di telescopio (nella luna) o di microscopio (negli infusori) discopre, è visto dall'occhio nudo; poichè questi mezzi ottici non arrecano maggior luce e quindi non producono nell'occhio immagini più numerose di quelle che si sarebbero prodotte sulla retina anche senza quei mezzi artificiali, ma soltanto le ampliano così che ne diveniamo coscienti" (*Anthropologie*, AA VII:135, trad. it. p. 18).
[389] M. Capozzi, 2012, p. 397.
[390] *NTH*, AA I:359, trad. it. p. 177.

tanto più perfette quanto più sono lontane dal centro dell'universo[391]; perciò gli abitanti di Giove saranno verosimilmente più perfetti e razionali dei Terrestri, i quali, a loro volta saranno avvantaggiati rispetto ai venusiani. È in questo quadro teorico che l'interrogazione investe la specificità dell'uomo, il quale, tra tutti gli esseri razionali, è quello che conosciamo meglio:

"Qui non vogliamo consideralo sotto l'aspetto delle sue qualità morali o della sua costituzione fisica: vogliamo solo indagare quali limitazioni subiscano le capacità di pensare razionalmente e quindi le azioni del corpo a esse legate […]. L'uomo è stato creato in modo tale da ricevere le impressioni e le emozioni che il mondo suscita in lui attraverso quella parte visibile del suo essere che è il corpo, la cui materia non serve soltanto a imprimere allo spirito invisibile che dentro vi dimora i primi concetti degli oggetti esterni, ma anche a riprodurli e collegarli nell'attività interna: in breve la materia del corpo è indispensabile al pensiero"[392].

Capozzi commenta questo passo riconoscendo "l'asserzione dell'imprescindibilità dei sensi nei processi conoscitivi di qualunque creatura abbia un corpo". Un elemento che nel caso di noi umani fa sì che noi, "non solo condividiamo l'ordine spazio temporale della sfera del cosmo, ma non possiamo che percepirlo per quello che è"[393]. Questa idea trova conferma nel saggio del 1768. Qui, ritornando a interrogarsi sul rapporto tra l'uomo e il sistema celeste, Kant sostiene che i giudizi sulle regioni cosmiche dipendono dal rapporto dei lati che tagliano il nostro corpo, i quali proiettano sei modalità distinte di orientamento, sei modi di organizzare la composizione dei paesaggi percettivi. Si tratta anche qui di un sentimento come nel caso del sublime, ma a differenza di quello non è un piacere indiretto che risveglia la nostra natura soprasensibile; bensì di distinzione tra la destra e la sinistra del nostro campo visivo:

"Per quanto io sappia bene l'ordine delle parti dell'orizzonte, pure posso determinare le regioni solo sapendo verso qual mano quest'ordine va, e la più esatta delle carte celesti, per quanto esattamente io le

[391] "se proprio deve esserci una legge, in base alla quale le creature razionali sono distribuite secondo l'ordine del loro rapporto con il punto centrale comune, allora si dovrà porre il genere infimo e più perfetto, che per così dire costituisce l'inizio del mondo spirituale, in quel luogo che deve dirsi l'inizio dell'universo nel suo insieme onde al contempo, in parti progresso con esso, riempire tutta l'inifinità del tempo e dello spazio con gradi infinitamente crescenti di perfezione della facoltà di pensare e, per così dire, avvicinarsi passo dopo passo alla destinazione della suprema eccellenza, cioè la divinità, senza poerò mai poterla raggiungere" (*NAT*, AA I:331, trad. it. p. 151.
[392] *NAT*, AA I:357, trad. it. p. 173. Sul rapporto tra capacità conoscitive e corporeità nella *Allgemeine Naturgeschichte* cfr. C. Fabbrizi, 2008, pp. 33-35. Per una disamina invece della cosmologia kantiana cfr. M. Capozzi, 2012, pp. 363-410.
[393] M. Capozzi, 2012, p. 399.

pensassi, non mi porrebbe in condizione di sapere da qual parte l'orizzonte io debba cercare il levante, muovendo da una ragione riconosciuta, per esempio il Nord, se, oltre alla posizione [*Lage*] delle stelle tra loro, non fosse anche determinata la regione [*Gegend*] dalla disposizione del disegno verso le mie mani. E così è anche della conoscenza geografica, anzi della nostra più comune conoscenza della posizione dei luoghi, che non ci serve a nulla, se non possiamo disporre nelle regioni, mediante la relazione con i lati del nostro corpo, le cose in tal modo ordinate e l'intero sistema delle posizioni reciproche"[394].

Posizionarsi sul limite dell'ordine universale della natura significa assumere su di sé l'intrinseca relatività del proprio punto di vista, la limitatezza (sensibile) del luogo in cui avviene il nostro percepire e il nostro valutare. Nel territorio dell'empirico ognuno possiede il proprio sistema di relazioni spaziali, ognuno si orienta e costruisce *virtualiter* il proprio orizzonte sul fondamento biologico del proprio corpo. Tanti sono i corpi, tante le possibili architetture, tanti i possibili punti di vista sul mondo; tanti i possibili modi di guardare e determinare il luogo di un oggetto nello spazio. Esibire l'unità di quello spazio che abbiamo in comune e che eccede la singola misura della nostra sensibilità, significa evocare una dimensione indeterminata dell'unità spaziale, un modo rappresentativo che non appartiene direttamente alla percezione visiva degli oggetti esterni, perché ha valore *pratico* rispetto alla nostra destinazione soprasensibile. Per quel che ci interessa documentare, le conseguenze di questa commistione tra la percezione dello spazio e la sua qualificazione sensoriale sembrano confermare quanto ha sostenuto Gunnar Olsson: che in Kant, l'esperienza immaginativa dello spazio dipende dalla possibilità che corpo e immaginazione siano "perfectly mapped one onto the other"[395]. Un processo di traduzione cartografica del mondo esterno in cui:

"the picture-part of the map [il singolo orizzonte] shows me where I am, the correlation-part tells me where to go – the picture at the same time depicts what is here and make us imagine what is *not* here [l'orizzonte comune dell'esperienza]"[396].

[394] *Gegend*, AA II:379-380, trad. it. pp. 413-414.
[395] G. Olsson, 2007, p. 220.
[396] G. Olsson, 2007, p. 218.

Parte II: L’ordine geografico della ragione

Capitolo 1: Elementi prospettici della ragione cartografica kantiana

1. Dallo spazio prospettico al *transzendentaler Perspektivismus*

In un celebre saggio intitolato *La prospettiva come forma simbolica*, Ervin Panofsky suggeriva che il concetto moderno di spazio, uno spazio sistematico, tridimensionale, isotropo e omogeneo, fosse nato nei trattati rinascimentali sulla prospettiva[397]. Secondo Panofsky prima che nei trattati filosofici è nell'arte figurativa e nell'architettura rinascimentali che vennero intuite le condizioni di quella mutazione dello spazio che accompagnò l'apparire di una nuova epoca nella cultura occidentale.

Le indicazioni forse più pregnanti della conquista dello spazio moderno da parte della pittura rinascimentale si trovano in una citazione che l'autore trae dal *De Sculptura* dell'umanista Pomponio Guarino, opera pubblicata proprio all'inizio della stagione della trattatistica rinascimentale:

"il luogo esiste prima dei corpi che stanno in esso e, perciò, nel disegno deve essere definito per primo"[398].

Rispetto alla sovraesposizione dei corpi e alla negazione dello spazio-ambiente che aveva caratterizzato la pittura antica, la dichiarazione di un primato dello spazio rispetto agli oggetti che lo occupano è stato il primo passo verso la sua concettualizzazione moderna. Come mostra anche Guarino con l'invenzione della prospettiva artificiale lo spazio diviene la condizione pittorica per l'apparire degli oggetti, l'ordine della loro disposizione sulla tavola. Ma di che tipo di condizione ordinativa si tratta e quali sono le caratteristiche che rendono questo spazio kantiano?

Per Guarino, come per i suoi successori, rappresentare lo spazio, o il luogo, prima di rappresentare ciò che lo occupa, significa che prima di iniziare a dipingere il pittore dovrà decidere quale prospettiva utilizzare per la propria rappresentazione. Dovrà scegliere, ad esempio, se lavorare con un unico punto di fuga o con più di uno; ma anche dove collocare i punti di fuga, se dentro o fuori lo spazio del dipinto. Ammettere la precdenza dello spazio rispetto alle cose raffigurate significa, in ultima

[397] Come osserva V. De Risi, 2012, par di capire "che, secondo uno schema d'origine hegeliana largamente diffuso nella cultura filosofica ottocentesca e giunto infine ad allignare in profondità nel neokantismo e soprattutto nella filosofia delle forme simboliche di Cassirer, l'Idea appaia dapprima nell'intuizione e solo in seguito si manifesti nel pensiero puro. Così, questo concetto moderno di spazio, sarebbe apparso, prima che nei trattati dei filosofi, nell'arte figurativa trecentesca: arte che si apre così ad un'interpretazione non solo estetica ma anche iconologica".

[398] E. Panofsky, 2013, p. 40.

istanza, immaginare la possibilità di una pluralità di punti di vista su uno stesso oggetto. Un esempio può forse aiutare a comprendere questo mutamento: il *San Girolamo* di Antonello da Messina, raffigurato in prospettiva unica centrale, non potrebbe essere più diverso del *San Girolamo* di Dürer, il quale invece presenta punti di fuga multipli. La prospettiva rinascimentale dimostra che ciò che muta in un caso o nell'altro non è l'oggetto del dipinto ma lo spazio e, quindi, il modo conoscitivo con cui l'oggetto (San Girolamo) appare nel dipinto. Sulla base di questo e di altri esempi, Vincenzo De Risi ha riassunto in modo molto efficace i punti di contatto che Panofsky individua tra lo spazio prospettico rinascimentale e la sua accezione kantiana:

"Le medesime cose possono apparire in una pluralità di spazi; ogni tecnica prospettica dischiude uno spazio diverso; anzi, la semplice variazione del punto di fuga trasforma uno spazio in un altro. Qui si può rivelare, innanzitutto, che lo spazio non è più concepito come una cosa fra le altre cose, ma come una condizione dell'apparire degli oggetti che non è, essa stessa, un oggetto. Lo spazio è anzi l'ordine di oggetti, al punto che gli oggetti possono permanere i medesimi, mentre la loro disposizione spaziale muta; ed è anzi un ordine totale che costituisce un sistema di oggetti e non un mero aggregato di essi (come invece accadeva, secondo Panofsky, nella rappresentazione pittorica antica). Lo spazio è inoltre soggettivo, nel senso che la scelta della tecnica rappresentativa indica appunto il punto di vista dal quale l'oggetto, o l'insieme di oggetti, viene guardato. Queste caratteristiche dello spazio prospettico, l'essere esso cioè un principio di ordinamento sistematico che è condizione soggettiva della rappresentazione di oggetti, sono effettivamente assai kantiane in spirito"[399].

Se l'ipotesi di un certo kantismo dello spazio prospettico non sembra peregrina, più complicato è valutare la modernità della tecnica prospettica e la sua reale influenza sul pensiero filosofico[400]. Ci si può interrogare su quale sapere sia stato *direttamente* influenzato dall'invenzione della tecnica prospettica. Un dato sembra essere particolarmente rilevante per capire l'eco che ebbe l'opera di pittori e architetti sulle

[399] V. De Risi, 2012, p. 327.

[400] V. De Risi, 2012, p. 331-332. Per De Risi quello che si trova in Guarino non è un uso moderno del termine spazio, ma piuttosto un uso eccentrico della parola *locus*: "si dice che lo spazio è soggettivo, come un punto di vista; ma lo si dice in certi trattati sulla pittura, e dunque lo spazio del dipinto sarà una rappresentazione soggettiva (chi lo nega?), ma quali conseguenze se ne traggono sulla natura dello spazio reale? In quei trattati, certo nessuna. Lo spazio, cioè, l'ordine della disposizione, è condizione di possibilità degli oggetti dipinti, sia; ma per questo lo spazio reale sarà condizione di possibilità degli oggetti reali, ridotti a semplici fenomeni? La prospettiva è un ordine, lo spazio reale sarà già quell'ordine. Noi stessi non diciamo forse che il medesimo soggetto può essere rappresentato con tecniche prospettiche differenti, o sotto scorci differenti, ma chi mai direbbe, fuori di questi trattati, che lo spazio muta? Tecniche prospettiche le chiamiamo infatti, scorsi (*decurtationes*), punti di vista, ma non spazio e luoghi. E soprattutto: che conseguenze si sono tratte poi da quell'uso della parola spazio? Che riflessioni filosofiche ne sono venute fuori, chi ha parlato, sotto l'influenza dei trattati sulla prospettiva, dell'idealità trascendentale dello spazio, o di qualsiasi altra conseguenza si volesse trarre da essi?".

scienze della modernità. Siamo infatti in un momento di rinnovamento non solo dello spazio pittorico ma anche della geometria, disciplina che nel 1517 Francesco Patrizi da Cherso chiamerà per la prima volta "scienza dello spazio"[401], sposando l'idea di uno spazio soggetto della matematica. Secondo De Risi è a questa nuova scienza matematica che la prospettica artificiale ha lasciato la sua eredità più importante, dal momento che per la prima volta i geometri si sono visti costretti a declinare al plurale la parola *spatium*:

"se pure è forse azzardato (ma non certo campato in aria) sostenere che il concetto moderno di spazio nasca nei trattati rinascimentali sulla prospettiva, è tuttavia vero che per certi versi il concetto moderno di geometria trova la sua più significativa preistoria proprio in quei trattati. Certamente non è facile indicare in una formula cosa sia la geometria moderna a petto con l'antica; ma non è senz'altro temerario provare a sostenere che essa nasce nel momento in cui l'oggetto di questa scienza cessa di essere la figura geometrica immersa in uno spazio ambiente amorfo, e diventa quello spazio stesso e le sue proprietà intrinseche. In questo senso allora il concetto moderno di geometria nasce alla metà del diciassettesimo secolo nell'opera di Desargues, di Pascal e di Leibniz"[402].

Quella seguita da De Risi è una linea di ricerca densa di spunti che cerca di conservare una traccia dell'idea fondamentale di Panofsky nella trattazione geometrica dello spazio e nel processo che ha portato alla nascita delle geometrie non-euclidee. La mia proposta, che da De Risi dipende, è piuttosto quella di guardare alla *Wirkungsgeschichte* della logica prospettica da un punto di vista particolare, non geometrico in senso proprio, ma applicato ai modelli dell'epistemologia geografica. L'ipotesi che vorrei avanzare si rifà alle tesi di due importanti storici dell'arte come Samuel Edgerton[403] e Kim Veltan[404] relative all'invenzione della prospettiva lineare fiorentina, intesa come diretta discendente della proiezione geografica di Tolomeo. Scomparsa quasi del tutto dall'orizzonte della cultura occidentale, la *Geografia* di Tolomeo ricompare a Firenze all'inizio del Quattrocento, pochi mesi prima che Filippo Brunelleschi costruisse, con il Portico dell'Ospedale degli Innocenti, la prima architettura funzionante secondo il criterio della prospettiva artificiale. Dai modelli

[401] V. De Risi, 2014, p. 270. De Risi riporta anche il passo della *Nova geometria* in cui Patrizi dichiara che: "Le Matematiche tutte, e principali, e subalterne, ne si astraggono dalle cose naturali, ne sono nella fantasia, ne nella dianea, ma lo spazio è generale lor subietto" Che questo modo di intendere la geometria fosse una novità era una convinzione che nutriva lo stesso Patrizi, il quale nella *Prefazione* alla sua opera ribadisce di aver trovato la via regia per la geometria, la quale "è tutto nova, e da niuno antico ne moderno, che si sappia, non tentata".
[402] V. De Risi, 2012, p. 339.
[403] S. Y. Edgerton, 1975, p. 101. Cfr. anche S. Y. Edgerton, 2009, pp. 57 sgg.
[404] K. H. Veltan, 1980, pp. 403-405.

tolemaici Brunelleschi avrebbe acquisito la tecnica di ridurre la superficie curva della Terra a un piano bidimensionale. La tesi di un'affinità storica e culturale tra la proiezione tolemaica e il metodo della prospettiva lineare usato da Brunelleschi e teorizzato una decade dopo da Leon Battista Alberti, è stata sostenuta anche da alcuni importanti storici della geografia come Denis Cosgrove[405] e Franco Farinelli. Quest'ultimo in particolare ritiene che

"proiezione tolemaica e prospettiva lineare sono la stessa cosa. Ambedue presuppongono un soggetto fisso e immobile, e concepiscono l'ordine delle cose sul piano in dipendenza della semplice distanza tra esse. La prospettiva moderna fa anzi dipendere dalla distanza anche la dimensione degli oggetti, diversamente dalla prospettiva degli antichi, per la quale quest'ultima era determinata (molto più correttamente) dall'ampiezza dell'angolo visivo. Ma la prospettiva e la proiezione hanno in comune anche un'altra caratteristica, che è alla base della territorialità moderna. Ambedue rappresentano quel che si vede all'interno di un ambito dotato delle stesse proprietà che la geometria tradizionale, quella, euclidea, assegna in genere all'estensione: la continuità, cioè l'assenza di interruzioni, l'omogeneità, cioè l'identità del materiale di cui essa si compone, l'isotropismo, cioè l'uguaglianza delle parti rispetto alla direzione. Tali proprietà sono, in tutta evidenza, quelle che concretamente appartengono alla tavola, alla carta, vale a dire al supporto materiale della rappresentazione geografica"[406].

L'unica reale differenza tra il metodo della geografia di Tolomeo e la tecnica prospettica, secondo Farinelli, risiede nel fatto che:

"Fino a Tolomeo la rappresentazione geografica, cioè la riduzione del mondo a tavola, riguarda soltanto le cose che si vedono. Con la prospettiva essa invece investe e colonizza anche ciò che non si vede, l'intervallo e il vuoto spalancato tra il soggetto che guarda il mondo e l'oggetto che viene guardato. L'occhio che percorre tale distanza non può arrestarsi durante la sua corsa, ma deve invece guardare tutto e subito, calamitato dal punto di fuga dietro il quale si nasconde lo spazio vuoto infinito"[407].

Ciò che emerge, dal puto di vista storico, è la vicinanza culturale, tecnica e epistemologica tra la logica prospettica e la logica cartografica. Ciò che mi interessa qui evidenziare è lo spirito kantiano di questa connessione ed intendo perciò determinare

[405] D. Cosgrove, 2001, pp. 106 sgg.
[406] F. Farinelli, 2003, p. 13. Questa ipotesi trova in parte conferma in quanto Panofsky, 2013, p. 41, scrive a proposito della *Madonna nella chiesa* di Jan Van Eyck: "l'inizio dello spazio non coincide più col limite del quadro: la stessa superficie del quadro è disposta nello spazio, al punto che esso sembra continuare al di qua del dipinto, anzi, data la brevità della distanza sembra addirittura includere anche l'osservatore che sta dinanzi alla tavola- Il quadro è diventato un 'frammento della realtà', nella misura e nel senso che lo spazio immaginato procede ormai in tutte le direzioni oltre quello raffigurato: e così proprio la finitezza del quadro fa avvertire l'infinità e continuità dello spazio".
[407] F. Farinelli, 2003, p. 14.

l'eco che la *koiné* tra prospettiva e cartografia ha avuto sul metodo filosofico di Kant e sulle forme dei suoi modelli sistematici. Seguo qui una linea di ricerca già tracciata in parte da Farinelli, secondo il quale l'architettonica della *Critica della ragion pura* non sarebbe altro che "la protocollare e sistematica, oltre che radicale, cosciente presa in conto dei presupposti dell'operazione tolemaica", operazione per cui "è possibile scomporre la complessità e la totalità del globo e derivarne la molteplicità delle rappresentazioni cartografiche"[408].

Tenendo conto dell'ipotesi avanzata sulla natura essenzialmente cartografica dell'architettonica kantiana, mi occuperò di indagare in particolare quelle "bildlogische Kategorien"[409] come *Standpunkt*, *Grenze*, *Orientierung, Horizont e Weg* che in età moderna hanno assunto il ruolo di veri e propri schemi-guida della riflessione filosofica. Come dimostrato da Friedrich Kaulbach, nel momento in cui il filosofo moderno, al pari del pittore rinascimentale, si interroga sul punto di vista assunto dal suo pensiero[410], le categorie prospettiche assumono un duplice ruolo nella sua riflessione:

"Sie sind einerseits selbst Gegenstand der metaphysischen Reflexion, andererseits aber fungieren sie als Erkenntnisbedingungen metaphysischen Denkens. Die Begriffe der individuellen Grenze, der Bewegung über diese Grenze hinaus, des Standes und seiner Freiheit sowie derjenigen des Weges gehören zu den Kategorien der Perspektivität"[411].

---

[408] F. Farinelli, 2004, p. XXIII.
[409] F. Kaulbach, 1982, p. 78.
[410] Come spiega F. Kaulbach, 1990, p, 4: "Das Denken des malerischen Auges, das sich auf die Seite des Programms perspektivistischer Darstellung der Welt stellt, wählt einen Stand und dessen optische Perspektive, in welcher sich ihm die Welt so darstellt, wie es die ursprüngliche Einstellung und die Attitüde des neuzeitlichen Menschen verlangt. Diese Stellung der Welt gegenüber fordert, dass sie sich als geordneter Kosmos zeigt, an dem geometrischen Zuge erkennbar sind. Hinter dem Auge des leiblichen Standes des Malers steht das sehen des Denkens, welches das leibliche Auge befähigt, die ästhetische Wahrheit zu sehen und sie darzustellen: sie zeigt sich in einem Bilde, welches dem malenden und dem betrachtenden ästhetischen Subjekt das Bewusstsein seiner Fähigkeit verleiht, eine überschaubare, gesetzlich geordnete Welt in dem Blick zu bringen und darzustellen, in welcher den Blick zu bringen und darzustellen, in welcher jedem Ding sein natürlicher Platz zugewiesen wird. Der sehende und darstellende Maler aber eist in Freiheit selbst den Ort an, von dem er über die Perspektive zu verfugen vermag, welche ihm den Gegenstand in optimaler Weise in den Blick bringt. Für perspektivistischer Denken ist die Intention maßgebend, sich die Freiheit zur Wahl von Perspektiven zu nehmen, die dem Weltanspruch des Malers genügen, das Bild der Welt als eines erkennbaren Aufbaues darzustellen".
[411] F. Kaulbach, 1982, p. 78. La categoria *Philosophie des Perspektivismus* è stata introdotta da F. Kaulbach per indagare "*wie* das Denken seine Objekte in den Blick nimmt" e riguarda pertanto il problema delle "Perspektive der Weltdeutung und die Methode ihres Gebrauchs" (19990, p. VIII). Secondo Kaulbach, caratteristica di ogni filosofia prospettica è la rinuncia ad una verità obiettiva: "Perspektivistische Philosophie besteht auf dem Gedanken, dass eine weltinterpretierende Perspektive dieser Art nicht als objekt-wahre zu erweisen ist, da es ihr nicht auf theoretische, objektive Aussagen über die Welt ankommt; vielmehr ist Ihr *Sinnwahrheit* zu bescheinigen, da sie das Subjekt in den Stand setzt, sich in eine Welt zu versetzen, die Ihm eine Stellung zum Sein angemessenen Sinn bietet. Wenn der Perspektivismus den Gedanken der Sinnwahrheit vertritt, die einer Perspektive für je ein charakteristisches Stellungnehmen zum Sein eignet, dann wendet er sich gegen den Anspruch eine

Tali modelli prospettici hanno un peso decisivo nella filosofia di Kant, che, a partire dalla rivoluzione copernicana del modo di pensare, assume la forma di un *transzendentaler Perspektivismus*[412]. La filosofia critica si definisce come *trascendentale* per il fatto di legare la pensabilità della propria unità sistematica all'assunzione del punto di vista del soggetto umano. Assumere il *menschlicher Standpunkt* significa però che la ragione deve impegnarsi nella rappresentazione dell'unità sistematica della ragione, cercando di comporre collettivamente gli interessi che questa di volta in volta persegue. L'unità del sistema non dipende più dal *God's eye point of view* razionalistico[413] o dal principio di ragion sufficiente come voleva Leibniz[414], poiché riferisce "ogni conoscenza agli scopi essenziali della ragione umana"[415].

Tra gli esempi di prospettivismo filosofico che Kaulbach analizza quello che mi pare più efficace a descrivere la moltiplicazione dei punti di vista nella filosofia di Kant è la distinzione tra fenomeno e cosa in sé. A proposito di essa, nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, leggiamo:

"Ma se la critica non è in errore allorché ci insegna a prendere l'oggetto in un *duplice significato* [corsivo mio], cioè o come fenomeno o come cosa in sé; se è giusta la deduzione dei suoi concetti dell'intelletto, e se quindi il principio di causalità si applica solo alle cose nel primo senso, ossia in quanto oggetti d'esperienza, mentre le stesse cose, nel secondo significato, non sottostanno ad esso, ne segue che una stesa volontà è concepita nel fenomeno (nelle azioni visibili) come necessariamente conforme alla legge di natura e come tale non libera; e d'altra parte, in quanto appartenente a una cosa in sé, come non soggetta a tale legge, ossia libera, senza che per questo nasca contraddizione. Benché io non possa conoscere la mia anima, considerata nel suo secondo aspetto, tramite alcuna ragione speculativa (e meno ancora per osservazione empirica), e quindi neppure la libertà in quanto proprietà di un essere a cui attribuisco effetti nel mondo sensibile, dovendo in tal caso conoscere un tal essere come determinato nella sua esistenza e tuttavia non nel tempo (cosa impossibile, non potendo io porre a base del mio concetto intuizione alcuna), tuttavia posso pensare la libertà; il che vuol dire che la sua rappresentazione per lo

---

allgemeine geltende, beweisende Wahrheit an sich: vielmehr tritt er für die Anerkennung einer Wahrheit je für mich ein" (p. IX)

[412] Come spiega F. Kaulbach, 1972, p. 91: "Stand- und Perspektivenüberlegung gehören insofern zum gedanklichen Inventar der kopernikanischen Wende, als sie für die Erörterung des Bezuges zwischen Subjekt und Gegenstand maßgebend sind".

[413] "Razionalismo è: quando si deriva tutto a priori, per esempio i moventi pratici [Der rationalism ist: da man alles *a priori* herleitet, *e. g.* practische triebfedern]" (*Refl.* 232, AA XV:89). Sull'abbandono del *God's eye point of view* e sulla polemica di Kant con i filosofi riuniti sotto l'etichetta di "razionalisti" cfr. H. Hohenegger, 2004, pp. 80 sgg.

[414] Sul ruolo del principio di ragion sufficiente nell'architettonica leibniziana cfr. H. Hohenegger, 2004, pp. 82-87.

[415] *KrV*, A 839/B 867.

meno non contiene contraddizione alcuna, qualora sia stata posta in atto la nostra differenziazione critica dei due diversi modi rappresentativi (sensibile e intellettuale) e la restrizione che ne deriva dei concetti puri dell'intelletto, e quindi anche dei correlativi principi"[416].

Il modo rappresentativo sensibile e quello intellettuale determinano due modalità distinte di guardare allo stesso oggetto, una teoretica e l'altra pratica; due modi di essere del soggetto che il sistema filosofico deve poter pensare riuniti. Nel primo caso la ragione teoretica è sotto il dominio delle leggi universali di natura, leggi che l'intelletto prescrive ai fenomeni introducendo un ordine nel loro tessuto. Nel secondo caso, invece, la ragione è sotto il dominio delle leggi della libertà, la quale conferisce realtà pratica alle idee razionali. Il mondo e il suo ordine possono dunque essere guardati sia da un punto di vista teoretico (come natura in genere), sia da un puto di vista pratico.

Sebbene Kant abbia usato il concetto di *Vorstellungsart* invece del termine tedesco *Perspektive* il significato, come chiarisce anche la *Fondazione della metafisica dei costumi*, è pressappoco lo stesso:

"il concetto di un mondo intelligibile è dunque solo un *punto di vista* che la ragione si vede costretta a prendere al di fuori dei fenomeni, per *pensarsi come pratica*; punto di vista il quale, se per l'uomo gli influssi della sensibilità fossero determinanti, non potrebbe essere possibile, ma che invece è necessario, se a lui non deve essere negata la coscienza di se stesso come intelligenza, quindi come causa razionale attiva per mezzo della ragione, ossia liberamente agente"[417].

La filosofia critica insegna come pensare senza contraddizione la coesistenza di entrambe le legislazioni nello stesso soggetto[418], stabilendo non solo un principio di verifica per l'ammissione sperimentale della distinzione tra fenomeno e cosa in sé, ma anche un modello di divisione interno alla stessa filosofia. Un aspetto che emerge come

[416] *KrV*, B XXVII-XXVIII.
[417] *GMS*, AA IV: 458, trad. it. p. 153.
[418] "Questo metodo, ricavato dall'imitazione di quello fisico, consiste pertanto nel ricercare gli elementi della ragion pura in ciò che è suscettibile di conferma o di smentita per mezzo di un esperimento […]: tale verifica non potrà dunque aver luogo se non con concetti e principi che noi assumiamo a priori e che concepiamo in modo che i medesimi oggetti possano essere considerati, per un verso, come oggetti del senso e dell'intelletto, per l'esperienza, e per l'altro invece come oggetti semplicemente pensati, tutt'al più per la ragione isolata, nel suo sforzo di elevarsi al di sopra dei limiti dell'esperienza; dunque sotto due aspetti ben diversi. Se risulta pertanto che, considerando le cose sa quel duplice punto di vista, ha luogo un accordo col principio della ragion pura, mentre, al contrario considerandole da un solo punto di vista, la ragione entra in un inevitabile conflitto con se stessa, l'esperimento risulta favorevole alla fondatezza di quella distinzione" (*KrV*, B XVIII).

un riflesso nell'*Introduzione* alla *Critica della facoltà di giudizio*, opera che più di tutte riflette sull'esigenza di sistematicità dell'edificio critico[419]:

"Se, come accade comunemente, si divide la filosofia, in quanto essa contiene principi della conoscenza razionale delle cose mediante concetti (e non semplicemente, come la logica, principi della forma del pensare in generale, senza distinzione di oggetti), in filosofia teoretica e filosofia pratica, si procede in modo del tutto corretto. Ma allora anche i concetti che assegnano ai principi di questa conoscenza razionale il loro oggetto debbono essere specificamente diversi, perché altrimenti non legittimerebbero una divisione, che presuppone sempre un'opposizione dei principi della conoscenza razionale relativa alle diverse parti di una scienza. Ma i concetti che ammettono altrettanti principi diversi della possibilità dei loro oggetti sono solo di due tipi: vale a dire i concetti della natura e il concetto della libertà"[420].

A permette "il passaggio dal modo di pensare [*Denkungsart*] secondo i principi della natura al modo di pensare secondo principi della libertà"[421] è il meccanismo esibitorio dell'analogia[422]. L'operatore epistemologico della conoscenza geografica, il *come sé* [*als ob*] è dunque lo stesso che consente di pensare un collegamento, un ponte, tra i diversi paesaggi della ragione e le modalità della loro realtà; ma è anche lo stesso ello che riesce a ravvivare e a rendere comprensibili le idee, come spiega Kant in un appunto preparatorio alla *Critica della ragion pura*:

"L'idea precede il concetto, ma deve essere riportata a concetti. Essa si congiunge anche a sensazioni; questo non sono però il corrispettivo simbolico [*Gegenbild*] dell'dea, ma solo i suoi *correlata* sensibili, che non possono servire per rendere comprensibili le idee. Da ciò deriva che alcune buone e intelligenti teste sono capaci di idee, ma non del loro sviluppo, e, dato che le parole possono esprimere tutta l'idea,

[419] Cfr. E. Garroni/H. Hohenegger, 1999, pp XIX-XXIX.
[420] *KU*, AA V:171, trad. it. p. 7.
[421] *KU*, AA V:176, trad. it. p 12
[422] Questo punto viene espresso chiaramente nella conclusione dell'introduzione, cfr. *KU*, AA V:196-197, trad. it. p. 32-33: "L'intelletto, mediante la possibilità delle sue leggi a priori per la natura, dà una prova del fatto che essa viene conosciuta da noi come fenomeno, e di conseguenza dà nello stesso tempo l'indicazione di un suo sostrato soprasensibile; ma lo lascia completamente indeterminato. La facoltà di giudizio, mediante il suo principio a priori per giudicare la natura nelle sue possibili leggi particolari, fornisce a quel sostrato soprasensibile (così in noi, come fuori di noi) una determinabilità mediante la facoltà intellettuale. Ma la ragione dà appunto ad esso la determinazione mediante le sue leggi pratiche a priori; e così la facoltà di giudizio rende possibile il passaggio dal dominio del concetto della natura a quello del concetto della libertà […]. Il concetto di una conformità della natura a scopi della facoltà di giudizio appartiene anche ai concetti della natura, ma solo come principio regolativo della facoltà conoscitiva, sebbene il giudizio estetico su certi oggetti (della natura o dell'arte), che dà luogo a quel concetto, sia un principio costitutivo nei riguardi del sentimento del piacere o dispiacere. La spontaneità nel gioco delle facoltà conoscitive, la cui armonia contiene il fondamento di questo piacere, rende tale concetto idoneo come mediatore del collegamento dei domini del concetto della natura e del concetto della libertà nelle sue conseguenze, agevolando nello stesso tempo la ricettività dell'animo rispetto al sentimento morale".

essi rimangono alla sensazione. – Che differenza, quando la moralità viene riportata a sensazioni e non a concetti!"[423].

Per Kant l'idea che sta alla base di un'opera è un principio architettonico che ha valore sia come principio costruttivo sia come principio interpretativo di ogni testo filosofico che sia *opus* e non *farrago*[424]. In particolare è la versione antirazionalistica del rapporto tutto-parti che fa dell'idea il principio architettonico (costruttivo e interpretativo) di un'opera o di un sistema scientifico. Lo sforzo di Kant è rivolto, infatti, a configurare una nozione di totalità razionale, che non abbia le conseguenze antinomiche della concezione razionalistica e che non si presenti con le caratteristiche della concezione oggettuale della *Ding-Auffassung* leibniziana[425]. Infatti, spiega in una personale riflessione:

"Nell'idea ci deve essere unità, e cioè quella che contiene tutto secondo una certa modalità di relazioni o cose. In tutte le scienze, principalmente in quelle della ragione, l'idea della scienza, l'abbozzo generale [*Abris*], il contorno [*Umris*] delle stesse nel perimetro [*Umfang*] delle conoscenze, quindi la totalità [*das Ganze*] delle stesse, è la prima cosa che si deve cercare. Questo è architettonico"[426].

Con il termine architettonica Kant si riferisce a "l'arte del sistema" e per sistema, egli "intend[e] l'unità di un molteplice sotto un'unica idea" [427]. Nella *Dottrina trascendentale del metodo* Kant spiega che l'idea, in quanto istanza sistematica, è un concetto razionale "della forma di un tutto nella misura in cui mediante esso sono

[423] *Refl*. 785, AA XV:343: "Die Idee geht vor dem Begriffe vorher, muß aber auf Begriffe Gebracht werden. Sie verbindet sich auch mit Empfindungen; diese aber sind nicht das Gegenbild der idee, sondern ihre sinnliche *correlata* und könen gar nicht dienen, die Idee verstandlich zu machen. Daher kommt es, dass manche gute, Verstandige Kopfe der Ideen, aber niemals der Auswikelung derselben fähig seyn und, weil worte nicht die ganze Idee ausdrüken könen, bey Empfindungen stehen bleiben. Welcher unterschied, wenn die Sittlichkeit auf Empfindungen und nicht auf Begriffe gebracht wird!".

[424] Per quanto riguarda l'idea architettonica come principio costruttivo di un'opera filosofica cfr. *KrV*, B 862-63/A 835, ma anche *Refl*. 1837, AA XVI:133: La conoscenza mediante un'idea è architettonica. La conoscenza mediante aggregati è tecnica". Per la funzione interpretativa dell'idea architettonica, prevalentemente legata alla concezione ermeneutica kantiana del *Besserverstehen* Cfr. *KrV*, A 314/B 370, ma anche *Refl* 457, AA XV:189: "Quando si parla di un libro come di un *opus* (non di un *farrago*, che richiede ancora una redazione), questo può avere uno scopo sotto tre rispetti: 1. mediante il quale l'uomo diventa più intelligente; 2. più prudente (abile); 3. e più saggio; cioè sotto il rispetto pragmatico, tecnico-pratico e morale. Quello pragmatico costituisce la base degli altri" Per il significato di questa tricotomia dei concetti della prassi cfr. N. Hinske, 1980, pp. 86-120.

[425] Cfr. W. Patt, 1987, p. 20.

[426] *Refl*. 2835, AA XVI:537: "Es muß doch in der idee Einheit seyn, nemlich demjenigen, was alles enthält in einer gewissen Art von Beziehungen oder Dingen. In allen Wissenschaften, vornemlich der Vernunft, ist die idee der Wissenschaft, der allgemeine Abris, der Umris derselben in dem Umfang aller Erkentnisse, mithin das Ganze derselben, das erste was man zu suchen hat. Dieses ist architektonisch".

[427] *KrV*, A 832/B 860.

determinate a priori sia la sfera del molteplice sia la posizione delle parti"[428]. Tale idea ha l'unità dello scopo in sé e diventa esecutiva solo quando il principio dello scopo determina a priori uno "*schema*, cioè una molteplicità essenziale e un ordine delle parti"[429]. La struttura ideale di un sistema della ragion pura si articola, dunque, secondo un rapporto coordinativo tra il tutto e le parti. Non quantitativamente (in modo che il tutto sia maggiore della parte pur conservando la sua omogeneità con essa), né secondo un rapporto logico subordinativo del tipo genere-specie; bensì teleologicamente. Che l'idea architettonica sia un modello teleologico di totalità è testimoniato anche dal fatto che la filosofia è presentata come una *teleologia rationis humanae.* Con questo termine Kant intende alludere al fatto che se da un lato la filosofia in senso *scolastico* non è altro che "il sistema della conoscenza", costruito secondo le regole della scuola, cioè perseguendo il rigore delle ragioni, della completezza e della distinzione logica della conoscenza; dall'altro la filosofia in senso *cosmico*, nella forma della saggezza, deve sempre riferire tutte le conoscenze all'"intera destinazione dell'uomo" e tendere all'idea della sua legislazione per determinare quale sia "l'unità sistematica" di ciò che "interessa necessariamente a ognuno[430]".

Considerata anche la capacità dell'immaginazione di ravvivare e rendere comprensibili le idee, le considerazioni sul ruolo dell'esibizione analogica hanno un peso decisivo nella concezione dell'architettonica e del sistema completo della ragion pura. La filosofia in Kant è la "madrepatria delle idee", ma non "del loro ravvivamento"[431], il quale è affidato all'opera del genio. La connessione tra arte dei sistemi e opera del genio Kant la mutua da Baumgarten che, nella *Metafisica*, parla di architettonica come di una scienza fondamentale da porre alla base della metafisica ma, nella parte dedicata alla psicologia empirica, fa riferimento anche a una *facultas fingendi architectonica* [*wohlgeordnete Gabe zu dichten*] al servizio della quale si trova un'immaginazione altrettanto ordinata. A tal proposito Hohenegger ha osservato che "se è vero che Kant arriva a concepire la possibilità di un ordine del molteplice coordinato come sapere architettonico che muove dall'idea contenente l'unità dello scopo, cioè da una specie di perfezione estetica nell'ordine logico, si può anche parlare di una derivazione della concezione dell'architettonica dall'estetica come critica del gusto"[432].

---

[428] *KrV*, A 832/B 860.
[429] *KrV*, A 833/B 861.
[430] *KrV*, A 840/B 868.
[431] *Refl*. 943, AA XV:419.
[432] H. Hohenegger, 2004, p. 79. Cfr. le note manoscritte a margine dell'*Auszug* di Meier in cui Kant spiega che: "Della perfezione estetica, [quando] si accorda con quella logica. Ordine (*coordinatio*), unità

In questa prospettiva, dunque, il lavoro simbolico delle metafore e le capacità riproduttive dell'immaginazione (che costruiscono il passaggio dal modo di pensare secondo concetti della natura ai concetti della libertà) hanno il compito di rendere comprensibile e di anticipare esteticamente *in concreto* l'idea architettonica che guida lo schema *coordinativo* della filosofia trascendentale *in abstracto*[433].

La possibile derivazione estetica dell'*Architettonica* e le capacità espressive che Blumenberg (sulla scia di Kant) ha riconosciuto all'esibizione simbolica e allo studio delle sue sedimentazioni, suggeriscono di approfondire l'importanza del lavoro dell'immaginazione per il ravvivamento e la comprensione dell'idea architettonica; quindi di guardare al rapporto tra la modalità analogica della semantica filosofica e la sua traduzione cartografica. La mappa sembra essere infatti uno degli strumenti fondamentali per il modello ideale di filosofo architettonico, dal momento che questo non è un semplice "artista della ragione" ma un "legislatore della ragione umana"[434]. Alla luce dell'idealità caratteristica dell'unità sistematica della filosofia, nei prossimi paragrafi intendo indagare le metafore geografiche presenti nell'opera di Kant. In particolare mi interessano le immagini prospettico-spaziali cui faceva riferimento Kaulbach, nella misura sembra possibile verificare il loro legame con i modelli sistematici (*architettonica* e *enciclopedia*) che Kant pone al servizio della sua *geografia della ragione* e che gli servono per rendere sensibile e comprensibile l'unità e l'ordine della sua filosofia.

2. L'inversione del punto di vista

Secondo Gunnar Olsson, Kant è stato insieme un filosofo e un "practicing geographer", che concepiva la filosofia "as a form of performative experimentation"[435]. Lo scopo dell'esperimento geografico kantiano sarebbe quello di determinare se e perché i giudizi sintetici a priori siano possibili. Nelle parole di Olsson:

"Kant's own approach to this problem was to say that the objects of the synthetic a priori are products of our consciousness, especially of the ways in which we share our sense impressions with each other. In

(*subordinatio*) e sensibilità (La perfezione estetica della conoscenza in accordo con l'intelletto consiste in ciò che mediante essa è pensato molto di una cosa, nella perfezione logica invece poco di molte cose" (*Refl*. 1801, AA XVI:121).Sulla perfezione estetica della conoscenza nel pensiero logico di Kant cfr. M. Capozzi, 2002, pp. 382-293.

[433] "La perfezione della ragione è subordinazione, quella estetica coordinazione; quella per considerare il *concretum in abstracto*, questa: l'*abstractum in concreto*" (*Refl*. 1784, AA XVI:113).

[434] *KrV*, A 839/B 867.

[435] G. Olsson, 2007, p. 214.

addition, he claimed that these invisible objects are not discovered after the fact (a posteriori) but are somehow given to us in advance (a priori). In opposition to previous thinkers, who had taken knowledge to be a reflection of the objects they were trying to understand, the idealistic professor now argued that the relation is exactly the reverse. The resulting viewpoint is not a *perspectiva naturalis* but a *perspectiva artificialis*, a case of nature mirroring thought rather than thought mirroring nature. To Kant himself this casual reverse (in a sense his own solution of the geographic inference problem) was so crucial that he dubbed it his 'Copernican revolution in epistemology'"[436].

Per Olsson, la risposta di Kant alla domanda sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori segna il passaggio, in filosofia, dalla prospettiva naturale alla prospettiva artificiale.

Quella descritta da Olsson è una rivoluzione prospettiva o metodologica che investe il modo di pensare, ma che come sapeva lo stesso Kant non non può essere insegnata dal momento che se ne possono dare solo esempi. In questo senso, la *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* costituisce un resoconto esemplare del nuovo modo con cui l'autore è arrivato a risolvere la sua questione filosofica fondamentale, scegliendo come modello del suo esperimento la rivoluzione prospettica che Copernico ha introdotto nella spiegazione dei moti dei cieli[437]. La questione da cui Kant prende le mosse è la seguente viene introdotta con un linguaggio denso di metafore prospettiche:

"Se l'elaborazione delle conoscenze che sono di pertinenza della ragione segua o meno il sicuro cammino della scienza [*den sicheren Gang einer Wissenschaft*] lo si può giudicare facilmente dalla conclusione. Quando essa, dopo aver fatto numerosi appostamenti e preparativi, appena giunge in prossimità dello scopo si arena, o deve nuovamente e ripetute volete ricominciare da capo, tentando altre vie; e, parimenti – quando non è possibile realizzare la concordia fra i diversi collaboratori intorno al modo in cui dev'essere condotto il lavoro comune – si può allora esser certi che l'impresa è ben lontana dal cammino sicuro della scienza, procedendo piuttosto incertamente e a tastoni [*Herumtappen*]. È giù un gran merito per la ragione scoprire questo cammino [*Weg*], anche se dovesse costare il rigetto, come inutile, di ciò che faceva parte dello scopo, così com'era stato irriflessivamente concepito"[438].

Poche pagine dopo, Kant riprende quest'idea, associandola direttamente alla condizione della metafisica del suo tempo:

[436] G. Olsson, 2007, p. 221.
[437] Sui rapporti tra il metodo euristico di Kant e l'esperimento copernicano alla base della *Critica della ragion pura* e sull'impossibilità di insegnare la rivoluzione del modo di pensare cfr. M. Capozzi, 2006, pp. 153-166.
[438] *KrV*, B VII.

"Alla metafisica non è ancora toccata la sorte benigna di poter intraprendere il sicuro cammino della scienza [*den sichern Gang der Wissenschaften*]; e ciò benché essa sia la più antica di tutte le scienze, nonché tale da sussistere anche qualora le altre dovessero venir del tutto inghiottite dall'abisso di una barbarie senza fondo. […] Nella metafisica bisogna tornare sempre indietro [*den Weg zurück tun*], poiché si scopre essere fuori strada a ogni piè sospinto. Essa inoltre è così lontana dall'aver raggiunto l'accordo fra i suoi cultori da presentare invece l'aspetto di un campo di battaglia [*Kampfplatz*]; campo che ha tutta l'apparenza di non servire che ad esercitare le forze die contendenti in una contesa fittizia nella quale nessuno di essi ha mai potuto raggiungere nemmeno il più piccolo successo territoriale, per fondare sulla sua vittoria un possesso durevole [*dauerhaften Besitz*]. Non vi è dunque dubbio alcuno che il suo modo di procedere abbia avuto finora i caratteri d'un brancolamento [*Herumtappen*] inconcludente, e per di più fra semplici concetti"[439].

Gang e *Weg* sono termini del vocabolario prospettico legati all'etimologia del concetto di metodo (*metà-odos*) che, contrapposti all'idea del brancolamento [*Herumtappen*], servono a Kant per qualificare lo stato delle scienze e in particolare della metafisica[440]. Da quanto si legge nella *Prefazione*, i criteri per determinare la scientificità delle conoscenze che sono di pertinenza della ragione sono la concordia dei collaboratori rispetto al modo in cui deve essere condotto il lavoro e la delimitazione dei confini di questa conoscenza. In tal senso la filosofia trascendentale non fa eccezione, dal momento che – come dice lo stesso Kant – la *Critica della ragion pura* è un "trattato del metodo"[441] e, più propriamente, una "propedeutica al sistema della ragion pura"[442], il cui compito consiste nel disegnare l'intero contorno [*Umriss*] della ragione, "sia rispetto ai limiti [*Grenze*] che le sono propri, sia anche rispetto alla sua completa articolazione interna"[443].

Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica* Kant spiega di aver rivolto la sua attenzione ai modelli di scientificità che hanno caratterizzato la rivoluzione del modo di pensare di altre discipline scientifiche al fine di risolvere la questione della possibilità dei giudizi sintetici a priori e della conseguente delimitazione del campo della conoscenza possibile. Il primo esempio è rappresentato dalla logica, che fin da

---

[439] *KrV*, B XIV-XV.
[440] L'opposizione tra la via o il cammino della scienza e il brancolamento non riguarda solo la metafisica, ma anche altre scienze razionali come la matematica e la fisica. Rispetto alla prima Kant ritiene: "che (principalmente presso gli egizi) essa abbia brancolato a lungo in tentativi infruttuosi [*beim Herumtappen geblieben*] e che la trasformazione definitiva sia il risultato di una rivoluzione dovuta alla genialità di un singolo uomo, in virtù di un'impresa che rese successivamente impossibile ogni deviazione" (*KrV*, B XI). Anche per quel quanto che la fisica Kant ritiene che "le cose andarono molto più a rilento nella scoperta della via maestra della scienza [*Heeresweg der Wissenschaft*]" (*KrV* B XII).
[441] *KrV*, B XXII.
[442] *KrV*, A 11/B 25.
[443] *KrV*, B XXII.

Aristotele aveva intrapreso la "via regale [*königlicher Weg*]"[444] della scienza. La sua scientificità dipende dal fatto che sin dalla codificazione aristotelica essa non ha dovuto fare alcun passo indietro o in avanti essendo secondo ogni apparenza "conclusa e completa"[445]. Tuttavia, se per un verso ciò è condizione necessaria perché questa funga da *Leitfaden* per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto; per l'altro non è sufficiente a fare della scienza delle regole formali del pensiero un modello per la rivoluzione del modo di pensare in filosofia. Infatti, in qualità di "propedeutica" e "vestibolo delle scienze"[446] la logica non si occupa direttamente della conoscenza degli oggetti, dai quali è obbligata a fare astrazione; per questo la filosofia deve cercare nelle scienze propriamente ed oggettivamente tali l'esempio da imitare.

Secondo Kant, sono in particolare gli esempi della "matematica e della fisica"[447] che possono aiutarci a riflettere sul "tratto essenziale della rivoluzione nel modo di pensare"[448]. Questo, ovviamente, solo nella misura in cui l'analogia di esse con la metafisica in quanto scienze razionali lo permette. Matematica e fisica sono infatti conoscenze teoretiche della ragione che debbono determinare a priori i propri oggetti. Se nel caso della matematica è la genialità di Euclide ad aver rivoluzionato il modo di pensare e ad aver posto questa conoscenza razionale "sulla via sicura della scienza"[449], per quanto riguarda la fisica sono state le proposte di Bacone a determinare "un improvviso rivolgimento nel modo di pensare"[450]. In linea con questa rivoluzione, gli indagatori della natura hanno infatti sviluppato l'idea che la ragione debba cercare ciò che vuole sapere della natura in conformità a ciò che essa stessa pone, senza cedere a fantasticherie. È così che Galilei fece rotolare lungo un piano inclinato delle sfere il cui peso era stato da lui stesso prestabilito o Torricelli fece sopportare all'aria un peso che aveva precedentemente calcolato[451].

Come suggerisce anche Mirella Capozzi[452], quando Kant, nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica*, cita il sagace Bacone e la sua rivoluzione probabilmente egli tiene conto del contenuto della *Reflexion* 5654, nella quale, a proposito del metodo di ricerca baconiano, leggiamo che:

---

[444] *KrV*, B X-XI.
[445] *KrV*, B IX.
[446] *KrV*, B VIII-IX.
[447] *KrV*, B XV.
[448] *KrV*, B XVI.
[449] *KrV*, B XI.
[450] *KrV*, B XII.
[451] Cfr. *KrV*, B XII.
[452] M. Capozzi, 2006, p. 156.

"La nostra epoca è l'epoca della critica […], a cui ci ha portato forse anche l'attenta indagine della natura avviata da Bacone da Verulamio, attraverso l'osservazione e l'esperimento non solo nelle asserzioni della scienza della natura, ma per analogia anche nelle rimanenti"[453].

Kant celebra qui il modo in cui Bacone ha indagato la natura nascosta delle cose[454] e attribuisce lo stesso spirito all'epoca della *Critica*; epoca che ha avuto il merito di estendere a tutte le conoscenze razionali il metodo sperimentale sottoponendo i principi della conoscenza adun riesame delle loro fondamenta[455]. Ma il metodo baconiano può essere seguito anche in altri campi della conoscenza razionale solo nella misura in cui la ragione si presenti alla natura "tenendo in una mano i principi in virtù dei quali soltanto è possibile che i fenomeni concordanti possano valere come leggi" per poi escogitare esperimenti in base a questi principi. Pertanto, quando approccia allo studio della natura la ragione viene istruita da essa, non però "in veste di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piace al maestro, bensì di giudice che nell'esercizio delle sue funzioni costringe i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge". Ciò dipende dal fatto che se le nostre "osservazioni casuali" non fossero guidate da un "piano preciso" e condotte in base a ipotesi e principi non troverebbero mai "connessione in alcuna legge necessaria"[456].

Gli esempi della matematica e della fisica mettono bene in luce che se la metafisica vuole essere una scienza nel vero senso della parola, oltre a seguire un metodo d'indagine simile a quello baconiano, deve presupporre anche dei principi apodittici e a priori che, come spiega Capozzi, anticipino il piano della ricerca in "a very

[453] *Refl*. 5654, AA XVIII:287-288: "Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Critik […],zu welcher uns […] vielleicht auch die durch den berühmten *Baco von Verulam* in Gang gebrachte behutsame Nachforschung der Natur durch Beobachtung und Experiment nicht allein in den Behauptungen der Naturwissenschaft, sondern nach der Analogie auch in allen übrigen gebracht hat".

[454] Dell'importanza di Bacone per la maturazione di un metodo di ricerca sperimentale Kant offre un ulteriore conferma in un passo dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*: "Bacone di Verulamio nel suo *Novum Organum* ci diede uno splendido esempio del metodo come può essere scoperta per mezzo dell'esperimento la natura nascosta delle cose" (*Anthropologie*, AA VII:223, trad. it. p. 112).

[455] Anche nella *Prefazione* alla prima edizione Kant si riferisce all'epoca della *Critica*. Sebben qui egli non menzioni direttamente Bacone o il suo metodo sperimentale, tuttavia ammette comunque che: "Si sentono qua e là voci che lamentano la superficialità del modo di pensare del nostro tempo, nonché la decadenza de sapere fondato. Ma non vedo come le scienze il cui fondamento è bene posto, quali la matematica, la fisica ecc., possano meritare questo rimprovero; al contrario esse conservano la vecchia fama di consistenza, accrescendola nei tempi moderni. Lo stesso spirito potrebbe dar buona prova anche negli altri campi del conoscere, purché si fosse preceduto prima di tutto al riesame dei loro principi Ciò mancando, indifferenza e dubbio, e infine una critica rigorosa, attestano invece un modo di pensare fondato. Quella in cui viviamo è la vera e propria epoca della critica" (*KrV*, A XI).

[456] *KrV*, B XIII.

strong sense of the word"[457]. E questo significa che il filosofo deve rivolgersi alla natura non come uno scolaro, ma come un giudice che valuti la legittimità della pretesa di un certo tipo di conoscenza di valere per l'esperienza.

È per soddisfare questa istanza che Kant stabilisce un'analogia tra la sua ipotesi di lavoro[458] e l'ipotesi controintuitiva[459] che si trova alla base dell'opera di Copernico:

"Le cose stanno qui né più né meno che per i primi pensieri di Copernico; il quale, incontrando difficoltà insormontabili nello spiegare i movimenti celesti a partire dall'ipotesi che l'insieme ordinato degli astri ruotasse intorno allo spettatore, si propose di indagare se le cose non procedessero meglio facendo star fermi gli astri e ruotare lo spettatore. Nella metafisica un tentativo del genere piò essere messo in atto per quanto riguarda l'intuizione degli oggetti. Se l'intuizione si deve regolare sulla costituzione degli oggetti, non vedo come sia possibile saperne qualcosa a priori; se invece è l'oggetto (in quanto oggetto sensibile) a doversi conformare alla natura della nostra facoltà intuitiva, posso immaginare benissimo questa possibilità. Ma poiché non posso arrestarmi a intuizioni di questo genere se esse debbono divenire conoscenze, ma debbo riferirle quali rappresentazioni ad un qualche oggetto da determinarsi per loro mezzo, non mi resta che, o ritenere i concetti mediante i quali attuo determinazione si regolino come tali sull'oggetto […] o, all'opposto, ritenere che gli oggetti, o il che fa lo stesso, l'esperienza – nella quale soltanto possono essere conosciuti (in quanto oggetti dati) si regolino su questi concetti. In quest'ultimo caso mi pare che la via d'uscita sia più facile, poiché l'esperienza è per se stessa una specie di conoscenza tale da richiedere l'intelletto, la cui regola debbo presupporre in me, ancor prima che mi siano dati gli oggetti, e cioè a priori; e questa regola si concreta in concetti a priori, rispetto ai quali tutti gli oggetti dell'esperienza debbono regolarsi e coi quali debbono accordarsi"[460].

Legittimare la pretesa che gli oggetti si conformino alla nostra conoscenza significa ammettere anzitutto l'idealità trascendentale di spazio e tempo. Questi sono le forme della nostra sensibilità, le uniche condizioni per cui possono darsi oggetti dei sensi (esterno e interno). Se per un verso spazio e tempo possono essere esplorate a priori, per un altro diviene necessario indagare la natura di quei concetti mediante i

[457] M. Capozzi, 2006, p. 159.
[458] Cfr. *KrV*, B XVI: "Finora si è creduto che ogni nostra conoscenza debba regolarsi sugli oggetti, ma tutti i tentativi condotti a partire da questo presupposto, di stabilire tramite concetti, qualcosa a priori intorno agli oggetti, onde allargare in tal modo la nostra conoscenza sono andati a vuoto. È venuto il momento di tentare una buona volta, anche nel campo della metafisica, il cammino inverso, muovendo dall'ipotesi che siano gli oggetti a dover regolarsi sulla nostra conoscenza; ciò si accorda meglio con l'auspicata possibilità di una conoscenza a priori degli oggetti, che affermi qualcosa nei loro riguardi prima che ci siano dati"
[459] Cfr. *KrV*, B XXII: "Così le leggi centrali dei moti dei corpi celesti conferirono una rigorosa certezza a ciò che Copernico aveva in un primo tempo ammesso soltanto come ipotesi, e misero in luce nello stesso tempo l'invisibile forza (dell'attrazione newtoniana) che tiene unito il tutto del mondo; forza che sarebbe rimasta ignota per sempre se Copernico non avesse per primo osato indagare – in un modo contrario ai sensi e tuttavia vero – i movimenti osservati non già negli oggetti del cielo, bensì nel loro spettatore".
[460] *KrV*, B XVII-XVIII.

quali determino gli oggetti della mia esperienza. Quei concetti elementari dell'intelletto che Kant rappresenterà in una tavola sistematica seguendo, questa volta, non il modello sperimentale della fisica, ma il filo conduttore della logica. Quella che in sede di *Prefazione* era solo un'ipotesi per richiamare l'attenzione sui primi tentativi di un mutamento di pensare trova dunque una prova apodittica "nel corso della trattazione […], a partire dalla natura delle nostre rappresentazioni dello spazio e del tempo e dai concetti elementari dell'intelletto"[461]. È sulla base di queste prove apodittiche che la *Critica* individua la condizione perché la metafisica possa presentarsi come scienza. Un elemento che emerge fino all'ultima pagina dell'opera, là dove Kant invita il suo ipotetico lettore ad assumere "il punto di vista della natura delle ragion pura"[462] e a dare il suo contributo per la "trasformazione di questo sentiero [*Fußsteig*] in una via maestra [*Herrenstraße*]"[463].

3. Il sogno di Keplero e la geografia della ragione tra Copernico e Tolomeo

In *L'invenzione della Terra* Franco Farinelli fa un'osservazione che mi pare utile per comprendere come la rivoluzione copernicana si leghi in Kant all'assunzione dei presupposti dell'operazione geografica di Tolomeo:

"Oggi crediamo di non essere più tolemaici soltanto perché non crediamo più che la Terra stia al centro dell'universo, come Tolomeo insegnava nel suo Almagesto – espressione araba che significa 'il più grande', e si riferisce appunto al fatto che tale opera è il maggiore dei lavori astronomici dell'antichità giunti fino a noi. Ma ci sbagliamo, perché ogni volta che noi apriamo un atlante, senza saperlo (cioè senza ricordarlo) siamo invece assolutamente tolemaici: non a proposito della nostra immagine del cosmo, ma di quella della Terra. Per quest'ultima non c'è mai stato ancora nessun Copernico o Keplero, cioè nessuna figura analoga a quella degli scienziati che, insieme con Galileo Galilei, nei primi secoli dell'epoca moderna hanno reinventato il modello del cielo e smantellato il sistema geocentrico. Fu Tolomeo infatti a stabilire il sistema di coordinate (latitudine e longitudine), cioè di distanze calcolate rispetto all'Equatore e ad un meridiano convenzionale, di cui ancora oggi ci serviamo per identificare la superficie terrestre. Di più, e ancora prima: fu Tolomeo a ridurre ad un insieme di punti geometrici la faccia della Terra, in base alla regola dell'equivalenza generale tra le varie località. Fu Tolomeo insomma l'inventore di quello che si chiama il reticolo geografico, di quel sistema con il quale abbiamo addomesticato il globo e l'abbiamo tradotto in spazio, e che ancora oggi conserva la forma e le regole originarie. Proprio per questo Tolomeo

[461] *KrV*, B XXII.
[462] *KrV*, A 852/B 880.
[463] *KrV*, A 856/B 884.

è il primo e principale tra i geografi moderni, sebbene il mondo da lui conosciuto e cartografato si limitasse alle terre intorno al Mediterraneo"[464].

Sebbene in un'ottica del tutto diversa rispetto a quella espressa qui da Farinelli, anche Günther Anders ha sostenuto che "il geocentrismo, come principio pragmatico" non fosse stato "messo in discussione da Copernico"; questo perché il riferimento dell'uomo alla Terra in quanto suo fondamento esperienziale [*Erfahrungsboden*] rimane immutato anche dopo aver ammesso che essa "non è tutta la natura"[465]. Anzi, secondo Anders, il principio geocentrico del rapporto tra l'uomo e il suo spazio ne esce quasi rafforzato, dando ragione alla tesi di Husserl secondo cui "la Terra non si muove", dal momento che è solo "sulla Terra o a Terra, a partire da lei o verso di lei, che ha luogo il movimento" [466]. Per determinare come queste due posizioni confluiscano nella ragione cartografica kantiana, possiamo considerare il contenuto del *Somnium* visionario che Keplero scrisse fin quasi alla morte a margine dei suoi lavori di astronomia; uno scritto che può essere considera un atto di difesa del sistema copernicano.

Nel *Somnium* Keplero immagina che un allievo di Tycho Brahe, Duracoto, compia un viaggio magico verso la Luna e conosca le popolazioni che la abitano, i lunari. I lunari chiamano Levania il loro luogo natale e indicano invece il nostro pianeta con il nome di Volva. Alla Terra i lunari fanno riferimento per suddividere geograficamente le regioni del loro globo in un emisfero che "gode senza interruzione" della visione della Volva e che perciò è detto "subvolvano" e un altro che, invece, ne è sempre privo e che di conseguenza è chiamato "privolvano"[467]. Come osserva anche Stefano Catucci, attraverso questi ragionamenti Keplero ribadisce "la piena compatibilità fra universo copernicano e percezione della stabilità terrestre"[468]. Infatti, stando a quanto un demone spiega a Duracoto prima che egli intraprenda il suo viaggio:

[464] F. Farinelli, 2007, pp. 65-66.
[465] G. Anders, 1970, p. 26.
[466] E. Husserl, 1991, p. 7.
[467] G. Keplero, 2009, pp. 49-49: "Sebbene l'aspetto delle stelle fisse, su tutta Levania, sia uguale a quello che vediamo noi, il moto dei pianeti e le grandezze che ne derivano si osservano là molto diversi da come ci appaiono qui, tanto che presso di loro l'intera scienza dell'astronomia è completamente differente. Dunque, come i nostri geografi dividono la sfera terrestre in cinque zone sulla base dei fenomeni celesti, così Levania consta di due emisferi, uno dei subvolvani, l'altro dei privolvani, di cui il primo gode senza interruzione della propria Volva, che ricopre per loro il ruolo della nostra luna, mentre il secondo è sempre privo della visione della volva. Il circolo che divide gli emisferi, l'equivalente del nostro coluro dei solstizi, passa per i loro poli celesti, ed è chiamato divisore".
[468] S. Catucci, 2013, p. 67.

"Ai suoi abitanti Levania non pare meno immobile, mentre gli astri corrono in cielo, di quanto a noi uomini sembra immobile la Terra"[469].

Se per un verso, come osserva lo stesso Keplero, questa considerazione costituisce l'intera tesi del *Somnium* "a favore del moto terrestre"[470], per un altro, spiega Catucci, "si tratta anche di una riabilitazione della stessa verità dei sensi, il cui diritto a persistere non si scontra con le verità dell'astronomia, ma vi si colloca accanto"[471]. Quest'ultimo punto ben emerge da almeno altre due annotazioni di Keplero:

"Noi riteniamo senza dubbio che il suolo sul quale ci troviamo e, con esso, le sfere delle torri campanarie, se ne stia perfettamente immobile mentre sarebbero le stelle ad attraversare il cielo sopra quelle sfere, muovendo da oriente verso occidente. Ma questa percezione nulla toglie e nulla aggiunge alla verità delle cose. Allo stesso modo i lunari pensano che il loro suolo e la sfera della Volva che gli sta sopra, in alto, siano immobili, quando invece noi sappiamo con ertezza che la Luna è uno dei corpi celesti in movimento"[472].

E ancora:

"Tutti strepitano che il moto delle stelle intorno alla Terra è evidente agli occhi di chiunque, come pure lo stato di quiete della Terra stessa. Io ribatto che agli occhi dei lunari risultano invece evidenti la rotazione della nostra Terra, cioè della Volva, e anche l'immobilità della Luna. Se mi si obiettasse che i sensi lunatici dei miei lunari si ingannano, con pari diritto potrei obiettare che sono i sensi terreni di noi terrestri a ingannarsi, quando sono privi della ragione"[473].

Questa prospettiva non è estranea a Kant, il quale, forse influenzato anche dalla letteratura sulla pluralità di mondi abitati, ammetteva che la Luna potesse essere abitata da essere, sebbene non ancora percepiti dall'uomo[474]. Alle considerazioni sulla pluralità dei mondi si accompagna l'idea che il suolo in quanto luogo del nostro corpo costituisca

[469] G. Keplero, 2009, p. 49.
[470] G. Keplero, 2009, p. 93.
[471] S. Catucci, 2013, p. 67.
[472] G. Keplero, 2009, p. 93.
[473] G. Keplero, 2009, pp. 111-112.
[474] Cfr. *KrV*, A 492-493/B 521: "È certamente ammissibile che nella Luna possano esserci abitanti, anche se nessun uomo li ha ancora percepiti, ma tutto ciò non sta a significare altro se non che, col possibile progredire dell'esperienza, potremmo un giorno trovarceli in avanti". È interessante constatare che, sebbene si possa pensare che per analogia anche la luna abbia abitanti, non però "che essi abbiano il nostro aspetto. Che abbiano occhi" (*Refl*. 3285, AA XVI:758). Per la letteratura sulla pluralità dei mondi abitati cfr. M. J. Crowe, 1986, pp. 3-40, 41-58.

il fondamento della nostra percezione e dei nostri giudizi di esperienza. Un'indicazione di ciò si trova nel saggio sui *Sogni di un visionario*:

"Il cielo, come sede [*Sitz*] dei beati, la rappresentazione comune pone volentieri sopra di sé, alto nell'immenso spazio cosmico. Ma non si pensa che la nostra terra, vista da quelle regioni, comparisce anche lei come una delle stelle celesti, e che gli abitanti degli altri mondi potrebbero con ugual diritto accennar qui a noi dicendo: Ecco là il domicilio delle gioie eterne [*Wohnplatz ewiger Freuden*] e un celeste soggiorno che è preparato a riceverci un giorno. Una strana idea infatti fa sì che ogni alto volo della speranza sia sempre legato al concetto del salire, senza pensare che, per quanto alto si sia saliti, ci si deve pur di nuovo abbassare per prendere, in tutti casi, saldo piede [*festen Fuß zu fassen*] in un altro mondo"[475].

Anche Kant, come Keplero, dimostra di essere un copernicano coerente che sa distinguere l'astronomia dall'estetica, la messa in prospettiva della Terra, dalla sua relazione all'esperienza effettiva. È infatti l'estetica che, come suggerisce anche Catucci, in quanto dottrina della sensibilità, insegna che non c'è nessun corpo celeste nell'universo che possa essere percepito come in movimento quando diventa suolo d'esperienza, quando il soggetto (umano) ne fa il substrato del proprio *Standpunkt*[476]. Come ricorda Carl Schmitt, l'uomo, per costituzione naturale, è:

"un essere di terra che calca il suolo. Staziona cammina e si muove sulla terra dal solido fondamento. Questa è la sua posizione e la sua base, in tal modo guadagna il suo punto di vista. Egli non solo acquisisce il suo orizzonte, ma anche la forma del suo procedere e dei suoi movimenti, la sua figura in quanto essere vivente, nato e muoventesi sulla terra"[477].

L'estetica da sola certamente non basta a garantire la conoscenza e infatti a dover essere evitato attraverso un esame dell'intelletto è l'errore di parallasse: l'inganno ottico

[475] *Träume*, AA II:332, trad. it. p. 364.
[476] Nell'*Antropologia pragmatica* Kant sviluppa alcune osservazioni marginali riguardo il rapporto tra suolo e percezione. Questo, spiega Kant riportando anche fatti personali, può essere messo in crisi dalle conseguenze di alcune circostanze naturali in cui si trova qualcuno, e per cui egli è portato fuori di sé dalla sua immaginazione: "Di tal genere è la vertigine, quando si guarda giù dall'orlo di un precipizio (o anche soltanto da un ponte stretto privo di parapetto) e il mal di mare. – La tavola, su cui passando ci si sente vacillanti, non incuterebbe nessun timore, quando fosse posta sul terreno; ma se essa è posta sopra come un ponte sopra un profondo abisso, il solo pensiero di poter mettere il piede in fallo fa sì che ci si senta realmente in pericolo. – Il mal di mare (del quale io stesso ho fatto esperienza nella traversata, se così la si vuol chiamare da Pillau a Königsberg) mi colpì con i suoi conati di vomito, come mi pare d'aver notato, solo a causa della vista, perché nel movimento del battello osservato dalla cabina mi cadevano sotto gli occhi ora la laguna ora l'altura di Balga, e il movimento delle scendere e del salire destava per mezzo dell'immaginazione attraverso i muscoli addominali n moto antiperistaltico degli intestini" (*Anthropologie*, AA VII:169, trad. it. pp. 54-55).
[477] C. Schmitt, 1964, p. 34.

dovuto allo spostamento dell'oggetto rispetto allo sfondo se considerato da diversi punti di vista. Un simile errore, spiega Kant nel saggio sui *Sogni d'un visionario*, è connaturato all'universale intelletto umano il quale per questo deve potersi valutare "sia dal punto di vista del mio intelletto", sia dal punto di vista "di una ragione estranea e esterna". È solo il metodo dello scambio dialogico del punto di vista che può evitare l'illusione ottica e "porre i concetti nel loro posto riguardo alla facoltà conoscitiva della natura umana"[478].

A mio avviso questo può essere considerato il senso *pragmatico* che Kant attribuisce al geocentrismo e che affianca la verità della sua rivoluzione copernicana, il motivo (epistemologico) per cui possiamo e dobbiamo dirci tolemaici rispetto alla rappresentazione del nostro orizzonte esperienziale e di quel suolo che abbiamo in comune con gli altri uomini. È, infatti, proprio la geografia di cui Tolomeo ha fornito il modello, la forma di conoscenza capace di rendere conto della natura geocentrica della posizione del soggetto, di quell'osservatore copernicano che prende piede sulla superficie sferica della Terra[479].

4. Progetto di una ragione cartografica

L'inversione del punto di vista proprio della rivoluzione copernicana e il geocentrismo pragmatico di quel corpo che prende piede su di un saldo terreno coesistono pacificamente in Kant. Per articolare più approfonditamente questo legame, si può prendere spunto da quell'annotazione dell'*Opus postumum* in cui Kant si serve di alcune metafore spaziali per stabilire la sua tripartizione dei concetti conoscitivi:

"la parola intuizione (*intuitus*) allude al vedere. Il concetto (*conceptus*) allude al [com]prendere del tatto. Nient'altro che determinazioni soggettive della facoltà conoscitiva. Il terzo [momento] è la fondazione [*Begründung*] dei fenomeni quasi fossero eretti su un saldo terreno immobile [*unbeweglichen festen Boden*]. Un possesso fondato [*fundierter Besitz*]"[480].

Nei primi due momenti di questa tripartizione Kant usa metafore sensoriali per indicare le determinazioni soggettive della conoscenza. Nel terzo momento, invece,

[478] *Träume*, AA II:349, trad. it. p. p. 380.
[479] Come spiega D. Crosgrove, 2001, p. 185, un esempio tangibile di questa resistenza del geocentrismo geografico ci è dato dalla tecnica di navigazione: "The techniques of longitude calculation meant that while the metaphysical relations between terrestrial and celestial globes had been transformed by Copernican-Newtonian cosmography, use of the navigational almanac reinforced the traditional centrality of the individual observer in relation between Earth, the planets, and the stars, but in secular form".
[480] *Opus postumum*, AA XX:97.

quello del *Boden*, la metafora spaziale agisce sul piano giuridico e riguarda attivamente il terreno della conoscenza, ciò che nell'esperienza è creduto e partecipato dalla ragione di ogni uomo in virtù di un fondamento comune [*gemeinschaftlicher Grund*] (secondo il principio che vale anche per i sillogismi per cui *consentientia uni tertio consentiunt inter se*)[481]. L'universalità soggettiva dei giudicanti e l'universalità oggettiva della conoscenza, per cui ci si riferisce tutti allo stesso oggetto, costituiscono due momenti essenziali di ciò che Kant intende per conoscenza. Hohenegger commenta così l'ultima frase di questa annotazione kantiana:

"Le metafore per caratterizzare il sapere oggettivo in questo passo sono entrambi spaziali ma di natura mista. Tutte e due appartengono all'are semantica della spazialità, ma in modi diversi. Kant mette accanto alla tradizionale metafora del saldo terreno (*festen Boden*) sul quale si possono gettare sicure fondazioni (*Begründung*), la metafora giuridica del possesso fondato (*fundierter Besitz*). L'espressione *fundieren*, piuttosto rara in Kant, non ha qui il valore di begründen; è infatti usata solo in contesti giuridici quando si tratta di fornire la giustificazione della prima presa di possesso (*erste Besitzung*) di un certo terreno (*Boden*) che, benché valga solo in virtù di una legge permissiva, in quanto è unilaterale presa di possesso, presuppone già una comunione originaria del suolo (*communio fundi originaria*) cui corrisponde un'ideale volontà generale che non è altro che l'anticipazione di quella 'volontà collettiva universale' investita di potere che realizzerà compiutamente il diritto pubblico. Quando Kant sceglie questa metafora giuridica per illustrare la legittimazione oggettiva della conoscenza sembra suggerire che ogni conoscenza come appropriazione è fondata sull'originaria comunanza di un *fundus*, ovvero presuppone un'universale ragione umana: non si dà universalità oggettiva del riferimento all'esperienza possibile senza universalità soggettiva"[482].

È soprattutto nella *Critica della facoltà di giudizio* – opera in cui l'operatore epistemologico dell'analogia (e della logica cartografica) viene indagato in tutta la sua forza espressiva – che questa metafora giuridica è svolta in tutte le sue potenzialità – come se si trattasse di legittimare il diritto di proprietà su un certo terreno, in un processo che la ragione istituisce nei confronti della (propria) natura.

Secondo Kant, i concetti possono avere un semplice riferimento agli oggetti senza pretese conoscitive e quindi possedere un semplice campo [*Feld*]; se invece si riferiscono a un'esperienza possibile hanno un territorio [*Boden*, *territorium*] e, in quanto sono conformi a leggi, hanno un domicilio [*Aufenthalt*, *domicilium*]. Infine, si può parlare di dominio [*Gebiet*, *ditio*] solo per quei concetti che, come le categorie, sono legislativi per gli oggetti che essi stessi rendono possibili. Questa distinzione

[481] Cfr. *KrV*, A 820-821/B 848-849.
[482] H. Hohenegger, 2014, p. 524.

terminologica suggerisce che, accanto alla rivoluzione copernicana, si trova la rappresentazione cartografica, che serve al filosofo per tradurre lo spazio dell'esperienza (quel suolo immobile dove ogni singolo corpo, prendendo posizione, viene affetto dagli oggetti esterni) in un territorio universale di cui si possano esibire pubblicamente i *titula possessionis*.

Parafrasando alcune osservazioni di Farinelli sulla rivoluzione della logica cartografica moderna, si può dire che la sintassi del territorio dell'esperienza qui dipende direttamente dal lavoro cartografico condotto sulla ragione, il quale non procede più a partire dagli oggetti, ma dal riconoscimento del fatto che è il soggetto stesso a produrre una molteplicità di modalità conoscitive. Pertanto come "per l'epoca moderna, proprio all'opposto del Medioevo, non è la carta la copia del mondo, ma il mondo la copia della carta"[483], così, in Kant, è la divisione cartografica dell'esperienza che, secondo le regole della prospettiva artificiale, garantisce legalità, comunicabilità e partecipazione ai modi della conoscenza. A essere determinata in particolare, è la loro *Raumordnun* – categoria che Carl Schmitt usa in riferimento a un ordinamento giuridico fondamentale, basato su "determinati limiti e delimitazioni spaziali, su determinate misure e su una determinata distribuzione della terra"[484].

È tenendo conto anche di questa funzione politico-giuridica, primaria nella logica cartografica ("*cuius carta, eius regio*"[485]), che mi pare si possa dar ragione a Cassirer quando sostiene che Kant da "geografo empirico" è diventato un "geografo della ragione" che "intraprende a misurare l'ampiezza della sua facoltà conoscitiva secondo principi determinati"[486]. Questo passaggio del discorso geografico è testimoniato da una riflessione personale dello stesso Kant, in cui si riconosce un rapporto di intima connessione tra il progetto critico, che sperimentando una rivoluzione del modo di pensare sottopone ad una radicale revisione tutti i principi della conoscenza, e la ragione cartografica, che mappa ed esplora lo spazio buio del nostro intelletto salvaguardandone le frontiere:

"Il matematico, il bello spirito, il filosofo della natura: cosa raggiungono quando con arroganza sbeffeggiano la Metafisica? Nel loro intimo parla l'appello, che sempre la reclama, a fare un tentativo nel

[483] F. Farinelli, 2003, p. 16.
[484] C. Schmitt, 1964, p. 64.
[485] A. Bonazzi, 2011, p. 99.
[486] E. Cassirer, 1977, p. 52. Come del resto riconosce anche Massimo Cacciari, 1990, p. 52: "Idea dello stato di diritto e metodo sperimentale scientifico formano, in Kant, un simbolo indissociabile", che, aggiungiamo noi, trova nella ragione cartografica la sua soluzione nutritizia.

suo campo. Quando da uomini essi non cerchino i loro fini ultimi nell'appagare i desideri di questa vita, non possono fare a meno di domandare: da dove vengo? Da dove il tutto? Queste domande si impongono ancora di più all'astronomo. E al primo giudizio che egli esprime al riguardo eccolo nel dominio [*Gebiet*] della metafisica. Vuole egli affidarsi, senza guida alcuna, alle suggestioni che gli nascono dentro, pur non avendo nessuna carta del campo [*Karte des Feldes*] che intende percorrere? In questo buio la critica della ragion pura mette la fiaccola [*Fackel*], non per illuminare le regioni [*Gegenden*] a noi sconosciute al di là del mondo dei sensi, ma lo spazio buio del nostro proprio intelletto. La metafisica è la polizia della nostra ragione riguardo alla sicurezza pubblica dei costumi e della morale"[487].

Seguendo i punti di contatto tra l'esperimento copernicano e il modello cartografico di Tolomeo, siamo così giunti a confrontarci direttamente con la ragione cartografica kantiana. Un modo di esprimere il progetto della filosofia trascendentale che, come ricorda Hohenegger, deve essere misurato sull'intima dialettica che anima il pensiero geografico di Kant, diviso "tra un'istanza spaziale d'ordine e una passione avventurosa per la scoperta e il viaggio"[488]. Una tensione che emerge, in tutta la sua potenza espressiva, nella famosa immagine dell'isola della verità.

5. L'isola della verità e l'oceano della parvenza

Secondo Gunnar Olsson:

"the invocation of the island and the sea, the picture of the map and the story of the travel, together furnish the geographical key to Kant's entire philosophy"[489].

L'immagine dell'isola della verità, forse mutuata da Bacone[490], compare all'inizio del capitolo sul *Fondamento di distinzione di tutti gli oggetti in genere in phaenomena e noumena*, là dove Kant offre al lettore che ha saputo seguirlo nei difficili

[487] *Refl*. 5112, AA XVII:93: "Der Mathematikus, der schöne Geist, der Naturphilosoph: was richten sie aus, wenn sie über die Metaphysic übermüthigen Spott treiben. In ihrem innern liegt der Ruf, der sie jederzeit affodert, in das Feld derselben einen Versuch zu thun. Sie können, wenn sie als Menschen ihre letzte Zweke nicht in Befriedigung der Absichten dieses Lebens suchen, nicht umhin zu fragen: woher bin ich, woher ist das Gantze. Der astronom ist zu diesen fragen noch mehr aufgefodert. Er kan sich nicht entbrechen, etwas zu suchen, was ihn hierin befriedige. Bey dem ersten Urtheile, was er hierüber fällt, ist er im Gebiethe der Metaphysic. Will er sich hier nun ohne alle Leitung blos auf die Überredungen verlassen, die ihm erwachsen können, ob er zwar keine Karte des Feldes hat, was er durchstreifen will. In dieser Dunkelheit steckt die Critick der Vernunft die Fackel auf, Erleuchtet aber nicht die uns unbekanten Gegenden jenseit der Sinnenwelt, sondern den dunkeln Raum unseres eigenen Verstandes. Metaphysic ist gleichsam die policey unsrer Vernunft in Ansehung der offentlichen Sicherheit der Sitten und Religion".
[488] H. Hohenegger, 2012, p. 412.
[489] G. Olsson, 2008, p. 146.
[490] Cfr. H. Hohenegger, 2012, p. 415. Ma si consideri l'intero paragrafo intitolato *Kant e Bacon* e dedicato ad un confronto tra la ragione cartografica kantiana e la filosofia di Bacone (pp. 415-420). Un confronto su cui aveva già insistito H. Vaihinger, 1922, Vol 1. pp. 39-41.

paragrafi della *Deduzione trascendentale* e dell'*Analitica dei principi* un colpo d'occhio generale sul cammino compiuto:

"Noi abbiamo fin qui non solo percorso [*durchreiset*] il paese dell'intelletto puro [*das Land des reinen Verstandes*] esaminandone con cura ogni parte; ma lo abbiamo anche misurato [*durchmessen*], e abbiamo assegnato in esso a ciascuna cosa il suo posto [*Stelle*]. Ma questo paese è un'isola chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. È il paese della verità (nome seducente), circondata da un vasto oceano tempestoso, la vera e propria sede della parvenza, dove qualche banco di nebbia e qualche ghiacciaio, pronto a liquefarsi, fingono nuovi paesi, e, incessantemente ingannando con vane speranze in navigante errabondo [*herumschwärmenden Seefahrer*] in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e dalle quali non può mai venire a capo. Ma, prima di arrischiarci in questo mare, per indagarlo in tutta la sua distesa, e assicurarci se ma qualche cosa vi sia da sperare sarà utile che prima diamo ancora uno sguardo alla carta del paese [*Karte des Landes*], che vogliamo abbandonare, e chiederci anzi tutto se non possiamo in ogni caso star contenti con ciò che esso contiene; o, anche, se non dobbiamo accontentarcene per necessità, nel caso che altrove non ci fosse assolutamente un terreno [*Boden*], sul quale poterci fabbricare una casa; e in secondo luogo, a qual titolo noi possediamo questo stesso paese [*unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen*], e come possiamo assicurarlo contro ogni pretesa nemica"[491].

Il destino della metafisica e il progetto di una filosofia trascendentale sembrano essere legate alla realizzabilità di una geografia universale[492]; quindi, alla possibilità della ragione di individuare quel suolo comune in cui i concetti dell'intelletto hanno la pretesa di valere oggettivamente rispetto all'esperienza, misurandone limiti ed estensione. Come ricorda Brandt i *titoli* giuridici cui fa riferimento questo passo sono i

[491] *KrV*, A 236-237/B 294-295.

[492] Che la costruzione del sistema critico dipenda dalla possibilità di tracciare i limiti di una geografia universale lo suggerisce anche una *Reflexion* scritta quando il pensiero della *Critica* era ancora in *statu nascendi* e che proprio per questo permette di apprezzare il valore euristico e sperimentale della spazializzazione geografica del pensiero: "Della metafisica come di un paese sconosciuto di cui intendevamo appropriarci, abbiamo indagato attentamente prima cosa la posizione e le vie di accesso. (Giacché nella [regione] semisfera della pura ragion); abbiamo tracciato perfino il contorno di dove quest'isola della conoscenza è connessa mediante ponti con il paese dell'esperienza o dove essa ne è separata da un mare profondo; ne abbiamo perfino disegnato il contorno e ne conosciamo per così dire la geografia (icnografia); non sappiamo ancora cosa si possa trovare in questo paese, che da alcuni è ritenuto abitabile da uomini, da altri è considerato la loro vera sede. Dopo la geografia universale di questo paese della ragione, vogliamo prendere in considerazine la storia universale della ragione [Wir haben von der metaphysik als von einem unbekannten Lande, auf dessen Besitz wir bedacht sind, zuerst die ([g] Lage und) Zugänge fleißig untersucht. (Es liegt in der ([g] Gegend) Halbkugel der r e i n e n V e r n u n f t ;) wir haben so gar den Umris davon gezogen, wo diese Insel der on Erkenntnis mit dem Lande der Erfahrung durch Brücken zusammenhangt, oder wo sie durch ein tiefes Meer davon abgesondert ist; wir haben so gar den Umris davon gezeichnet und kennen gleichsam die geographie ([g] ichnographie) desselben, wissen aber noch nicht, was in diesem Lande, welches einige vor unbewohnbar vor menschen gehalten, andre als ihre wirkliche Niederlassung angesehen haben, angetroffen werden möge. Nach dieser allgemeinen Geographie dieses Vernunftlandes wollen wir die allgemeine Geschichte desselben in Erwegung ziehen" (*Refl*. 4458, AA XVII:559).

luoghi topici delle tavole kantiane[493]. Un esempio di questa assimilazione si trova nelle lezioni di *Enciclopedia filosofica* dove Kant spiega:

"La metafisica tratta dei titoli del pensiero [*Titel des Denkens*], ai quali posso ricondurre gli oggetti. Se, ad esempio, esamino un corpo in un'intuizione, posso ricondurlo ai titoli del pensiero e dire che si tratta di sostanza o di accidente, di fondamento o di conseguenza, – La metafisica contiene dunque i titoli del pensiero e insegna l'uso dell'intelletto rispetto a tutte le cose considerabili. Essa tratta i titoli del pensiero in rapporto agli oggetti- Se esamino quindi i titoli del pensiero in sé e per sé, ne scaturisce la metafisica. Oppure posso parlare dei titoli del pensiero *in abstracto* e ne scaturisce la metafisica trascendentale. L'uso della ragione è o immanente o trascendente; è immanente quando essa rimane nei limiti della sensibilità, trascendente quando oltrepassa i sensi; in questo casi si parla anche di sofisticheria e a questo rischio la metafisica è particolarmente esposta"[494].

Ha dunque ragione Gunnar Olsson quando sostiene che "the title by which Kant possesses the solid ground of understanding is nothing but the map itself"[495]. Ciò risulta chiaro se si considera che il capitolo in cui compare l'immagine dell'isola della verità funge da cerniera tra l'analitica e la dialettica trascendentale; quindi tra quella regione dell'esperienza in cui le categorie hanno un significato empirico e in cui l'intelletto ha il suo dominio, e quella regione, invece, in cui le categorie hanno un significato trascendentale[496] e i concetti della facoltà conoscitiva fanno riferimento alla facoltà stessa, senza possibilità di prendere piede su un saldo terreno. In accordo con la posizione e la funzione del capitolo, Kant pone dunque il problema del rapporto tra verità e parvenza dialettica e lo fa rappresentando la difficoltà teorica di questa

[493] Cfr. R. Brandt, 1991, pp. 60-61. Oltre che a *KrV*, A 268/B 324 in cui Kant afferma che "può essere detto luogo logico qualsiasi concetto e qualsiasi titolo sotto cui rientrino molte conoscenze", Brandt rimanda anche a un passo della *Deduzione del concetto dell'acquisto originario* nella *Metafisica dei costumi* in cui Kant afferma: "Noi abbiamo trovato il titolo dell'acquisto in una comunanza originaria del suolo, epperò sotto le condizioni spaziali dell'acquisto esterno, mentre il modo d'acquisto l'abbiamo trovato nelle condizioni empiriche della presa di possesso (*apprehensio*) unite alla volontà di avere l'oggetto esterno come proprio" (*MdS*, AA VI:268, trad. it. p. 183)

[494] *PhilEnz*, AA XXIX:34, trad. it. Pp. 169-171. Cfr. *Refl*. 4672, AA XVII:635: "Zuerst müssen gewisse Titel des Denkens seyn, worunter Erscheinungen"; *Refl*. 4677, AA XVII:658: "Alles was als ein Gegenstand der Warnehmung g e d a c h t wird, steht unter einer Regel der apperception, selbstwarnehmung. ([g] Erfahrung überhaupt. Entweder anschauung oder Empfindung.) Obiektiv wird die Erscheinung gemacht dadurch, daß sie als enthalten unter einen titel der Selbstwarnehmung gebracht wird".

[495] G. Olsson, 2008, p. 146.

[496] Per la differenza tra significato trascendentale e uso empirico delle categorie cfr. *KrV* A 248/B 305: "le categorie pure, fuori dalle condizioni formali della sensibilità, hanno un significato semplicemente trascendentale, ma non hanno un uso trascendentale, perché questo uso è in se stesso impossibile, mancando alle categorie ogni condizione di un uso qualsiasi (nei giudizi), ossia le condizioni formali della sussunzione di un qualsiasi presunto oggetto sotto questi concetti".

distinzione come se si trattasse di passare dall'elemento solido della terra ferma a quello ondeggiante e instabile dell'oceano.

Nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, in un paragrafo di "Considerazioni" sui paralogismi della ragione, Kant usa di nuovo l'immagine della filosofia come navigazione, evidenziando come solo il metodo critico possa liberare la conoscenza umana dallo spazio vuoto delle proprie illusioni:

"noi, in cospetto a ciò di cui nulla sappiamo, riempiamo questo vuoto [*Lücke*] di sapere con paralogismi della ragione, trasformando, per ipostasi, i nostri pensieri in cose. Ne deriva una scienza immaginaria, sia per quanto vi è asserito affermativamente come per quanto vi è asserito negativamente; in ogni caso, o si reputa di sapere qualcosa intorno ad oggetti di cui nessuno possiede il minimo concetto, oppure si mutano le proprie rappresentazioni in oggetti, finendo così in un perpetuo circolo di equivoci e contraddizioni. La liberazione da questa illusione dogmatica, che, col miraggio della felicità, irretisce tanti fra teorie e sistemi, non ci può venire che dalla freddezza d'una critica rigorosa ma giusta, dalla quale soltanto può venirci anche la limitazione di ogni nostra pretesa speculativa al semplice campo dell'esperienza possibile; e tutto questo senza far intervenire né una sciocca derisione dei tentativi così sovente falliti, né pii sospiri sui limiti invalicabili della nostra ragione, ma in virtù d'una determinazione dei suoi limiti [*Grenzbestimmung*], condotta sulla scorta dei principi certi, che iscrive con la massima sicurezza il suo *nihil ulterius* su quelle colonne d'Ercole che la natura stessa ha innalzato per limitare il viaggio della nostra ragione entri i confini fissati dalle coste ininterrotte dell'esperienza [*fortlaufende Küsten der Erfahrung*], coste che non ci è possibile abbandonare senza avventurarci in un oceano sconfinato [*uferlosen Ocean*], che, con un gioco di orizzonti ingannevoli, ci costringe alla fine a desistere da questi sforzi ardui e snervanti, votandoci alla disperazione"[497].

L'opposizione tra la metafora della terra (misurabile e abitabile) dell'esperienza e l'oceano della metafisica è un tratto esemplare dei tentativi filosofici di Kant, che compare fin dall'epoca precritica e che trova nella *Critica* la sua più convincente codificazione[498]. Come ricorda Cacciari, quando guardiamo all'oceano della metafisica "inaspettati paesaggi alla Friedrich (*Il mare di ghiaccio* o *Scogliere dinanzi alla spiaggia*)"[499] si spalancano innanzi a noi e diamo le spalle alla terra, come se l'avessimo già percorsa. Il nostro sguardo è rivolto a uno spettacolo che si trova al di qua della soglia abitabile, *fuori* dai limiti imposti alla nostra conoscenza oggettiva[500].

[497] *KrV*, A 395-396.
[498] Per uno studio sistematico sulle metafore nautiche di Kant e sul rapporto tra la metafisica e l'immagine dell'oceano cfr. G. Garelli, 1994.
[499] M. Cacciari, 1990, p. 52.
[500] Similmente a quanto accade per il cielo stellato sopra di noi, spiega Kant nella *Critica della facoltà di giudizio*, "dobbiamo rappresentarci la vista dell'oceano non così come lo pensiamo, arricchito di conoscenze di ogni sorta (che però sono contrarie all'intuizione immediata), per esempio come un vasto

L'esempio precritico che si avvicina di più al significato che nella fase matura del suo pensiero Kant attribuisce a questa metafora è certamente quello che si trova nella *Dissertatio*. Kant adopera l'immagine del viaggio per raccontare di aver osato muovere un passo oltre i confini della certezza apodittica, un tentativo che non si discosta dal "*nos omnia intueri in Deo*" di Malebranche. Un proposito che affonda le radici nella speranza di risultati positivi derivanti dall'uso reale dell'intelletto:

"Invero sembra più prudente tenersi sulla costa delle cognizioni concesseci dalla mediocrità del nostro intelletto piuttosto che avventurarsi al largo di siffatte indagini misteriose"[501].

Attraverso l'immagine dell'oceano senza rivi è rappresentato un atteggiamento nei confronti della metafisica che dovrà dimostrare di aver rinunciato alle pretese dogmatiche, affondate dalle armi del criticismo. È in questa prospettiva che la domanda sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori funziona come "lo scoglio su cui devono inevitabilmente andare a naufragare tutti i metafisici dogmatici"[502].

La conoscenza del mare e la conoscenza dei nostri possedimenti sulla terra rispondono a due forme diverse logiche cartografiche: una geografia dell'immanenza e una geografia della trascendenza. Misurare la "lunghezza del mare" – spiega Kant nel *Saggio sulle malattie della mente* – sarebbe un'"insensatezza", una parvenza di vaneggiamento che ignora i "giudizi d'esperienza" e la "correttezza dei nessi"[503] che li producono. Infatti, non è possibile conoscere il mare, così come si conosce l'isola della verità: non solo perché lo spettacolo sublime del mare aperto innanzi a noi eccede la misura ad occhio della nostra intuizione, ma anche perché il mare aperto non risponde alle categorie politico-cartografiche del territorio dell'esperienza. Nella *Metafisica dei costumi* quest'ultima questione emerge in modo estremamente chiaro:

"Il mio *possesso* si estende fin dove io, a partire dal luogo in cui *risiedo*, ho mezzi meccanici per difenderlo contro l'assalto degli altri (per es. fin dove arriva la portata dei cannoni costieri), e fino a qual

---

regno di creature marine, il grande serbatoio per le evaporazioni che impregnano l'aria di nubi a vantaggio delle terre, o anche un elemento che, pur dividendo l'una dall'altra le parti del mondo, rende tuttavia possibile la massima comunione fra di esse, ché tutto ci dà altro che giudizi teleologici; ma si deve poter trovare sublime l'oceano semplicemente come fanno i poeti, secondo ciò che si mostra alla vista, per esempio quando lo si guarda nella sua calma, come un chiaro specchio d'acqua limitato solo dal cielo, ma, se è agitato, come un abisso che minaccia di inghiottire ogni cosa" (*KU*, AA V:270, trad. it. p. 106).

[501] *Dissertatio*, AA II:410, trad. it. p. 450.

[502] *ÜE*, AA XVIII:226, trad. it. p. 102.

[503] *VKK*, AA II:268, trad. it. P. 61.

punto il mare è chiuso (*mare clausum*). Siccome però in pieno mare non è possibile alcun *domicilio*, così il possesso non può essere esteso fin là, e l'alto mare è libero (*mare liberum*)"[504].

Nella salda terra dell'esperienza lo strumento di cui si serve il filosofo per misurare ed esplorare il paese dell'intelletto puro ed esibire il titolo di possesso di una conoscenza fondata, è la *Karte des Landes*. Kant è consapevole della novità del suo progetto di una scienza specifica che determini l'orizzonte della stessa ragione e nei *Prolegomeni* dice esplicitamente che nessuno aveva mai avuto questa idea. Unica eccezione è rappresentata dall'indicazione che poteva essere data dal dubbio di Hume; tuttavia:

"neanche lui [Hume] ebbe il presentimento di una tale possibile scienza formale, anzi trasse sulla spiaggia (dello scetticismo) la sua nave per metterla al sicuro, dove poteva stare a marcire; mentre a me importa fornirgli un pilota che, seguendo i principi sicuri dell'arte nautica derivati dalla conoscenza del globo, munito di una carta nautica [*Seekarte*] completa e di una bussola [*Kompass*], possa portare con sicurezza la nave dove gli paia giusto"[505].

Non ci si può ritirare sulla terra dello scetticismo quando si tratta di esplorare il mare della metafisica. La carta nautica e la bussola sono gli strumenti di cui il filosofo si serve per orientarsi in questo spazio privo di un solido terreno. Questi possono infatti guidarlo dove egli vuole, perché si basano sui principi tratti dalla conoscenza del *globo intellectualis*. Come spiega Kant nel passo immediatamente successivo alla presentazione dell'immagine dell'isola della verità:

"l'intelletto, che non si occupi d'altro all'infuori del suo uso empirico, senza riflettere sulle fonti della sua conoscenza, è certamente in grado di conoscere benissimo, ma non è il in grado di fare una cosa, cioè di stabilire a se stesso i limiti del proprio uso, rendendosi conto di ciò che sta al di dentro e ciò che sta al di fuori dell'intera sua sfera. Proprio a questo sono indirizzate le indagini che abbiamo intrapreso. Infatti se fosse impossibile all'intelletto distinguere se taluni questioni rientrino o no nel suo orizzonte [*Horizont*], esso non potrebbe mai essere sicuro dei propri diritti e del proprio possesso, ma dovrebbe attendersi ad ogni istante umilianti rimproveri, appena oltrepassasse (com'è inevitabile) i confini del suo territorio, inseguendo vanità e chimere"[506].

[504] *MdS*, AA VI:271, trad. it. p. 85.
[505] *Prolegomena*, AA IV: 262, trad. it. p. 17.
[506] *KrV*, A 238/B 297.

La conoscenza del globo è un tipo di conoscenza che non promette al metafisico nuove terre per l'edificazione di sistemi, ma che serve a guardare l'esperienza dal di qua, a leggerne e descriverne i confini. La mappatura dell'isola della verità, infatti, rende possibile l'esperienza; ma la sua utilizzabilità vale solo all'interno dell'isola. Poiché non si può navigare adoperando la carta politica di un paese, bisogna riferirsi a un modello di orientamento differente, che ci permetta di distinguere ciò che appartiene al dominio dell'intelletto e ciò che invece lo supera. In una nota manoscritta risalente agli inizi degli anni Settanta, Kant riformula in modo più chiaro la questione:

"I concetti e i principi della ragione che sono corretti *in concreto* riguardo a oggetti del mondo o dei sensi, tanto di quelli reali quanto di quelli possibili, ci conducono, se li si risale, a limiti che non possono essere comprensibili a partire da queste stesse regole; poiché la loro utilizzabilità vale solo all'interno di questi limiti. Tuttavia, della conoscenza di ciò che pone questi limiti non possiamo fare a meno, in quanto serve a confermare e spiegare ciò che sta all'interno di questi limiti. Il resto è inutile"[507].

Il territorio dell'esperienza, che contiene tutto ciò che appartiene al mondo sensibile, non può trovare i propri limiti da sé, e l'esploratore dell'isola della verità può soltanto passare da un condizionato a un altro condizionato. Di conseguenza "ciò che ha il compito di limitarla, deve essere del tutto fuori da essa, e questo è il campo dei puri esseri intellettivi"[508]. La ragione però è irresistibilmente portata a occupare questo campo noumenico con rappresentazioni fantasticanti (*schwärmerische*) che si pretendono conoscenze; una parvenza dialettica che può essere evitata dalla critica se la sua conoscenza si "restringe, come conviene ad una conoscenza del limite, soltanto alla relazione tra ciò che sta fuori di esso [il campo dell'esperienza] e ciò che vi è contenuto"[509]. Nei *Prolegomeni* Kant spiega il rapporto tra dialettica e metafisica ricordando che:

"la metafisica, nei cimenti dialettici della ragione pura (che non sono intrapresi di proprio arbitrio o di proposito, ma sono tali che ad essi incita la natura stessa della ragione), ci porta ai limiti; e le idee trascendentali, appunto perché da una parte non se ne può fare a meno, e dall'altra non si lascian mai

[507] *Refl*. 4379, AA XVII:526: "Die Begriffe und Sätze der Vernunft, welche *in concreto* in Ansehung der Gegenstande der Welt oder der Sinne richtig sind, so wohl der Wirklichen als Moglichen, führen uns, wenn man zurükgeht, auf Grentzen, die nicht nach eben diesen Regeln begreiflich seyn könen; denn ihre Brauchbarkeit gilt nur innerhalb diesen Grentzen. Gleichwohl könen wir uns der Erkentnis dessen, was diese Grenzen setzt, o fern nicht entbrechen, als es nach Regeln unsrer concreten Vernunft das, was innerhalb der Grentzen ist, zu erklären und zu bestätigen dienet. Das übrige ist unnütz. So ist bey der Freyheit das erste unbegreiflich".
[508] *Prolegomena*, AA IV: 360, trad. it. p. 245.
[509] *Prolegomena*, AA IV:361, trad. it. p. 247.

realizzare servono non solo a mostrarci i limiti [*Grenzen*] dell'uso puro della ragione, ma anche il modo di determinarli; e questo è lo scopo e l'utilità di questa disposizione naturale"[510].

Questo passo suggerisce che per disegnare i limiti dell'esperienza possibile senza ricorrere all'istanza di *un deus ex machina*, i concetti filosofici debbano essere per un certo verso trascendenti, sapersi porre al di fuori dell'ordine che noi introduciamo nella natura. Infatti, spiega Kant in un appunto personale:

"Se voglio capire qualcosa della natura, allora con la mia spiegazione non debbo uscire dalla natura. Se voglio capire la natura nel suo complesso allora debbo essere al di fuori dei suoi limiti [*Grenzen*]"[511].

Queste considerazioni ritornano anche nei *Prolegomeni*, nella misura in cui Kant fissa un punto decisivo riguardo la natura dei concetti filosofici:

"Ogni singola esperienza è solo una parte della sfera del suo [della ragione] dominio [*ein Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes*], la totalità assoluta dell'esperienza possibile [*das absolute Ganze alle möglichen Erfahrung*] non è essa stessa esperienza, e tuttavia è un problema necessario per la ragione, e anche solo semplicemente per rappresentarlo essa ha bisogno di tutt'altri concetti che quei concetti puri dell'intelletto, giacché l'uso di questi è soltanto immanente, cioè si rivolge all'esperienza, nella misura in cui essa può essere data, laddove i concetti della ragione vanno alla completezza, cioè all'unità collettiva di tutta l'esperienza possibile, e perciò vanno oltre ogni esperienza data e diventano trascendenti"[512]

In questo contesto Kant stabilisce un confronto tra l'universalità collettiva caratteristica delle idee di ragione (la stessa che dà luogo alle antinomie) e l'universalità distributiva dei concetti dell'intelletto. Questo confronto evidenzia la forte parentela della conoscenza trascendentale con la dimensione noumenica delle idee, così come il fatto che per poter parlare dei concetti che sono condizioni di possibilità si deve comunque far riferimento all'unità collettiva dell'esperienza. Se però per un verso è la condizione noumenica a rendere pensabili i concetti limite dell'esperienza, per l'altro verso essa può condurre anche all'apparenza trascendentale e alle antinomie. Si tratta dunque di una parentela pericolosa per la ragione che richiede uno sforzo di "autocoscienza" da parte della ragione stessa, se questa vuole preservarsi dai suoi stessi traviamenti. Come Kant appunta nei fogli che compongono l'*Opus postumum*:

[510] *Prolegomena*, AA IV:353, trad. it. p. 229.
[511] *Refl*. 3980, AA XVII:375: "Wenn ich etwas in der Natur verstehen will, so muß ich mit meiner Erklärung nicht aus der Natur herausgehen. Will ich aber die gesamte Natur verstehen, so muß ich ausser ihren Grenzen seyn".
[512] *Prolegomena*, AA IV 328, trad. it. p. 171.

"Essa [la filosofia trascendentale] trae il suo nome dal confinare con il trascendente e dall'essere in pericolo di cadere, non solo nel soprasensibile, ma perfino nella vacuità di senso"[513].

L'analisi dell'opposizione tra l'immagine terrestre dell'analitica e l'immagine marittima della dialettica, confrontata con quanto Kant dice a proposito della semantica del discorso filosofico[514], offre un utile indizio sulla natura e la funzione della *Dottrina trascendentale del metodo* e sul ruolo costruttivo e sistematico che in essa svolge l'architettonica. Dal punto di vista della rappresentazione sensibile, il referente unitario dell'architettonica, ovvero ciò che "trasforma una conoscenza comune in scienza, ossia un aggregato in un sistema"[515], dovrà essere cercato nel rapporto che Kant stabilisce tra la capacità di costeggiare (dal di fuori) il territorio dell'esperienza in modo da descriverne il perimetro, e la possibilità di riferirsi al globo terracqueo nella sua interezza e quindi di agire (praticamente e teoreticamente) in esso senza il rischio di naufragare o di cedere all'inganno di nuovi orizzonti conoscitivi[516]. Affinché la relazione tra questi due ordini del discorso possa dirsi *critica* e *copernicana* si dovrà mostrare che la trascendenza di ciò che si trova fuori dei limiti dell'esperienza è un problema necessario per la ragione e per il suo lavoro sistematico di cartografia[517]. La

[513] *Opus postumum*, AA XXI:74: "Sie hat ihren Nahmen davon daß sie an das Transscendente Grenzt und in Gefahr ist nicht blos ins Ubersinnliche sondern gar in das Sinnleere zu fallen".
[514] Per uno studio sula semantica filosofica di Kant. H. Hohenegger, 1995.
[515] *KrV*, A 832/B 860.
[516] Questa idea di una continuità tra terra e mare ha un valore simbolico importante, dal momento che Kant appartiene alla prima generazione di uomini e di studiosi per i quali il globo terrestre era qualcosa di continuo, omogeneo e isotropico. Infatti, al tempo di Kant, ricorda Farinelli, "la terra, il cielo e il mare non erano più, per la prima volta quelli degli antichi. Alla fine del Quattrocento la prima aveva smesso di essere, nella considerazione dei cosmografi, la sfera più piccola posta al centro e circondata da quelle dell'acqua, dell'aria e del fuoco, come voleva Aristotele, spuntata dall'oceano in forma di piccola isola soltanto per il provvidenziale (e locale) intervento divino, come sostenevano gli uomini del medioevo, per i quali il rapporto tra la terra emersa e la distesa marittima, cioè la proporzione del volume degli elementi, era di uno a dieci. Per tutto il Cinquecento la cultura europea fu impegnata ad ammettere, sulla scorta delle grandi imprese oceaniche, che l'uomo poteva vivere ovunque sulla superficie del globo, e che quest'ultimo era un globo terracqueo, vale a dire che né la terra né il mare formavano due distinti corpi sferici, ma ce insieme costituivano un'unica palla, il cui centro era il centro del mondo. Si riconosceva in tal modo l'ecumene, la terra abitata creduta fino ad allora una piatta briciolina sperduta nell'immensità del mare, rivestiva invece tutta la sfera, sulla quale così le distese si trasformarono da liquidi esterni in laghi interni. All'inizio del Seicento Galileo annullò il cielo Aristotelico, come icasticamente dirà Bertold Brecht. Ma soltanto all'inizio del Settecento Luigi Ferdinando Marsigli abolì l'abisso, riconoscendo non soltanto l'esistenza del fondo del mare, qualcosa che allora era tutt'altro che scontata, ma anche la sua omogeneità e continuità rispetto alla superficie terrestre, con l'*Histoire Physique de la Mer* uscita quando Kant imparava a camminare (F. Farinelli, 2004, p. XIII-XIV). Sulla nascita dell'immagne del globo terraqueo cfr. W. G. L. Randles, 1986, pp. 59-94.
[517] La rivoluzione copernicana nasce infatti dal riconoscimento della natura dialettica del dogmatismo e dalla consapevolezza che la certezza della filosofia risiede "se non nell'oggetto, almeno nella natura e limiti del modo di conoscerlo" (*Refl*. 5116, AA XVIII:95).

dottrina trascendentale del metodo si occuperà dunque anche del referente ideale della geografia universale kantiana: la sfera. Infatti spiega Kant nei *Prolegomeni*:

"la ragione pura è una sfera così isolate e in se stessa così connessa in tutto e per tutto che non si può toccare, che non si può toccare una parte, senza toccare tutte le altre, e nulla si può conoscere senza prima aver assegnato a ciascuna il suo posto e la sua influenza sulle altre: giacché, non essendovi fuori di essa nulla che possa rettificare in essa il nostro giudizio, la validità e l'uso di ciascuna parte dipende dal rapporto che questa parte ha con le altre nella stessa ragione; e come nella costituzione di un corpo organico, il fine di ciascun membro può essere tratto soltanto dal concetto completo del tutto. Perciò di una tale critica si può dire che non è mai sicura, se non è intera e compiuta fino nei minimi elementi della ragion pura, e che nella sfera di questa facoltà si deve determinare e stabilire o tutto o niente"[518].

La sfera è dunque l'immagine p il simbolo, senza cui non sarebbe possibile concepire la ragione come unità e in cui debbono poter sussistere sia la *Landeskarte* dell'isola della verità, sia la bussola o la carta nautica con cui ci muoviamo attraverso l'oceano che la circonda.

6. *Grenzen, Schranken* e unità sferica della ragion pura

È utile ricordare che, sebbene la ragione umana sia "per natura […] architettonica", nel senso che concepisce "tutte le conoscenze come rientranti in un sistema possibile"[519], l'*Architettonica della ragion pura* costituisce solo il terzo capitolo della *Dottrina trascendentale del metodo*, in quanto preceduta dalla *Disciplina* e dal *Canone della ragion pura* e seguita dalla *Storia della ragion pura*.

La *Disciplina* ha una "utilità negativa" rispetto al "metodo della conoscenza"[520], nella misura in cui le viene affidato l'importantissimo compito di frenare la tendenza della ragione a oltrepassare i limiti dell'esperienza possibile[521]. Un sistema di autoesame che non coinvolge il contenuto della conoscenza, ma il metodo per raggiungerla. L'importanza nell'economia del metodo di questa polizia della ragione è grandissima:

[518] *Prolegomeni*, AA IV: 263, trad. it. pp. 19-21.
[519] *KrV*, A 474/B 502.
[520] *KrV*, A 711-712/B 739-740.
[521] Questo sistema di precauzione e autoesame è limitato all'uso trascendentale della ragione perché "[n]ell'uso empirico non è richiesta una critica della ragione, visto che in questo caso i suoi principi sono sottoposti a continuo controllo con la pietra di paragone dell'esperienza" (*KrV*, A 710/B 738).

"La massima, e forse l'unica, utilità dell'intera filosofia della ragione pura è quindi esclusivamente negativa; essa infatti non serve da *organon* in vista dell'estensione, ma da disciplina in vista della delimitazione; e in luogo di scoprire la verità, ha il tacito merito di prevenire gli errori"[522].

In questo capitolo, Kant avverte il lettore dei pericoli del dogmatismo. Egli spiega che assimilare filosofia e matematica non farebbe altro che produrre "castelli campati in aria" o "chiacchiere"[523], poiché il filosofo non può esporre l'unità sistematica del suo pensiero secondo il *mos geometricus*, in base quindi a definizioni, assiomi o dimostrazioni. A differenza della matematica, la filosofia deve sempre "portar seco la possibilità del suo stesso fondamento probativo, l'esperienza, e […] deve esser sempre presupposta in questa"[524]. In secondo luogo, non è possibile costruire alcun sistema delle conoscenze senza esibire il titolo del suo possesso e provarne pubblicamente la legittimità in un tribunale destinato a "giudicare i diritti della ragione in generale in conformità dei principi della sua istituzione originaria"[525]. Poiché lo scopo della ragione è quello di curare i propri interessi e, quindi, di limitare il campo delle proprie conoscenze in base al suo naturale cammino, allora risulta necessario porre in completa libertà "tanto la ragione che cerca come quella che controlla"[526], senza demandare a un "potere dittatoriale"[527] o a un'"autorità esterna"[528] l'uscita dallo "stato di natura" e il raggiungimento di una "pace perpetua"[529] in filosofia. Per l'edificio della metafisica è altresì necessario "trovare una residenza stabile"[530], senza quindi cedere ad alcun appagamento scettico riguardo le nostre ricerche. Infine, la *Disciplina della ragion pura* insegna che non è possibile costruire alcun sistema assumendo ipotesi iperfisiche o facendo riferimento a principi che non siano stati prima giustificati e dedotti. Il *Canone*, al contrario della *Disciplina*, riguarda esclusivamente "l'uso pratico della ragione"[531]. Dal momento che le sue regole ci insegnano a contentarci di ciò che non possiamo conoscere teoreticamente, perché si colloca oltre i limiti dell'esperienza possibile. Tali regole hanno valore pratico, là dove cadono le mire ambiziose della ragione speculativa e dove riesce la delimitazione e la scoperta degli errori. A essere praticamente legittime

[522] *KrV*, A 795/B 823.
[523] *KrV*, A 727/B 7755.
[524] *KrV*, A 737/B 765.
[525] *KrV*, A 751/B 779.
[526] *KrV*, A 744/B 772.
[527] *KrV*, A 738/B 766.
[528] *KrV*, A 751/B 779.
[529] *KrV*, A 751/B 780.
[530] *KrV*, A 761/B 789.
[531] *KrV*, A 797/B 825.

sono affermazioni come "io sono moralmente certo"[532] che vi sia un Dio o una vita futura. Presentando la realtà pratica di questi "due articoli di fede" il *Canone* va oltre le istruzioni negative della *Disciplina* e promuove così un esperimento per l'unificazione architettonica dell'interesse pratico e di quello speculativo[533].

Per comprendere come l'idea di una geografia universale si leghi al progetto architettonico di un sistema della ragion pura e alla strutturazione di un ordine sistematico teleologicamente organizzato, è utile considerare il rapporto che Kant stabilisce tra la conoscenza del limite e l'immagine architettonica della sfera della ragione.

Nei *Prolegomeni* troviamo compendiata una delle più importanti apologie del rapporto tra filosofia trascendentale e ragione cartografica, rapporto che viene discusso a partire da una distinzione terminologica fondamentale: quella tra limiti [*Grenzen*] e confini [*Schranken*]. Quando parla di limiti Kant intende i limiti di un tutto assoluto che contiene in sé il rapporto tra ciò che gli è immanente e ciò che invece lo trascende. I confini invece, sono descrizioni di un tutto che rimane comunque incompleto e non possono rendere conto di ciò che li trascende:

"I limiti in un essere esteso presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini non han bisogno di ciò, ma sono semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta. La nostra ragione vede per così dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata soltanto entro i fenomeni"[534].

Il tutto assoluto di cui parla Kant è la ragione stessa e questa distinzione gli serve a porre in modo simbolico la differenza tra lavoro filosofico e non. Finché infatti la conoscenza della ragione è omogenea, come nel caso della matematica in cui la possibilità di nuove scoperte va all'infinito, o nel caso della scienza della natura, capace di scoprire sempre nuove forze e leggi, è possibile indicare dei confini definendo un certo uso di una regola. In entrambi i casi le spiegazioni vengono fondate su ciò che, come oggetto dei sensi, può appartenere all'esperienza, senza dover ricorrere ai principi esterni e senza aver "un punto o linea di contatto"[535] con la sfera pratica. Al contrario, tracciare i limiti è un'attività filosofica fondamentale, che richiede sempre una forma,

[532] *KrV*, A 829/B 857.
[533] Per i rapporti tra *Disciplina*, *Canone* e *Architettonica della ragion pura* cfr. P. Manchester, 2003, pp. 189-195.
[534] *Prolegomena*, AA IV:353, trad. it. p. 227.
[535] *Prolegomena*, AA IV:353, trad.it. p. 229.

problematica, di trascendimento, dal momento che la determinazione dei limiti serve al lavoro filosofico per poter pensare il nesso (simbolico e non reale) tra ciò che conosciamo e ciò che non conosciamo e neppure conosceremo mai:

"La ragione, pur con tutti i suoi concetti e leggi dell'intelletto, che sono sufficienti per l'uso empirico e quindi entro il mondo sensibile, non vi trova il suo appagamento; poiché dalle domande risorgenti sempre all'infinito le vien tolta ogni speranza di una loro completa soluzione. Le idee trascendentali, che hanno di mira questa completezza, sono tali problemi della ragione"[536].

L'autentico simbolo [*Sinnbild*] della filosofia critica, conclude Kant nei *Prolegomeni*, non è dunque il limite, ma la "conoscenza del limite", la quale si limita al rapporto di "ciò che sta fuori di esso con ciò che vi è contenuto" [537]; una relazione che, come si evince anche dall'uso che Kant fa dell'immagine dell'isola della verità, è possibile solo se si riesce a pensare il limite insieme all'impulso naturale a fare un passo oltre esso, quindi solo se si riesce a pensare la cartografia della ragione a partire dal rapporto (simbolico) tra il limite oggettivo dell'esperienza con qualcosa che oggetto dell'esperienza non è.

Una conferma del fatto che si tratti di un modo geografico di unificare due punti di vista eterogenei si trova nell'*Appendice alla Dialettica trascendentale*. Infatti, se per un verso, lo scopo finale a cui tende la speculazione della ragione nel suo uso trascendentale concerne la libertà del volere, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio, per un altro tali idee rispetto all'esperienza hanno un uso regolativo:

"Io asserisco dunque che le idee sono inadatte a qualsiasi uso costitutivo, per cui debbano fornire concetti di oggetti; e che se sono intese in questo modo, si risolvono in semplici concetti raziocinanti (dialettici). Esse hanno però un uso regolativo vantaggioso e imprescindibile, consistente nel dirigere l'intelletto verso un certo scopo, in vista del quale le linee direttive delle sue regole convergono in un punto, che – pur essendo null'altro che un'idea (*focus imaginarius*), cioè un punto da cui non possono realmente provenire i concetti dell'intelletto, perché è fuori dall'esperienza possibile – serve tuttavia a conferire a tali concetti la massima unità ed estensione possibile. È da qui che nasce per noi l'illusione che queste linee direttive provengano da un oggetto situato al di fuori del campo della conoscenza empirica possibile (proprio come gli oggetti ci paiono collocati dietro la superficie dello specchio) Ma questa illusione (cui

[536] *Prolegomena*, Aa IV:353, trad. it. p. 231.
[537] *Prolegomena*, AA: IV: 361, trad. it. p. 247: "la limitazione del campo dell'esperienza con qualcosa che d'altronde le è sconosciuto, è pur una conoscenza che ancora rimane alla ragione in questo punto, nel quale essa, non chiusa entro il mondo sensibile, ma neppure vagante fuori di esso, si limita, come conviene a una conoscenza del limite, solo al rapporto di ciò che sta fuori di esso con cià che vi è contenuto"

si può tuttavia impedire di ingannarci) è inevitabile, se vogliamo spingere l'intelletto oltre ogni esperienza data (che è una parte dell'esperienza possibile totale), per condurlo alla massima ed estrema estensione possibile"[538].

Come suggerito anche da Farinelli[539], non pare eccessivo identificare nel *focus* il tolemaico punto di proiezione e nelle linee direttive gli assi che da esso discendono. Soprattutto se si considera che poche righe dopo Kant dichiara:

"l'uso ipotetico della ragione è dunque diretto all'unità sistematica della conoscenza dell'intelletto, la quale per altro, costituisce la pietra di paragone della verità delle regole D'altronde l'unità sistematica, quale semplice idea, è l'unità proiettata [*projektierte*], da non assumersi come data, ma esclusivamente come problema"[540].

La dottrina trascendentale del metodo (cartografico), si occuperà dunque del rapporto tra il tolemaico punto di proiezione, la ragione pura, e la descrizione cartografica della sua proiezione, la critica. Sebbene Kant no abbia mai detto di se stesso di essere un geografo della ragione, è tuttavia possibile misurare la sua operazione cartografica a partire da un confronto con Hume, il quale, come spiega Kant nella *Critica della ragion pura*, è stato

"uno di quei geografi della ragione, che credeva aver fatto abbastanza per sbarazzarsi di tutti quei problemi con il relegarli al di fuori dell'orizzonte della ragione, orizzonte che però non poteva determinare"[541].

Come ricorda anche Hohenegger, potrebbe sembrare che Kant usi questa caratterizzazione per evidenziare la disposizione solo empirica della *mental geography* di Hume, la quale procede a descrivere la ragione senza riferimento ad alcun principio[542]. Anche il contesto sembra suggerirlo dal momento che ci troviamo nel secondo capitolo della *Disciplina* che tratta *Dell'impossibilità di un appagamento scettico di una ragione pura in dissidio con se stessa*. L'argomentazione ruota attorno al concetto d'ignoranza e alla funzione che le attribuisce il metodo scientifico a seconda che la si consideri dogmaticamente, scetticamente o criticamente. Da un lato vi è

[538] *KrV*, A 644-645/B 672-673.
[539] F. Farinelli, 2004, p. XXVI.
[540] *KrV*, A 647/B 675.
[541] *KrV*, A 760/B 788.
[542] Cfr. H. Hohenegger, 2012, p. 421.

l'ignoranza accidentale che spinge il dogmatico a indagare gli oggetti come fossero cose in sé. Egli cammina diritto per la sua strada con un'andatura pomposa, fiducioso di poter determinare l'insieme della conoscenza possibile in base a un qualche principio logico. L'ignoranza assolutamente necessaria [*schlechthin notwendig*] invece rende superflua l'indagine empirica legata all'osservazione, imponendo che vengano ricercate "le sorgenti ultime della nostra conoscenza"[543]. Sebbene la figura di Hume, modello dello scetticismo che risveglia dalla sonnolenza dogmatica, sia centrale per la rivoluzione metodologica alla base dell'impostazione critica (tanto che, come riporta una trascrizione delle lezioni di metafisica in lui c'è "qualcosa di simile alla Critica della ragion pura"[544]), l'empirismo legato all'apparenza dei sensi permette, tuttavia, una coscienza dell'ignoranza esclusivamente a posteriori. Lo scetticismo è certo il "principio di un non sapere scaltrito e scientifico"[545], ma poiché si interessa solo dei *facta* della ragione, non si pone il problema di "abbracciare con lo sguardo a priori e sistematicamente tutti i tipi di sintesi dell'intelletto"[546]. Escludendo la necessità di ogni concetto a priori, l'indagine scettica afferma l'inconsistenza di tutte le pretese della ragione di andare al di là dell'empirico e non si pone il problema della trascendenza, rimanendo per questo costitutivamente indeterminata. Hume, infatti, non si è impegnato in una rassegna di *tutte* le antitetiche e di *tutte* le sintesi della ragione in quanto sistema e non ha potuto quindi porsi la domanda circa la possibilità dei giudizi sintetici a priori, tralasciando di distinguere "tra le fondate pretese dell'intelletto e le presunzioni dialettiche della ragione"[547]

Per spiegare la differenza tra scetticismo e metodo critico, Kant reintroduce la distinzione tra *Grenzen* e *Schranken* in riferimento, questa volta, alla *Erdbeschreibung*. La terra è un "kugelrunder WeltKorper"[548], ma l'empirista, stando all'apparenza dei sensi, se la rappresenta semplicemente come un piatto. Una superficie piana di cui non può che conoscere semplici delimitazioni [*Einschränkungen*]. In base a esse, egli potrà avere solo la percezione delle porzioni della propria conoscenza e schizzando "il disegno della regione in cui si trova"[549], saprà solo che resta sempre qualcosa da conoscere. Chi, invece, come il filosofo critico, indagando l'"ignoranza riguardo a tutte

[543] *KrV*, A 758/B 786.
[544] *Metaphysik Morovingius,* AA XXIX:781.
[545] *KrV*, A 424/B 452.
[546] *KrV*, A 767/B 795.
[547] *KrV*, A 761/B 789.
[548] *Geographie Vorlesungen*, AA XXVI:8.
[549] *KrV*, A 761/B 789.

le questioni possibili di una data specie"[550], è arrivato a sapere che la terra è rotonda e che la sua superficie non è piana, ma sferica, anche prendendo le mosse da una piccola parte di essa, come ad esempio l'ampiezza di un grado, potrà conoscere in modo determinato e secondo principi il suo intero diametro e quindi, i suoi limiti e la sua intera estensione. Quella di Hume è dunque la cartografia di un'"ignoranza locale"[551] che mette il freno alla pompa dogmatica ma che non ha quella garanzia autoriflessiva che permette di descrivere con completezza l'orizzonte della ragione. Solo esaminando sistematicamente tutti i tipi di sintesi dell'intelletto e mostrando al dogmatico "l'ignoranza per noi inevitabile" è possibile negargli un accesso logico-intellettuale agli oggetti che sono fuori dal nostro orizzonte. La nostra ragione

"non è per così dire un piano di estensione indeterminabile, i cui confini siano conosciuti soltanto in generale, ma deve piuttosto paragonarsi ad una sfera, il cui raggio è determinabile a partire dalla curvatura della sua superficie (cioè a partire dalla natura delle proposizioni sintetiche a priori), sicché si può stabilire con sicurezza anche il volume e la delimitazione della sfera stessa. Al di là di questa sfera (del campo dell'esperienza) non ci sono oggetti per la ragione, e le questioni concernenti questi presunti oggetti, si connettono esclusivamente a principi soggettivi di una determinazione completa dei rapporti che, all'interno di questa sfera, possono aver luogo fra i concetti dell'intelletto"[552].

La capacità autoriflessiva di rappresentare l'unità della ragione è, per Kant, il sapere architettonico nella sua forma più universale. La geografia empirica di Hume ha certamente avuto il merito di sollevare il dubbio sulla necessità del legame causale ma solo la *Critica* si è posta il compito di "abbracciare con lo sguardo *a priori* e sistematicamente tutti i tipi di sintesi dell'intelletto"[553]. La causalità e le antinomie, spiega Hohenegger, hanno infatti un elemento in comune:

"in entrambi i casi son in gioco giudizi e inferenze sintetiche *a priori* che costituiscono rispettivamente i due sistemi completi, quello delle categorie e quello delle idee, che sono strettamente interdipendenti e insieme costituiscono la sfera della ragione. La conoscenza del limite è proprio la capacità di tracciare questa distinzione, cioè di descrivere, per quanto paradossale, dall'interno dell'esperienza i limiti di quest'ultima e di conseguenza dar conto del sapere he permette di disegnare dall'interno i limiti della ragione"[554].

[550] *KrV*, A 761/B 789. Cfr. *KrV* A 238/B 297:
[551] H Hohenegger, 2012, p. 424.
[552] *KrV*, A 762/B 790.
[553] *KrV*, A 761/B 789,
[554] H. Hohenegger, 2012, p, 425.

Emerge qui tutta l'importanza della spazialità per l'istanza trascendentale che è alla base del piano architettonico del sistema critico. Come leggiamo in un appunto personale del periodo di preparazione della *Critica della ragion pura*, la ragione architettonica è "la facoltà di descrivere la sua propria sfera"[555].

7. Dalla sfera della ragione al mappamondo delle scienze

Per Kant, l'esigenza di un sapere organizzato – i cui limiti non siano stabiliti arbitrariamente – è essenziale non solo per lo sviluppo sistematico della filosofia, ma anche per le scienze in generale e in particolare per la costituzione sistematica dell'orizzonte conoscitivo privato del singolo individuo, la cui determinazione dipende dalla specificità delle forze conoscitive ed è perciò condizionata da fattori empirici quali il sesso, l'età o la classe sociale d'appartenenza. Una delle idee guida che contribuisce a determinare l'orientamento di massima del confronto tra la ragione cartografica della filosofia critica e le diverse branche del sapere scientifico riguarda la possibilità di conferire alle conoscenze la forma sistematica di un cerchio (*orbis*)[556], immagine che traduce la sistematicità dell'"*Encyclopedia universalis*, *Universalcharte* ([g] *Mappemonde* delle scienze)"[557].

Studi recenti hanno attestato che l'origine del termine "enciclopedia" risale alla Grecia classica, dove la locuzione *en kuklo paideuein* si riferiva all'educazione musicale nel cerchio [*kuklos*] formato dal coro. La sua introduzione nel panorama umanista

[555] *Refl*, 451, AA XV:186: "Vermögen sich seine eigene Sphäre zu beschreiben. Architectonische". In quanto *capacissima figurarum* la sfera presenta qualità sensibili – come l'unicità del perennemente identico, o anche la capacità geometrica di contenere in sé tutte le figure – adatte a rappresentare la *morphé* di un tutto ordinato. Come ricorda anche G. Stabile, 2012, la riconfigurazione del rapporto tra sistema del sapere e ordine della natura deve essere interpretata come una vera e propria rivoluzione copernicana per l'*orbis doctrina*. Sottrarre i presupposti teologico-metafisici – per cui è l'autore della natura ad aver già stabilito tutta la gamma dei possibili nessi fra gli oggetti e le conoscenze – al binomio classico che identifica architettura del sapere e immagine del mondo, significa immaginarsi un nuovo rapporto tra la totalità, la forma organica della conoscenza, le sue articolazioni e le sue classificazioni. Non più Dio, ma l'umo ha l'esclusivo compito di ricostruire l'ordine della natura partendo dalla consapevolezza di essere collocato in un mondo fatto di esperienze e osservazioni. Un materiale confuso e disarticolato, che è possibile organizzare solo attraverso un processo di *rimembramento*: un lavoro di sistematizzazione in cui la totalità, la forma, viene anticipata e assunta come unità metrica, come canone ordinatore a cui ricondurre il disordine della conoscenza.

[556] Riguardo alle scienze la filosofia deve "fin dove è possibile, misurare, tenendosi all'interno dei limiti di ciò che è conoscibile a priori, il campo di questo conoscibile e rappresentarlo in un cerchio (*orbis*) che sia semplice e unito, cioè in un sistema non escogitato arbitrariamente, ma prescritto dalla ragione pura, la qual cosa potrebbe accadere con la raccolta di elementi empirici della conoscenza, in quanto messi insieme frammentariamente, non farebbero sperare in nessuna convinzione di completezza" (Opus postumum, AA XXI:524: "Es liegt aber in meinem Plane und so zu sagen in meinem natürlichen Beruf mich was Philosophie betrifft innerhalb den Grentzen des *a priori* erkennbaren zu halten das Feld desselben wo möglich auszumessen und in einem Kreise (*orbis*) der einfach und einig ist, d. i. einem nicht willkürlich ausgedachten sondern durch reine Vernunft vorgezeichneten System darzustellen welches mit Aufsammlen empirischer Elemente der Erkenntnis nicht geschehen könnte als die, nur fragmentarisch zusammengetragen, eine Uberzeugung der Vollständigkeit hoffen lassen"

[557] *Refl*, 1998, AA XVI:189.

europeo non dipende, però, direttamente da questa etimologia, bensì dalla pubblicazione nel XV secolo di autori latini come Plinio e Quintiliano. Attraverso la divulgazione a stampa dei testi latini, che traducono la nozione di *enkuklopaideia* con il termine *orbis doctrinae*, il riferimento all'armonia del coro si attenua, e con enciclopedia s'intende piuttosto una divisione sistematica delle scienze di cui la sfera [*kuklos, orbis*] è l'immagine speculare. Quintiliano parla infatti di "orbis ille doctrinae, quem Graeci enkuklion paideian vocant"[558]. Il significato di enciclopedia, così come era presentato nei testi del retore romano si canonizza in questa nuova particolare accezione, tanto che alla voce *Enzyklopädie* del *Grosses vollstandiges Universal Lexikon* di Zedler ancora si legge: "Encyclopaedia, *enkuklopaideia* von *enkuklos*, *circularis*. Ist ein Zusammenbegriff aller Wissenschaften, welche die Alten in eins zusammenbrachten, um dadurch die Ordnung, wie sie einander folgten, vorzustellen"[559].

Secondo la ricostruzione di Ulrich Dierse, Kant deve essere considerato un mediatore nella storia di questo conetto: un autore che da un lato riassume in sé i diversi impulsi della *Schulphilosophie*, degli enciclopedisti francesi e della rivoluzione baconiana delle scienze; ma che dall'altro, legando il concetto di enciclopedia ai principi della filosofia trascendentale e al suo nuovo concetto di sistema, introduce rispetto ai suoi predecessori un punto di vista rivoluzionario sulla divisione e l'organizzazione delle scienze[560]. Un ruolo importante, che autorizza a parlare con ragione di una fase postkantiana nella storia di questo termine. Prosecutori furono anzitutto i suoi allievi (Pölitz e Jäsche)[561]; forse anche perché è in ambito didattico che il concetto di enciclopedia viene maggiormente utilizzato e discusso[562].

---

[558] Quintiliano citato in U. Dierse, 1977, p. 7. Sulla storia del concetto di enciclopedia cfr. anche W. Tega, 1983.

[559] J. J. Zedler citato in U. Dierse U, 1977, p. 2.

[560] Cfr. U. Dierse, 1977, p. 91.

[561] Tra i prosecutori dell'enciclopedia kantiana si contano oltre al fervido sostenitore della filosofia critica Mellin, anche gli studenti di Kant Pölitz e Jäsche. Il primo curò la pubblicazione postuma di due cicli di lezioni kantiane (filosofia della religione [*Religionslehre*] e metafisica [*Metaphysik*]). Ma è il secondo che può essere considerato un caso emblematico del rapporto tra l'ambito della didattica kantiana e la *Wirkungsgeshichte* dell'enciclopedia. Nel 1816 Jäsche pubblica un'*Architektonik und systematische Universal-Encyklopädie der Wissenschaften*. Un progetto di cui aveva discusso anni prima con lo stesso Kant. In una lettera del 4 novembre 1796, infatti, interroga il suo professore sui vantaggi culturali di un *enzyklopädisches Lehrbuch* improntato sui principi della filosofia trascendentale. Cfr. *Briefwechsel*, AA XII:720. Sulla figura di Jäsche prosecutore dell'enciclopedia kantiana cfr. Dierse U. 1977, pp. 111-115.

[562] In questi anni la nozione di enciclopedia vede una vera e propria istituzionalizzazione accademica e la sua funzione sistematizzante assume una valenza didattica all'interno dell'insegnamento universitario. L'insegnamento era previsto dall'ordinamento accademico dell'Albertina per il primo dei sei semestri di studio necessari a conseguire la laurea in Filosofia e svolgeva una funzione propedeutica anche per gli studenti delle facoltà superiori di Giurisprudenza e Medicina. Cfr. M. Oberhausen M./R. Pozzo 1999, p. XXXII.

I vantaggi dell'impiego accademico dell'enciclopedia erano già stati sottolineati da Joachim Christian Foerster nella sua introduzione *De vero valore encyclopaediae* alla *Sciagraphia Encyclopaedia Philosophicae* di Baumgarten. Secondo Foerster l'enciclopedia aveva una funzione "*praeparatoriam* […] *et quasi propaedeuticam*" sia per l'intero insegnamento [*omnis eruditionis*] che per le singole discipline [*eius partium et disciplinatum cognitionem*][563]. Anche Kant sviluppa delle considerazioni simili a quelle di Foerster e in una trascrizione delle sue lezioni di *Enciclopedia filosofica* spiega ai suoi studenti che:

"L'enciclopedia è un breve estratto [*Auszug*] della scienza nel suo complesso; la sua funzione è quella di dare un'idea di tutto l'insieme. Il suo scopo primario è quello di offrire una panoramica generale [*Ubersehung des Gantzen*], e il beneficio che se ne ricava è importante. Dell'enciclopedia sono quindi propri questi due tratti essenziali: a) deve poter abbracciare l'intero sistema; b) deve comunque garantire una sufficiente precisione"[564].

L'enciclopedia è in questo senso un ausilio fondamentale per l'insegnamento del sistema delle conoscenze, un *Auszug* che oltre a fornire una visione d'insieme sulla scienza evidenzia i caratteri essenziali delle sue diverse articolazioni. Anche alla base del concetto di enciclopedia coesistono dunque le istanze su cui per Kant si fonda ogni concezione sistematica: l'ampliamento delle conoscenze e la capacità di dare a queste una forma e un'organizzazione compiuta in un tutto che ne determini l'ordine e la comprensione. Essenziale per comprendere l'immagine dell'enciclopedica come *mappamondo* è dunque il suo rapporto con l'architettonica. Infatti, dal punto di vista del soggetto è possibile determinare in modo sistematico e non arbitrario sia l'orizzonte

[563] J. C. Foerster, *De vero valore encyclopaediae,* § 1.
[564] *PhilEnz*, AA XXIX:6, trad. it. pp. 101-103. Sul perché un pensatore sistematico come Kant, che ha sempre fatto dell'insegnamento un elemento chiave del proprio filosofare, abbia smesso di insegnare una materia come l'*Enciclopedia filosofica* che ha di mira il sistema delle scienze, non ci sono informazioni. Eppure si possono fare delle ipotesi ragionevoli. In seguito alla riforma prussiana dell'università ogni docente universitario era tenuto ad adottare nei propri corsi un compendio o un manuale. Per i suoi corsi di enciclopedia filosofica Kant adottò come testo di base il *Grundriss der philosophischen Wissenschaften nebtst der nöthigen Geschichte zum Gebrauche seinem Zuhörer* di Johann Georg Heinrich Feder, professore ordinario a Göttingen. Lo stesso Feder che, nel Gennaio del 1782, in una recensione nelle *Göttingen Anzeigen* aveva criticato l'idealismo trascendentale. I motivi che hanno spinto Kant ad interrompere in quegli anni il suo insegnamento propedeutico, piuttosto che alla scarsa popolarità della materia o allo scarso interesse da parte sua, devono forse essere attribuiti proprio alla polemica con Feder e alla decisione di abbandonare il manuale e l'insegnamento che su di esso si basa.

universale e *assoluto* di tutta l'umanità (architettonica[565]), sia il singolo orizzonte privato (enciclopedia).

Il termine orizzonte, derivato dal greco *horizein*, compare per la prima volta in Grecia in connessione con l'astronomia. Divenuto un termine tecnico del linguaggio filosofico attraverso il filtro di Aristotele e del neoplatonismo, in età medievale si colora di connotazioni antropologico-metafisiche: Tommaso D'Aquino, ad esempio, lo utilizza sia per parlare dell'*horizon aeternitatis et temporis*, sia per determinare la posizione dell'uomo nel cosmo in quanto creatura al *confinium*, *horizon* tra il naturale e lo spirituale[566]. In età moderna, causa soprattutto il fiorire delle scienze naturali, il concetto di orizzonte perde le proprie implicazioni metafisiche tanto che in alcuni casi, come ad esempio nell'*Universlalexikon* di Zedler, il significato viene limitato all'uso esclusivamente geografico. In Germania il termine *Horizont* compare a partire dal XVII secolo e costituisce una delle *Grundidee der Aufklärung*[567]. Wolff lo impiegava, insieme al corrispettivo *Gesichtskreis*, sia nella sua accezione geografico-astronomica, sia nel suo significato epistemologico come *horizon cognitionis*[568]. Ma è soprattutto all'opera di Meier che Kant guarda in sede logica quando discute dell'orizzonte conoscitivo privato e delle questioni sistematiche legate al suo ampliamento. Il punto di partenza per comprendere la relazione sistematica tra architettonica e enciclopedia dovrebbe infatti essere la nozione di orizzonte conoscitivo introdotta da Meier nel § 44 dell'*Asuzug*:

"l'insieme di tutte quelle cose che un uomo, senza detrimento di ogni altra sua perfezione, può conoscere in maniera erudita è l'orizzonte ovvero il cerchio visivo della sua conoscenza erudita (*horizon seu sphaera cognitionis eruditae*). Pertanto da esso sono escluse tutte le cose nei cui confronti l'uomo deve necessariamente o per sua volontà, essere ignorante."[569]

La *Logik* presenta l'orizzonte come "la congruenza della grandezza dell'insieme delle conoscenze con le capacità e i fini del soggetto"[570]. Sulla scorta di una simile connotazione generale si possono distinguere differenti orizzonti, a seconda che si considerino gli interessi dell'intelletto, del sentimento o della volontà. Questa distinzione mira a determinare ciò che l'uomo *è in grado di* sapere, ciò che *ha bisogno*

[565] Nella *Logik* l'"architettonica delle scienze" è presentata come "un sistema secondo idee in cui le scienze vengono trattate in considerazione della loro affinità e connessione sistematica in un tutto della conoscenza che interessa l'umanità" (*Logik*, AA IX:48-49, trad. it. pp. 58-59).
[566] Cfr. N. Hinske, 1974, pp. 1187-1192.
[567] Cfr. N, Hinske, 1990, pp.412.
[568] Cfr. R. Pozzo, 2005, p. 198.
[569] Meier, *Auszug*, § 44, citato in M. Capozzi, 2002, p. 396.
[570] *Logik*, AA IX:40, trad. it. P. 50.

di sapere e ciò che *deve* sapere, per cui a seconda che si considerino gli interessi dell'intelletto, del sentimento o della volontà, si avranno tre determinazioni differenti della congruenza tra massa delle conoscenze, capacità conoscitive e fini: l'una volta a stabilire teoreticamente fin dove possiamo arrivare nelle nostre conoscenze; l'altra attenta a rendere le conoscenze universalmente comunicabili; l'ultima interessata all'influenza pragmatica delle conoscenze sulla nostra moralità. In questa sede, Kant non si occupa dell'orizzonte morale e dedica poche pagine alla perfezione secondo le leggi della sensibilità, riservando la propria attenzione alla determinazione logica dell'orizzonte, poiché "solo di questo può esservi questione qui"[571].

L'orizzonte logico può essere determinato riferendosi o al soggetto conoscente o agli oggetti della conoscenza. Dal punto di vista dell'oggetto esso può riguardare o le conoscenze storiche o quelle razionali. Data l'assimilazione del termine "storico" a "empirico", l'orizzonte di queste conoscenze sarà in continuo aumento e, in quanto costituto da una massa potenzialmente infinita, non potrà essere predeterminato rimanendo perciò costitutivamente *unermeßlich groß*[572].

In riferimento al soggetto, Kant distingue tra un orizzonte *assoluto* o *universale* della conoscenza umana e un orizzonte individuale o *privato* [*Privathorizont*]. La determinazione dell'orizzonte assoluto, ossia la risposta alla domanda sul che cosa in generale possa sapere l'uomo in quanto uomo, rientra nell'ambito di una logica trascendentale, il cui compito è "quello di determinare l'estensione ed i limiti dell'intelletto puro"[573]. Di esso la *Logik* non si occupa, dando per scontata la sua determinazione. Tuttavia, Kant propone un elenco di regole, in cui si raccomanda di

"determinare il proprio orizzonte per tempo, non cambiarlo facilmente (estenderlo sempre) […] Non misurare l'orizzonte degli altri in base al proprio (divisione dei lavori) e non considerare inutile ciò che non è utile a noi […]. Cercare di determinare preventivamente l'orizzonte dell'intero genere umano (secondo il tempo passato e futuro) e cercare di determinare la posizione della propria scienza nell'orizzonte di tutta la conoscenza e di collegarla con le altre). *Encyclopedia universalis*. Carta universale (*Mappemonde* delle scienze)"[574].

È facile notare una certa contiguità tematica tra le massime del comune intelletto umano esposte nel §40 della *KU* e le regole utili alla determinazione privata

[571] *Logik*, AA IX:41.
[572] Cfr. *Logik Dohna-Wundlacken*, AA XXIV:710 in cui Kant annovera tra le conoscenze che fanno riferimento all'orizzonte storico la storia [*Geschichte*] e le scienze naturali [*Naturkunde*].
[573] *KrV*, A 154/B 193.
[574] *Reflexion*, 1998: AA XVI:189.

dell'orizzonte conoscitivo. Se da un lato è bene determinarsi da sé il proprio orizzonte, è tuttavia sconsigliabile che ciò avvenga in giovane età. Il motivo, sintetizza la *Logik Bauch*, è che "in gioventù si hanno pregiudizi"[575]. Ed è a causa della "credulità propria dell'età giovanile" che bisogna evitare l'impostazione dogmatica nell'accademia. Nulla sarebbe più dannoso che "mettere provvisoriamente la ragione dei giovani sotto tutela"[576]; il maestro – scriveva Kant nell'*Annuncio di lezioni del semestre invernale del 1765-66* – non può portare [*tragen*] l'allievo, ma solo "condurlo [*lenken*], se si vuole che più tardi egli sia capace di camminare da sé"[577]. Pensare da sé significa dunque pensare liberi dai pregiudizi della superstizione, dell'autorità o dell'egoismo logico di chi "non ritiene necessario sottoporre il proprio giudizio all'intelletto altrui". È dunque il *criterium veritatis externum* cui fa capo il modo di pensare ampio della seconda massima che ci invita a non giudicare in maniera solipsistica l'orizzonte degli altri soggetti, o assolutizzare il nostro punto di vista sull'utilità delle conoscenze. Più utile è porsi "al di sopra delle condizioni private del giudizio […] e riflettere sul […] proprio giudizio da un punto di vista universale"[578]. La terza massima del modo conseguente di pensare è la più difficile da mettere in opera perché presuppone l'abitudine alle altre due. Che una proposizione sia conseguente [*konsequent*] o, come si legge nella *Logik Dohna-Wundlacken*, cogente [*bündig*] significa che è in un nesso sistematico con le altre proposizioni.

Anche in virtù di queste tangenze sembrerebbe lecito sostenere che sia sullo sfondo della nozione di sistema che l'enciclopedia deve determinare la posizione della conoscenza del singolo soggetto rispetto all'orizzonte dell'intero genere umano.

Ulteriore conferma arriva dal fatto che, come per la geografia universale della ragione, anche nel caso della rappresentazione sistematica del mappamondo delle scienze gioca un ruolo di primo piano il concetto di ignoranza[579]. Nella *Logik* Kant considera infatti l'ignoranza un elemento inseparabile dalla conoscenza e ne presenta la nozione riferendosi a essa come all'imperfezione negativa della conoscenza.

[575] *Logik Bauch*, in Capozzi 2002, p. 267.
[576] *KrV*, A 754-755/B 782-783.
[577] *Nachricht*, AA 2:306, trad. it. p.324. Come evidenzia anche l'*Enciclopedia filosofica*: "Oggigiorno dal filosofo si pretende che: 1. non sia superstizioso. La superstizione è proprio l'opposto della filosofia. Il filosofo deve insegnare le regole per un corretto uso dell'intelletto e della ragione, la superstizione è invece un giudizio non basato sull'uso della ragione, ma motivato soltanto da timore e bramosia. 2. Non sia incline all'imitazione, perché questa è l'esatto contrario della filosofia, Un uomo che tende all'imitazione non è per niente adatto alla filosofia, ma può fare molta strada nella matematica. La filosofia e il gusto richiedono genio, ma non imitazione" *PhilEnz*, AA XXIX:10, trad. it. p. 111.
[578] *KU*, AA V:294-295.
[579] Cfr. su questo punto M. Capozzi, 2002, pp. 413-418.

Parallelamente allo schema argomentativo della perfezione quantitativa, l'imperfezione logica della quantità estensiva è trattata sia da un punto di vista soggettivo che da un punto di vista oggettivo. Per quanto riguarda gli oggetti della conoscenza, l'ignoranza può essere formale, per cui vi è mancanza di conoscenze razionali, o materiale, dove a difettare sono le conoscenze storiche. Nel suo significato soggettivo invece, l'ignoranza può essere dotta (scientifica) o comune. L'elemento dirimente di quest'ultima distinzione è che l'ignorante comune non conosce le ragioni della propria ignoranza, poiché "non è possibile farsi una rappresentazione della propria ignoranza se non attraverso la scienza"[580]. Emerge qui l'importanza della funzione positiva dei limiti della conoscenza, non solo per il sistema architettonico, ma anche per il disegno di un mappamondo delle scienze, in cui, come spiegava d'Alembert, sono indicati "i più importanti paesi, la loro posizione e mutua dipendenza, il cammino in linea retta che intercorre fra l'uno e l'altro"[581]. È solo facendo riferimento alla capacità della filosofia di determinare i limiti oggettivi dell'orizzonte degli uomini in generale che si può pensare una geografia del sapere del singolo individuo, il quale può e deve allargare le sue conoscenze in una forma-sistema che ne prefiguri l'indirizzo e lo sviluppo.

[580] *Logik*, AA IX:44-45.
[581] J-B. d'Alembert, 1978, p. 38.

Capitolo 2: Königsberg, i viaggi della filosofia e la *imaginative geography* di Kant.

1. Kant, Königsberg, il mondo

Uno degli aspetti salienti dello studio di Giorgio Tonelli è quello di guardare alla *Quellengeschichte* con una certa cautela, senza pretendere di *spiegare* la filosofia di Kant in base alle sue fonti, ma cercando di aprirsi una via di accesso verso *alcuni* caratteri che potevano aver influito su *taluni* aspetti del suo sviluppo. A segnare una novità nel metodo di ricerca di Tonelli è stata in particolare la scelta di avvicinarsi alla questione dell'origine del vocabolario logico da una prospettiva di "sociologia della conoscenza", che tenesse conto nell'analisi dello sviluppo della personale riflessione logica di Kant anche dei fattori *ambientali* che vi influirono:

"Königsberg e in particolare la sua università, l'Albertina, costituirono infatti lo scenario di alcune aspre lotte tra fazioni filosofiche, che non possono non aver lasciato traccia sull'iniziale prospettiva filosofica di Kant, formatasi in quell'ambiente […] Dopo il 1710 la filosofia pietista, la scuola cioè di Thomasius, Budde, Rüdiger etc., protetta da Federico Guglielmo I re di Prussia, sin dalla sua ascesa al trono avvenuta nel 1713, divenne in pratica la filosofia predominante in tutte le università protestanti tedesche, con poche eccezioni: Wittenberg, Rostock, e Königsberg, dove gli aristotelici conservavano ancora il potere. Nella Germania protestante del tempo, l'aristotelismo, nelle sue diverse forme, rappresentava in filosofia l'indirizzo di pensiero corrispondente a quella complessa posizione religiosa chiamata, in teologia, *ortodossia luterana*. Per inciso, questa lunga sopravvivenza dell'aristotelismo a Königsberg spiega la familiarità di Kant con la terminologia aristotelica in un'epoca in cui quest'ultima era quasi completamente caduta in disuso, e spiega anche la parziale ripresa di questa terminologia operata da Kant nella *Critica della ragion pura*"[582].

Solo considerando approfonditamente il contesto intellettuale, accademico e culturale di Königsberg si potrebbero individuare alcuni motivi al fondo della familiarità di Kant con la terminologia aristotelica. La prospettiva storico-sociologica di Tonelli rappresenta un importante avanzamento metodologico nelle *Kant-Studien*, perché capace di evidenziare un elemento caratterizzante per la comprensione della sua filosofia: la *heimische Überlieferung* in cui è nata. Lo studio e l'interpretazione della filosofia kantiana – ma il discorso vale in generale per qualunque forma di espressione culturale o scientifica – deve quindi guardare al pensiero kantiano e al suo luogo d'origine, non solo da una prospettiva di storia o sociologia della conoscenza, ma anche

[582] G. Tonelli, 1987a, p. 150.

da punto di vista che chiameremo *geografico*, termine con cui intendo una prospettiva spaziale nella sua più ampia accezione.

David Livingstone è uno degli autori che si è maggiormente interrogato sull'importanza di uno *spatial* o *geographical turn* nello studio dello sviluppo del pensiero scientifico. In *Putting Science in its Place*, opera che porta il sottotitolo *Geographies of Scientific Knowledge*, Livingstone individua un punto fondamentale di questa virata verso lo spazio:

"What has been promoted as scientific objectivity, as *the view from nowhere*, turns out to have always been a *view from somewhere*. The recognition that rationality is not disembodied but positioned has significant implications for understanding science and scientists. It means that the customary conventions of practical reasoning that scientists resort to in the different locations have to be taken more seriously. It also implies that different scientific traditions and practices, in different historical and geographical settings, deploy different understandings of evidence, demonstration, proof, objectivity, and so on. Scientific rationality cannot be conceived of independently of temporal and spatial location" [583].

Determinare i fattori *spaziali* che influirono sul pensiero kantiano sembrerebbe un lavoro apparentemente semplice, se consideriamo che fatta eccezione per il periodo da precettore trascorso a Judtschen, Kant non si è mai allontanato dalla sua città se non per poche miglia[584]. Eppure, nella *Prefazione* all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* troviamo un passo in cui Kant parla espressamente della sua città, fornendo utili indicazioni sul rapporto che egli ha avuto con Königsberg e sulle motivazioni "geografiche" della sua sedentarietà[585]:

[583] D. Livingstone, 2003, p. 184.
[584] Riferisce così anche il suo biografo Borowski, 1969, p. 53: "Kant non è mai uscito dalla provincia, non è mai arrivato nemmeno alla pur vicina Danzica. Fece il più lungo dei suoi viaggi quando andò dal generale von Lossow che l'aveva invitato nella sua tenuta; ma non vedeva l'ora di tornare a casa. Passò alcuni giorni piacevoli nella tenuta dei nobili Wohnsdorf. Col suo amico Green visitò alcune volte la così detta Störbude e l'amena regione intorno a Pillau. Più di frequente, più a lungo che mai si trattenne nella casa forestale di Moditten, a un miglio da Königsberg".
[585] Come sostiene anche J. A. May, 1970, p. 5: "Kant provides us with an interesting geographical reason for his remaining at Königsberg. Even before he had written the *Critique of Pure Reason* he was well known in throughout Germany, and in later years he could almost certainly have commanded any university appointment in philosophy in the country. In fact, pressure was put on him to accept appointments at Halle an Berlin. Kant, however declined all offers to live Konigsberg. Undoubtedly, one of his reason for remaining was Königsberg's ideal situation for gaining knowledge of man and of the world without having to travel. As a busy seaport, it had distinctive advantages over an inland city. It was a well situated with peoples of diverse languages and customs. In addition, the Königsberg of Kant day was a very cosmopolitan city, since it contained sizeable segments of German, Scandinavian, Dutch, English, Polish, Russian, and other Slavic populations". Cfr. F. Farinelli, 2012, p. 375.

"Una grande città, centro di uno Stato, dove si trovano i consigli locali di governo, che possiede un'università (per la cultura scientifica) ed è anche sede del commercio marittimo, che per mezzo di fiumi favorisce il traffico dall'interno e coi paesi finitimi e lontani di diverse lingue e costumi, una tal città, come è ad esempio Königsberg sul Pregel, può essere presa come sede adatta per l'ampliamento della conoscenza dell'uomo e per la conoscenza del mondo, la quale vi può essere acquistata anche senza viaggiare"[586].

Come dimostra questa nota, per Kant Königsberg va oltre la presenza fisica delle università, dei fiumi o dei suoi sette ponti che tanto affascinarono Eulero. Pertanto ben incarna il modello urbano illuminista: una città in cui la vita quotidiana permette di ampliare la conoscenza dell'uomo e del mondo, sui quali apre una finestra senza bisogno di viaggiare[587]. Il legame tra la conoscenza dell'uomo e la conoscenza del mondo che Königsberg sembra realizzare esemplarmente, viene esplicitato fin dall'inizio dell'A*ntropologia* e infatti l'opera si apre con la seguente affermazione

"Tutti i progressi civili, per mezzo dei quali l'uomo compie la propria educazione hanno per fine di applicare le conoscenze e le abilità acquistate all'uso del mondo; ma l'oggetto più importante del mondo, a cui egli può applicarle, è l'uomo, perché l'uomo è fine a se stesso. – Il conoscere, dunque, l'uomo nella sua specie come creatura terrestre dotata di ragione merita di essere detto, in modo particolare, conoscenza del mondo, sebbene egli costituisca solo una parte delle creature della terra"[588].

Con una certa approssimazione potremmo dire che nell'immagine che Kant propone di Königsberg si concretizzano due modi distinti di riferirsi allo spazio percepibile, uno più astratto e l'altro più concreto. Senza che questi debbano escludersi a vicenda, il primo abbraccerebbe lo *spazio aperto* (indeterminato), il secondo il *luogo fattuale* [589]. Proprio in virtù delle *oscillazioni referenziali* tra il luogo-Königsberg e lo spazio-mondo, il ragionamento sulla geografia del pensiero kantiano, almeno a livello metodologico, si complica, dovendo porsi il problema di uno spazio che, per dirla con Perec, trascende l'evidenza e l'apparente razionalità dei luoghi in cui viviamo[590].

[586] *Anthropologie*, AA VII:120-121, trad. it. p. 4.
[587] *Anthropologie*, AA VII:119, trad. it. p. 3.
[588] *Anthropologie*, AA VII:119, trad. it. p. 3.
[589] Come ha scritto il geografo americano Yi-Fu Tuan, 1977, p. 54: "Space is a common symbol of freedom in the Western world. Space lies open; it suggests the future and invites action […]. Enclosed and humanized space is place. Compared to space, place is a calm center of established values. Human beeings require both space and place"
[590] "Viviamo nello spazio, in questi spazi, in queste città in queste campagne, in questi corridoi, in questi giardini. Forse dovrebbe essere evidente. Ma non è evidente, non è scontato. È reale, evidentemente, e probabilmente razionale, quindi" (G. Perec, 2013, p. 11).

Che lo spazio in cui nasce e si sviluppa il pensiero di Kant assuma forme e contenuti nuovi che eccedono l'analisi di quel luogo particolare che è Königsberg, lo si nota facilmente se, oltre alla variegata composizione sociale della città, seconda per grandezza dello stato prussiano con cinquantacinquemila abitanti[591], consideriamo anche i rapporti epistolari o personali che Kant ha avuto con personaggi e studiosi stranieri[592] e le numerosissime letture di testi di geografia e resoconti di viaggi[593] che solleticarono la sua immaginazione e che in parte confluirono come materiale nei suoi corsi di geografia all'università Albertina. Tutti questi elementi, presi nel loro insieme, ci suggeriscono infatti di intendere il rapporto di Kant con i propri luoghi, oltre che secondo una prospettiva volta a ricostruire le influenze dell'ambiente culturale sulla formazione della sua filosofia, anche in una prospettiva *geocritica* – mi riferisco qui a una categoria recentemente introdotta da Bertrand Westphal nel campo degli studi letterari – che indaghi la relazione *intertestuale* tra il suo pensiero e il suo spazio-mondo[594]. Un livello di ricerca quest'ultimo che, secondo Westphal, non si colloca più sul piano del *realema*, ma della rappresentazione, nella misura in cui si interessa del "reciproco legame che unisce il testo al proprio referente spaziale"[595].

---

[591] Cfr. G. Irrlitz, 2003, p. 1: "Königsberg war die zweitgrößte Stadt Preußens, sie besaß in der zweiten Hälfte des 18 Jhs. Um 55000 Einwohner in 6000 Häusern, nicht gerechnet die etwa 7000 Angehörigen der hier stationierten drei Infanterieregimenter".

[592] Tra gli amici stranieri di Kant il più importante è forse il mercante inglese Joseph Green, che Kant conobbe in occasione di una discussione circa la guerra anglo-nordamericana. Stando a quanto scrive Jachmann, 1969, pp. 156-158 "il più intimo amico e confidente che Kant abbia mai avuto", un "uomo ricco di nozioni e di tanta intelligenza che Kant (egli stesso me lo confermò) non scrisse nemmeno una riga della *Critica della ragion pura* senza prima averla fatta ascoltare e giudicare a Green".

[593] Ad offrire una misura della precisa conoscenza dei luoghi che Kant aveva ottenuta grazie alla lettura dei resoconti di viaggi è di nuovo Jachmann, 1969, p. 131: "Un giorno p. es., [Kant] descrisse ad un lodinese di nascita il ponte di Westminster, per forma e impianto, per lunghezza, larghezza e altezza in tutte le sue parti con tanta precisione che l'inglese gli domandò quanti anni fosse vissuto a Londra e se si fosse occupato particolarmente di architettura. Io assicurai che Kant non aveva mai varcato le frontiere della Prussia e non era architetto di professione. Altrettanto minutamente conversò, dicono, con Brydone sull'Italia, di modo che anche costui s'informò circa la durata del suo soggiorno in Italia". Per un inquadramento dei testi di materia geografica letti da Kant cfr. la raccolta bibliografica che si trova in W. Stark, 2009, pp. 321-363.

[594] La categoria di *geocritica* è stata introdotta nel campo della *geopetica* pochi anni orsono da Bertrand Westphal, 2009, il quale sotto questo concetto intende un tipo di studio che "non si limita alla rappresentazione dell'Altro, percepito in un ambiente monologico. Ma pone l'artista – di cui continua a riconoscere la supremazia – al centro di un universo di cui egli non è che uno degli ingranaggi. Una volta considerato lo spazio fattuale come un referente accettabile, esso diventa ipso facto il denominatore comune per un insieme di scrittori. Strappato così ad uno sguardo isolato, esso si trasforma in un piano focale con una molteplicità di punti di fuga, egualmente pertinenti. In questa prospettiva la relazione bipolare tra alterità e identità non è più retta da una semplice azione, ma da un'interazione: la rappresentazione dello spazio nasce infatti da un movimento di andata e ritorno, e non pù da un moto di sola andata come quello sotteso, ad esempio, ad un punto di vista eurocentrico. Il principio dell'analisi geocritica risiede nel confronto del più ampio spettro possibile di ottiche individuali, che si correggono si alimentano e si arricchiscono vicendevolmente" (p. 160).

[595] B. Westphal, 2009, p. 205. L'opposizione tra *realema* e *koiné* intertestuale esaminata da Westphal nel suo libro, coinvolge anche il caso della Parigi di Calvino, esempio utile per chiarire che cosa intendo per

Kant stesso nelle sue lezioni di *Geografia fisica* sembra indicare la possibilità di un rapporto di questo tipo quando afferma che:

"Ci dovremmo occupare solo della nostra propria esperienza; ma dal momento che essa non è sufficiente a conoscere tutto, poiché l'uomo riguardo al tempo, ne vive solo una piccola parte, e in esso quindi può fare esperienza solo di quel poco; e dal punto di vista dello spazio, anche qualora viaggiasse, egli non sarebbe in grado di osservare e percepire molte cose: allora dobbiamo servirci anche di un'esperienza estranea. Questa deve essere attendibile e perciò le esperienze registrate per iscritto sono da preferire a quelle espresse oralmente. Noi estendiamo quindi la nostra conoscenza, attraverso i giornali, come se avessimo vissuto dappertutto nel mondo"[596].

L'*input* a indagare il rapporto intertestuale tra Kant e la molteplicità dei suoi spazi viene da una semplice constatazione che merita di essere sviluppata. Non essendo stata l'esperienza diretta ad aver riempito di contenuti l'immagine del mondo di Kant,

---

rapporto intertestuale tra Kant e la rappresentazione del mondo: "Italo Calvino ha vissuto a partire dal 1967, in un sapiente equilibrio che egli stesso ebbe a definire precario, tra Parigi e le grandi metropoli italiane a cui era legato per motivi affettivi o editoriali (Torino, Roma, Milano) […]. In un'intervista alla televisione della svizzera italiana rilasciata nel 1974, Calvino fece riferimento alla sua abitazione parigina, subito aggiungendo però che 'finora questa città non compare nelle cose che scrivo. Forse per poter scrivere di Parigi dovrei staccarmene, essere lontano: se è vero che si scrive sempre partendo da una mancanza, da un'assenza'. Questa sorta di ostacolo creativo ha resistito negli anni, e Parigi è rimasta nel limbo della sua opera. Nondimeno, si tratta di un'indicazione importante, per quanto in *absentia*, a proposito del reciproco legame che unisce il testo al proprio referente spaziale. Per Calvino l'opera sembra poter vedere la luce solo quando il reale fluttua nello spazio vuoto della mancanza pur permettendo che si dispieghi un 'paesaggio interiore'. Ciò non implica nessuna frontiera netta tra realtà e finzione. Infatti, che cos'è davvero Parigi? Una città reale, certo, che nella sua moderna disposizione dobbiamo a Haussman e da altri costruttori e urbanisti, nonché alla pletora di parigini di nascita o di adozione che hanno contribuito a stabilirne la configurazione attuale. Ma Parigi è anche una città che viene pensata e costruita seguendo il filo delle letture, senza che se ne siano necessariamente percorse le strade. Lo stesso Calvino non fa eccezione: 'prima che una città del mondo reale, Parigi, per me come per milioni d'altre persone d'ogni paese, è stata una città immaginata attraverso i libri, una città di cui ci si appropria leggendo" (B. Westphal, 2009, pp- 205-206).

[596] *Physische Geographie*, AA IX:159: "Wir sollten uns wohl nur mit unserer eignen Erfahrung beschäftigen, weil diese aber nicht hinreicht, alles zu erkennen, indem der Mensch in Ansehung der Zeit nur einen kleinen Theil derselben durchlebt, also darin wenig selbst erfahren kann, in Hinsicht auf den Raum aber, wenn er gleich reist, vieles doch nicht selbst zu beobachten und wahrzunehmen im Stande ist: so müssen wir uns denn auch nothwendig fremder Erfahrungen bedienen. Diese müssen indeß zuverlässig sein, und als solche sind schriftlich verzeichnete Erfahrungen den bloß mündlich geäußerten vorzuziehen. Wir erweitern demnach unsere Erkenntnisse durch Nachrichten, wie wenn wir selbst die ganze ehemalige Welt durchlebt hätten". Cfr. anche *Messina Vorlesung*, p. 3, citato in H. Honegger, 2014, p. 572: "I rapporti con altri e i viaggi sono gli ausili con cui io estendo le mie conoscenze e la loro portata". Il riferimento alla testimonianza altrui è un tratto caratteristico della conoscenza geografica ed infatti anche nel *corpus* logico kantiano troviamo cenni alla particolare forma di certezza empirica in essa implicata. Nella *Reflexion* 2451 Kant scrive ad esempio: "dove si trova Madrid, lo sappiamo anche se lo sappiamo dal racconto di altri [wo Madrit liegt, daß wir es wissen, ob wir es zwar von anderer Erzehlungen herhaben]" (AA XVI:364). La *Wiener Logik* commenta così: "se qualcuno volesse dire che non lo si può sapere a meno che non sia stato lì lui stesso, gli posso rispondere che se io stesso sono colà non posso apprenderlo se non da ciò che mi dicono coloro che là risiedono, e dunque io lo accetto in base alla testimonianza altrui" (AA XXIV:898, citato in M. Capozzi, 2000, p. 570.) La *Logik Dohna-Wundlacken* invece spiega che: "là dove è possibile sapere, questa è già cosa del sapere. Ad esempio geografia" (AA XXIV:733, citato in M. Capozzi, 2000, p. 570).

nella sua coscienza di filosofo-scrittore si deve essere dispiegato un paesaggio interiore fatto di letture, racconti e conversazioni, che potrebbero aver contribuito a integrare la sua percezione dello spazio quotidiano in un senso *mitico*.

Per usare un'espressione del geografo americano Yi-Fu Tuan, ogni esperienza umana è certamente radicata alle condizioni locali e temporali del suo svolgersi, eppure al tempo stesso è immersa in una visione olistica dello spazio, un'immagine *mitica* del mondo che trascende e orienta la sua effettiva località in due direzioni convergenti:

"Two principal kinds of *mythical space* may be distinguished. In the one, mythical space is a fuzzy area of defective knowledge surrounding the empirically known; it frames pragmatic space. In the other it is the spatial component of a world view, a conception of localized values within which people carry on their practical activities. […] Mythical space of the first kind is a conceptual extension of the familiar and workaday spaces given by direct experience. When we wonder what lies on the other side of the mountain range or ocean, our imagination constructs mythical geographies that may bear little or no relationship to reality […]. A less well-known phenomenon is the hazy "mythical" space that surrounds the field of pragmatic activity, to which we do not consciously attend and which is yet necessary to our sense of orientation—of being securely in the world. Think of a man playing with his dog in the study. He sees what lies before him, and through noises and other sensory cues he is aware of the unseen parts of his environment. He is also dimly conscious of what he cannot perceive—for example, the back of the chair when he is not leaning against it and the book-lined wall out of his sight. The man's world does not terminate at the walls of the study; beyond the study lie, successively, the rest of the house, city streets and landmarks, and other cities scattered over the broad face of the nation, all of which are roughly ordered in a compass grid centered on the man himself"[597].

Prendendo spunto dalle riflessioni di Yi-Fu Tuan possiamo ipotizzare che, pur essendo centrata sull'individuo, la spazialità del mondo non sia limitata alla sua esperienza diretta, né pare riconducibile esclusivamente a ciò che rientra nel suo orizzonte percettivo, dovendo sempre presupporre uno spazio mitico che si faccia carico di esprimere questa eccedenza fondamentale. Un gioco di sovrapposizione condotto secondo due modalità differenti, ma che si richiamano vicendevolmente, posizionandosi sul limite delle nostre aree d'ignoranza sia pragmatiche che cosmologiche. Da un lato lo spazio mitico trascende la conoscenza empirica, là dove l'immaginazione inventa e produce con più o meno aderenza alla realtà un mondo immaginario che si staglia oltre il confine della nostra percezione. Dall'altro, il riferimento ad uno spazio mitico che

[597] Y. F. Tuan, 1977, p. 86.

includa il singolo orizzonte è necessario per non sentirsi persi, per qualificare qualitativamente il senso locativo del nostro essere in un qualche luogo.

Il punto di vista *geocritico* sul rapporto tra realtà e rappresentazione trova nelle osservazioni di Yi-Fu Tuan un interessante modello di sviluppo, che si può applicare anche alla filosofia di Kant. L'estrema conseguenza cui porta ammettere la *località* di un pensiero è infatti quella di considerare anche le modalità del suo orientamento, la costruzione mitica della sua *imaginative geography*[598]. L'ipotesi che vorrei esplorare è come la rappresentazione del mondo per Kant si costruisca "all'incrocio tra la percezione diretta, polisensoriale, e la trama intertestuale che costituisce la sua enciclopedia"[599]. Infatti, si può *avere uso di mondo* o vivendo in una città come Königsberg o facendo riferimento agli strati intertestuali di cui è costituita la nostra conoscenza geografica, attraverso racconti, descrizioni, cronache ecc. In ambo i casi si tratta comunque di un'esperienza indiretta, di un modo di porsi dal punto di vista di altri che non può essere confuso con eteronomia o passività, ma che, come già riconosceva Hanna Arendt[600], deve essere assunto come il modello del "modo di pensare ampio" che pone "al di sopra delle condizioni private e soggettive" un "punto di vista universale"[601].

Per verificare l'efficacia di un approccio *geocritico* allo studio della filosofia kantiana, nel prosieguo di questo capitolo cercherò di approfondire il concetto di *geografia della conoscenza* per determinare se e come "*the view from somewhere*" sia in un rapporto di interdipendenza con la costruzione letteraria del suo spazio mitico. Riassumendo, si tratterà di ricostruire l'idea di Kant circa il rapporto tra il pensiero e il suo luogo d'origine e, quindi, di fare luce sulla sua concezione dell'epistemologia geografica allo scopo di comprendere quali aspetti di questa *oscillazione referenziale* tra Königsberg e l'immagine intertestuale del mondo possano aver influito sulla ragione cartografica kantiana e sulla particolare forma spaziale con cui egli ha inteso rappresentare l'ordine sistematico della sua filosofia.

---

[598] W. E. Said, 2016, pp. 56 sgg. Said adopera questa espressione in riferimento alla costruzione mitica dell'immagine dell'oriente, questione che egli pone sotto il titolo generale di *orientalismo*: "vale a dire un modo di mettersi in relazione con l'Oriente basato sul posto speciale che questo occupa nell'esperienza europea occidentale". Mi pare che il discorso che Said sviluppa a proposito dell'opposizione Occidente-Oriente ben si adatti all'oscillazione che Kant vive tra il luogo-Königsberg e lo spazio-mondo.

[599] B. Westphal, 2009, p. 210.

[600] Nella *Teoria del giudizio politico* H. Arendt, 2005, pp. 67-68 osserva giustamente che: "Quanto Kant prendesse sul serio l'ampliamento del suo proprio modo di pensare è documentato dal fatto che introdusse e tenne all'università un corso di geografia fisica. Era un avido lettore di ogni genere di resoconti di viaggio e, quantunque non si fosse mai allontanato da Königsberg, era di casa a Londra e in Italia; era solito dire di non aver tempo per viaggiare proprio perché desiderava sapere tanto sui paesi".

[601] *KU*, AA V:295, trad. it. P. 131.

2. Ambiente fisico e ambiente culturale. Una prospettiva kantiana

Una delle prime questioni che ci si deve porre quando si prova a ragionare sul concetto di *ambiente* è in che misura un autore sia predeterminato dalle caratteristiche del luogo in cui nasce e si sviluppa il suo pensiero. Una domanda che interseca quella che si è posta Edward Said in *Dire la verità*:

"Ciascuno di noi vive in una società determinata e appartiene a una nazione caratterizzata da una lingua, da una tradizione e da una situazione storica specifica. In che misura gli intellettuali sono al servizio di queste realtà e in che misura si oppongono a esse?"[602]

L'idea di *località* può manifestarsi in vari modi nella coscienza di un autore. Il proprio ambiente piò essere trattato alla stregua di un carattere identitario e antropologicamente incedibile, sia a livello individuale che di massa. È questo un modo deterministico di guardare ai propri spazi, spesso indifferente alla scrittura dei confini che si ritrova sulle mappe geografiche, perché più sensibile al valore simbolico della terra d'origine e alla funzione quasi religiosa che possono avere il clima (temperato o estremo, secco o umido), il suolo (di piccole o grandi dimensioni, pianeggiante o montuoso, fertile o sterile) o il panorama (boschivo, desertico o marittimo) per le strutture e il carattere del pensiero[603]. Un modo di concepire il rapporto di vicendevole dipendenza tra autore pensiero e ambiente che talvolta rischia di sfociare in forme di ideologia e fanatismo (come nel caso della mistica del *Blut und Boden* di epoca nazista). Sarà interessante verificare questa prospettiva considerando quello che Kant stesso dice sull'argomento.

---

[602] E. W. Said, 2014, p. 15.

[603] Rispetto a questo ultimo punto viene in mente quanto scrive E. Canetti, 2009 quando stigmatizza le *religioni nazionali*. Si tratta per Canetti di modelli dell'autocoscienza di massa appartenenti a individui che, indifferenti verso le altre nazioni, si sentono uniti dalla rivendicazione di alcuni simboli che considerano originariamente propri. Così l'inglese, ad esempio, modella la sua esistenza in relazione al *mare*, egli "si vede comandante con un gruppetto di uomini su una nave, *tutt'intorno e sotto di lui il mare*. Egli è uomo quasi solo, isolato, come comandante del resto degli uomini" (p. 204). L'olandese, invece, che non ha conquistato la sua terra, ma l'ha strappata al mare, ha come fine e principio della propria vita "la diga". Gli olandesi si "contrappongono uniti all'avanzata del mare" e "in modo singolare e inconfondibile […], in tempi di grande minaccia, portano *in sé* le loro barriere contro il mare" (p. 205). I tedeschi in fine (ma gli esempi di Canetti continuano e comprendono anche francesi, svizzeri, italiani, spagnoli, ebrei) vivono orientati alla foresta, dal momento che la rigidezza e la linea degli alberi diviene per loro il simbolo della regola: "In nessuna parte del mondo il senso della foresta è rimasto vivo come in Germania. La rigidità e il parallelismo degli alberi ritti, la loro densità e il loro numero, riempiono il cuore tedesco di gioia profonda e segreta" (p. 206).

La questione del carattere dei popoli non era estranea all'Illuminismo ed anche Kant fin da subito prese parte al dibattito sulla definizione dei diversi spiriti e gusti nazionali, indirizzando la propria attenzione principalmente sui paesi europei, ma tenendo conto anche dei popoli africani e dei selvaggi nordamericani[604]. In controtendenza con quelli che saranno gli esiti del *deutscher Nationalstolz*, le opinioni che Kant ci ha lasciato riguardo il proprio popolo evidenziano il disinteresse sia antropologico che politico che l'uomo tedesco nutre nei confronti del suolo patrio. Nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* ad esempio leggiamo che:

"Il tedesco è l'uomo di tutti i paesi e di tutti i climi, emigra facilmente e non è appassionatamente legato alla sua patria; ma quando come colonizzatore giunge in un paese straniero, stringe tosto con i suoi connazionali una specie di alleanza civile, che ne forma con l'unità della lingua e in parte della religione, un piccolo popolo, il quale, ordinatosi pacificamente e moralmente sotto un'autorità superiore, si differenzia egregiamente dagli stanziamenti di altri popoli per l'attività, la purezza dei costumi e l'economia – così suona la lode che gli stessi Inglesi danno ai Tedeschi nel Nord America […]. Egli più di ogni altro popolo apprende le lingue straniere, è (come dice Robertson) un grossista di erudizione, e procede per primo nel campo della scienza su tracce, che poi saranno utilizzate con successo da altri; non ha alcun orgoglio nazionale e, come cosmopolita, neppure è eccessivamente attaccato alla propria patria. In questa, però, egli è verso gli stranieri il più ospitale di ogni altra nazione […] educa con rigore i suoi figli alla moralità, allo stesso modo che egli, conformemente al suo amore dell'ordine e della regola, si lascia governare dispoticamente piuttosto che lasciarsi andare alle novità (specialmente alle riforme arbitrarie nel governo). – Questo è il suo lato buono"[605].

In un appunto manoscritto risalente probabilmente agli anni Settanta in cui Kant tratta del *Nationalgeist* tedesco troviamo espressa un'idea analoga:

"I tedeschi non sono attaccati al suolo, ma si trapiantano facilmente ovunque; sono cosmopoliti per temperamento e non odiano alcun popolo, tutt'al più lo fanno per reazione anche se non hanno molto ingegno, hanno capacità di giudizio e sanno servirsene. Non sono accecati dalle novità e sono abili perché costanti. Essi sono fatti per raccogliere e unificare ciò che v'è di buono in una nazione. Una lega dei popoli [*Völkerbund*] che può diventare universale. Rousseau"[606].

---

[604] Cfr. ad esempio il capitolo *Sui caratteri nazionali* nelle *Osservazioni sul bello e sul sublime* (dove Kant presenta nel dettaglio lo spirito spagnolo, italiano, francese, inglese, olandese e tedesco dedicando alcune considerazioni anche ai "negri" e ai "selvaggi nordamericani" (*Beobachtungen*, AA II: 234 sgg, trad. it. p. 123 sgg.).

[605] *Anthropologie*, AA VII:317-318, trad. it. pp. 212-213. Cfr. anche *Refl* 1351, AA XV:1351 dove Kant nega che i tedeschi abbiano un *Nationalstolz*: "Es ist dem deutschen Charakter wenigstens vor ietzt nicht angemessen, Ihm von einem Nationalstoltz vorzuschwatzen. Daß ist eben ein seinen talenten wohlanstehender Charakter, keinen solchen Stolz zu haben, ja gar anderer Volker Verdienste eher als seine eigne zu erkennen"

[606] *Refl*. 1354, AA XV:591, citato in A. Taraborelli, 2004, p. 29.

Come si legge in questi due passi Kant ritiene che a determinare lo spirito tedesco non siano fattori climatico-territoriali, bensì le condizioni di sviluppo politico-morali. Ciò emerge in particolare nel caso dei fenomeni migratori verso altre zone della Terra, nella misura in cui, nonostante il passaggio ad un clima e a un territorio diversi, i tedeschi dimostrano di poter comunque costruire un'unità di popolo in virtù della loro alleanza, linguistica, talvolta religiosa, ma soprattutto civile. Questo aspetto, se vale in modo specifico per i tedeschi che sono caratterizzati da un temperamento *cosmopolitico*, sembra essere estendibile a tutti i popoli, dal momento che l'uomo, nonostante le diversità di adattamento che possono aver influito sulla formazione delle sue razze "è stato destinato a tutti i climi e ad ogni conformazione del suolo"[607].

Mentre le condizioni climatico-territoriali sono accidentali e soggette a un lento processo di adattamento fisico, di cui è espressione ad esempio il colore dei capelli, l'altezza, la forma delle orecchie, la lunghezza del naso ecc., quelle morali sono in linea di principio comuni a tutti gli uomini in tutte le epoche: un fatto della ragione, per dirla nel linguaggio pratico di Kant, che non ammette altre differenziazioni se non di tipo storico o socio-culturale. Una visione del progresso verso un auto-perfezionamento morale che si articola secondo gli stadi del coltivare, civilizzare e moralizzare [*Kultivieren*, *Zivilisieren*, *Moralisieren*][608]. Come spiega in un lungo passo dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*:

"Per poter attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che egli stesso di procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di capacità di ragionare (*animal rationabile*) può farsi da sé un animale ragionevole (*animal rationale*). – Ed allora in primo luogo conserva se stesso e la prole in secondo luogo la esercita, la istruisce e la educa per la società domestica, in terzo luogo la governa come un tutto sistematico (ordinato secondo principi razionali) necessario alla società. In tutto questo la caratteristica della specie umana paragonabile con l'idea di esseri razionali in genere possibili sulla terra è questa: che la natura ha posto e voluto nella specie umana il germe della divisione, mentre la sua ragione ne trae l'unione o almeno il continuo progresso verso di essa […]. Fra gli abitatori viventi della terra l'uomo è nettamente distinto dagli altri essere per la sua attitudine tecnica (meccanica, unita a

[607] *VvRM,* AA II:435, trad. it. p. 13. Cfr. anche AA II:434, trad. it. p. 12: "Questa previdenza della natura nel munire la sua creatura di nascoste predisposizione interne per ogni futura circostanza, così che sopravviva e si adatti alla diversità del clima o del suolo, è degna d'ammirazione e, con la migrazione e il trapianto di animali e vegetali, produce l'apparenza di specie nuove che invece non sono altro che derivazioni e razze di un medesimo genere, i cui germi e disposizioni naturali si sono sviluppati in modo diversi durante lunghi periodi di tempo, semplicemente in relazione alle circostanze".
[608] Cfr. su questa tripartizione del progresso storico N. Hinske, 1980, pp. 116-117.

coscienza) a lavorare le cose, per la sua attitudine pragmatica (a servirsi degli altri uomini per i propri fini) e per l'attitudine morale (ad agire secondo un principio di libertà conforme a leggi nei rapporti con sé e con gli altri). Ciascuno di questi tre gradi può già per sé solo caratterizzare l'uomo, distinguendolo dagli altri abitatori della terra"[609].

Kant sembra riconoscere all'uomo la capacità di perfezionare se stesso e di portare a compimento un incivilimento progressivo a partire dall'attitudine tecnica a lavorare gli oggetti e la natura.

L'occasione per cogliere il significato di questa posizione e forse anche le sue implicite conseguenze per una teoria culturale che possa dirsi geo-orientata in un senso non ideologico, si trova in una serie di saggi giovanili scritti in occasione del terremoto capitato a Lisbona nel giorno di Ognissanti del 1755. Qui Kant affronta un tema chiave per la cultura europea di quel tempo: per l'importanza e la vicinanza della città ("Lisbona con i suoi duecentosettantacinquemila abitanti era, per popolazione, la quarta città d'Europa dopo Londra, Parigi e Napoli nonché la principale via d'accesso verso il Nuovo Mondo", al punto che il porto, situato sull'estuario del Tago, ospitava "i fondaci delle più potenti e prestigiose ditte commerciali d'Inghilterra, Francia e Germania"[610]) e per la risonanza e la drammaticità della notizia, cui contribuirono oltre alla vastità della zona che percepì la scossa, soprattutto l'opera di riviste, bollettini, e almanacchi che ne diffusero i dettagli più spaventosi e commoventi. Ma il terremoto di Lisbona, in qualità di prima grande catastrofe della storia dell'Europa moderna, contribuì soprattutto a trasformare l'immagine del mondo e a ridefinire le categorie della sua interpretazione.

Nella nuova ottica illuministica "il sisma non costituisce un evento sovrannaturale […] fuori dall'ordine regolare della natura"[611], un fatto di cui si debba rendere conto secondo le categorie teologiche di castigo divino, colpa o peccato; ma un fenomeno che nella sua drammaticità può essere comunque istruttivo, nella misura in cui il *Naturforscher* ne può studiare e anticipare gli effetti[612]. La responsabilità delle sue conseguenze dipende infatti dagli uomini, ma in un senso nuovo, laico, come messo bene in luce da Rousseau nella *Lettera a Voltaire sul disastro di Lisbona*:

"Converrete che, per esempio, la natura non aveva affatto riunito in quel luogo ventiseimila case di sei o sette piani, e che se gli abitanti di quella grande città fossero stati distribuiti più equamente sul territorio e

[609] *Anthropologie*, AA VII:321-322, trad. it. pp. 216-217.
[610] A. Tagliapietra, 2004, p. XI.
[611] M. Tanca, 2012, p. 26.
[612] *GNVE*, AA I:459, trad. it. p. 86.

alloggiati in edifici di minor imponenza, il disastro sarebbe stato meno violento o, forse, non ci sarebbero stato affatto"[613].

Anche Kant fa sua l'idea rousseauiana di una laicizzazione delle catastrofi naturali e da un lato, in conformità all'intenzione di ricondurre la loro spiegazione nel quadro del meccanicismo fisico-matematico, ritiene di poter risalire alle cause nascoste nelle profondità della Terra a partire dall'osservazione dei loro effetti[614]; dall'altro, invece, in una prospettiva di razionalismo morale, considera essenziale assumere un punto di vista sulla catastrofe che ridesti "in noi l'amore nei confronti degli altri uomini" e che ci faccia "condividere almeno in parte la sventura che li ha colpiti così aspramente"[615], senza cedere in inutili timori o superstizioni. Due punti di vista sullo stesso fenomeno che non possono essere considerati separatamente.

Significativamente infatti, nell'*incipit* dei vari saggi che Kant ha dedicato alla questione dei terremoti, si trova una sorta di patto non scritto tra l'intellettuale e la società, patto che definisce la funzione sociale del lavoro scientifico e che restituisce alla responsabilità civica dell'agire umano il compito di prendere provvedimenti nei confronti delle calamità naturali[616]. È l'istituzione politica depositaria della "amministrazione del suolo terrestre"[617] che affida all'indagine scientifica il compito di informare il pubblico riguardo alle misure di prevenzione e sicurezza da prendere contro gli effetti disastrosi del sisma; contromisure riguardanti ad esempio il modo di edificare le abitazioni[618]. Sulla base anche di un confronto con paesi come il Cile o il Peru, tra le zone sismiche più colpite sulla Terra, in cui si segue "la precauzione di costruire case a

---

[613] J. J. Rousseau, 2004, p. 25.

[614] Cfr. *GNVE*, AA I:431-432, trad. it. pp. 63-64: "Noi conosciamo in modo abbastanza compiuto la superficie terrestre nella sua estensione. Tuttavia al di sotto dei nostri piedi c'è un mondo intero di cui allo stato attuale, sappiamo ben poco […]. Ma ciò che la natura sottrae al nostro sguardo e alla nostra indagine più superficiale, è essa stessa a rivelarlo attraverso i propri effetti. I terremoti ci hanno mostrato che la superficie della terra è piena di volte e di caverne e che sotto i nostri piedi si estendono ovunque miniere nascoste con un labirinto di cunicoli ciechi. La ricostruzione di come accade un terremoto eliminerà ogni dubbio in proposito".

[615] Cfr. *GNVE*, AA I:459, trad. it. p. 86.

[616] Cfr. *VUE*, AA I:419, trad. it. p. 49: "Gli eventi di grande portata, che toccano il destino di tutti gli uomini suscitano a buon diritto quel genere apprezzabile di curiosità che è destata da tutto ciò che è straordinario e che si volge a indicare le cause che lo hanno prodotto. Allora, l'impegno a cui il ricercatore che studia la natura è tenuto di fronte al pubblico deve portarlo a rendere conto delle conoscenze che l'osservazione e la ricerca possono offrirgli".

[617] *GNVE*, AA I:431, trad. it. p. 63: "La natura non ha invano dispiegato ovunque un tesoro di fenomeni rari per l'ammirazione e l'osservazione dell'uomo. L'uomo, cui è affidata l'amministrazione del suolo terrestre che abita, ha la facoltà e anche il gusto, di conoscerli e con le sue conoscenze celebra il creatore".

[618] Cfr. *VUE*, AA I:419, trad. it. p. 49: "Noi abitiamo tranquilli su un suolo le cui fondamenta vengono di tanto in tanto scosse. Edifichiamo senza darci troppo pensiero su volte le cui colonne talvolta vacillano minacciando di crollare".

non più di due piani, di cui solo quello inferiore in muratura"[619], Kant suggerisce che la pianificazione della ricostruzione di Lisbona debba seguire criteri diversi se si vogliono ridurre gli eventuali danni di una futura scossa:

"Se in circostanze così terribili agli uomini è consentito prendere qualche precauzione, se non è da considerare come uno sforzo temerario e vano il tentativo di contrapporre alle calamità di tutti alcune contromisure offerte dalla ragione, le infelici rovine di Lisbona non dovrebbero indurre a costruire nuovamente la città lungo le rive di quel fiume che indica la direzione che naturalmente seguirà il terremoto in quel paese. Gentil dimostra che se una città viene scossa da un terremoto che ha lo stesso orientamento secondo cui essa è disposta, crollano tutte le case mentre se la città si distende in senso latitudinale ne crollano poche. La causa è evidente. Quando la terra trema sposta gli edifici dalla posizione ortogonale. Se dunque gli edifici allineati da oriente a occidente vengono sottoposti a un'oscillazione che segue lo stesso verso, allora ciascuno non deve reggere solo il proprio peso, ma quelli occidentali premono al tempo stesso su quelli orientali e immancabilmente si accatastano l'uno sull'altro, mentre se vengono mossi in senso latitudinale ciascuno deve conservare solo il proprio equilibrio e, a parità di condizioni, si verificheranno meno danni. La disgrazia di Lisbona sembra dunque sia stata amplificata dalla sua posizione, disposta com'è lungo le rive del Tago, e perciò tutte le città che sorgono in regioni in cui spesso vengono rilevati terremoti e in cui l'esperienza consente di ricavare la direzione secondo cui si propagano le scosse, non dovrebbero esser disposte lungo lo stesso verso. Tuttavia in simili casi la maggior parte delle persone è di opinione completamente diversa. Perché la paura toglie loro la capacità di riflettere, essa crede di riconoscere in circostanze sfortunate così generali tutt'altro tipo di sventura rispetto a quella nei cui confronti si è autorizzati a prendere delle precazioni"[620].

Poiché, come dice Kant, "l'uomo non è stato generato per erigere dimore eterne su questo palcoscenico"[621], tra le condizioni che rientrano nel concetto di attitudine tecnica bisogna annoverare anche la capacità di amministrare il suolo terrestre e renderlo idoneo, nonostante le eventuali calamità, alla vita dei suoi abitanti. Kant ammette che si possa fare buon uso del territorio, opponendo alla forza della natura delle contromisure offerte dalla ragione. L'uomo che non voglia "consegnarsi al destino delle leggi di natura senza alcun riguardo per il proprio vantaggio" potrà sfuggire a questa situazione e ribaltare la sua passiva dipendenza "prescrivendo leggi al corso della natura"[622] che hanno effetti per la collettività. È solo il riferimento alla dimensione pratica e intersoggettiva della comunità civile, infatti, che assicura al lavoro di indagine sulla natura un valore filosofico per l'umanità. Lo spiega lo stesso Kant in una nota

[619] *VUE*, AA I:420, trad. it. p. 51.
[620] *VUE*, AA I:419.420, trad. it. pp. 50-51.
[621] *GNVE*, AA I:460, trad. it. p. 86.
[622] *GNVE*, AA I:460, trad. it. pp. 86-87.

biografica in cui rende esplicito il suo debito nei confronti di Rousseau[623], il filoso del *Völkerbund*:

"Io stesso sono per inclinazione un indagatore. Sento tutta la sete di conoscenza e l'avida inquietudine di progredire in essa, ma anche l'appagamento per ogni conquista. C'era un tempo in cui credevo che ciò potesse da solo costituire l'onore dell'umanità e disprezzavo il volgo che nulla sa. Rousseau mi ha messo a posto. Questo primato abbagliante scompare, imparo a onorare gli uomini e mi riterrei più inutile di un comune lavoratore se non credessi che questa considerazione possa dare a tutte le altre un valore, e realizzare i diritti dell'umanità"[624].

Come Said anche Kant si interroga sul senso e sulle direzioni del lavoro dell'intellettuale. La risposta è un rapporto con la natura in cui la pura spazialità si sublima trasformandosi nel territorio dell'umanità.

3. *Genius loci* e immagine del mondo

Se volessimo trarre delle indicazioni dalla posizione di Kant, più che al rapporto di condizionamento dell'ambiente fisico sull'uomo ci dovremmo rivolgere alla capacità umana di intervenire sul proprio *habitat* e di modificarne, forma, struttura e fisionomia[625]. Il senso di questa operazione nasce dalla convinzione che gli sviluppi creativi originali eseguiti sul territorio, (tecnologici, politici, culturali, ma anche strutturali, come dighe, strade o terrazzamenti), debbano essere analizzati come il frutto della vicinanza e del contatto, del commercio e della comunicazione con popoli e culture di altre zone. Essendo sempre inserito all'interno di un contesto che per essere sopraindividuale deve anche essere sovraregionale, il rapporto tra l'autore e il suo spazio non può essere studiato in termini di isolamento, chiusura e impermeabilità, ma deve essere interpretato alla luce di altri fattori. Ammettere la località di un pensiero significa concentrare l'attenzione anche sulla moltiplicazione dei suoi spazi (locale,

[623] Per quanto riguarda la misologia roussoviana e il suo legame con l'architettonica della ragion pura cfr. H. Hohenegger, 2004, p. 39 sgg.
[624] *Bemerkungen*, AA XX:40, trad. it. p- 85.
[625] Questo aspetto segna un tratto distintivo che differenzia l'uomo dall'animale. Infatti, spiega E. Holenstein, 2009: "Va presa in considerazione un'altra caratteristica propria dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi, che contribuisce a relativizzare e a trascendente la concezione di nicchia propria della geografia culturale. Anche le specie animali, come il genere umano, si sono diffuse sulla Terra. Anche gli animali migrano durante la loro vita, talvolta ogni anno, su lunghe distanze, e ritornano al punto di partenza. Non portano però indietro con sé merci e neppure idee con cui trasformano la propria nicchia, come fanno gli uomini. Presso gli animai non si registrano scambi tra regioni diverse, paragonabili a quelli delle comunità umane, con effetti sul loro habitat, dunque su come intervengono sul suolo del luogo in cui sono nati e su come si adattano al clima".

regionale, nazionale e sovranazionale) e sulle forme sociali che ne orientano l'interrelazione.

Secondo quanto scrive Elmer Holenstein nelle *Idee guida* del suo *Atlante di filosofia*, l'immagine più incisiva dal punto di vista simbolico per illustrare questa prospettiva è:

"la struttura interna di paesi e città, influenzata in molti casi dai collegamenti stradali con altri luoghi. Spesso proprio le vie di comunicazione sono determinanti per spiegare la posizione di una località. Le strade sono frequentemente più antiche dei centri abitati che sorgono ai loro margini. Ovviamente il rapporto è reciproco. Le ricchezze del suolo e il clima incidono sull'importanza di una località nel quadro di una rete commerciale e sovraregionale. Viceversa, l'importanza delle vie di comunicazione e delle regioni limitrofe influisce sulla fioritura economica e culturale di un centro abitato"[626].

Il valore simbolico che Holenstein riconosce al sistema di connessioni stradali non testimonia solo della dimensione sovraregionale del concetto di ambiente, ma anche della sua necessaria interconnessione con l'esterno. Infatti, è solo in virtù del riconoscimento del ruolo che hanno i rapporti di vicinanza e lontananza per la definizione della posizione di un luogo, che il concetto di ambiente si apre alla modellizzazione cartografica favorendo una rappresentazione degli spazi culturali che non è più legata all'ambiente-nicchia caratteristico dell'animale, ma che si dimostri geografica *lato sensu*[627].

---

[626] E. Holenstein, 2009, p. 9.

[627] Già Vidal de La Blanche (citato in F. Farinelli, 2003, p. 124) del resto aveva impostato la sua *geografia delle sedi*, individuando nelle vie di comunicazione la misura topografica per descrivere i fenomeni culturali: "la strada si imprime al suolo; essa semina germi di vita: case e casali, villaggi, città". Che la modellizzazione cartografica sia storicamente legata al tessuto di connessioni stradali è un elemento che possiamo riscontrare guardando la mappa *Peutingeriana*. Si tratta di una copia medievale di un'antica carta romana, la quale prende il nome da chi nel Quattrocento l'aveva riscoperta. U. Eco, 2013, pp. 19-20 commenta così il suo contenuto: "il Medioevo era epoca di grandi viaggi, con le strade tuttavia in disfacimento, foreste da attraversare e bracci di mare da superare fidandosi di qualche scafista dell'epoca, non c'era possibilità di tracciare mappe adeguate. Esse erano puramente indicative, come le istruzioni della Guida dei pellegrini a Santiago di Compostela e dicevano a un dipresso: 'Se vuoi andare a Roma o a Gerusalemme procedi verso sud e chiedi strada facendo'. Ora cercate di pensare alla carta delle linee ferroviarie che si trova nei vecchi orari. Nessuno da quella serie di nodi, in sé chiarissima se si deve prendere un treno da Milano a Livorno (e appendere che si deve passare per Genova), potrebbe estrapolare con esattezza la forma dell'Italia. La forma esatta dell'Italia non interessa chi deve andare alla stazione. I romani avevano tracciato una serie di strade che connettevano ogni città nel mondo conosciuto, ma ecco come queste strade venivano rappresentate nella mappa dette *Peutingeriana* […]. La parte superiore rappresenta l'Europa, quella inferiore l'Africa, ma siamo esattamente nella situazione della mappa ferroviaria. Da questa mappa si possono vedere le strade, da dove partono e dove arrivano, ma non si indovina affatto né la forma dell'Europa né quella del Mediterraneo né quella dell'Africa. Certamente i romani dovevano avere nozioni assai più precise, perché nel Mediterraneo navigavano in lungo e in largo, ma nel tracciare quella mappa ai cartografi on interessava la distanza tra Marsiglia e Carttagine bensì la notizia che c'era una strada che collegava Marsiglia e Cartagine".

Considerare la relazione di un autore con il suo ambiente in base ai rapporti di scambio, di traduzione e di adattamento che vigono tra una comunità e l'altra, significa tenere conto di alcuni fattori importanti, come ad esempio del dislivello che intercorre tra le condizioni che governano la creazione dei beni culturali, il loro essere in un determinato luogo, e quelle che invece ne regolano la diffusione, il loro carattere diversamente *mobile*:

"Produrre un bene culturale e prenderlo in prestito sono due cose molto diverse. Abbiamo tutti ben presente il differente livello delle nostre abilità linguistiche quando impariamo una lingua straniera: capiamo sempre più di quello che spontaneamente, senza l'ausilio di un modello, riusciamo a formulare. Nell'apprendimento di una lingua, la competenza passiva è di solito un gradino più in alto di quella attiva. Sappiamo anche che è più facile capire la deduzione trascendentale di Kant o la teoria della relatività di Einstein piuttosto che svilupparle in modo autonomo. Nell'arte e nella letteratura il divario è ancora più accentuato. Non pochi critici pretendono di capire un'opera d'arte meglio del suo creatore. Altrettanti artisti danno loro ragione. L'evidente dislivello tra le condizioni che governano la creazione e la diffusione di beni culturali spiega perché questi si espandono in fretta in aree vaste. La massima *nulla rimane al suo posto* si può spiegare dal punto di vista della teoria culturale, partendo proprio dal dislivello di queste due condizioni. La formula che in apparenza la contraddice, *ogni cosa ha il suo posto* si può mettere insieme con quell'insieme di fattori legati a un luogo specifico, molto particolari e non generalizzabili – che presiede alla nascita dei fenomeni culturali"[628].

L'antinomia tra mobilità e staticità di un bene culturale si risolve se si considera più da vicino la natura essenzialmente geografica della conoscenza e in particolare ciò che influisce in modo decisivo sul modo in cui si diffondono idee, pensieri e linguaggi, vale a dire, la natura disomogenea degli spazi in cui vive e si muove la cultura. Se in generale, le tesi filosofiche o scientifiche, i libri che ne parlarono, le persone che le discussero e il pubblico che le lesse o che le ascoltò sono tutti aspetti radicalmente legati al loro essere da qualche parte, come suggerisce anche l'analogia con la rete di connessione stradale invocata da Holenstein, tutti questi elementi sono vincolati in modo ancora più decisivo alla misura spazio-temporale del loro transitare. Perciò – a dispetto di quanto scrive Pascal a Fermat, quando entrambi risolsero contemporaneamente un antico problema di probabilità (*le jeux des pistolets*), ovvero che "la verità è la stessa a Toulouse e a Parigi" – ci si deve aspettare che nello stesso arco temporale possano sussistere sulla carta del sapere orientamenti e metodi di pensiero alternativi e che in luoghi diversi, e non necessariamente così lontani, si

[628] E. Holenstein, 2009, pp. 10-11.

parlino linguaggi provenienti da tradizioni differenti. Se questo per un verso offre alcune indicazioni riguardo alla presenza della filosofia aristotelica a Königsberg, per l'altro implica che per descrivere efficacemente un ambiente culturale bisogna considerare anche la capacità di viaggiare delle conoscenze e quindi tanto il traffico di informazioni, quanto i suoi ingorghi. Al riguardo Livingstone pone una questione decisiva:

"In what ways, then, does it make sense to speak of science as having a *geography*? Science is concerned with both ideas and institutions, with theories and practices, with principles and performances. All of these have spatial dimensions. Consider the laboratory as a critical site in the generation of experimental knowledge. Who manages this space? What are its boundaries? Who is allowed access? How do the findings of the laboratory's specialist space find their way out into the public arena? Attending to the micro geography of the lab — and a host of other similar spaces such as the zoo, the botanical garden, or the museum — takes us a long way toward appreciating that matters of space are fundamentally involved at every stage in the acquisition of scientific knowledge. What is known, how knowledge is obtained, and the ways warrant is secured are all intimately bound up with the venues of science. The geography of science also calls attention to the uneven distribution of scientific information. Not everyone has had access to the deliverances of science because there are diffusion tracks along which scientific ideas and their associated gadgetry migrate. Then again, it surely makes sense to reflect on whether scientific cultures themselves display any discernible political or social topography"[629].

Come mette bene in evidenza anche Livingstone otre al dislivello tra creazione e acquisizione di un bene culturale, per comprendere i tempi e i modi della sua diffusione, fondamentale è la natura *irregolare* degli spazi; la quale non influisce solo sull'estensione geografica della conoscenza creando una soluzione di continuità nella sua distribuzione, ma anche sulla creazione e strutturazione di una topologia sociale di tipo gerarchico-corporativo, che può vigere all'interno della stessa zona o dello stesso ambiente.

Un caso esemplare di questa situazione è il fenomeno della *translatio studiorum*, il quale non testimonia solo del carattere *mobile* della conoscenza, ma soprattutto della *reversibilità* e della *variabilità* dei suoi percorsi. Il trasferimento dei centri di studio – come avviene per i centri di potere, e qualche volta insieme con essi – ha infatti creato nel corso dei secoli flussi di informazione sempre nuovi, ridefinendo le coordinate geografiche attraverso cui la conoscenza veniva trasmessa e rimodulando i rapporti tra

[629] D. N. Livingstone, 2003, p. 12.

centro e periferia di quella che, di volta in volta, si presentava come la forma o la zona del pensiero egemone. Infatti, nonostante nel corso dei secoli la trasmissione della conoscenza abbia potuto contare su innovazioni importanti come la stampa a caratteri mobili o su reti di condivisione scientifica universalistici come la *res pubblica litteraria*[630], le condizioni materiali con cui il sapere veniva espresso e trasmesso, almeno prima della grande rivoluzione tecnologica di Internet, facevano sì che le linee di influenza di un pensiero su un altro non fossero mai le stesse per tutti gli uomini e tutte le aree della terra e che ogni fenomeno culturale fosse sempre legato ad uno spazio limitato, fatto di inclusione, ma anche di esclusione o opposizione.

Edward Said nel suo studio sull'*Immagine europea dell'Oriente*, propone un esempio chiaro per spiegare il caso dell'opposizione tra uno spazio culturale familiare e uno spazio culturale esterno:

"Un gruppo di persone insediatesi su alcuni acri di terra stabilisce confini tra quella terra e i territori circostanti, che vengono chiamati 'il regno dei barbari'. In altre parole, la pratica universale di designare nella nostra mente uno spazio familiare 'nostro' in contrapposizione a uno spazio esterno 'loro' è un modo di operare distinzioni geografiche che *può essere* del tutto arbitrario. Uso qui il termine 'arbitrario' perché una geografia immaginaria del tipo 'nostra terra/terra barbarica' non necessita che i barbari conoscano o accettino la distinzione. È sufficiente che 'noi' costruiamo questa frontiera nelle nostre menti; 'loro' diventano 'loro' di conseguenza, la loro terra e la loro mentalità vengono considerate diverse dalle 'nostre'. Così in una certa misura, le società moderne e quelle primitive sembrano costruire la loro identità, per così dire, in forma negativa. Un ateniese del V secolo avanti Cristo molto probabilmente considerava l'essere non barbaro altrettanto importante dell'essere ateniese. I confini geografici seguono quelli sociali, etnici e culturali in modo prevedibile, tuttavia il modo in cui ciascuno si sente, in patria, un non straniero è basato su un'idea assai vaga di ciò che si trova 'all'esterno'. Ogni genere di supposizioni, associazioni e fantasticherie affollano la terra incognita situata al di là dei confini"[631].

Al contrario dell'ateniese del V secolo un filosofo come Arthur Schopenhauer insisteva nel dire di aver elaborato la propria filosofia in modo autonomo, indipendentemente dalle tradizioni filosofiche asiatica, ma al contempo si lusingava di trovare conferme delle sue tesi in una religione che non fosse europea: "Non può che rallegrarmi vedere che la mia teoria presenta un accordo così grade con una religione [il

[630] Anche nel caso del modello cosmopolitico della Repubblica delle lettere si tratta comunque di un "actual space" come spiega R. Whelan, 2003, p. 437: "The Republic of Letters was a conceptual space defined in terms of cosmopolitanism and universality, although in reality its membership was limited to the educated elite and was, therefore, almost exclusively male, university-educated and European".
[631] E. W. Said, 2016, pp. 60-61.

Buddhadharma] che ha la maggioranza su questa Terra"[632]. L'esempio di Schopenhauer mette bene in evidenza che se è forse vero che ogni autore tende a considerare pressoché immutabile il proprio *genius loci* certamente a variare a seconda dei tempi e i luoghi è l'arbitrarietà dell'immagine del mondo che accompagna la sua coscienza geografica e a cui è connessa la sua idea di intersoggettività, sia che vi si riferisca positivamente che negativamente.

Proprio in virtù del riconoscimento di una forma di mobilità nella diffusione e distribuzione della conoscenza e di quel "*qualcosa in più*"[633] che come sostiene Said si deposita sulla conoscenza obiettiva (geografica e storica) della Terra, la connessione tra rappresentazione del mondo e intersoggettività segna uno dei punti di raccordo tra *l'essere da qualche parte* di un autore e la costruzione della sua *imaginative geography*. Una questione che diventa decisiva non solo per Kant, ma per tutto il Secolo dei Lumi, dal momento che come ricorda C. W. J. Whiters: "Enlightenment was national *and* local *and* international"[634].

4. Cartografia del sapere e geografia nell'epoca dell'Illuminismo.

La questione dei contatti interculturali e l'idea di un'intersoggettività per la prima volta *globale*[635], non era estranea agli autori illuministi, che ne affrontavano le conseguenze a partire dal riconoscimento di una differenza *storica* tra lo stadio di avanzamento dell'esplorazione della Terra e l'estensione geografica del sapere. Questo punto emerge con chiarezza nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*, in cui Rousseau denuncia la scarsa conoscenza dell'Asia e dell'Africa da parte degli europei, cercando di dare voce al paradosso per cui, in un'epoca nella quale il commercio, le esplorazioni e le conquiste creano sempre più connessioni tra i popoli, la filosofia non sembra capace di viaggiare:

"Da tre o quattrocento anni gli abitanti d'Europa invadono le altre parti del mondo e pubblicano senza posa nuove raccolte di viaggi, ma io sono persuaso che i soli uomini da noi conosciuti sono gli europei; inoltre, dai ridicoli pregiudizi che ancora sopravvivono anche fra le persone colte, pare che ciascuno, sotto il nome pomposo di studioso dell'uomo, studi solo gli uomini del suo paese. Gli individui hanno un bell'andar e venire, ma la filosofia pare che non viaggi; e la filosofia di ciascun popolo è poco adatta ad un altro. La causa è manifesta, almeno per i paesi lontani: solo quattro sorta di uomini fanno lunghi

[632] A. Schopenhauer, citato in E. Holenstein, p. 10.
[633] E. W. Said, 2016, p. 62.
[634] C. W. J. Whiters, 2007, p. 7.
[635] Cfr. Figura 1

viaggi: i marinai, i mercanti, i soldati, i missionari. Ora, non c'è da aspettarsi che le prime tre classi offrano dei buoni osservatori; quanto ai componenti della quarta […] è da credere che non si dedicherebbero volentieri a ricerche che hanno l'aria di rispondere a pura curiosità e che li distoglierebbero dalle opere più importanti a cui sono votati"[636].

Rousseau avverte come un problema storico-culturale per la filosofia il dislivello che si è creato tra la conoscenza dell'estensione del mondo, che ora comprende anche alcune parti dell'Asia, dell'Africa e delle Americhe, e l'estensione geografica della conoscenza, limitata secondo lui alla sola Europa. Questa situazione secondo il filosofo ginevrino è dovuta alla mancanza di curiosità e capacità di osservazione che affetta coloro che redigono i resoconti di viaggi, i quali rimanendo legati alle idee e ai valori del luogo di appartenenza, non sono in grado di fornire informazioni attendibili circa "la storia naturale, morale e politica delle cose viste"[637]. Al fondo del mancato interesse verso i luoghi esotici della Terra vi è poi anche il pregiudizio di certi "pseudofilosofi" che sulla base di una presunta uguaglianza tra gli uomini basata su vizi e virtù ritengono "il tentativo di caratterizzare i diversi popoli [...] alquanto inutile"[638].

Qui Rousseau sembra scostarsi lievemente da un fenomeno caratteristico del pensiero antropologico e filosofico del Settecento, per il quale la storia dell'umanità si svolgeva secondo un processo lineare che dallo stato di natura primitivo arrivava fino alla civilizzazione, coincidente con la società borghese europea. In questa prospettiva, l'indagine condotta sulla terra dei *selvaggi* assolveva una funzione essenziale: da un lato il loro mondo rappresentava un vero e proprio laboratorio a cielo aperto, in cui si poteva fare diretta esperienza di una fase ormai passata dell'evoluzione dell'uomo; dall'altro essendo l'Illuminismo la metà di questo progresso evolutivo, "il relativismo culturale, la consapevolezza ormai acquisita dagli intellettuali europei dell'esistenza di una molteplicità di culture diverse" conviveva "perfettamente con l'eurocentrismo, con l'idea della centralità della civiltà europea"[639].

Della natura eurocentrica della filosofia di quell'epoca offre una chiara testimonianza *L'uomo dai quaranta scudi*, opera in cui Voltaire descrive abbastanza finemente gli incontri e le conversazioni avute dalla ragione nelle sue peregrinazioni europee:

[636] J. J. Rousseau, 2009, p. 229.
[637] J. J. Rousseau, 2009, p. 231.
[638] J. J. Rousseau, 2009, p. 230.
[639] L. Formigari, 1994, p. 85.

"Mi sembra […] che la ragione viaggi in piccole giornate, dal nord al sud, insieme alle sue due intime amiche, l'Esperienza e la Tolleranza. L'accompagnano l'Agricoltura e il Commercio. Si è presentata in Italia, ma la congregazione dell'Indice l'ha respinta. Ha potuto soltanto mandare in segreto alcuni suoi agenti, che non la smettono di fare del bene […]. Essa di tanto in tanto ha dei crudeli nemici in Francia; ma vi ha così tanti amici che bisogna pure che alla fine sia fatta primo ministro. Quando si è presentata in Baviera o in Austria ha trovato due o tre grandi teste imparruccate che l'hanno guardata con occhi stupiti e meravigliati. Le hanno detto: 'Signora non abbiamo mai sentito parlare di voi; non vi conosciamo'. 'Signori' ha risposto loro, 'col tempo mi riconoscerete e mi amerete. Sono accolta molto bene a Berlino, a Mosca, a Copenaghen e a Stoccolma. È molto tempo che grazie al credito di Locke, di Gordon e di Trenchard, di milord Shaftesbury e di tanti altri o ricevuto le patenti di naturalità in Inghilterra. Me ne accorderete un giorno anche voi. Sono la figlia del Tempo e aspetto tutto da mio padre […]. Quando è passata sopra le frontiere della Spagna e del Portogallo, ho benedetto Iddio nel vedere che i roghi dell'inquisizione non erano più accesi tanto spesso; ha sperato molto vedendo cacciati i gesuiti, ma ha temuto che liberando il paese dalle volpi non lo si lasciasse ai lupi" [640].

Il percorso filosofico della ragione descritto da Voltaire e le esortazioni a intraprendere viaggi verso mondi sconosciuti che Rousseau muove a filosofi ed enciclopedisti come Diderot, d'Alembert, Buffon e Montesquieu, risultano particolarmente aderenti alla ricostruzione della condizione della filosofia che Elmar Holenstein ha riportato nel suo *Atlante di filosofia*.

Secondo Holenstein, la filosofia è diventata *moderna* e *europea* in virtù di uno spostamento del dibattito scientifico dai centri propulsivi dei comuni dell'Italia settentrionale (Machiavelli, Galileo, lo studente Copernico) all'Europa nord-occidentale, nel triangolo compreso tra Parigi-Londra-Cambridge e Amsterdam-Leiden-De Haag. A partire dalla metà del XVIII secolo, però, questo assetto subisce una duplice spinta cui consegue una nuova configurazione. La prima spinta, su base oceanica, è dovuta a un lento movimento di allargamento delle periferie del pensiero, un processo di occidentalizzazione che coinvolge principalmente gli avamposti coloniali degli Stati nazionali e in particolare le colonie americane[641]. La seconda spinta avviene invece in ambito continentale: più violenta e immediata della prima, questa consiste in un processo di veloce "regionalizzazione" e moltiplicazione dei poli del sapere che trova espressione nella nascita di nuovi centri di studio "soprattutto nella Mitteleuropa: Königsberg, Weimar-Jena e da ultimo Berlin"[642]. Dal punto di vista della composizione culturale, dunque, la Germania di Kant rappresentava una conferma di questo processo,

[640] Voltaire, 1998, pp. 194-195.
[641] *Infra*, Figura 1.
[642] E. Holenstein, 2009, p. 116. *Infra*, Figura 2.

essendo il risultato di una "multiplicity of specific contexts, each one constituted by numerous (local and temporary) factors"[643].

Come è lecito aspettarsi, su questi due modelli hanno inciso anche condizioni di carattere storico, politico ed economico che proprio durante l'Illuminismo si sono legati in modo indissolubile al destino della geografia. Per valutarne gli effetti e determinare la peculiarità dell'orizzonte in cui si colloca il punto di vista di Kant, proverò a stabilire un confronto tra la condizione in cui si trovava la disciplina geografica in Germania e nel resto dei paesi europei.

5. In Germania, morte della geografia?

Nazioni come la Francia o l'Inghilterra disponevano di una forza economia e sociale sufficiente a finanziare spedizioni marittime oltreoceano, ma soprattutto di una condizione amministrativa tale da favorire e intensificare la ricerca e la sperimentazione di nuove tecniche cartografiche[644]. Un esempio su tutti è il progetto della *Carte géeométrique de la France* portato avanti per oltre un secolo da quattro generazione dalla famiglia Cassini. Conosciuta anche come *Carte de Cassini* questa rappresentava

[643] J. Golinski, 2011, p. 419. Come spiega anche E. Holenstein, 2009, p. 120: "In Germania, la rete di relazioni è palesemente diversa da quella del suo vicino occidentale. Nella Francia odierna tutto arriva da Paris e da Paris ritorna. I successi e gli insuccessi si decidono lì. Sono pochi i collegamenti tra le altre località che non passino per Paris. La Germania è invece disseminata di una quantità sconcertante di centri culturali. Molti si trovano nella zona che – dall'ultima spartizione della Polska (1795) fino allo spostamento del suo confine occidentale lungo il corso dell'Odra/Oder (1945) – si trova al centro della Germania: l'area delle città universitarie di Leipzig, Halle e Jena, con Wittenberg, *la città di Luther* a nord e Weimar, *la città di Goethe*, a sud. Nei secoli 17 e 18 questa Germania centrale è stata la regione culturalmente più vivace, il cuore della Germania". Il territorio tedesco dunque era più variegato rispetto a quello francese o inglese, provvisto di più centri di pensiero ma di minore afflusso. Infatti: "A parte Spinoza e Kant tutti i più importanti filosofi dei secoli 17 e 18 avevano soggiornato a Parigi, a partire da Descartes, passando per i britannici Hobbes Locke, Hume, Smith e il tedesco Leibniz per arrivare a Montesquieu e a Rousseau. Il massimo scienziato dell'epoca, Newton, si limitò a spostarsi tra Cambridge, Londra e la sua città natale, Woolsthorpe" (p. 116).

[644] Secondo quanto riporta K. Schlögel, 2009, p. 66: "C'erano già stati diversi tentativi di rilevamento cartografico e topografico del territorio, per esempio da parte di Christopher Saxton e John Noden in Inghilterra o Willbrod Snell alla fine del XVI secolo. Nel 1681 John Adams della Royal Academy propose di fare i rilievi di tutta l'Inghilterra basandosi sulle misurazioni astronomiche e sulla triangolazione. Ma il primo vero e proprio rilievo di un intero paese ebbe inizio quando da Bologna arrivò in Francia l'astronomo Giovanni Domenico Cassini (1625-1712), nel 1669". Per una testimonianza delle spedizioni britanniche oltreoceano cfr. anche N. Merker, 1991, p. VIII: "Soprattutto nelle spedizioni inglesi emergeva un palese salto di qualità nell'organizzazione e nelle finalità dei viaggi d'esplorazione. Politicamente appoggiate dal consolidato regime parlamentare borghese, economicamente funzionali agli interessi coloniali delle grandi compagnie commerciali e all'espansione britannica nell'arena della concorrenza mercantile mondiale, quelle spedizioni si facevano ormai su mirata iniziativa che, con la consulenza tecnica di accademie e società scientifiche, se ne assumeva in proprio l'equipaggiamento. Dietro stava insomma tutta la forza economica, la cultura scientifica e la progettualità politica dell'impero britannico". È una tesi ormai invalsa che la geografica moderna sia stata una scienza essenzialmente europea, la cui nascita ebbe nella seconda grande epoca delle esplorazioni e in particolare nell'ingresso di Cook nel Pacifico un motivo di spinta decisivo. Cfr. su questo punto C. W. J. Whiters/D. Livingstone, 1999, pp. 1-5. Per una ricognizione delle condizioni in cui verteva la disciplina geografica in Europa cfr. C. W. J. Withers, 2011, pp. 53-60.

"il primo tentativo sistematico di rilevare e poi rappresentare tutto il paese secondo i principi scientifici della triangolazione e della geodesia, ovvero la disciplina della misurazione della superficie terrestre"[645]. Come spiega lo storico Karl Schlögel:

"L'iniziativa di misurare la Francia era partita da Jean-Baptiste Colbert (1619-1683) e non fu un caso che ciò accadde proprio nel paese che primeggiava nella produzione di carte topografiche nel XVII secolo. Fedele allo spirito del tempo, la monarchia assoluta vedeva nella misurazione del paese un importante presupposto per il miglioramento della struttura economica amministrativa di una Francia che si apprestava a diventare lo stato centralizzato più moderno d'Europa, patria di un sistema mercantilistico e di un'amministrazione regionale in grado di sviluppare tutte le risorse della nazione […]. I rilievi richiedevano una pianificazione per così dire da stato maggiore. In quei tempi soltanto uno stato dotato di efficienza organizzativa e una forte volontà ne era all'altezza. La monarchia francese possedeva entrambe le caratteristiche necessarie per creare il territorio dello stato nazionale a venire. Naturalmente dovevano concorrere diversi aspetti: le premesse scientifiche e tecniche, la situazione intellettuale del tempo, la volontà politica del potere. Spirito illuministico, Accademia e Re Sole si incontrarono per perseguire uno dei progetti più brillanti della storia della scienza moderna"[646].

Mentre nei paesi coloniali l'idea dello Stato territoriale centralizzato si presentava come una realtà di fatto, la Germania attraversa un periodo di storica frammentazione, situazione che concorreva a creare un mosaico variamente composto da regni, principati, ducati, margraviati, langraviati, vescovati e città libere; una situazione di microterritorialità che non poteva non riflettersi anche sulla vita culturale e, in particolare, sull'assetto della disciplina geografica tedesca. L'assenza di uno Stato nazionale sul modello europeo può forse spiegare perché un ente come l'Osservatorio geografico di Weimar, nato solo nel 1804, nel 1806 già dichiarasse "la morte della geografia"[647]. A causa del continuo succedersi di sconvolgimenti militari e politici che caratterizzavano l'area tedesca e i relativi spostamenti di confini, le carte perdevano il loro senso dopo solo qualche giorno, risultando di fatto inservibili per il compito che era stato loro affidato. La proposta era di sostituire alla morente geografia politica, modellata secondo il discorso aristocratico-feudale che vigeva in Germania, un modello descrittivo naturale che aprisse la strada verso la creazione nell'Ottocento di mappe mute: mappe "prive di ogni nome per poter essere in apparenza prive di ogni riferimento politico, ma in realtà polemicamente sganciate soltanto da ogni relazione

[645] J. Brotton, 2015, p. 318.
[646] K. Schlögel, 2009, p. 6.
[647] F. Farinelli, 2009, p. 3.

con l'antico ordine delle cose"[648]. A differenza della Francia, in cui era stato stabilito un patto inviolabile tra l'accentramento del potere politico e la cartografia – al punto che anche la nuova Repubblica francese, avvertita l'utilità politica del lavoro cartografico dei Cassini, sentirà il bisogno di appropriarsene e di nazionalizzarlo[649] – la frammentarietà della situazione politico-amministrativa tedesca aveva influito negativamente sullo sviluppo e il perfezionamento della disciplina geografica, creando di fatto uno spazio di crisi e riflessione sulla natura e il metodo del discorso geografico. Ulteriore sintomo della particolare condizione in cui verteva la geografia tedesca era il fatto che almeno fino alla prima metà del XVIII secolo in Germania si conoscessero quasi solo "figure di geografi sedentari, che non partecipavano in prima persona che a viaggi patrocinati dalle accademie straniere"[650]. Erano infatti molto pochi i sovrani tedeschi che nutrivano ambizioni di espansione marittima o che avessero i mezzi per finanziare spedizioni in terre lontane.

Tra i pochi esploratori tedeschi spicca certamente il nome di Georg Forster, che Nicolao Merker definisce "il viaggiatore tedesco del secolo per antonomasia"[651]. Forster, maestro e amico di Humboldt, appena diciottenne prese parte insieme al padre, che si era aggregato come naturalista, alla seconda spedizione di Cook (1772-1775)[652],

[648] F. Farinelli, 2009, p. 5.

[649] Per quanto riguarda l'uso politico che la Repubblica francese fece della *Carta generale di Francia* cfr. J. Brotton, 2015, pp. 319 e sgg. il quale osserva come il *Decreto di definizione dell'era francese* che la *Convenzione nazionale della Francia repubblicana* emise nel 1793 "determinò la prima nazionalizzazione statale di un progetto cartografico privato. La stretta relazione fra ciascuna generazione dei Cassini e la famiglia reale francese, che lo aveva in parte finanziato, faceva di quel progetto un ovvio obbiettivo politico per i rivoluzionari, ma persone come D'Églantine e Calon avevano colto anche quale fosse il vantaggio di appropriarsi del lavoro dei Cassini per i loro fini politici e, nonostante fossero legate al re, le mappe stampate ottenute da quel lavoro sarebbero diventate alla fine un simbolo della nuova 'era francese', una bozza per costruire una concezione della Francia come stato nazionale repubblicano moderno. Tutti capivano quale fosse il valore militare delle carte. In un momento in cui la neonata repubblica doveva affrontare l'imminente invasione dei regni vicini ostili, le carte dettagliate dei Cassini di ciascuna regione di Francia e dei suoi confini si darebbero dimostrate cruciali per difendere il nuovo regime. Ma la convenzione nazionale aveva già cercato di razionalizzare l'amministrazione del paese riformando l'incredibile miscuglio di province ecclesiastiche, *parlements*, camere e diocesi in ottantatré *départements*, e le mappe di Cassini nazionalizzate avrebbero avuto un ruolo centrale nel consentire allo stato di definire e amministrare quelle regioni. Avrebbero avuto anche un impatto più profondo, sebbene meno tangibile. Nelle mani della repubblica, i rilevamenti dei Cassini avrebbero favorito l'idea che si trattasse di una carta della nazione, per la nazione. Avrebbe consentito al pubblico francese […] di vedere la propria nazione e di indentificarla in una delle prime manifestazioni cartografiche di coscienza nazionale"

[650] M. Tanca, 2012, p. 23.

[651] N. Merker, 1991, p. XXV.

[652] Come riferisce N. Merker, 1991, p. XXXIII, il secondo viaggio di Cook seguì i seguenti percorsi "Dal luglio 1772 al marzo 1773 il viaggio delle due navi *Resolution* e *Adventure* procedette dall'Inghilterra al Capo di Buona Speranza, poi verso le alte latitudini australi, e concluse la prima tappa con l'approdo nella Nuova Zelanda. Da qui, tra marzo e novembre, la spedizione continuò per Tahiti, alle Isole della Società e alle Isole dell'Amicizia tornando poi a fare base in Nuova Zelanda, dove durante una tempesta si persero i contatti con l'Adventure. Tra novembre 1773 e luglio 1774 la *Resolution* comandata da Cook

della quale presenterà il "resoconto filosofico"[653] in una celebre opera intitolata *Viaggio intorno al mondo*. Un'opera che, come scrive Michael Church: "cemented the success of this new, systematically empirical style of exploration, bringing its effectiveness forcefully to attention in Prussia"[654]. Nel suo resoconto della spedizione di Cook, testo scritto prima in inglese e tradotto un anno dopo in tedesco, Forster sviluppa alcune considerazioni sullo stato del metodo geografico che sembrano integrare le tesi espresse mezzo secolo prima da Rousseau e che riguardano la necessità di sovrapporre la figura dei filosofi e quella dei viaggiatori. Per quanto riguarda questi ultimi poco dopo la metà di *Viaggio intorno al modo* leggiamo:

"Avevamo così trascorso due anni a visitare isole già scoperte da altri, a rettificare parecchi sbagli dei nostri predecessori e a confutare vecchi errori. Cominciammo il terzo anno con la ricognizione di un arcipelago che Bougainville, per insufficiente equipaggiamento delle sue navi e totale mancanza di viveri, aveva potuto esplorare appena di sfuggita. A quest'ultimo anno del nostro viaggio toccò la fortuna di esser particolarmente ricco di nuove scoperte, tali da risarcirci dei due anni precedenti. Tuttavia neanche di quelli ci potevamo lamentare. Infatti i nostri predecessori ci avevano ancora lasciato parecchie novità da appurare nella maggior parte delle terre da noi visitate; soprattutto erano loro sfuggite molte cose attinenti allo studio degli uomini e dei costumi, che dev'essere lo scopo per eccellenza di ogni viaggiatore filosofico"[655].

Se le critiche che Forster muove ai viaggiatori riguardano prevalentemente il loro disinteresse per lo studio dei comportamenti umani e l'insufficienza delle loro esplorazioni in fatto di scoperte antropologiche e socio-culturali, quando attacca i filosofi egli denuncia soprattutto il fatto che questi "conoscono l'uomo soltanto dall'osservatorio del loro studiolo"[656] e per questo sono spesso portati ad usare in

---

si spinse da sola nuovamente a sud nelle acque polari antartiche, risalì verso nord all'Isola di Pasqua e alle Isole Marchesi, e tornò ancora a Tahiti. Dal luglio al novembre del 1774 il viaggiò toccò le nuove Ebridi e la Nuova Caledonia e fece poi scalo per la terza volta in Nuova Zelanda. Da lì, procedendo verso la Terra del Fuoco, il Capo Horn e il Capo di Buona Speranza, e incrociando ancora nell'Atlantico meridionale la *Resolution* rientrò in patria il 30 luglio 1775. L'*Adventure* vi era già giunta qualche tempo prima".

[653] G. Forster, 1991, p. 5.

[654] M. Church, 2011, p. 24. Su questo punto cfr. anche N. Merker, 1991, p. VI: "Quando a Berlino nel 1778 ne apparve il primo volume [di *Reise um die Welt*], Georg diventò una celebrità: in Germania, poi, né più né meno che l'esperto tedesco dei Mari del Sud, conteso nei salotti mondani, in scambio d'idee con il filosofo Jacobi, con Goethe, con l'orientalista Michaelis, con il fisico gottinghense Lichtenberg, con il filologo Heyne e molti altri, avidi tutti di notizie di prima mano sull'affascinante mondo dei popoli esotici e primitivi".

[655] G. Forster, 1991, p. 184.

[656] G. Forster, 1991, p. 117.

maniera ingenua le fonti di viaggio di cui dispongono. Nella *Prefazione* all'opera Forster spiega:

"I filosofi di questo secolo, scontenti delle apparenti contraddizioni che riscontravano in parecchi viaggiatori, hanno preferito certi scrittori ad altri, dando a quelli un credito totale considerando gli altri come inventori di favole. Senza avere nessun cognizione di causa si atteggiavano però a giudici, e certe affermazioni (che per giunta essi distorcevano a proprio arbitrio) le prendevano per assolutamente vere. In tal modo costruirono a se stessi dei sistemi che affasciano se visti da lontano, ma che a un esame più ravvicinato si rivelano false sembianze di un sogno. I dotti finirono per stancarsi di venir trascinati da declamazioni e sofismi. Reclamarono a gran voce che si dovessero raccogliere soltanto fatti. Il loro desiderio venne accontentato. In tutti i continenti si raccolsero dei fatti, senza che però la loro scienza venisse a stare meglio"[657].

Da quanto scritto in questo passo si capisce perché Forster ritenga che per costruire quella che egli chiama una *storia filosofica del viaggio*, non ci si debba limitare alla mera raccolta empirico-protocollare di fatti. Presi per sé essi rimangono "membra sparse, dalle quali nessuna arte riusciva a costruire qualcosa di intero". C'è infatti sì bisogno di guardare alle cose "nella loro vera luce", ma questo significa anche possedere l'acume sufficiente a "collegarle tra loro" e a trattarle in base "a universali principi filantropici"[658]. Per la conoscenza geografica è dunque necessario guardare alla filosofia, l'unica scienza capace di "fissare con l'astrazione concettuale"[659] un principio guida che coordini il rapporto tra i fatti riferendoli quell'intero che è la terra. Il ragionamento di Forster coinvolge tutti i protagonisti del sapere geografico in età illuministica, dal momento che non si rivolge solo agli esploratori. Forster vuole favorire un'intensificazione delle ricerche geo-antropologiche sul pianeta e una maggiore credibilità per quanto riguarda le informazioni raccolte, ma chiama in causa anche i filosofi che investe del compito di riorganizzare i materiali risultanti dalle esplorazioni geografiche con un impianto scientifico-concettuale adeguato.

Queste tendenze sembrano trovare terreno fertile anche in Kant, il quale, forse proprio per il fatto di essere uno dei primi professori di *Geografia fisica* in Germania e un attento lettore di resoconti di viaggi, dimostra un alto grado di consapevolezza

[657] G. Forster, 1991, p. 6.
[658] G. Forster, 1991, p. 4. Da un *viaggiatore filosofico* ci si aspetta infatti "una *storia filosofica del viaggio*, libera dai diffusi pregiudizi e sofismi, nella quale senza riguardo a sistemi arbitrari ma soltanto in base a universali principi filantropici egli esponesse le sue scoperte nel campo delle scienze naturali e della storia dell'uomo: ovvero un resoconto di viaggio come allora non era ancora mai stato presentato al mondo erudito".
[659] G. Forster, 1991, p. 6.

riguardo al rapporto che la disciplina doveva avere con i limiti di questo genere letterario.

6. Kant e la descrizione spaziale del mondo

Nell'*Introduzione* alla *Geografia fisica* Vollmer riporta l'elogio di Kant degli assidui lettori delle gazzette ed in particolare degli inglesi che hanno la fortuna di avere molti marinai sparsi tra il popolo:

"Non vi è nazione nella quale l'intelletto si esterni sì visibilmente nella classe comune, e dove il popolo basso sia generalmente istruito, e che sappia parlare tanto di cose dotte, come l'Inglese. Ciò nasce dalla quantità di cognizioni geografiche, sparse fra il popolo per mezzo di molti navigatori intorno al mondo, cosa la quale produce poi un gusto dominante per la lettura delle gazzette, delle quali l'operajo inglese legge certamente cinque foglj per settimana"[660].

D'altro canto, come Forster, anche Kant fornisce alcune indicazioni circa l'importanza di premettere un piano che coordini e organizzi le informazioni a disposizione di lettori e viaggiatori:

"Il viaggiatore non può in alcun modo essere privo di cognizioni geografiche. Esse sono i migliori e più necessari preparativi per viaggiare; la geografia insegna al viaggiatore a quali oggetti dirigere l'attenzione, e gli disegna il piano secondo il quale ha da fare le sue osservazioni"[661].

Un pensiero analogo si trova anche nell'edizione Rink della *Geografia fisica*:

"Di colui che fa numerosi viaggi, si dice che ha visto il mondo. Ma chi vuole trarre profitto dal suo viaggio deve essersi già fatto un piano [*Plan*] e non accontentarsi di guardare al mondo come un oggetto dei sensi esterni [*als einen Gegenstand des äußern Sinnes*]"[662].

---

[660] I. Kant, 1801-1817, Vol 1, p. XXXIII. Cfr. *Refl*. 1350, AA XV:589: "Gli inglesi hanno più conoscenze estesa in generale. Sono i giornali la causa o l'effetto di ciò. Riflessione. Curiosità [Die Englander haben mehr Kenntnisse allgemein ausgebreitet. Sind die Zeitungen die Wirkung oder Ursache davon. Nachsinnen. Curiositaet]".

[661] I. Kant, 1801-1817, Vol 1, p. XXXXV.

[662] *Physische Geographie*, AA IX: 157: "Von demjenigen, der viele Reisen gemacht hat, sagt man, er habe die Welt gesehen. Aber zur Kenntniß der Welt gehört mehr, als bloß die Welt sehen. Wer aus seiner Reise Nutzen ziehen will, der muß sich schon im Voraus einen Plan zu seiner Reise entwerfen, nicht aber die Welt bloß als einen Gegenstand des äußern Sinnes betrachten". Un passo speculare si trova anche nella *Messina Vorlesung*, p. 1: "Di colui che viaggia, di dice che ha visto il mondo, ma alla conoscenza del mondo appartiene più che il semplice viaggiare. Chi volesse trarre vantaggio dai suoi viaggi, deve presupporre un piano, poiché chi viaggia sprovvisto di concetti, guada al mondo solo come un oggetto dei sensi esterni, e non ha il minimo vantaggio" (http://kant.bbaw.de/base.htm/geo_mes.htm). Cfr. anche I. Kant, 1801-1817, Vol. 1, pp. XXII-XXIII: "Tutte le cose della natura in quanto esse compongono un

Sebbene i resoconti di viaggi siano necessari per acquisire una conoscenza del mondo e della sua conformazione, dal momento che anche qualora un uomo viaggiasse non sarebbe comunque in grado di fare esperienza di tutte le sue meraviglie[663], la *Geografia*, per come la intende Kant, non è legata esclusivamente all'osservazione diretta dei fenomeni che trovano posto sulla terra, né dipende semplicemente all'accumulazione di notizie sulla loro meravigliosa natura; ma presuppone, almeno sul piano ideale, una *Erdbeschreibung*, ovvero una conoscenza propedeutica che indirizzi l'esperienza esplorativa e la sua ricognizione. Questo perché, per quanto utile, la descrizione geografica del mondo che noi possiamo ottenere attraverso l'esperienza diretta o altrui è sempre parziale, dal momento che si interessa o di un singolo luogo (topografia) o di una singola regione e delle sue caratteristiche (corografia) o riguarda solo le montagne (orografia) e i corsi d'acqua (idrografia)[664]. Questo aspetto, illustra abbastanza efficacemente come per Kant la dimensione empirica dell'osservazione svolta *in loco*, necessiti sempre di un riferimento ad una struttura a priori che la renda intellegibile *in absentia*, anche ad un pubblico più vasto:

"Un gran numero di persone è del tutto indifferente alle informazioni diffuse dai giornali. Il che dipende dal fatto che sono incapaci di localizzare queste informazioni e non hanno alcuna nozione della Terra né del mare né della totalità della superficie terrestre"[665].

---

tutto, formano propriamente il mondo. Ma in un senso più ristretto, contiamo fra le cose del mondo solamente, quelle con le quali noi possiamo avere qualche comunicazione, cioè, quelle sulle quali possiamo operare in quel modo, col quale esse operano sopra di noi. In questo senso ristretto la terra compone il nostro mondo. Così di chi viaggia molto diciamo; egli ha veduto il mondo. Ma la cognizione del mondo richiede più che il semplice viaggiare. Chi vuol trar profitto da' viaggi deve farsi da prima un piano e possedere cognizioni, Egli deve sapersi quali oggetti siano da esaminarsi, quali da cercarsi. La cognizione del mondo deve essere un sistema, altrimenti non saremmo sicuri di aver abbracciato l'insieme e nemmeno di tenerlo in mente, poiché non dominiamo collo sguardo tutto quello che sappiamo".

[663] Cfr. *Physische Geographie*, AA IX:159.

[664] Cfr. *Physische Geographie*, AA IX:159: "Jede fremde Erfahrung theilt sich uns mit, entweder als Erzählung, oder als Beschreibung. Die erstere ist eine Geschichte, die andere eine Geographie. Die Beschreibung eines einzelnen Ortes der Erde heißt Topographie. - Ferner Chorographie, d. i. Beschreibung einer Gegend und ihrer Eigenthümlichkeiten. - Orographie, Beschreibung dieser oder jener Gebirge. - Hydrographie, Beschreibung der Gewässer". Cfr. anche I. Kant, 1801-1817, Vol. 1, p. XXI: "La geografia fisica trarrà più o meno utile dalla topografia, ovvero dalla descrizione locale. Questa conta, osserva e descrive i villaggi e i paesi, ossia il numero delle case, degli abitanti ecc. Egualmente sarà utile al geografo fisico la corografia o la descrizione del circondario, la quale rappresenta per così dire la fisionomia di una regione, quasi un quadro delle sue bellezze, pregj e difetti: come pure l'orografia cioè, la descrizione delle montagne, e l'idrografia ovvero descrizione delle acque".

[665] *Physische Geographie*, AA IX:163: "Vielen sind die Zeitungsnachrichten etwas sehr Gleichgültiges. Das kommt daher, weil sie jene Nachrichten nicht an ihre Stelle bringen können. Sie haben keine Ansicht von dem Lande, dem Meere und der ganzen Oberfläche der Erde".

Come emerge dalle dichiarazioni di Kant, le cognizioni geografiche servono sia al viaggiatore per organizzare la sua esperienza e dirigere la sua attenzione secondo un principio guida che non sia quello empirico-percettivo, sia al lettore per disporre e collocare secondo un piano le informazioni ricevute. La *Erdbeschreibung* è quella forma di conoscenza rispetto alla quale si organizzano e si sistematizzano gli strati intertestuali che compongono la conoscenza geografica, il modello della sua enciclopedia. La questione che qui si pone è decisiva: quale forma di descrizione ci permette di localizzare le informazioni che noi acquisiamo per mezzo di terzi e di riferirle alla totalità della superficie terrestre?

Per rispondere, dobbiamo anzitutto considerare la distinzione che Kant istituisce tra descrizione secondo lo spazio e narrazione (o descrizione secondo il tempo), poiché su di essa si modella la differenza specifica tra geografia e storia:

"possiamo chiamare sia la storia [*Geschichte*] che la geografia descrizioni [*Beschreibungen*]. La differenza è che la prima è una descrizione secondo il tempo [*eine Beschreibung der Zeit*], la seconda una descrizione secondo lo spazio. La storia riguarda eventi che hanno luogo uno dopo l'altro nel tempo. La geografia riguarda fenomeni che occorrono simultaneamente nello spazio. La storia e la geografia estendono quindi la nostra conoscenza in riferimento al tempo e allo spazio […]. La storia di ciò che accade in diversi tempi, la quale costituisce la vera storia [*Historie*] non è altro che una geografia continua e perciò è una delle maggiori mancanze, quando non si sa in quale luogo sia capitato qualcosa o quale caratteristica abbia avuto. Allora la storia [*Historie*] è diversa dalla geografia solo riguardo al tempo e allo spazio. La prima, come si è detto, è un resoconto [*Nachricht*] di avvenimenti che si susseguono e si riferisce al tempo. La seconda un resoconto di eventi che sono uno accanto all'altro. La storia è una narrazione [*Erzählung*] la geografia una descrizione"[666].

La simultaneità è la caratteristica che distingue la descrizione dei fenomeni secondo lo spazio dalla semplice narrazione. Certo il concetto di simultaneità è un concetto temporale ma come abbiamo già potuto constatare esso determina il particolare

[666] *Physische Geographie*, AA IX:160-161: "Wir können aber beides, Geschichte und Geographie, auch gleichmäßig eine Beschreibung nennen, doch mit dem Unterschiede, daß erstere eine Beschreibung der Zeit, letztere eine Beschreibung dem Raume nach ist. Geschichte also und Geographie erweitern unsere Erkenntnisse in Ansehung der Zeit und des Raumes. Die Geschichte betrifft die Begebenheiten, die, in Ansehung der Zeit, sich nacheinander zugetragen haben. Die Geographie betrifft Erscheinungen, die sich, in Ansehung des Raums, zu gleicher Zeit ereignen […]. Die Geschichte desjenigen, was zu verschiedenen Zeiten geschieht, und welches die eigentliche Historie ist, ist nichts anders als eine continuirliche Geographie, daher es eine der größten historischen Unvollständigkeiten st, wenn man nicht weiß, an welchem Orte etwas geschehen sei, oder welche Beschaffenheit es damit gehabt habe. Die Historie ist also von der Geographie nur in Ansehung des Raumes und der Zeit verschieden. Die erste ist, wie gesagt, eine Nachricht von Begebenheiten, die auf einander folgen, und hat Beziehung auf die Zeit. Die andere aber ist eine Nachricht von Begebenheiten, die neben einander im Raume vor sich gehen. Die Geschichte ist eine Erzählung, die Geographie aber eine Beschreibung".

rapporto di coordinazione che si ha tra i membri di una rappresentazione spaziale quando questi sono riferiti al tutto. Dalla *Terza analogia dell'esperienz*a sappiamo che per Kant due oggetti possono dirsi simultanei quando posso invertire l'ordine della percezione dell'uno e dell'altro: "Così io posso indirizzare la mia percezione prima alla luna e successivamente alla terra o anche, viceversa, prima alla terra e poi alla luna"[667]. Da queste brevi considerazioni possiamo dedurre che attraverso la descrizione storica veniamo a conoscere che, dato un fatto *a*, allora *b*. Si tratta in questo caso di una narrazione che, come dice Max Marcuzzi, "can directly announce how objects exist". Al contrario, la descrizione secondo lo spazio che è alla base della geografia "must state their mode of existence indirectly, beginning with the explication of the manner in which the objects are perceived"[668]. Questo perché, la descrizione secondo il tempo, che riguarda il susseguirsi dei fenomeni, ha nell'irreversibilità dell'ordine causale il proprio esponente; mentre la descrizione geografica si basa sulla reversibilità del punto di vista che può spaziare all'interno dell'intero rappresentativo. La relativa arbitrarietà dell'osservazione geografica si manifesta ad esempio là dove Kant pone il problema della determinazione del primo meridiano, che egli si augura possa essere scelto definitivamente tra quello di Greenwich, El Hierro e Flores[669]. Dal momento che lo spazio geografico può essere percorso in ogni sua direzione, come dimostra anche il fatto che si può determinare la longitudine di un luogo sia misurando quella orientale che quella occidentale, la sua descrizione ha bisogno che si raggiunga un accordo su alcuni elementi convenzionali, poiché è su di essi che si fonda l'intellegibilità della sua comunicazione.

Per Kant l'intellegibilità della descrizione geografica non riguarda solo i sistemi di misurazione, ma, come leggiamo nell'*Introduzione* all'edizione Rink, dipende dal riconoscimento di uno spazio preliminare di cui possiamo perfezionare e correggere la conoscenza attraverso l'esperienza:

"La descrizione fisica della Terra è la prima parte della conoscenza del mondo. Appartiene ad un'idea, che può essere chiamata la propedeutica alla conoscenza del mondo. Il suo insegnamento appare ancora manchevole. Eppure è proprio essa che mette nelle condizioni di fare il miglior uso dei rapporti nella vita.

[667] *KrV*, A 211/B 257.
[668] M. Marcuzzi, 2011, p. 118.
[669] Cfr. *Physische Geographie*, AA IX:173 nota: "Es wäre zu wünschen, daß es einmal in Bestimmung des ersten Meridians zu einer Einigung käme. Bei der durch die Natur gar nicht begrenzten Willkür, haben denn Andere auch einen andern ersten Meridian festgesetzt. So giebt es außer dem genannten noch: 1) einen Meridian von Greenwich. Er steht von dem auf Ferro um 17 Grad 41 Minuten östlich ab 2) Der Meridian von Flores, mit 13 Grad 26 Min. 30 Sek. westlichem Abstande von Ferro"

Perciò diviene necessario, presentarla come una conoscenza, che si può perfezionare e correggere attraverso l'esperienza. Noi anticipiamo l'esperienza futura che avremo nel mondo attraverso un abbozzo, che, per così dire, ci fornisce un concetto preliminare del tutto"[670].

Proprio in virtù del riconoscimento dell'importanza di presuppore una conoscenza propedeutica della Terra come piano-guida, sorge un'ulteriore domanda. Come rappresentare questo spazio preliminare, questo abbozzo delle conoscenze geografiche in cui i fenomeni di cui acquisiamo notizia troverebbero simultaneamente posto, se si rimane fermi, per dirla con Benjamin, "nella stanza borghese da cui l'illuminismo proiettava il suo raggio"[671]?

Per rispondere possiamo prendere spunto da un libro di Tymothy Brook dedicato alla nascita del mondo globalizzato. L'autore vi presenta un quadro di Vermeer, *Il geografo*[672], che rende facilmente intuibile l'ideale artistico di un uomo che dal suo studiolo guarda con curiosità al mondo in cui si avventurano mercanti e viaggiatori. Brook si interessa in particolare a un elemento che compare nel dipinto e a cui il pittore sembra attribuire un valore didascalico di notevole importanza:

"I segni che nel quadro rimandano alla vastità del mondo esterno sono presenti ovunque. Il documento che il geografo ha steso sul tavolo è indecifrabile, ma si tratta chiaramente di una mappa. Una carta marina, in pergamena, è arrotolata alla sua destra sotto la finestra; altre due giacciono sul pavimento alle sue spalle. Una carta marina delle coste europee – il soggetto diviene evidente non appena notiamo che nella parte superiore è indicato l'occidente e non il nord – è appesa alla parete in fondo. Non conosciamo l'origine di questa mappa, che però è molto simile a quella realizzata da Willem Blaeu, l'editore di carte geografiche di Amsterdam che stampò, tra le altre, quella collocata sulla parete posteriore del dipinto *Ufficiale e ragazza che ride*: un globo terrestre che quasi riempie la parete stessa. Si tratta della riedizione di una carta pubblicata originariamente da Hendrick Hondius nel 1600. I dettagli di tale mappa visibili nel dipinto sono sufficienti a far riconoscere, in essa, ciò che Hondius chiamava Orientalus Oceanus, oggi noto come oceano Indiano. Navigare in quelle acque rappresentava per gli olandesi un'ardua sfida nei primi anni del Seicento. La rotta portoghese che conduceva al Sud-est asiatico passava intorno al Capo di Buona Speranza e, più su, oltre il Madagascar, seguendo la linea costiera. Se aveva il vantaggio di offrire molti approdi, la rotta era ostacolata da venti e correnti sfavorevoli, e per di più si trovava sotto il

[670] *Physische Geographie*, AA IX:157: "Die physische Erdbeschreibung ist also der erste Theil der Weltkenntniß. Die physische Erdbeschreibung ist also der erste Theil der Weltkenntniß. der Welt nennen kann. Der Unterricht in derselben scheint noch sehr mangelhaft zu sein. Nichtsdestoweniger ist es gerade sie, von der man in allen nur möglichen Verhältnissen des Lebens den nützlichsten Gebrauch zu machen im Stande ist. Demzufolge wird es nothwendig, sie sich als eine Erkenntniß bekannt zu machen, die man durch Erfahrung vervollständigen und berichtigen kann. Wir anticipiren unsere künftige Erfahrung, die wir nachmals in der Welt haben werden, durch einen Unterricht und allgemeinen Abriß dieser Art, der uns gleichsam von Allem einen Vorbegriff giebt".
[671] W. Benjamin, 1979, p. 23.
[672] *Infra*, Figura 3.

controllo territoriale – sia pure esercitato in modo intermittente – dei portoghesi. Nel 1616 un navigatore olandese scoprì un'altra rotta. Dal Capo bisognava scendere di 40 gradi di latitudine a sud, prendere la rotta principale a ponente – ciò che, anche grazie alle correnti generate dai venti dell'ovest, accelerava la velocità di una nave nella parte bassa dell'oceano Indiano – e virare poi a nord verso Giava, sulle rotte commerciali sud-orientali, evitando completamente l'India. In tal modo il tempo di percorrenza del tragitto alla volta del Isole delle Spezie si riduceva di alcuni mesi"[673].

La mappa del globo è ciò che viene in aiuto del geografo dipinto da Vermeer quando dalla sua finestra di Delft guarda con curiosità alle meraviglie del mondo. Uno strumento, come scrive il cartografo Hondius in un cartiglio apologetico, che deve essere il più aggiornato possibile, affinché i viaggiatori possano disporre di "chiare indicazioni sulle loro destinazioni"[674]. Come sembra sapere lo stesso Hondius, la conoscenza di vaste aree della Terra da parte degli europei era lacunosa e questo costituiva certamente un problema commerciale, relativamente all'individuazione di rotte più rapide e sicure; ma soprattutto un problema epistemologico, nella misura in cui il rapporto tra l'ecumene e le aree sconosciute della Terra impegnava i modelli di rappresentazione cartografica del globo. Una questione che investiva non solo il geografo, ma anche chi guarda al mondo con la curiosità razionale del viaggiatore.

7. Il ruolo delle mappe nella descrizione della Terra

La simbiosi tra la figura del geografo e lo strumento cartografico sembra essere la cifra della geografia nel mondo globalizzato tra il XVII e il XVII secolo. Non è chiaro se Kant sia stato un "enthusiastic geographer"[675], o solamente "the outstanding example in Western thought of a professional philosopher concerned with geography", come ritiene invece J. A May[676]. Tuttavia, rimane il fatto che nell'*Annuncio e programma di un corso del semestre estivo 1757*, egli presenta il suo insegnamento di geografia fisica in un modo che ricalca abbastanza fedelmente le idee e le tensioni che animavano la geografia dell'Illuminismo tedesco:

"La geografia fisica esamina soltanto la costituzione naturale del globo e ciò che in esso si trova: i mari, il continente, le montagne, i fiumi, l'atmosfera, gli uomini, gli animali, le piante e i minerali: tutto ciò però

[673] T. Brook, 2015, p. 93.
[674] T. Brook, 2015, p. 94.
[675] P. Richards, 1974, p. 1.
[676] J. A. May, 1970, p. 3. Secondo May: "The contention that Kant was a poor geographer is most effectively met with the reply that Kant was not a geographer at all, and made no pretense of being one" (p. 12).

non con quella compiutezza e con quella esattezza filosofica nelle parti, che sono proprie della fisica e della storia della natura, ma con la razionale curiosità di un viaggiatore che va dappertutto alla ricerca del notevole, dello strano e del bello, e mette a confronto le osservazioni così accumulate e riflette sul suo piano"[677].

Quale sia la curiosità razionale del viaggiatore e quale sia il piano che guida la sua ricerca dello sconosciuto, del notevole, dello strano e del bello, Kant non lo dice espressamente. Come indicato da Gunnar Olsson[678] e da Max Marcuzzi[679], proprio questo silenzio pone una serie di questioni che risultano fondamentali per comprendere la *ragione cartografica* di Kant e con essa il rapporto che sussiste tra lo stato della conoscenza della Terra, legato per lo più alla dimensione scritta dei resoconti di viaggio, la forma discorsiva delle lezioni di geografia e la funzione descrittiva delle mappe, strumento di cui Kant non offre alcuna discussione dettagliata[680]:

"there remains the question of knowing if it is equally possible to represent the earth as a system of regions oriented only by the resource of discourse, without recourse to a map which would permit, in a worst-case scenario, the organization of space on a human scale in order to understand that which, in reality, unfolds on a planetary scale. The question comes back to asking if, by the discourse, a satisfactory spatial representation can be produced in the imagination which […] anticipates future experience, or if spatial representation is always of the order of a certain passivity, and based therefore in an essentially empiricist explanation, for which (spatial) experience could not, in fact, be anticipated in any manner, even imaginary"[681].

Sia l'edizione Rink sia l'edizione Vollmer della *Geografia fisica* sono prive di cartine. Inoltre, da quanto afferma Marcuzzi quando faceva lezione Kant non si serviva di alcuna carta geografica come supporto didattico. Eppure in almeno due scritti tra quelli pubblicati, egli si riferisce alla *mappa* come fosse un elemento di convalida per le sue ipotesi geo-fisiche. La prima occorrenza si trova nello scritto sulla *Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1755 ha*

[677] *EACG*, AA II:3, trad. it, pp. 180-181.
[678] Cfr. G. Olsson, 2007, p. 213: "The question keeps returning: How do I find my way in the unknown? The answer echoes back: By map and compass, picture and story".
[679] Cfr. M. Marcuzzi, 2011, p. 129.
[680] Dal momento che Kant non fornisce alcun indizio circa la definizione delle carte geografiche a lui contemporanee, considero valida la definzione di mappa che troviamo nel *Dictionary of the English language* di Samuel Johnson: "a geographical picture on which lands and seas are delineated according to the longitude and the latitude" (S. Johnson, citato in M. H. Edney, 1999, p. 170).
[681] M. Marcuzzi, 2011, p. 129.

scosso gran parte della terra. Vale la pena riportare l'intero passo, al fine di comprendere meglio il contesto in cui si colloca:

"Volendo sviluppare ulteriormente le osservazioni sui luoghi della terra dove finora sono stati avvertiti degli eventi sismici più frequenti e più gravi, si può aggiungere che le coste occidentali sono state sempre maggiormente soggette a eventi di questo tipo rispetto alle coste orientali. In Italia, in Portogallo, in Sudamerica, persino, recentemente, in Irlanda, l'esperienza ha confermato questa coincidenza. Il Peru, che si trova sulle coste occidentali del Nuovo Mondo, subisce sismi quasi quotidiani, mentre il Brasile, che è lambito dall'oceano a oriente, non ne avverte affatto. Se volessimo ipotizzare alcune cause a partire da questa sana analogia, non potremmo che perdonare a Gautier, che è un pittore, di aver cercato la causa di tutti i terremoti nei raggi del sole, di aver cercato la causa di tutti i terremoti nei raggi del sole, fonte dei suoi colori e della sua arte […]. Peccato che nell'ambito di una scienza naturale sana di mente una simile invenzione non meriti nemmeno di essere confutata. Mi sembra piuttosto che la ragione di questa legge sia in relazione con un altro aspetto, di cui tutt'oggi non è stata fornita una spiegazione sufficiente: quasi tutte le coste occidentali e meridionali di ogni contrada sono più scosse di quelle orientali e settentrionali, caratteristica confermata sia dall'osservazione di una *carta* [*Karte*] che dalle informazioni che ci riporta Dampier, il quale in tutti i suoi viaggi per mare ha riconosciuto questa conformazione"[682].

Se si intende fornire una spiegazione dei terremoti che sia il più coerente possibile e che guardi alla Terra nel suo complesso, oltre che all'esperienza diretta dei luoghi in cui sono stati riscontrati movimenti tellurici e di cui riportano notizia esploratori e viaggiatori, è necessario fare riferimento anche a una carta geografica che di quei luoghi indichi la posizione, la disposizione e la direzione. Così facendo si potranno trattare porzioni della superficie terrestre anche molto distante tra loro secondo un principio analogico comune – rappresentato in questo caso specifico dal fatto di avere le coste esposte a Occidente. Solo lo strumento cartografico, infatti, consente di superare la limitatezza empirica propria del punto di vista dell'osservatore e di stabilire la verità spaziale della coincidenza morfologica tra paesi lontani fra loro come l'Italia e il Perù.

Che Kant guardi alle mappe come ausilio per l'orientamento e la localizzazione di luoghi che non sono accessibili alla sua esperienza diretta è un'ipotesi che trova ulteriori conferme nei *Nuovi appunti per spiegare la teoria dei venti*. Qui Kant afferma che per studiare i venti della costa guineana è sufficiente rivolgere l'attenzione alla "mappa che Jurin ha aggiunto alla Geografia generale di Verenio o Musschenbroek alla sua Fisica" perché "così si comprendono in un momento [*Augenblick*], […] tutte le

[682] *GFNE*, AA I:459, trad. it. p. 85, corsivo mio.

direzioni del vento che si muove sulla costa della Guinea, i tornado e tutto il resto"[683]. Il rapporto tra la mappa e la spiegazione dei venti viene illustrata ancora più chiaramente nella conclusione del saggio:

"È una fonte di diletto non indifferente quando uno, attraverso le note esposte guarda la carta sulla quale sono indicati i venti continui o periodici di tutti i mari; poiché infatti si è capaci di spiegare la causa di tutti i venti con il ricorrere alla regola secondo la quale tutte le coste delle terre imprimono una direzione ai venti quasi parallela a loro stesse"[684].

Anche in questo passo sono le mappe a costituire per Kant un elemento di convalida per ipotesi di carattere geo-fisico. La rappresentazione in proiezione orizzontale, omogenea e isotropica della Terra sulla tavola cartografica, permette infatti di determinare la regione e la disposizione delle sue parti in base ad uno schema orientativo che non è più quello empirico-percettivo, legato al punto di vista del singolo esploratore, ma che diventa intellegibile in un senso più ampio, poiché, come suggerisce Farinelli, fa riferimento ad un osservatore immobile che guarda alla Terra come fosse un cadavere, un corpo inerte la cui anatomia è modellata dalla forma geometrica del disegno cartografico[685].

Nel terzo volume dell'edizione Vollmer, nel paragrafo dedicato al *Disegno della Terra*, troviamo un accenno a questo sguardo sinottico e onnicomprensivo che permette di guardare simultaneamente alle parti della Terra:

"Se noi potessimo innalzarci fino ad un certo punto da contemplare una parte considerevole della superficie del globo, e viaggiare in questa distanza intorno ad esso, allora la terra ci apparirebbe come un globo acquatico sul quale nuotano due isole grandissime ed una quantità d'altre più piccole; e le ultime tutte in gruppi vicine più o meno alle grandi masse in guisa, che l'alto mare resterebbe libero da qualunque isola. Cadrebbe subito sott'occhio che le coste delle due isole maggiori, chiamate a cagione della lor grandezza continenti, corrono parallele su ambedue i lati, i quali possono paragonarsi alle sponde di un fiume, di modo che sempre si avanza una sponda dove l'altra retrocede, come il Capo-Verde dirimpetto al senso del Messico"[686].

L'esperienza di guardare alla superficie terrestre con uno sguardo d'insieme, per considerare le singole parti secondo il loro rapporto rispetto al tutto della superficie

[683] *TW*, AA I:493, trad. it. pp. 11-12.
[684] *TW*, AA I:501, trad. it p. 19.
[685] Cfr. F. Farinelli, 2003, pp. 14-25.
[686] I. Kant, 1801-1817, Vol. 3, p. 5.

terrestre è possibile solo se si rappresenta lo spazio su una carta sinottica in grande scala. Come sembra sapere lo stesso Kant, ciò dipende anzitutto della forma naturale della Terra che, essendo incurvata da tutti i lati, impedisce allo sguardo di estendersi all'infinito:

"Ora i dubbj sulla figura della terra si sono dissipati, ed ognuno sa ch'essa è rotonda. L'esperienza comune e giornaliera insegna a chiunque, che la superficie della terra è curva da tutti i lati […]. Se fosse altrimenti, co' telescopj coi quali osserviamo le montagne della luna dovremmo vedere fino a i confini della terra, e, per dir poco, vedere dalle nostre torri di Königsberg quelle di Danzica, di Pillau, e le coste della Svezia e della Danimarca. Dalla cima dell'Etna, punto d'Europa dove indubbiamente abbiamo la più estesa veduta, co' più forti cannocchiali non si scoprono né la Grecia né la Sardegna né le coste dell'Africa; appena si vedono gli scogli di Malta ed una piccola parte del mediterraneo. Per qual ragione? Perché la superficie della terra, per mezzo della sua curvatura, si sottrare insensibilmente all'occhio nostro"[687].

Gli studiosi della geografia kantiana si sono interrogati sulla relazione tra la descrizione geografica dello spazio e la sua riconducibilità alla spazialità cartografica, chiedendosi se esista in Kant una nozione univoca di ordine geografico cui fare riferimento[688]. Visto il silenzio di Kant nelle sue lezioni di *Geografia fisica*, mi pare utile evidenziare quei passi in cui egli sembra fare riferimento allo stato lacunoso della conoscenza geografica. In alcuni casi, ad esempio, denuncia l'inservibilità di quei resoconti di viaggio in cui si menziona l'avvistamento di sirene, tritoni, o uomini marini, sostenendo che la loro presunta somiglianza con l'uomo "esiste solo nell'immaginazione"[689]. Una posizione che non sorprende, dal momento che è in linea con quell'atteggiamento, già dimostrato nel caso della spiegazione dei terremoti, per cui non si deve sovrapporre né confondere il miracoloso col naturale. Più interessante per comprendere la natura dello spazio geografico è quanto leggiamo in un passo dell'edizione Vollmer:

"Nell'altro continente comincia la linea più lunga sotto il 60° di latitudine settentrionale, passa sopra le regioni sconosciute dell'America settentrionale, sopra la Florida, Cuba, Giamaica, Cartagena, dirigendosi verso il sud est e finisce all'imboccatura del Rio della Plata, egualmente sotto il 35° di latitudine meridionale. L'angolo che forma coll'equatore è di 68 e la lunghezza è di 105°, ovvero 1575 miglia geografiche. Sulla parte orientale di questa linea giacciono 319387 miglia quadrate geografiche e

[687] I. Kant, 1801-1817, Vol. 1, p. 9.
[688] Cfr. su questo punto M. Tanca, 2012, pp. 38-39, ma soprattutto M. Marcuzzi, 2011, pp. 127-134.
[689] I. Kant, 1801-1817, Vol. 2., p. 307.

sull'occidentale 292857. Siccome ambedue questi numeri differiscono dal continente antico, così abbiamo più ragione di credere che […] la Groenlandia sia un'isola. Forse anche l'America si estende ancora più verso ovest di quanto le carte ci facciano vedere. Del resto passerà ancora una lunga serie di anni prima che vedasi sulle nostre carte una giusta e precisa rappresentazione della superficie del nostro globo"[690].

Una costatazione simile sullo stato della conoscenza geografica la troviamo anche in un contemporaneo di Kant, il cartografo di Norimberga Franz Ludwig Güssefeld, il quale spiega:

"A fronte degli ostacoli quasi insormontabili come il clima, la rozzezza dei popoli, i vasti deserti, la mancanza di grandi fiumi navigabili e altro ancora, non c'è da meravigliarsi che, a eccezione delle coste e dei paesi nell'entroterra, non sappiamo nulla o quasi dell'Africa, del suo interno. Finora tutto ciò che è a nostra conoscenza dei paesi interni si basa sul sentito dire. Bisogna dunque aspettare pazientemente sperando che gli sforzi dei britannici per esplorare il cuore dell'Africa abbiano maggiore successo rispetto a quelli intrapresi finora"[691].

Nel XVIII secolo la conoscenza della Terra, come già detto in precedenza, era lacunosa e molte erano ancora le aree sconosciute o di cui si avevano informazioni solo parziali. Nonostante fosse da tempo assodato che la forma della Terra fosse quella di una sfera, sia le carte geografiche[692] che la definizione di alcuni delle principali forme terrestri[693] erano ancora legate al lavoro degli esploratori cui era affidato il compito di aggiornare e rettificare le informazioni disponibili; una situazione che spesso generava uno scollamento tra la capacità di determinare le distanze geografiche e la conoscenza interna dei luoghi e della loro conformazione. Come nel caso del continente americano, il cui certificato di nascita cartografica risaliva al mappamondo di Martin

[690] I. Kant, 1801-1817, Vol. 3., p. 12.
[691] Citato in K. Schlögel, 2009, p. 64
[692] Che per Kant la produzione di carte geografiche abbia *storicamente* avuto una stretta relazione con le esplorazioni e i commerci è lui stesso ad indicarcelo: "i Veneziani e i Genovesi, incominciando dall'epoca delle crociate fino alla fine del secolo XV, erano i migliori astronomi e geometri, e si occupavano del disegno delle carte geografiche prima dell'invenzione della stampa e dell'incisione. D'altronde erano i veneziani quelli che durante quest'epoca avevano il più grande commercio dell'Europa, e che navigavano sopra tutti i mari" (I. Kant, 1801-1817, Vol. 6, p. 221).
[693] "Tutta la Terra è divisa in continente (terra ferma) e isole. Sotto la terra ferma non dobbiamo contare un continente che non sia circondato dall'acqua, ma piuttosto una terra che non si è ancora potuta riconoscere interamene per mezzo della navigazione, e che non sia tanto facile da essere riconosciuta senza impiegarvi molti anni, in caso che potesse essere effettuato. Ciò possiamo osservarlo esattamente su ambedue i grandi continenti, ed anche sulla Nuova Olanda, la quale, malgrado siasi navigato ad essa intorno, e non ostante la sua grandezza considerabile, è contata fra le isole, e non fra i continenti" (I. Kant, 1801-1817, Vol. 3. p. 14).

Waldseemüller del 1507 – il primo a presentare il nome America[694] – ma di cui nella seconda metà del Settecento non si conoscevano ancora bene né le coste, né l'interno.

Kant stesso nelle sue lezioni di geografia prende in esame la possibilità di adottare un modello di suddivisione della Terra alternativo a quello fisico, basato sulle "cognizioni maggiori o minori che ne abbiamo". Una divisione articolata in:

"1. In paesi il di cui circuito ed interno sono conosciuti interamente; l'Europa: 2. il di cui circuito è conosciuto interamente e la maggior parte dell'interno; l'Asia: 3. di cui è conosciuto solo il circuito e niente affatto l'interno; l'Africa: 4. di cui non è conosciuto interamente il circuito ed ancora meno l'interno; l'America e la Nuova Olanda: 5. In paesi che realmente sono stati veduti ma mai più ritrovati: 6. in paesi conosciuti benissimo dagli antichi, i quali ora sono perduti. 7. in paesi che solamente si suppongono"[695].

Secondo Marcello Tanca le osservazioni di Kant riguardo la natura lacunosa delle mappe del tempo, devono essere lette in relazione con l'attribuzione che ritroviamo nell'*Antropologia* di una funzione "prettamente mnemonica delle carte geografiche"[696]. Funzione grazie alla quale, chi intenda mettersi in viaggio può visualizzare mentalmente il proprio itinerario e tramite la ricapitolazione delle parti di cui si compone l'immagine cartografica ritrovare ciò che andava cercando: "per esempio delle province […] di un paese a seconda che giacciano a nord a ovest ecc"[697]. Tanca si sofferma anche su un altro testo in cui Kant sostiene che per favorire lo sviluppo dell'immaginazione e della memoria nel processo di apprendimento possono essere utili le carte dei paesi. Nella *Pedagogia* troviamo infatti che:

"le carte dei paesi [*Landkarten*] sono di per sé attraenti per tutti i ragazzi, anche per i più piccoli come possiamo vedere quando sono annoiati per tutto il resto e tuttavia possono ancora imparare qualcosa se ci serviamo delle carte dei paesi. Questa è una buona distrazione per il ragazzo dato che la sua immaginazione non può sfarfallare [*schwärmen*] più di tanto, ma è costretta a raccogliersi, per così dire, su una determinata raffigurazione. In effetti, si potrebbe sul serio cominciare con la geografia, animandone l'insegnamento con figure di animali e di piante ad essa legate in modo che risulti sempre più gradita ai ragazzi. La storia dovrebbe essere insegnata più tardi"[698].

[694] Sulla storia del Mappando di Waldseemüller e sulla rivoluzione cartografica seguita alla scoperta del continente americano cfr. J. Brotton, 2015, pp. 168 sgg. Sulla mutazione epistemologico-cartografica seguita alla scoperta dell'America cfr.W. G. L. Randles, 1986.
[695] I. Kant, 1801-1817, Vol. 1, p. 149.
[696] M. Tanca, 2012, p. 38.
[697] *Anthropologie*, AA VII: 184, trad. it. p. 70.
[698] *Pädagogik*, AA IX:476, trad. it. p. 171.

Poche pagine prima Kant aveva spiegato che la memoria si coltiva, oltre che ricordando nomi o facendo esercizi di lettura mentale, anche:

"tramite lo studio delle lingue, che ai bambini dovrebbero essere fatte apprendere, ascoltandone le espressioni prima di poterne leggere qualcosa. Il cosiddetto *Orbis pictus* è molto utile, perché adeguatamente predisposto e si può cominciare con la botanica, con la mineralogia, con la mineralogia. Per fare gli schizzi di questi oggetti si suggerisce l'uso di illustrazioni e modelli, per i quali c'è bisogno della matematica. Le prime lezioni di materie scientifiche si riferiscono, nella maniera più profittevole, alla geografia, sia matematica che fisica. I racconti di viaggi [*Reiseerzählungen*], accompagnati da incisioni e carte [*durch Kupfer und Karten erläutert*], introducono, poi, alla geografia politica [*politische Geographie*]"[699].

In questi due passi della *Pedagogia* Kant distingue tra una geografia politica costituita per lo più da resoconti di viaggio, i quali possono essere accompagnati da carte dei paesi e incisioni che risveglino l'immaginazione del bambino e favoriscano al contempo lo sviluppo delle sue capacità mnemoniche, e una geografia matematica, che invece costituisce una profittevole propedeutica allo studio delle materie scientifiche. Non pare che Kant sia favorevole, al di fuori dell'ambito della "cultura dell'immaginazione" dei bambini, ad una contaminazione artistica delle carte geografiche. Né sembra che, almeno negli intenti pedagogici, l'uso politico e l'uso matematico delle carte si escludano a vicenda, sebbene in questo contesto venga riconosciuta una propria specificità disciplinare ad ognuno di essi. L'indipendenza della carta geografica rispetto all'uso che se ne può fare, viene messo in luce con parole poco lusinghiere nei confronti del sesso femminile nelle *Osservazioni sul bello e sul sublime*. Qui presentando una scena che ricorda le *Lezioni di Geografia* di Pietro Longhi[700], Kant afferma:

"È bello che a una donna sia resa gradita l'osservazione di una carta geografica [*Karte*] che rappresenti o l'intero globo terrestre [*den ganzen Erdkreis*] o la parte più ragguardevole del mondo: questo si verifica quando la si mostra sol con l'intento di far emergere le differenti caratteristiche dei popoli che abitano la terra, le singolarità dei loro gusti e sentimento morale, specialmente in relazione agli affetti che essi hanno nei rapporti tra i sessi; con alcune facili spiegazioni sulle variazioni di clima, sulla libertà e la schiavitù. Poco importa che [le donne] sappiano o meno le singole suddivisioni, i loro traffici e industrie, la loro potenza, i loro sovrani"[701].

[699] *Pädagogik*, AA IX:474, trad. it. p. 167, trad. modificata.
[700] *Infra*, Figura 4.
[701] *Beobachtungen*, AA II:231, trad. it. p. 109.

Il riferimento ad una distinzione tra geografia politica e geografia matematica non riguarda l'elemento cartografico in sé, ma è in accordo con i diversi significati che Kant raccoglie nelle sue lezioni sotto il concetto di *geografia fisica*:

a) una geografia *matematica*, di cui troviamo un'esemplificazione nei *Concetti matematici preliminari* (che riguardano la forma della Terra, la rotazione terrestre, la circonferenza, il diametro, latitudine e longitudine, e nozioni di astronomia);

b) una geografia *morale*, che studia le diversità dei costumi e dei caratteri umani;

c) una geografia *politica*, che tratta delle diverse forme di Stato, ma anche dei "confini puramente arbitrari stabiliti dai governi"[702];

d) una geografia *commerciale*, che richiama l'attenzione sul traffico vicendevole delle nazioni;

e) una geografia *teologica*, che differenzia i popoli in base alla descrizione delle religioni[703]. Per comprendere come i diversi significati che Kant attribuisce alla disciplina geografica si accordino con la sua idea delle mappe, è forse utile fare alcune ulteriori precisazioni e confrontare quanto visto fino ad ora con la condizione delle tecniche cartografiche del tempo.

8. Epistemologia cartografica e rappresentazione enciclopedica della Terra

Il XVIII secolo è stato spesso considerato un secolo di passaggio per la cartografia (termine che sarà coniato solo nel 1839[704]). Come scrive David Harvey nel Settecento le mappe "were stripped of all elements of fantasy and religious belief, as well as any signs of the experiences involved in their production" al punto che esse divennero "abstract and strictly functional systems for the factual ordering of the phaenomena in space"[705]. La pratica soprattutto medievale di sostituire ai luoghi sconosciuti immagini di leoni, elefanti e creature fantastiche (da cui peraltro nasce la famosa espressione *hic sunt leones*) affondava le radici nella convinzione che la mappa non dovesse rappresentare la forma della Terra, ma elencare le città e i popoli che si potevano incontrare e questo cercando di soddisfare il gusto per il meraviglioso delle enciclopedie medievali, le *Imagines mundi*. Un costume sul quale ironizzava a cavallo tra il XVII e il

[702] I. Kant, 1801-1817, Vol. 1, p. XXVII.
[703] Sul rapporto tra la geografia fisica e i diversi titoli sotto cui Kant classifica i differenti significati di questa disciplina cfr. R. Louden, 2011, pp, 147 sgg.
[704] Cfr. J. B Harley, 1987, pp. 12-13.
[705] D. Harvey, 1989, p. 249.

XVIII secolo anche il poeta Jonathan Swift in una sua celebre quartina, assunta dagli storici come incarnazione del progetto di una moderna cartografia:

"Così i geografi sulle cartine africane
con disegni di selvaggi colman lacune
e in mancanza di contrade urbane
metton elefanti sulle inabitabili dune"[706].

Furono la sensibilità scientifica dell'illuminismo e l'interesse degli uomini di Stato per lo spazio trasformato in territorio dal potere, il motore di un nuovo modello cartografico, basato su un sistema geodetico di misurazione sempre più raffinato e preciso. Reso possibile anche da una serie di invenzioni tecnologiche (come ad esempio il *cronometro numero quattro* dell'inglese John Harrison, grazie al quale fu possibile determinare esattamente i gradi di longitudine geografica, o il *teodolite* che consentiva di eseguire rigorose misure delle distanze) tale sistema fondeva insieme le tecniche della descrizione geografica del globo terrestre e di quella astronomica del firmamento[707]. Come già sottolineato in precedenza, la *Carta generale di Francia* rappresenta lo spartiacque di questo processo di rimodulazione scientifica della tecnica cartografica, tanto che si può parlare di un "*avant la carte*" e di un "*après la carte*".

In *La storia del mondo in dodici mappe* Jeremy Brotton racconta di quando Colbert nel 1666 chiese ai membri dell'Accademia di Francia di sviluppare un nuovo sistema per il rilevamento topografico:

"Quella che consigliarono fu una fusione di astronomia e geografia. Le competenze utilizzate nella costruzione di strumenti scientifici per studiare i cieli sarebbero state applicate agli strumenti utilizzati nel rilevamento topografico, e le osservazioni astronomiche di Cassini si sarebbero potute applicare per determinare la longitudine […]. Cassini fornì le osservazioni astronomiche che permettevano il calcolo

[706] "So Geographers in Afric-maps/ With Savage-Pictures fill their Gaps;/ And o'er uninhabitable Downs/Place Elephants for want of Towns" (J. Swift, citato in K. Schlögel, 2009, p. 64I.

[707] Come testimonianza di questa sovrapposizione tra geografia e astronomia K. Schlögel, 2009, p. 71 ricorda che: "Niccolo Copernico, l'autore del *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) fu anche il cartografo della Lituania e della Prussia. Galileo Galilei fu probabilmente il primo a produrre carte selenografiche. L'osservazione del firmamento e la misurazione della Terra dipendevano l'una dall'altra e le tecniche astronomiche erano il presupposto per l'osservazione del globo terrestre e il rivelamento topografico. Con le loro osservazioni del cielo e le loro misurazioni Giovanni Keplero e Tycho Brahe avevano gettato le basi per una determinazione più precisa del grado di longitudine e dunque per la produzione di migliori planisferi. Con la sua tesi dell'appiattimento della Terra alle calotte polari sir Isac Newton aveva esercitato un forte influsso sullo sviluppo della cartografia. Edmond Halley (1656-1742), conosciuto come astronomo e direttore dell'Osservatorio di Greenwich, svolse un lavoro pioneristico in molti ambiti della cartografia: fu il primo a disegnare una carta metereologica che riporta venti e correnti d'aria. Sviluppò le prime carte idrografiche della foce del Tamigi e della costa del Sussex"

più preciso della longitudine; l'abate Jean Picard, ecclesiastico, astronomo, agrimensore e membro fondatore dell'accademia, offrì la precisione topografica sulla base di tecniche pratiche di rilievo. La combinazione delle sue cose avrebbe definito un nuovo metodo potente di realizzare un rilevamento topografico di tutta la Francia […] Mentre Cassini era interessato a calcolare la longitudine da est a ovest, il problema di Picard era misurare un arco di meridiano da nord a sud. Un arco di meridiano poteva essere tracciato da nord a sud in qualunque punto del pianeta, disegnando una circonferenza passante per quel punto e per i poli. Se si poteva misurare con sufficiente precisione un arco di meridiano, e si poteva calcolare correttamente la latitudine di due punti qualsiasi su di esso in base alle osservazioni astronomiche, avrebbe dovuto essere possibile stimare la latitudine di ciascun luogo e anche il diametro e la circonferenza della terra"[708].

Il metodo per il rilevamento topografico di Picard e Cassini comprendeva due tipi di misurazione: la prima, una misurazione celeste, necessaria per stabilire la latitudine dell'osservatore; la seconda, composta da una serie di misure angolari terrestri, utilizzata per avere una triangolazione precisa. Il perfezionamento del metodo della triangolazione e la sua estensione su grande scala è stato descritto non molti anni fa da John Goss nella sua *Geschichte der Kartographie*:

"Nella triangolazione per prima cosa si misura la cosiddetta linea di base che serve da fondamento per la costruzione di una rete di triangoli. Tutti gli altri segmenti possono essere derivati con un calcolo trigonometrico. Usando i campanili o altre strutture realizzate appositamente come punti di riferimento, gli addetti alle misurazioni riuscivano ad estendere il reticolo di triangoli su superfici molto vaste"[709].

Se messa a confronto con i diversi concetti di geografia di cui fa menzione Kant, l'idea scientifica alla base della tecnica cartografica dell'Illuminismo, per cui si possono determinare le coordinate di ciascun luogo e con esse il diametro e la circonferenza della Terra – le misurazioni di Picard sul diametro terrestre non sono così lontane dai dati di cui disponiamo oggi – sembrerebbe essere presupposta da quella che il filosofo chiama *geografia matematica*, una branca della geografia fisica che fornisce al geografo le precognizioni più importanti, i *concetti matematici preliminari*. Lo spazio della geografia matematica è infatti per Kant uno spazio astratto e misurabile, privo di ogni traccia di equivocità o di decorazione, in cui ogni cosa trova la sua esatta localizzazione secondo una rete di coordinate geografiche. Questo aspetto lo spiega bene la *Messina Vorlesung*:

[708] J. Brotton, 2015, pp. 325-326.
[709] J. Goss, citato in K, Schlögel, 2009, p. 73.

"Il corpo terrestre è una sfera, infatti facendo astrazione dalle restanti parti della Terra, allora risulta chiaro che in essa, come nella sfera, nessuna parte è distinta dalle altre. La Terra ha un moto che va da occidente a oriente, per mezzo del quale si designano alcune sue parti. In essa ci sono 2 punti, tra i quali passa l'asse, e la rotazione attorno a questo asse è il motivo per cui di sera sembra che il sole, la luna e le stelle si muovano […]. Entrambi questi punti fissi si chiamo poli, e la linea che passa per questi due punti si chiama asse. Dai poli si possono disegnare dei cerchi, che coprono l'intera Terra e questi cerchi si chiamano *Meridiani*. Nessun *Meridianus* è determinato poiché ne posso disegnare all'infinito. *Quaestio*. Come si disegna un *Meridianus*. *Responsio*. Se vogliamo rispondere, dobbiamo prima considerare un altro punto. In mezzo alla Terra c'è un *centrum* e tra il centro della terra e il punto dove si trova l'osservatore deve essere tracciata una linea; quando traccio questa linea fino al cielo, allora questo punto si chiama punto apicale o zenit. Questo punto si trova in relazione con quello in cui si trova l'osservatore. Il cerchio che passa attraverso questo Zenit e i due poli della Terra è il *Meridianus* di questo luogo. Ogni luogo ha il suo *Meridianum*, tuttavia anche luoghi diversi ne possono avere uno. Ogni meridiano taglia la Terra in due metà, l'una chiamata orientale e l'altra occidentale […]. I luoghi che giacciono sotto un unico Meridiano non si differenziano per occidente e oriente ma per Nord e Sud. Perciò quando un luogo si trova più vicino al Polo sud, allora è a meridione come *Capo bonae Spei* rispetto a Königsberg, e quando si trova vicino al Polo nord, allora è a settentrione come Stoccolma rispetto a Königsberg"[710].

Come dimostra questa dettagliata spiegazione, il geografo ovunque egli sia può fare uso della descrizione matematica della sfera terrestre per determinare dove si trova il luogo che va cercando. Eppure, come già osservava May:

"Kant did not conceive or define geography as a branch of mathematics. Mathematics is an indispensable tool in geography, but the latter is not a mathematical discipline. Kant defines geography as the 'description of the whole earth', and thought of it as a propaedeutic to both science and life"[711].

Essendo indifferente alla presenza degli uomini, delle piante, dei minerali, e di tutti quei fenomeni che possono essere accomunati sotto l'etichetta di meraviglie della terra, la descrizione matematica dello spazio terrestre non può essere identificata direttamente con lo spazio geografico. Nella geografia fisica di Kant si incontrano infatti almeno altre due tipologie di spazio, che non si lasciano ridurre alla sua formalizzazione geometrica. In primo luogo la trattazione geografica dello spazio geografico assume il valore di una chiarificazione delle principali forme terresti dell'acqua dell'aria e della Terra, per cui si chiama "oceano l'insieme delle acque

[710] *Messina Vorlesung*, pp. 8-9 http://kant.bbaw.de/base.htm/geo_mes.htm.
[711] J. A. May, 1970, p. 56.

riunite intorno alla terra, così come si chiama continente l'insieme della terra"[712]. Nella *Geografia* di Kant troviamo poi anche quella che è stata definita da Marcello Tanca come "la spazialità dell'inventario localizzato"[713], cui corrisponde l'esame delle meraviglie e curiosità naturali, esposte secondo l'ordine geografico dei paesi. Come queste tre specie di spazi si rapportino l'uno all'altro è questione fondamentale per capire il ruolo delle mappe nella rappresentazione del piano geografico, ma soprattutto per determinare in che misura l'ammissione di una certa manchevolezza nella conoscenza del mondo, si accordi con la funzione che Kant riconosce alla mappa negli scritti sui terremoti, nella *Pedagogia* e nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*.

Nel suo studio sui modelli cartografici dell'Illuminismo Matthew H. Edney ha messo in luce un elemento indispensabile per comprendere il rapporto tra gli spazi della geografia fisica e lo spazio preliminare, quel piano che Kant evoca nell'*Introduzione* all'edizione Rink. L'idea di Edney è di trattare la geografia dell'Illuminismo come fosse una "intertextual web of discursive practices", dando quindi particolare importanza al riconoscimento del dislivello tra "the epistemological claims made on behalf of cartographic practices and the ability of those practices to satisfy that claim". Secondo quest'impostazione, la dicotomia tra scienza e arte, ironicamente riassunta da Swift, non può essere considerato come l'unico elemento alla base dell'epistemologia cartografica dell'Illuminismo. Per Edney la mappa allora non costituiva solo uno strumento di misurazione, ma anche "a complex, negotiated and ideological representation"; un dispositivo che assumeva la forma di un archivio universale, il manifesto della "Enlightenment's ideology of encyclopaedic knowledge". Solo considerando l'incontro di entrambi questi fattori, si capisce perché in quell'epoca si realizzò una vera e propria rivoluzione cartografica, una tecnica che per la prima volta si rivelò capace di rappresentare il mondo secondo rapporti precisi e di fornire al contempo il modello per l'organizzazione e il perfezionamento della sua esperienza:

"An idealized conception of map making – which might more properly be referred to as 'mathematical cosmography' – lay at the core of geographical representation and, indeed, served, to epitomize Enlightenment encyclopaedism. Specifically, geographical knowledge was idealized as constituting a comprehensive archive constructed through the geographical practise of reconnaissance and mapping"[714].

[712] *Physische Geographie*, AA IX:186 "Das allgemeine, das Land umfließende Wasser nennt man den Ocean, so wie das allgemeine Land das Continent".
[713] M. Tanca, 2012, p. 38.
[714] M. H. Edney, 1999, p. 165.

Come puntualmente argomentato da Edney, il sistema reticolare basato su paralleli e meridiani determina la verità epistemologica della rappresentazione geografica, l'equivalenza delle parti della Terra rispetto alla mappa. Il modello in scala basato sulla misurazione delle distanze pone infatti gli elementi in una connessione matematica coerente, stabilendo una relazione isomorfa tra il mondo e la sua rappresentazione. Una relazione che rimane invariata nonostante le correzioni e gli aggiornamenti risultanti dall'opera di esploratori come Forster o Cook. La conoscenza dello spazio reticolare diviene così il modello ideale di un archivio geografico universale, una *Universalkarte* o *Mappamonde* come lo chiama Kant, in cui si raccolgono le esperienze e le notizie dei viaggi e in cui l'inventario delle meraviglie della natura sparse per il pianeta trova una struttura ordinata:

"The map's ideological equivalency with the world was defined by its visible graticule of parallels and meridian, which replicates the invisible parallels and meridians that score the earth's surface. Tectonically determined by the graticule, the map's spatial structures was taken to be a direct reproduction of the spatial structures not only of geodesic space but also of the political and cultural spaces of human existence. The map's graticule thus established the structural correctness of the conceptual geographical archive. Graticules were uniformly precise and internally coherent; they could reconstruct the world at any scale, from the entire globe to, in principle, it's tiniest portion. The knowledge space of the graticule is flexible and allows geographical data produced by the European reconnaissance of the world – whatever their scale and extent – to be related and reconciled to each other, so as to recapitulate the world's geography. The scale independency of Enlightenment's archive was manifested in the reformulation of geography's subdivision by subject (mathematical, human, physical) rather than the traditional subdivision by scale (topography, corography, and geography)"[715].

Lo spazio preliminare, il piano, l'abbozzo a cui Kant fa riferimento nelle sue lezioni di geografia sembra essere proprio lo spazio cartografico descritto da Edney, uno *spazio intertestuale* che accoglie al suo interno almeno tre immagini differenti della Terra: la misurabilità geometrica della *sphaera*; la versione fisica e incurvata del *globus*[716] ; e il

[715] M. H. Edney, 1999, p. 172.

[716] Un'interessante anticipazione di questa distinzione si trova in Copernico. Come riporta G. Stabile, 2012, p. 429: "nel primo libro del *De revolutionibus*, con studiata ambiguità, Copernico qualifica in esordio il *mundus* e la *Terra* con gli attributi sia *sphaericus*/*-ca* che di *globosus*/*-sa*. Egli sa che *globus* è la massima approssimazione fisica a un ente geometrico inarrivabile nel rispetto di quella condizione: la *sphaera*. Tutto il linguaggio della rotondità – *rotundus*, *rotundatis*, o *orbis*, *circulus*, *circuitus*, *circumferentia* – trova in termini come *globus*, *globosus*, *globositas* il massimo di approssimazione fisica alla rotondità della sfera. Diversamente da *sphaera*, *globus* non ha l'obbligo al rispetto delle condizioni che vadano oltre quelle di un corpo di massa compatta la cui superficie assuma forma rotonda o rotondeggiante priva di spigoli e di anfratti e che comunque ritorni curvando in sé stessa. *Globus* riassume le proprietà di una massa di materia aggregata per effetto di una forza che le fa assumere forma rotonda e che nasce nell'ambito di nozioni concrete come *gleba*, *glebosus*, *glomeramen*, se non

mappamondo sui cui inscrivere e correggere l'esperienza di ciò che è notevole, strano e bello[717]. Tre modi congiunti di conoscere e rappresentare la superficie terrestre che non costituiscono solo l'oggetto della geografia fisica, ma anche la base per la costruzione della *imaginative geography* di Kant, per l'integrazione mitica, sia pragmatica che cosmologica, della località del suo pensiero.

9. L'utilità pratica della geografia

Per cogliere pienamente il rapporto tra il mappamondo enciclopedico e la descrizione geografica della Terra, nonché, su un altro piano, l'oscillazione tra la frequentazione di Königsberg e l'esperienza indiretta del mondo, va considerato che per Kant la conoscenza geografica è anzitutto una conoscenza utile alla vita. Utile, perché permette di estendere il proprio punto di vista oltre al luogo fisco in cui si trova di volta in volta, cioè oltre quell'orizzonte limitato e finito in cui esistono per noi gli oggetti del senso esterno. La geografia stabilisce una relazione tra la posizione del soggetto e lo spazio nella sua globalità:

"L'utile della geografia è manifesto. Essa ci insegna a conoscere l'officina della natura nella quale ci troviamo, i suoi strumenti, il suo primo laboratorio, e i suoi tentativi. Senza lei per quanto anche si sia imparato, l'uomo resta limitato e avvinto. Il fondamento ed il suolo di tutte le nostre cognizioni, sul quale raccogliamo tutti i fenomeni sensibili, sui cui facciamo tutte le nostre esperienze viaggiando e conversando, il posto dove abbiamo da mettere in pratica tutto ciò che abbiamo imparato o acquistato col mezzo degli studj, ci resterà ignoto ed indifferente. Non vi è cosa che coltivi e formi il buon senso degli

addirittura di *gibbus* o *gibbositas*, gobbo o gobbosità cioè forme del curvo che, lo nota anche Proclo, sono il primo rampollare terroso o vegetale verso il rotondo. Anche se rotondità realizzata, il globo è sempre e comunque un corpo *sphaeroides*, che tende appunto all'*eidos* della sfera".

[717] Questa tripartizione potrebbe forse trovare alcune linee di sviluppo a partire da quanto scrive F. Farinelli,, 2007, p. 63: "Che la Terra sia un testa […] lo afferma il più grande geografo dell'antichità, Tolomeo […] Oggi crediamo di non essere più tolemaici soltanto perché non crediamo più che la terra stia al centro dell'universo, come Tolomeo insegnava nel suo Almagesto […] Ma ci sbagliamo perché ogni volta che apriamo un atlante, senza saperlo (cioè senza ricordarlo) siamo invece assolutamente tolemaici […]. Fu Tolomeo infatti a stabilire il sistema di coordinazione (latitudine e longitudine), cioè di distanze calcolate rispetto all'Equatore e ad un meridiano convenzionale, di cui ancora oggi ci serviamo per identificare ogni punto della superficie terrestre. Di più, e ancora prima: fu Tolomeo a ridurre un insieme di punti geometrici la faccia della Terra, in base alla regola dell'equivalenza generale tra le varie località. Fu Tolomeo insomma l'inventore di quello che si chiama reticolo geografico, di quel sistema con cui abbiamo fin qui addomesticato il globo e lo abbiamo tradotto in spazio, e che ancora oggi conserva la forma e le regole originarie […] Di più: è proprio l'affermazione di Tolomeo che vuole il mondo sia una testa a rendere finalmente comprensibile, se presa alla lettera, l'avventura di Colombo. Che la Terra fosse un globo era, anche verso la fine del Quattrocento, considerazione banale sulle rive del Mediterraneo e dell'Europa atlantica. Ma prima di Colombo, e nel suo stesso tempo, i navigatori (Martin Behaim, Vasco da Gama per non citarne che un paio) si limitavano a costruire materialmente o idealmente un modello sferico della Terra e cercavano quindi di provare che esso funzionava. Colombo fa perfettamente il contrario, e per questo scopre un nuovo mondo: prende (o costruisce egli stesso) un globo e cerca di dimostrare che la Terra funziona secondo il modello, non che il modello s'adegua alla Terra".

uomini, quanto la geografia. Il buon senso si estende sull'esperienza, e si nutre per mezzo di essa. Volendo ora estendere un poco la nostra esperienza, e non limitarci interamente a quel luogo ove siamo nati, dobbiamo secondo le nostre mire acquistarci delle cognizioni geografiche. Quegli che ne è privo sarà indifferente alle notizie delle gazzette. Egli non ha un tutto a cui applicarle"[718].

La geografia per la sua capacità di anticipare il tutto in cui si ordinano le nostre esperienze e cognizioni, assume una connotazione "enciclopedico-popolare"[719], non solo come forma di *descrizione* ma anche come forma di insegnamento[720]. Kant attribuisce all'insegnamento geografico una qualità particolare: quella di preparare i giovani ad una conoscenza del mondo che sia utile, non solo per gli studi, ma anche per la vita. Questa qualità trova espressione nella capacità della geografia di rendere conto del rapporto tra la totalità della natura e il posto che in essa occupano le sue meraviglie, favorendo la maturazione di un punto di vista che non guardi più all'umanità come se si trattasse di un aggregato di singoli individui (*singolorum*), ma come una collettivtà (*universorum*). In un appunto degli anni Settanta Kant approfondisce questo tema stabilendo un'opposizione tra la figura del "figlio della terra" e quella del "cittadino del mondo":

"In considerazione dell'interesse che si ha per ciò che nel mondo è più importante si possono assumere due punti di vista: il punto di vista del figlio della terra [*Erdsohn*] e quello del cittadino del mondo [*Weltbürger*]. Al primo interessano solo gli affari e ciò che si riferisce alle cose che influenzano il nostro benessere [*Wohlbefinden*]. Al secondo interessano l'umanità, il mondo intero, l'origine delle cose, il loro valore intrinseco, i fini ultimi […]. Il figlio della terra non ha sufficiente stoffa in sé; dipende dagli uomini e dalle cose, ed è loro prigioniero […] I cortigiani sono figli della terra. Il cittadino del mondo deve considerare il mondo da abitante, e non da straniero. Non bisogna essere spettatori [*Weltbeschauer*] bensì cittadini del mondo"[721].

La figura che Kant associa all'idea di un cittadino del mondo non è quella di uno spettatore passivo ma di un soggetto agente, che guarda con curiosità alle sue meraviglie. Essere cittadini del mondo infatti non è una disposizione naturale e non

[718] I. Kant, 1801-1817, Vol. 1, pp. XXXII-XXXIII.
[719] E. Cassirer, 1977, p. 60.
[720] Del successo delle lezioni di geografia di Kant ci ricorda il suo biografo Jachmann, 1969, pp. 137-138: "Le sue lezioni di antropologia e geografia fisica […] erano anche le più frequentate […] Là si vedeva il grande pensatore aggirarsi nel mondo sensibile e illuminare l'uomo e la natura con la fiaccola di una ragione originale […] Era una gioia vedere come i giovani si deliziavano dei nuovi aspetti che l'uomo e la natura venivano assumendo, mentre accanto a loro stavano uomini d'affari esperti ed eruditi come Morgenbesser, il consigliere segreto alla giustizia del governo, e altri, i quali trovavano tutti di che alimentare la loro mente"
[721] *Refl*. 1170, AAA XV:517, citata in A. Taraborrelli, 2004, p. 30.

implica lo spostarsi da un punto all'altro della Terra, ma richiede l'assunzione consapevole di un punto di vista che consideri il mondo – spiega angela Taraborrelli – "come un luogo dal quale non resti fuori nulla di estraneo"[722], e in cui si guardi agli altri popoli come fossero anch'essi parte dell'umanità. Da qui l'importanza di un modello urbano come quello di Königsberg che permette di acquisire in patria una vasta conoscenza degli uomini e delle loro molteplici differenze, come spiega Kant nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*:

"Fra i mezzi adatti ad allargare il campo dell'antropologia c'è il viaggiare o almeno la lettura dei resoconti di viaggio. Ma occorre prima acquistare in patria, frequentando i propri concittadini e compatrioti, la conoscenza degli uomini, se si vuol sapere dove cercare altrove il maggior ampliamento di essa. Senza un piano [*Plan*] di questo genere (che suppone già la conoscenza dell'uomo) il cittadino del mondo [*Weltbürger*] resta sempre assai limitato in fatto di antropologia. Qui la conoscenza generale precede sempre la conoscenza locale, se si vuole che la prima sia ordinata e guidata dalla filosofia: senza di ciò ogni conoscenza acquisita non può essere che il frutto del vagabondare frammentario [*fragmentarisches Herumtappen*], non una scienza"[723].

Lungi dall'essere estraneo o esterno al mondo, il cittadino del mondo è radicato in una dimensione intersoggettiva che si rivela indispensabile per orientare e comprendere l'agire umano non solo secondo le condizioni che caratterizzano la sua intrinseca *località*, ma anche filosoficamente, in virtù, quindi, di un piano generale. Del resto, è proprio sul posto che le filosofie precedenti avevano assegnato all'uomo nel mondo che Kant ha misurato la distanza e la novità della filosofia critica:

"la vecchia filosofia assegnò all'uomo un posto [*Standpunkt*] completamente errato nel mondo, facendone in esso una macchina che, in quanto tale, doveva essere completamente dipendente dal mondo o dalle cose esteriori e dalle circostanze; quella filosofia quindi rendeva l'uomo solo una parte passiva del mondo. A questo punto apparve la Critica della ragione e assegnò all'uomo nel mondo un'esistenza assolutamente attiva. L'uomo stesso è originariamente artefice di tutte le sue rappresentazioni e dei suoi concetti e deve essere l'unico autore di tutte le sue azioni"[724].

È nota l'operazione con cui Kant ha diviso i problemi e gli ambiti della filosofia in base a quattro domande fondamentali: Cosa posso sapere? Cosa devo fare? Cosa mi è dato sperare? Che cosa è l'uomo? Alla prima risponde la metafisica, alla seconda la

[722] A. Taraborelli, 2004, p. 30.
[723] *Anthropologie*, AA VII:120121, trad. It. pp. 4-5.
[724] *Streit*, AA VII:69-70, trad. it. p. 277.

morale, alla terza la religione, alla quarta l'antropologia. Sebbene tutte le domande siano apparentemente equivalenti, secondo Kant l'ultima possiede un peso specifico maggiore, dal momento che anche le prime tre possono essere considerate questioni di tipo antropologico. Ora, proprio l'*Antropologia pragmatica* appartiene insieme alla *Geografia fisica* a quelle che Kant chiama Weltkenntnisse. Lo spiega in una nota alla *Prefazione* dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*:

"Nel mio insegnamento di filosofia pura, dapprima livero poi ufficiale, io ho tenuto per circa trent'anni due specie di lezioni riguardanti la conoscenza del mondo, cioè nel semestre invernale di antropologia e nel semestre estivo di geografia fisica alle quali, come letture popolari, anche gente d'altri ceti trovò utile assistere" [725]

Come abbiamo visto sia l'antropologia che la geografia sono concepite come conoscenze che promuovono l'uso del mondo e senza preclusione di ceto. Un pensiero simile Kant lo aveva già espresso nello scritto del 1775 intitolato *Delle diverse razze degli uomini*:

"La geografia fisica, su cui mi accingo appunto a tenere il corso, è in stretta relazione con l'idea che io mi faccio intorno ad un utile insegnamento universitario che posso chiamare la propedeutica alla conoscenza del mondo [*Vorübung in der Kenntnis der Welt*]. È questa conoscenza del mondo che serve a procurare a tutte le scienze e abilità acquisite per altra via il momento pragmatico, mediante il quale esse divengono utili non solo per la scuola, ma per la vita e il giovane maturo viene introdotto sulla scena della sua destinazione cioè il mondo. Qui gli si stende innanzi un duplice campo, di cui gli occorre avere un disegno provvisorio per potervi ordinare secondo regole le sue esperienze: e cioè la natura e l'uomo. Tutte e due le parti vi debbono però essere considerate cosmologicamente; e cioè, non secondo quello che i loro oggetti in particolare hanno di notevole (Fisica e Psicologia empirica), ma secondo quanto ci fa vedere il loro rapporto con la totalità in cui essi stanno e in cui ciascuno prende il suo posto [*seine Stelle*]. Chiamo *Geografia fisica* il primo insegnamento, che è previsto per il semestre estivo, e *Antropologia* il secondo, che sarà svolto nel semestre invernale"[726].

Che cosa è dunque l'uomo? Si potrebbe rispondere che per Kant l'uomo è un certo rapporto pratico con il mondo, dove per mondo si intende il "teatro [*Schauplatz*] nel quale possiamo esercitare le nostre abilità"[727]. La metafora del *theatrum mundi*, anche

[725] *Anthropologie*, AA VII:122, trad. it. p. 6.
[726] *VvRM,* AA II:443, trad. it., p. 20.
[727] *Vorlesungen über Anthropologie*, AA XXV:469.

solo come "scena del sapere e dei saperi"[728] è particolarmente efficace, soprattutto se ne interpretiamo il senso considerando il mondo come quel referente spaziale, in cui il soggetto è presente come attore [*Schauspieler*], come spettatore [*Zuschauer*] e come osservatore [*Beobachter*]. Per analogia, si pone il problema geografico di rappresentare uno spazio in cui osserviamo e siamo allo stesso tempo osservati, uno spazio intersoggettivo che superi la singolarità del corpo e la limitatezza dell'orizzonte che su di esso si costruisce, uno spazio *mitico* e *immaginativo* introduca a quel rapporto pragmatico col mondo che è la meta della nostra *Bestimmung* (termine che significa tanto *destino*, quanto *destinatio*).

10. Abitare, conoscere e forma geografica della ragione

Fino ad ora il ragionamento si è mosso all'interno di un triangolo formato da tre elementi, che sembrano caratterizzare in modo specifico l'intertesto geografico cui Kant si riferisce. Il primo riguarda l'essere in viaggio della conoscenza, sia nella misura in cui la descrizione del mondo dipende dall'esplorazione materiale del globo, sia perché lo studio dell'uomo non può fare a meno di estendersi oltre il singolo orizzonte o il singolo ambiente culturale. Il secondo elemento riguarda il dislivello tra la conoscenza del mondo (che progressivamente nel Settecento e nell'Ottocento arriva a comprendere parti sempre maggiori dell'America, dell'Australia, dell'Africa o dell'Asia) e la geografia della conoscenza, che invece è circoscritta ai popoli europei, secondo lo stesso Kant i più civili della Terra. Il terzo elemento riguarda la funzione pragmatica della conoscenza geografica, orientata secondo un modello enciclopedico di intersoggettività, che trova nella mappa il suo schema epistemologico fondamentale, il principio della sua equivalenza e ordinabilità.

Per capire come questi tre elementi interagiscano con la ragione cartografica di Kant contribuendo a costruire l'*imaginative geography* di cui si nutre la sua filosofia è

[728] H. Hohenegger, 2014, p. 573 ha offerto puntuali osservazioni riguardo l'uso kantiano del termine *Schauplatz*: "Già la scelta del termine *Schauplatz* dice molto riguardo all'insegnamento congiunto di geografia fisica e antropologia pragmatica. Il termine *Schauplatz*, teatro, ha, innanzitutto, l'immediatezza del luogo (*Platz*) in cui si svolge un'azione visibile, contiene la descrizione sia dello spazio (geografia) sia del tempo (storia). Infatti la metafora del teatro, come la intende Kant, più che dalla classica immagine del *theatrum mundi* in cui l'uomo è marionetta e il mondo scena della vanità, deriva probabilmente dalla potente immagine rinascimentale del teatro come scena del sapere e dei saperi, macchina della memoria. Si pensi agli innumerevoli libri rinascimentali che hanno il termine *theatrum* nel titolo, come per suggerire lo spettacolo della natura e dell'uomo riunito in uno spazio chiuso e organizzato. Questi *Theatri*, per padroneggiare l'enorme aumento di informazioni determinato dall'invenzione della stampa e dalle scoperte geografiche, raccolgono citazioni, mappe e aneddoti in sistemi di conoscenze organizzati in topiche assai complesse. Lo sfondo sia pur lontano, ma non estraneo alla cultura di Kant, per la scelta del termine *Schauplatz* è evocato già semplicemente citando due titoli assai rappresentativi, il *Theatrum orbis terrestris* (1570) di Abraham Ortelius, e il *Theatrum humanae vitae* (1565) di Theodor Zwinger".

utile confrontare altrettanti passi in cui Kant sviluppa le sue considerazioni riguardo la natura geografica della metafisica. Il primo si trova in uno scritto del 1755, *Storia universale della natura e Teoria del cielo*, in cui il cosmologo Kant si interessa di scoprire le cause della perfezione dell'edificio del mondo con lo stesso spirito con cui affrontava i terremoti, ovvero usando la sola forza della ragione senza ricorso alla rivelazione:

"Sulla base di una modesta congettura ho intrapreso un viaggio molto rischioso e già scorgo i promontori di nuove terre. Coloro che avranno il coraggio di proseguire nella ricerca ne calcheranno il suolo e proveranno piacere di dare a esse un nome"[729].

Il secondo passo è contenuto in una nota manoscritta del decennio di preparazione alla *Critica della ragion pura*:

"La critica della ragione è una misura di prevenzione contro una malattia della ragione che ha il suo germe nella nostra natura. Essa è il contrario dell'inclinazione che ci incatena alla nostra patria (nostalgia *Heimweh*). È il desiderio di perderci al di fuori delle nostre cerchie e di rivolgerci ad altri mondi"[730].

Come dimostrano entrambi questi passi l'idea del viaggio è alla base della rappresentazione dell'impulso metafisico. Un'esplorazione filosofica che se diretta secondo principi razionali può raggiungere terre inesplorate, nominarle e abitarle, trovando sicuro fondamento e possesso permanete per la loro conoscenza; ma che se pretende di spingersi verso altri mondi che si situano oltre i limiti della conoscenza, diventa cieco brancolamento.

In accordo con questa duplice suggestione, nella *Critica della ragion pura* Kant si riferisce alla confusione dei linguaggi filosofici e alla dispersione geografica della conoscenza per rappresentare la condizione *babelica*[731] in cui si trova la metafisica:

"Certo benché aspirassimo a costruire una torre elevantesi fino al cielo, non si poté far a meno di constatare che i materiali a disposizioni non erano sufficienti che per una casa d'abitazione, spaziosa quanto basta per i nostri bisogni sul piano dell'esperienza, abbastanza alta per dominare dall'alto con lo sguardo. L'impresa audace della torre doveva fallire per mancanza di materiale, oltre che per la confusione delle lingue, inevitabilmente destinata a creare il disaccordo fra i lavoratori circa il progetto

[729] *NTH*, AA I:221, trad. it. p. 39.
[730] *Refl*. 5073, AA XVIII:79-80 citata in H. Hohenegger, 2012, p. 413.
[731] Per quanto riguarda il rapporto tra la *Dottrina trascendentale del metodo* e la *Babele metafisica* cfr. C. La Rocca, 2003, pp. 183 e sgg.

dell'opera, e a disperderli in ogni parte del mondo, diretti a costruire ciascuno in base al proprio progetto. Per noi qui si tratta, più che dei materiali, del progetto; al qual proposito siamo ammoniti di non affidarci ciecamente a un disegno campato in aria, che potrebbe forse andar oltre ogni nostra capacità; e poiché, d'altra parte, non possiamo far a meno di costruirci una solida abitazione, dovremo elaborare il progetto del nostro edificio tenendo conto dei materiali disponibili e assieme dei nostri bisogni"[732].

Questo passo si trova nella *Dottrina trascendentale del metodo*, "la pars più *costruens* dell'opera"[733] e la dispersione dei lavoratori cui Kant fa riferimento è il sintomo del loro disaccordo circa il progetto di un sistema di tutte le conoscenze della ragion pura speculativa. Se immaginare una geografia, un piano estensionale per il pensiero, è il primo passo per l'edificazione sistematica, qui il riconoscimento della dimensione estensiva della conoscenza sembra avere un valore euristico negativo ed essere indicativa di una situazione di disordine e confusione.

Dall'*exergo* scelto per la seconda edizione della *Critica* si vede bene l'importanza che Kant riconosce all'idea baconiana della filosofia come opera partecipativa: "Chiediamo poi che gli uomini secondo il loro stesso interesse […] – prendano consiglio in comune (*in commune consulant*) […] – partecipino all'opera"[734]. Come suggerisce anche la citazione di Bacone sottoscritta da Kant, la situazione di confusione in cui versa la metafisica è causata della mancanza di una dimensione pubblica nella divisione del lavoro. Se l'edificazione del sistema metafisico impone un'intersoggettività comune, un modello di partecipazione che non sia riducibile alle differenze di lingua o di luogo, allora comune deve essere anche il punto di vista che si assume sulla sua costruibilità. Il modello di intersoggettività pubblica che Kant ha in mente non è infatti determinabile a partire da distinzioni di tipo etnico o regionali e in nessun caso può dipendere dalle massime di un assurdo patriottismo, essendo fondato sul "diritto originario dell'umana ragione"; diritto che costituisce la base di una repubblica democratica "in cui a ognuno spetta il suo voto"[735]. Secondo la regola

[732] *KrV*, A 707/B 735.
[733] C. La Rocca, 2003, p. 186.
[734] F. Bacone, citato in H. Hohenegger, 2004, p. 53.
[735] *KrV*, A 752/B 750. Cfr. *Refl*. 2566, AA 16:419-420: "L'inclinazione della ragione a comunicare è giusta solo a condizione che essa sia legata a quella verso la simpatia. Gli altri non sono scolari, neanche giudici, ma colleghi nel grande consiglio della ragione umana e hanno un *votum consultativum*, e l'*unanimitas votorum est pupilla libertatis*. *liberum veto*". R. Brandt, 1999, p. 504 ha sostenuto che: "die Legislative aber ist das Gesetzgebungsorgan der aktiven Staatsbürger, die also, was Kant nicht sagt, *demokratisch* die Gesetze geben und eine von der Legislative unabhängige Regierung zur Durchführung einsetzen. Die Republik also ist nur als Demokratie zu verwirklichen".

"*audiatur et altera pars*", partecipare all'opera in comune significa trattare ognuno come fosse un "*condominus* del più grande patrimonio delle conoscenze"[736].

Affinché il patrimonio della conoscenza possa essere considerato oggetto di un possesso comune originario, quindi, anche oggetto costitutivamente intersoggettivo, è bene guardare alla "terra abitabile"[737] da cui esso trae origine; quel *Boden* su cui edificare sistemi pubblici del sapere, che non può essere confuso con il mondo degli spiriti[738], né con l'oceano senza rive dove "nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre", perché coincide piuttosto con quel mondo cartografato a cui abbiamo dato un nome e che rappresenta il teatro delle nostre abilità[739]. Spiega Kant nella *Dottrina del diritto*:

"Tutti gli uomini sono originariamente (ossia anteriormente ad ogni atto giuridico del loro arbitrio) in possesso legale del suolo: vale a dire, essi hanno il diritto di essere là dove la natura li ha posti. Questo possesso (*possessio*), che è distinto dalla dimora (*sedes*), cioè da un possesso *permanente* volontario e di conseguenza acquistato, è un possesso *comune* a cagione dell'unità di luogo che presenta la superficie sferica della terra; mentre, se la terra fosse una pianura infinita, gli uomini potrebbero disperdervisi sopra in modo da non formare più nessuna comunità e questa, dunque, non sarebbe una necessaria conseguenza della loro esistenza sulla terra. Il possesso di tutti gli uomini sulla terra, che precede ogni atto giuridico della loro volontà (ed è costituito dalla natura stessa), è un *possesso comune originario* (*communio possessionis originaria*), il concetto del quale non è empirico e non dipende da condizioni di tempo, come il concetto poeticamente immaginato, ma non dimostrato, di un *possesso comune primitivo* (*communio primaeva*), ma è al contrario un concetto razionale pratico, il quale contiene a priori il principio che solo permette agli uomini di servirsi, seguendo le leggi del diritto, del posto che essi hanno sulla terra"[740].

Come suggerisce anche questo passo, la determinazione dell'estensione del pensiero, il suo orientamento rispetto allo spazio, e il modello di intersoggettività e partecipazione comune fondato sul diritto originario dell'umana ragione si incontrano nell'idea di un mondo sferico e finito: un mondo in cui l'unità di tutti i luoghi è

[736] AA XXIII:195.
[737] "Il suolo (sotto il quale si intende ogni terra abitabile)" (*MdS*, AA VI:262, trad. it. p. 76).
[738] Già nei *Sogni di un visionario* Kant aveva spiegato che: "quando spunta nel campo della filosofia questa indagine che giudica della sua propria condotta, e conosce non soltanto gli oggetti ma anche il loro rapporto con l'intelletto umano, i confini si restringono in stretti limiti e vengono poste le pietre terminali [*Marksteine*], che non lasciano mai dirigere la ricerca oltre la cerchia [*Bezirke*] a lei propria" *Träume*, AA II:369-370, trad. it. p. 401.
[739] Cfr. *Physische Geographie*, AA IX:158: "Il mondo è il substrato e il teatro sul quale si svolge il gioco delle nostre abilità. Esso è il suolo sul quale possono essere acquisite a applicate le nostre conoscenze [Die Welt ist das Substrat und der Schauplatz, auf dem das Spiel unserer Geschicklichkeit vor sich geht. Sie ist der Boden, auf dem unsere Erkenntnisse erworben und angewendet warden]". Una posizione quasi speculare si trova anche in molte trascrizioni delle lezioni di geografia. Cfr. ad esempio *Messina Vorlesung*, p. 2, http://kant.bbaw.de/base.htm/geo_mes.htm.
[740] *MdS*, AA VI:263-264, trad. it. pp. 76-77.

condizione *naturale* e di cui gli uomini a partire dal luogo che occupano sono tutti, originariamente, comproprietari. Pertanto la sfericità del mondo può essere assunta come idea sistematica per la conoscenza, un modello di riferimento in cui ogni oggetto trova la propria collocazione. Come osserva anche Hohenegger:

"Nelle metafore e immagini spaziali si trovano sempre possibili relazioni. Questo può essere un vantaggio, ma è anche il maggior pericolo quando per il loro moltiplicarsi queste si trasformano in un labirinto. Nel caso della relazione tra geografia fisica e geografia della ragione, il legame tuttavia è piuttosto saldo, dato che ciò che le unisce sono comuni caratteristiche architettoniche. Per Kant c'è un principio di ordine e di intellegibilità che vale per le conoscenze empiriche della geografia, e, in modo curiosamente simile, anche per le conoscenze razionali della filosofia. La geografia è tipicamente un sapere empirico, che fa sì che la *Weltkenntnis* possa essere anticipazione di un tutto: il mondo è finito e sferico. Per questo motivo la sfericità del mondo può essere idea architettonica delle scienze in cui ogni oggetto ha il suo luogo" [741].

Nelle parole di Kant:

"Se qui consideriamo la Terra, osserviamo il teatro e i diversi scomparti [*Fächer*] dove poi collochiamo le diverse creature terrestri"[742].

Che si costruisca un *orbis scientiarium* per estendere il singolo orizzonte conoscitivo, o un'architettonica della ragion pura che tracci i limiti della conoscenza possibile, è comunque necessario guardare all'estensione della conoscenza e alla sua convalida pubblica da una prospettiva che non sia *corografica*, interessata cioè alla descrizione parziale e disgiuntiva di quelle individualità che sono gli spazi terrestri, esposti ciascuno secondo le particolari condizioni climatiche, fisiche e umane che li caratterizzano. Al contrario bisogna guardare all'estensione geografica del patrimonio della conoscenza come se si trattasse di un intero, di un *totum* organizzato. Un mondo geograficamente informato, se è vero che, per dirla con Tolomeo, la geografia è quella conoscenza che si incarica "di mostrar tutto in uno, e continua la Terra cognita", al fine di "considerare il tutto in universale"[743]. È infatti in virtù del riferimento all'idea regolativa di un'unità geografica del mondo, idea che costituisce il modello di ogni organizzazione scientifica delle conoscenze, che l'apriori architettonico e l'empirico enciclopedico convergono in uno stesso punto, tracciando il piano per la costruzione di

[741] H. Hohenegger, 2014, p. 574.
[742] *Messina Vorlesung*, p. 17, (http://kant.bbaw.de/base.htm/geo_mes.htm).
[743] Tolomeo, citato in M. Tanca, 2012, p. 19.

un sistema che sia al contempo individuale, legato al punto di vista locale dell'osservatore, e generale, legato cioè all'idea di un territorio comune potenzialmente edificabile.

Di questa sovrapposizione tra rappresentazione architettonica della sfera e modello enciclopedico della mappa-archivio ci fornisce una testimonianza l'*Introduzione* alla *Geografia fisica*:

"dobbiamo conoscere gli oggetti della nostra esperienza in toto [*im Ganzen*], così che la nostra conoscenza non costituisca un aggregato, ma un sistema; poiché nel sistema il tutto [*das Ganze*] precede le parti, mentre nell'aggregato sono le parti che precedono il tutto. La cosa sta così anche nelle scienze che producono una connessione in noi [*die eine Verknüpfung in uns hervorbringen*], come p. es. nell'enciclopedia, dove il tutto appare già connesso. L'idea è architettonica, crea le scienze. Chi p. es. volesse costruire una casa, si fa prima un'idea del tutto, dalla quale poi derivare il molteplice. C0sì è anche la nostra propedeutica, un'idea della conoscenza del mondo. Ci facciamo un concetto architettonico del mondo, un concetto dal quale il molteplice viene derivato. Il tutto qui è il mondo"[744].

Un pensiero analogo si ritrova successivamente anche nella *Prima introduzione alla Critica della facoltà di giudizio*, introduzione che Kant forse non a caso chiama enciclopedica, in quanto presenta l'idea di un sistema mediante il concetto formale di totalità. Dalla rappresentazione architettonica del mondo si passa qui alla divisione delle scienze e in particolare viene discussa la distinzione tra un modello di organizzazione meccanico e uno sistematico:

"Se consideriamo le parti di un siffatto possibile insieme come già completamente date, la divisione avviene meccanicamente in seguito ad una semplice comparazione, e il totale diventa aggregato (all'incirca come si formano le città, allorquando, senza rispetto per la Polizia [*die Polizei*], i coloni si spartiscono un territorio via via, ognuno per il proprio fine). Se prima della determinazione delle parti si può vedere e si deve presupporre l'idea di una totalità secondo un principio dato, allora bisogna che la divisione avvenga scientificamente e solo in questo modo il tutto formerà un sistema"[745].

---

[744] *Physische Geographie*, AA IX:158, trad. mia: "Ferner aber müssen wir auch die Gegenstände unserer Erfahrung im Ganzen kennen lernen, so daß unsere Erkenntnisse kein Aggregat, sondern ein System ausmachen; denn im System ist das Ganze eher als die Theile, im Aggregat hingegen sind die Theile eher da. Diese Bewandtniß hat es mit allen Wissenschaften, die eine Verknüpfung in uns hervorbringen, z. B. mit der Encyklopädie, wo das Ganze erst im Zusammenhange erscheint. Die Idee ist architektonisch; sie schafft die Wissenschaften. Wer z. E. ein Haus bauen will, der macht sich zuerst eine Idee für das Ganze, aus der hernach alle Theile abgeleitet werden. So ist also auch unsere gegenwärtige Vorbereitung eine Idee von der Kenntniß der Welt. Wir machen uns hier nämlich gleichfalls einen architektonischen Begriff, welches ein Begriff ist, bei dem das Mannigfaltige aus dem Ganzen abgeleitet wird. Das Ganze ist hier die Welt".

[745] *EEKU*, AA XX:34, trad. It. p. 134.

Considerare il patrimonio della conoscenza un bene comune significa stabilire una divisione comune dei suoi territori tra i cittadini, una divisione che deve avvenire secondo la determinazione di un piano razionale, scientifico. Ben emerge da entrambi questi passi il valore universalistico che Kant riconosce alla rappresentazione geografica della Terra come intero. Rappresentazione dalla quale dipende sia il punto di vista cosmopolitico sugli abitanti che la popolano e che costituiscono il referente intersoggettivo della sua dimensione pubblica; sia l'idea di un'organizzazione sistematica delle conoscenze che, essendo modellata secondo il principio della *teleologia humanae rationis*, deve assumere il punto di vista *cosmico* di un legislatore della ragione[746].

[746] Come spiega Kant nella *Dottrina trascendentale del metodo* oltre al concetto scolastico di filosofia "c'è anche un concetto cosmico (*conceptus cosmicus*) che si è sempre trova alla base di questo nome, particolarmente quando lo si è, per così dire, personificato e raffigurato nel modello ideale del filosofo. Sotto questo profilo, la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana (*teleologia humanae rationis*), e il filosofo non è un artista della ragione, ma il legislatore della ragione umana" (*KrV*, A 838/B 866/867).

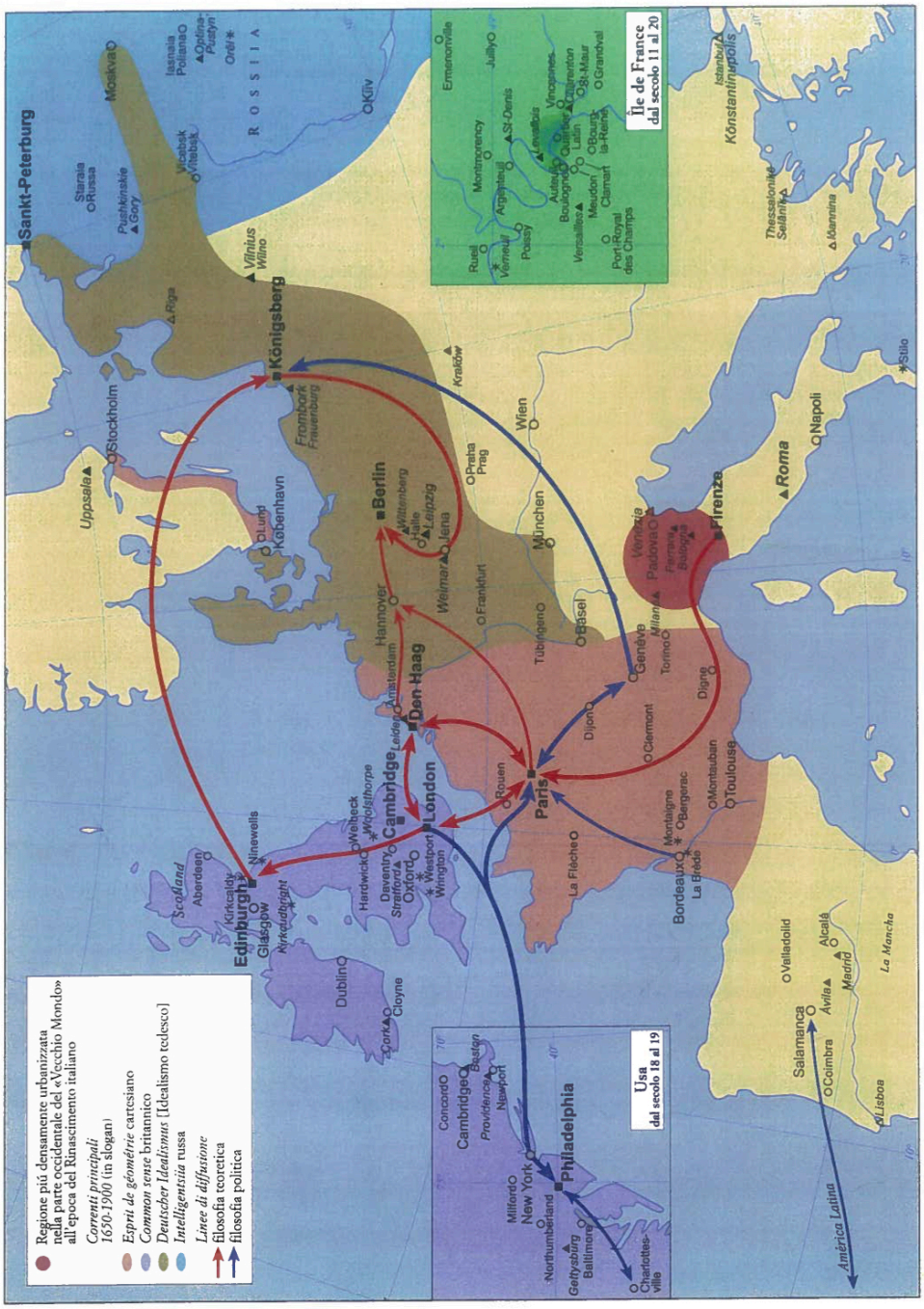


Figura 1: *La filosofia europea e la sua spinta oceanica*, in: E. Holenstein, 2009, p. 117

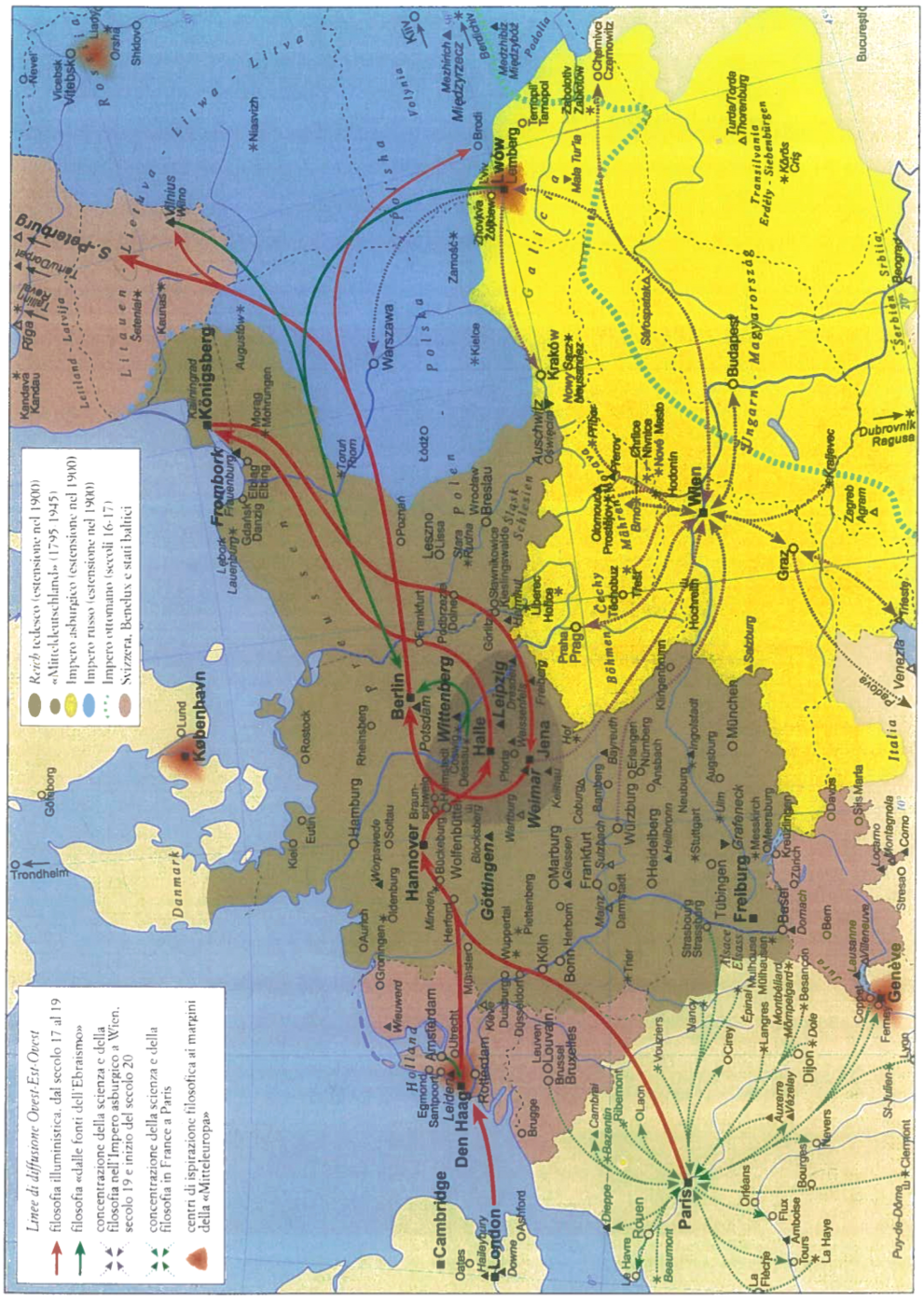


Figura 2*: La regionalizzazione dei centri di studio nella Mitteleuropa,* in: E. Holenstein, 2009, p. 120



Figura 3: J. Vermeer, *Il Geografo* (1668-1669), Francoforte, Städelsches Kunstinstitut.



Figura 4: P. Longhi, *Lezioni di Geografia* (1752) Venezia, Fondazione Querini Stampalia

Capitolo: 3. Orientarsi nel pensiero e i suoi presupposi spaziali

1. Il valore simbolico dell'orientamento

All'inizio di *Che cos'è la filosofia?* Gilles Deleuze e Felix Guattari discutono della natura dei concetti filosofici. Questi hanno la particolare caratteristica di non essere mai *unici*, *assoluti* o *universali*, ma fondamentalmente *plurali*. I concetti sono frammentari e la loro consistenza risiede nell'"eterogeneità", in un "ordine delle […] componenti per zone di vicinanza"[747]. In questi spazi liminari i concetti "si raccordano, si intersecano, coordinano i loro contorni, compongono i rispettivi problemi"[748]. Solo in virtù del loro intreccio reciproco essi divengono "compartecipi di una co-creazione", finendo col realizzare l'ossatura di un pensiero, l'incrocio di problemi e domande che la filosofia è chiamata a risolvere. Questa condizione naturale impone di collocare ogni concetto nella giusta relazione con il proprio piano di immanenza:

"I concetti e il piano sono strettamente correlati, ma proprio per questo non devono essere confusi. Il piano di immanenza non un concetto, né il concetto di tutti i concetti. Se li si confondesse, niente impedirebbe ai concetti di fondersi in un'unità, di diventare degli Universali e di perdere la loro singolarità, così come nulla impedirebbe al piano di perdere la sua apertura […]. Il piano di immanenza non è un concetto, né pensato, né pensabile, ma l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero"[749].

Deleuze aveva già colto l'importanza del rapporto tra l'orientamento del pensiero e l'immagine del piano di immanenza in *La logica del senso*. A proposito dell'orientamento egli spiega:

"Quando si chiede 'cosa vuol dire orientarsi nel pensiero?', risulta che il pensiero presuppone esso stesso assi e orientamenti, secondo i quali si sviluppa, che esso ha una geografia ancora prima di una storia, che esso traccia dimensioni prima della costruzione di sistemi"[750].

Nella sua tipica delle geografie filosofiche Deleuze indica tre orientamenti, tre assi fondamentali su cui si muove il pensiero: altezza, profondità e superficie. L'altezza è punto cardinale di Platone, un filosofo in perenne tensione verso l'alto, verso quel

[747] G. Deleuze/F. Guattari, 2002, p. 8.
[748] G. Deleuze/F. Guattari, 2002, p. 8.
[749] G. Deleuze/F. Guattari, 2002, pp. 24-26
[750] G. Deleuze, 1975, p. 116. Un'interessante analisi del legame tra il concetto kantiano di orientamento e la filosofia dell'immanenza di Deleuze si trova in M. Rölli, 2006, pp. 105-121.

cielo intellegibile che non comprende sotto di sé alcuna legge della terra. In direzione opposta all'asse platonico si posizionano i presocratici, filosofi dalla geografica ctonia che immaginano il proprio pensiero come un continuo discendere verso i propri elementi fondamentali. Il filosofo presocratico non esce dalla caverna, ma vi si addentra ancora di più, scavando nelle profondità della terra alla ricerca delle proprie origini. Solo con l'avvento della filosofia megarica, dei cinici e degli stoici secondo Deleuze decade la dicotomia verticale tra l'altezza celeste e l'abisso terrestre, e nel pensiero si fa spazio una terza dimensione. Si realizza un vero e proprio processo di "riorientamento di tutto il pensiero e di tutto ciò che significa pensare: non vi è più profondità né altezza" ma solo "l'autonomia della superficie" [751].

Le opposizioni spaziali descritte da Deleuze in riferimento ai modelli della filosofia greca hanno un significato simbolico che affonda le proprie radici in una logica specificamente umana; secondo Carlo Ginzburg, specifica di quella modalità di pensiero con cui l'*Homo sapiens* organizza la realtà secondo "categorie discrete, sostanzialmente antitetiche"[752]. Paradigmatica di questa atitudine è per Ginzburg l'opposizione tra *alto* e *basso*, la quale ha avuto un valore culturale universale almeno da San Paolo (*noli altum sapere*) in poi.

A dire il vero anche Kant sembra fare propria questa opposizione e concepire la determinazione dell'estensione del pensiero come un fatto essenziale per l'edificazione di un sistema delle conoscenze, quando progetta di riorientare gli assi portanti del piano dimensionale della metafisica. Una decisione che si traduce in una vera e propria presa di posizione e in una decisa risposta alle vertigini metafisiche del dogmatismo e del pensiero mistico esaltato. Nella fattispecie, l'intento di Kant è di abbandonare la pretesa di estendere i concetti filosofici verso lo spazio privo d'aria dell'intelletto puro, in cui – come scrive nella *Critica* – sulle ali delle idee, si librava la colomba platonica[753], per scendere verso un idealismo trascendentale che guidi la conoscenza solo "fin dove i concetti a priori hanno la loro applicazione"[754]. Lo si nota bene se si considera quanto

[751] G. Deleuze, 1975, p. 118.
[752] C. Ginzburg, 1986, p. 109.
[753] Nella *Critica della ragion pura* Kant sembra anticipare l'immagine che di Platone ha dato Deleuze. Anche Kant, infatti, individua la caratteristica dell'idealismo platonico in un movimento ascensionale: "infatuato da una tale dimostrazione della potenza della ragione, l'impulso a estendere le conoscenze non vede più alcun limite. La lieve colomba, mentre nel suo facile volo fende l'aria, di cui sente la resistenza, potrebbe rappresentarsi di riuscire a ciò molto meglio ancora nello spazio privo d'aria. Allo stesso modo, Platone abbandonò il mondo dei sensi, poiché questo pone delle barriere tanto ristrette all'intelletto, e si avventurò al di là di esso sule ali delle idee nello spazio dell'intelletto puro" (*KrV*, A 7/B 8-9).
[754] *KU*, AA V:174, trad. it. p. 10: "Fin dove i concetti a priori hanno la loro applicazione, fin là giunge l'uso della nostra facoltà conoscitiva secondo principi e, con esso la filosofia"

Kant scrive nei *Prolegomeni*, rispondendo alle accuse di "idealismo superiore" di cui era stata tacciata la *Critica* da Feder e Garve:

"Le alte torri e i grandi uomini metafisici (che a queste si assomigliano), intorno a cui vi è di solito molto vento non sono per me. Il mio posto è la fertile bassura [*Bathos*] dell'esperienza, e la parola trascendentale non significa qualcosa che oltrepassa ogni esperienza [*das über aller Erfahrung hinausgeht*], ma qualcosa che certo la precede (*a priori*) ma non è determinato a nulla più che a rendere possibile la conoscenza dell'esperienza"[755].

Questo posizionamento strategico sul terreno dell'esperienza, è in accordo con una delle presentazioni forse più importanti dell'*image de la pensée* di Kant, che si trova in un saggio dal titolo esemplificativo: *Cosa significa orientarsi nel pensiero*? In questo scritto Kant affronta un *topos* ricorrente nella letteratura filosofica[756] e lo fa in occasione della polemica nata tra Mendelssohn e Jacobi circa il carattere panteistico della filosofia della religione di Lessing. Polemica che si era radicalizzata in una disputa sulla definizione del rapporto tra pensiero e religione e che aveva finito per coinvolgere l'autore della *Critica*, chiamato a prendere partito fra i due contendenti[757]. In Kant, la questione assume i contorni di un manifesto del pensiero analogico, chiamato a soddisfare il bisogno dell'intelletto speculativo di dare senso ai propri concetti e di trovare nell'esperienza una propria forma di rappresentazione:

"Per quanto in alto possiamo porre i nostri concetti e per quanto, inoltre, possiamo astrarre dalla sensibilità, tuttavia ad essi continuano a rimanere attaccate delle *rappresentazioni figurate* [*bildliche Vorstellung*], la cui peculiare destinazione è di rendere idonei all'uso empirico quegli stessi concetti che

[755] *Prolegomena*, AA IV:376, trd. It., p. 315. Già nei *Träume* Kant aveva contrapposto ai voli della metafisica la forza stitica dell'autoconoscenza, ossia di quella filosofia che pone e conosce i limiti della ragione umana: "Coraggio miei signori io vedo terra. Noi come Democrito, camminavamo prima nello spazio vuoto, a cui ci hanno sollevato i voli di farfalla della metafisica e ci trattenevamo lì con forme spirituali. Ora, siccome la forza stitica dell'autoconoscenza ha contratti i serici vanni, noi ci vediamo di nuovo sul basso terreno della esperienza e dell'intelletto comune; fortunati, se lo consideriamo come il posto a noi assegnato, dal quale giammai si esce impunemente, e che contiene anche tutto ciò che può soddisfarci, finché ci atteniamo all'utile", *Träume* AA II: trad. it. p. 400. Per quanto riguarda la probabile origine hogarthiana del termine *Bathos* e il suo significato "capovolto" in Kant cfr. F. Desideri, 1991, pp. 77-80; 130.

[756] Riguardo alla storia filosofia del concetto di orientamento cfr. il capitolo *Vorgeschichte: Evolution des philosophischen Begriffs Orientierung* in W. Steigmaier, 2008, pp. 55-150 Si veda anche il saggio di O. O'Neill, 2011, pp. 216-217, la quale come esempio di filosofia alla ricerca di orientamento porta il Cartesio delle *Meditazioni Metafisiche*: "Le Meditazioni che feci ieri mi hanno riempito lo spirito di tanti dubbi, che, oramai, non è più in mio potere dimenticarli; come se tutt'a un tratto fossi caduto in un'acqua profondissima, sono talmente sorpreso che non posso poggiare i piedi sul fondo, né nuotare per sostenermi alla superficie. Nondimeno io mi sforzerò, e seguirò da capo la stessa via in cui ero entrato ieri".

[757] Riguardo al *Pantheismusstreit* cfr. B. Bianco, 1976, pp.461-476.

del resto non sono derivati dall'esperienza. Come potremmo mai, infatti, dotare di senso e significato i nostri concetti, se ad essi non fosse stata sottoposta una qualche intuizione (che alla fine dev'essere sempre un esempio tratto da una qualche esperienza possibile)?"[758].

L'orientamento è l'immagine prospettica che Kant recupera dal serbatoio dell'esperienza per dotare di senso il piano della sua ricerca filosofica. Anche per questo, l'esame dell'uso (analogico) che Kant fa del concetto di orientamento potrebbe aiutare a capire il modo in cui si articola il rapporto tra geografia e sistema in una filosofia che si definisce trascendentale per il fatto di essere essenzialmente prospettica; ossia di legare la propria pensabilità all'assunzione di un punto di vista che non può mai essere considerato assoluto, ma che rimane relativo al puto di vista del soggetto e al territorio sui cui esso si colloca.

2. Cosa significa orientarsi?

Per orientamento Kant intende quell'operazione per cui "da una determinata regione del mondo (delle quattro in cui abbiamo diviso l'orizzonte)" si riesce a "trovare quelle altre e in particolare l'oriente"[759]. Quando ci si orienta si stabilisce dunque un rapporto – ma forse in questo caso sarebbe più giusto parlare di movimento – conoscitivo tra cose note e cose ignote. L'orientamento spaziale è un procedimento conoscitivo basato sul fatto che sia possibile differenziare la mia posizione e quella degli oggetti intorno a me individuando un sistema di coordinate spaziali. Questa capacità di riconoscere la posizione degli oggetti nello spazio in base ad un sistema di riferimento che ne indichi la direzione, non dipende dal fatto che io vedo gli oggetti intorno a me conservare una posizione fissa. Infatti gli esempi che Kant adopera sono volti a dimostrare che la posizione non inerisce agli oggetti in quanto tali e non consente, quindi, di stabilire alcun sistema di relazioni spaziali[760]. Come dimostra anche il fatto che ci si può

[758] *Was heißt*, AA VIII: trad. it. p. 3.
[759] "Orientarsi in senso vero e proprio significa: da una determinata regione del mondo (delle quattro in cui abbiamo suddiviso l'orizzonte) trovare quelle altre e in particolare l'oriente. Se dunque io vedo il sole in cielo e so che ora è mezzogiorno, allora so trovare il sud, l'est, il nord e l'ovest". *Was heißt*, AA VIII: trad. it. p. 5.
[760] L'esempio riportato da Kant è particolarmente interessante e mette bene in risalto l'insufficienza dei dati obiettivati dalla vista: "Dunque, pur con tutti i dati obiettivi del cielo, io mi oriento geograficamente soltanto in base a un fondamento soggettivo della distinzione; e se un giorno per un miracolo tutte le stelle del cielo conservassero la stessa figura e la stessa posizione tra di loro, tranne il fatto che la direzione fosse adesso rivolta ad ovest piuttosto che ad est, in tal caso nella successiva notte stellata nessun occhio umano osserverebbe il minimo mutamento: perfino l'astronomo, se facesse attenzione soltanto a quel che vede e non contemporaneamente a quel che sente, inevitabilmente si disorienterebbe. Ma allora viene in suo aiuto, in maniera del tutto naturale mediante il sentimento della mano destra e della mano sinistra, quella capacità di distinzione disposta certo dalla natura, ma divenuta qualcosa di

orientare quando ci si trova in una stanza buia o quando si cammina di notte per la strada, l'orientamento non dipende da un fatto obiettivo, ma da una condizione puramente soggettiva: dalla differenza tutta sensibile che emerge tra il lato destro e il lato sinistro del nostro corpo[761]. Per orientarmi infatti

"ho assolutamente bisogno del sentimento di una differenza nel mio proprio soggetto, vale a dire la differenza tra mano destra e mano sinistra."[762].

La differenza tra destra e sinistra non è una differenza di tipo visivo, ma neanche di ordine concettuale. Infatti, il significato dei concetti di destra e sinistra non può essere espresso in termini discorsivi, ma può essere solo esibito, facendo riferimento ad una condizione sensibile[763].

Kant aveva individuato per la pima volta questo principio di differenziazione interno alla sensibilità umana nel 1768, quando nel saggio *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, aveva cercato di risolvere il paradosso degli opposti incongruenti. Un problema riguardante quei corpi identici fra loro quanto alla grandezza, ed eguali quanto alla disposizione delle parti che formano la figura, eppure tali che l'uno non possa venire messo al posto dell'altro[764]. Nel 1786 presupponendo i risultati ottenuti dalla *Critica della ragion pura* riguardo la natura formale e a priori del senso esterno, Kant estende analogicamente – ossia per via riflessiva – il principio di

---

consueto grazie ad un ripetuto esercizio; e così, se soltanto volge lo sguardo alla stella polare, non solo potrà osservare il mutamento avvenuto, ma potrà orientarsi nonostante questo" (*Was heißt*, AA VIII: trad. it. pp. 5-6).

761 "Al buio in una stanza a me nota, posso orientarmi a condizione di poter afferrare almeno un oggetto di cui ricordo la posizione. In tal caso, però, non mi è evidentemente d'auto nient'altro che la capacità di determinare le posizioni in base a un fondamento soggettivo di distinzione: gli oggetti di cui devo trovare il posto, infatti, io non li vedo in alcun modo; e se qualcuno per scherzo avesse messo tutti gli oggetti nello stesso ordine tra loro, ma ponendo a sinistra quel che prima era a destra, allora in una stanza in cui, per il resto, le pareti fossero assolutamente identiche, non mi ci potrei affatto ritrovare. In tal caso però mi orienterei presto grazie al semplice sentimento di una distinzione tra i miei due lati: quello destro e quello sinistro. Lo stesso accade quando di notte devo camminare e voltare come si deve per strade a me altrimenti note, in cui ora, però, non distinguo neanche una casa" *Was heißt*, AA VIII: trad. it. p. 6.

762 *Was heißt*, AA VIII: trad. it. p. 5.

763 Destra e sinistra sono certamente delle parole d'uso corrente e quindi, verosimilmente anche dei concetti. Tuttavia, come spiega ance J. Bennett, 1991, p. 98 il significato di destra e sinistra potrebbe essere spiegato "only by a kind of showing – one could not do it by telling". Su questo elemento caratteristico degli incongruenti kantiani, cfr. anche, nello stesso volume, i contributi di M. Curd, 1991, pp. 195-202 e M. Gardner, 1991, pp. 75-95.

764 Per una ricostruzione storica del paradosso degli opposti incongruenti cfr. H. Vaihinger, 1881, Bd. 2, pp. 518-532, appendice nella quale si trovano anche alcune importanti indicazioni bibliografiche sull'argomento. Da tenere da conto è anche l'importante studio che L. Scaravelli, 1968, ha dedicato al tema. Di più recente pubblicazione è invece il volume curato da J. Van Cleve/ R. E. Frederick, 1991, il quale raccoglie sia contributi originari alla filosofia della destra e della sinistra (come ad esempio quelli di A. F. Möbius e L. Wittgenstein) che articoli di commento alla teoria kantiana.

distinzione in virtù del quale ci si può orientare nello spazio, all'ambito logico-discorsivo del pensiero. Questa estensione analogia del concetto di orientamento deve essere valutata tenendo conto del duplice scopo che anima il saggio kantiano e che ne costituisce l'occasione: da un lato trattenere la filosofia dalla pretesa dogmatizzante di poter conoscere e dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio; dall'altro, metterla in guardia circa il rischio di tramutarsi in esaltazione mistica e di fare di un'entusiastica intuizione il principio guida della ragione nelle sue esplorazioni nel campo del sovrasensibile. È tenendo presente questo duplice obiettivo infatti che

"[i]n base all'analogia, si può facilmente indovinare che sarà incombenza della ragione pura guidare il suo uso quando essa, muovendo dagli oggetti noti (dell'esperienza), vuole estendersi oltre tutti i confini dell'esperienza e non trova affatto un oggetto dell'intuizione, bensì puramente spazio per esso; poiché in tal caso essa, nella determinazione della propria capacità di giudizio, non è assolutamente in grado di portare i suoi giudizi sotto una determinata massima in base a fondamenti oggettivi della conoscenza, bensì unicamente in base ad un fondamento soggettivo della distinzione. Questo mezzo soggettivo, l'unico che in tal caso rimane, non è altro che il sentimento del bisogno proprio della ragione. Si ha la sicurezza di essere esenti da errore, quando non si osa dar giudizi se non si sa tanto quanto è richiesto per un giudizio determinante. L'ignoranza è in sé, dunque la causa dei limiti, ma non degli errori nella nostra conoscenza. Quando però […] è un *bisogno* effettivo, inerente addirittura alla ragione in se stessa, a rendere necessario il giudicare e tuttavia ci limita un difetto di sapere riguardo agli elementi richiesti dal giudizio: allora è necessaria una massima in base alla quale pronunciare il nostro giudizio; la ragione infatti vuol pur essere soddisfatta. Se poi si è già in precedenza stabilito che in questo caso non può darsi alcuna intuizione dell'oggetto [*Objekt*] e neppure qualcosa di omogeneo ad esso mediante il quale potremmo rappresentare l'oggetto [*Gegenstand*] corrispondente ai nostri concetti ampliati e quindi assicurare la reale possibilità di questi ultimi – allora non ci resta altro da fare che esaminare, anzitutto, se il concetto, con il quale intendiamo osar andare oltre ogni esperienza possibile, sia anche libero da contraddizioni, e, quindi ricondurre perlomeno il *rapporto* di quell'oggetto con gli oggetti dell'esperienza sotto dei concetti puri dell'intelletto, in modo che ancora, non rappresentiamo affatto in maniera sensibile quell'oggetto, ma tuttavia pensiamo qualcosa di sovrasensibile almeno come idoneo all'uso empirico della nostra ragione. Senza questo accorgimento, infatti, di tale concetto non potremmo fare alcun uso e invece di pensare ci esalteremmo misticamente [*schwärmen*]. Solo che in questo modo, vale a dire per mezzo del semplice concetto, non si è concluso ancora niente quanto all'esistenza di questo oggetto e alla effettiva connessione di esso con il mondo (con l'insieme di tutti gli oggetti dell'esperienza possibile). A questo punto, però subentra il *diritto* del *bisogno* della ragione, come un motivo soggettivo di ipotizzare qualcosa che essa non può pretendere di sapere in virtù di motivi oggettivi; e conseguentemente di orientarsi nel pensiero, nell'immensurabile spazio del sovrasensibile per noi avvolto da una spessa notte, unicamente in virtù del suo proprio bisogno"[765].

[765] *Was heißt*, trad. it. p. 6-7.

Allo stesso modo in cui è possibile orientarsi in una stanza buia, solo ponendo attenzione alla differenza sensibile tra i lati del corpo; così la ragione nelle sue esplorazioni speculative può orientare il suo giudizio, solo riconoscendo come un fatto ineliminabile che la presenza o meno degli oggetti dei sensi costituisce un motivo di differenziazione tra il campo dell'esperienza e quello del "sovrasensibile (gli oggetti dei sensi, infatti, non esauriscono certo l'intero campo del sensibile)"[766]. La metafisica epurata dalla critica aveva avuto come risultato positivo quello di restringere l'uso speculativo della ragione agli oggetti dei sensi e di riconoscere come necessario il suo uso pratico, nel quale la ragione "si estende inevitabilmente oltre i limiti della sensibilità, senza tuttavia richiedere aiuti speculativi"[767].

Nel saggio del 1786 Kant presenta il concetto di Dio, come fondamento di tutto ciò che è contingente, nei termini di un presupposto necessario. Non in senso logico-analitico, bensì come un bisogno che scaturisce da un interesse puro della ragione, il quale si manifesta sia nel suo uso teoretico che in quello pratico. Nel primo caso presupporre un autore intelligente serve all'uso empirico dei concetti della ragione, nella misura in cui l'ipotesi di una causa intelligente è condizionata dall'esigenza di giudicare dell'ordine finalistico in cui pare essere organizzata la contingenza del mondo[768]. Nel secondo caso invece, relativamente alla sfera pratica dell'agire morale, questa presupposizione è riconosciuta come necessaria, incondizionata; acquisisce,

---

[766] *Was heißt*, trad. it. p. 7. La possibilità di questa distinzione rappresenta uno dei risultati positivi che Kant riconosce alla *Critica della ragion pura*. Nella *Prefazione* alla seconda edizione Kant spiega al lettore "quello che intendiamo lasciare ai posteri con una siffatta metafisica epurata dalla critica". L'utilità non è solo negativa, ma si rivelerà "anche positiva, appena si porrà mente che i principi sui quali la ragione speculativa si fonda per condurci al di là dei suoi limiti, non producono in realtà alcun ampliamento nell'uso della nostra ragione, ma al contrario, a ben considerare, portano seco l'inevitabile conseguenza di un ristringimento del nostro uso della ragione, giacché portano con sé il pericolo di estendere incondizionatamente il dominio della sensibilità cui propriamente appartengono, sottraendo così ogni campo all'uso puro (pratico) della ragione"

[767] *KrV*, B XXV.

[768] Cfr. *Was heißt*, trad. it. pp. 8-9: "Del tutto diversamente stanno le cose con il concetto di un primo Essere originario come suprema intelligenza e insieme sommo bene. In tal caso, infatti, non solo la nostra ragione sente già il bisogno di porre il concetto dell'illimitato a fondamento di tutto ciò che è limitato e quindi di tutte le altre cose, ma questo bisogno si spinge anche fino alla presupposizione dell'esistenza dello stesso, senza la quale peraltro non si potrebbe indicare alcuna soddisfacente ragione [*Grund*] della contingenza dell'esistenza delle cose nel mondo e ancor meno della finalità e dell'ordine che in grado così mirabile si incontrano ovunque [..]. Senza supporre un autore intelligente non si può come minimo indicare alcuna *comprensibile* ragione di ciò, a meno di non cadere in pure assurdità. E sebbene non possiamo *dimostrare* che tale finalità è impossibile senza una prima *causa intelligente* (in tal caso, infatti, non disporremmo di sufficienti motivi oggettivi per questa affermazione e non avremmo bisogno di richiamarci a quelli soggettivi), malgrado questo difetto di conoscenza rimane tuttavia un motivo soggettivo sufficiente per *un'ipotesi* del genere il fatto che la ragione *ha bisogno* di presupporre qualcosa che sia per lei intellegibile al fine di spiegare questo dato fenomeno, in quanto tutto ciò con cui essa altrimenti può collegare solamente un concetto non soddisfa questo bisogno" Il bisogno teoretico di ipotizzare l'esistenza di Dio secondo Kant è solo condizionato, "nel senso che dobbiamo supporre l'esistenza di Dio se vogliamo giudicare intorno alle cause prima di tutto il contingente

infatti, la forma di un postulato della ragione[769]. Da un punto di vista teoretico-conoscitivo quindi, bisogna sapere distinguere quello spazio del pensiero in cui si può pronunciare un giudizio in base ad un principio oggettivo, e quello spazio *vuoto* in cui invece la determinazione del giudizio può avere luogo solo in base ad un principio del tener per vero soggettivo, o ipotetico. Per orientarsi il pensiero deve porre una distinzione fondamentale entro la nostra facoltà conoscitiva e i suoi domini (natura e libertà) e a fronte di un estensione limitata della validità conoscitiva dei concetti dell'intelletto, riconoscere la necessità di una prima moltiplicazione prospettica interna alle nostre stesse facoltà: da un lato, ammettere un punto di vista teoretico, nel quale ci si può sì rendere rappresentabili gli oggetti nell'intuizione, ma non come cose in sé; dall'altro, distinguere un punto di vista pratico, che può rendere rappresentabile nel suo oggetto, la libertà, una cosa in sé, ma che mai può esibire questo oggetto nell'intuizione[770]. La percezione della relatività del punto di vita che è alla base dell'orientamento spaziale, se viene estesa per analogia al pensiero, fa sì che si senta

[769] Nel saggio del 1786 Kant riprende alcuni dei temi che affronterà nella *Critica della ragion pratica* quando parlerà dei postulati della ragione pratica: " Di gran lunga più importante è il bisogno della ragione nel suo uso pratico, poiché esso è incondizionato e noi in tal caso siamo obbligati a presupporre l'esistenza di Dio non semplicemente se vogliamo giudicare, bensì per il motivo che dobbiamo farlo. Il puro uso pratico della ragione, infatti, consiste nella prescrizione delle leggi morali. Esse, però, conducono tutte all'idea del sommo bene, che è possibile nel mondo soltanto in virtù della libertà, e quindi alla moralità; d'altra parte le leggi morali conducono anche a qualcosa che no dipende soltanto dalla libertà, ma pure dalla natura, vale a dire alla massima felicità, in quanto essa è ripartita in proporzione alla moralità. Ora, la ragione ha bisogno di questo bene supremo dipendente [*abhängiges*] e a tal fine deve supporre come sommo bene indipendente [*unabhängiges*] una suprema intelligenza. E questo, certamente, non per derivare da esso l'obbligante autorevolezza delle leggi morali o i moventi ad osservarle […]; bensì solamente per conferire realtà oggettiva al concetto del sommo bene, e cioè per impedire che insieme all'intera moralità esso venga considerato semplicemente come un mero ideale, qualora non esistesse da nessuna parte ciò la cui idea accompagna inseparabilmente la moralità" *Was heißt*, trad. it. p. 9.

[770] Trattandosi di una questione legata alla polemica nata intorno al *Pantheismusstreit* il principio di distinzione tra destra e sinistra si traduce qui nel concetto di fede razionale [*Vernunftglaube*]. Fede che, posizionandosi al confine tra il pratico e il teoretico, costituisce la "guida o il compasso con cui il pensatore speculativo può orientarsi nelle sue escursioni razionali nel campo degli oggetti sovrasensibili" Tralasciamo per adesso il concetto di *Vernunftglaube* – che pure gioca un ruolo decisivo nelle questioni di confine tra filosofia, religione, metafisica e teologia – e concentriamo la nostra attenzione sulla genesi di quella particolare *image de pensée* scelta da Kant per questo saggio. *Was heißt*, trad. it. p. 12. "La pura *fede razionale*, invece, non può mai trasformarsi in un sapere mediante tutti i dati naturali della ragione e dell'esperienza, per il motivo che il fondamento del ritener per vero è puramente soggettivo, vale a dire è un bisogno necessario della ragione (e finche saremo uomini, rimarrà tale) *presupporre* soltanto, non dimostrare, l'esistenza di un Ente supremo. Questo bisogno della ragione per un soddisfacente *uso teoretico* di essa non sarebbe nient'altro che un'*ipotesi della ragione*, vale a dire un'opinione che per motivi soggettivi sarebbe sufficiente al ritener per vero; e ciò perché lo *spiegare* dati *effetti* non può attendersi mai altro fondamento esplicativo. La *fede razionale*, che poggia sul bisogno del suo uso in una prospettiva pratica, potrebbe invece definirsi un *postulato* della ragione: non come se fosse una conoscenza che soddisfi ad ogni esigenza logica di certezze bensì per il motivo che questo ritener per vero non è secondo nel grado a nessun sapere, seppur ne differisca completamente quanto al genere"

come un sentimento di mancanza la necessità di orientarsi rispetto ad un assoluto, quale è il soprasensibile pratico[771].

3. L'idealità dello spazio e la *Schwärmerei*

Il filo conduttore della polemica di Kant in *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* è costituito dal concetto di *Schwärmerei*. È questo un termine forse di origine leibniziana[772], cui Kant associa quello stato di fantasticheria tipico di un certo platonismo mistico alla moda in quegli anni[773]. Quella degli *Schwärmer* è una filosofia esaltata che illude il pensiero circa la possibilità di annullare i limiti imposti alla natura discorsiva del nostro intelletto, attraverso il ricorso alla *via brevis* dell'intuizione intellettuale. Il rapporto di paternità che lega Platone all'esaltazione mistica viene discusso anche in un altro saggio intitolato *Di un tono di distinzione assunto di recente in filosofia*. Qui Kant ripercorre la genesi della dottrina platonica delle idee, stabilendo una relazione tra il modo in cui Paltone filosofò sulla geometria e la deriva mistica della *Schwärmerei*.

Secondo Kant, Platone "buon matematico quanto filosofo", rimase meravigliato dal mistero che avvolgeva la finalità di certe figure geometriche come ad esempio il cerchio, il quale, per alcune proprietà intrinseche, risultava particolarmente idoneo alla soluzione di diversi problemi[774]. A creare difficoltà a Platone era la ragione di questa

---

[771] Cfr. su questo punto F. Kaulbach, 1960, pp. 102-104.

[772] G. De Flavis, 1986, p. 92, ha mostrato come il significato del termine *Schwärmerei* sia riconducibile all'accezione conferitagli da Leibniz nei *Nouveaux Essais*: "le defaut de ceux qui s'imaginent une révélation immédiate, lorsqu'elle n'est point fondée en raison".

[773] Kant ha dedicato un altro scritto polemico, al tema della *Schwärmerei*, intitolato *Di un tono da signori assunto di recente in filosofia*. Il suo bersaglio principale in questo caso sarà J. C. Schlosser, il quale nel 1795 aveva tradotto le *Lettere* di Platone. Secondo Kant (*Ton*., AA 8:395, trad. it. p. 263), Schlosser, "celebre detentore di questi misteri" ritiene che la "filosofia possiede in sé dei misteri che è possibile afferrare attraverso il sentimento". Proprio la figura di Schlosser mette bene in evidenza l'importanza assunta dal pensiero di Platone all'interno della polemica contro la *Schwärmerei*, ma soprattutto dalla problematica ricezione in ambito tedesco delle sue idee. Che sia soprattutto la ricezione mistica del platonismo a fare difetto è indicato dal fatto che Kant distingua Platone l'Accademico, il quale, deve essere identificato con buona probabilità con il Platone del *Teeteto*, dal Platone delle *Lettere*. Per uno studio sulla figura di Platone nel pensiero di Kant cfr. A. L. Siani, 2007.

[774] "Platone, buon filosofo quanto matematico, nelle proprietà di certe figure geometriche, per esempio del cerchio, ammirava una sorta di finalità, vale a dire una idoneità alla soluzione di una molteplicità di problemi o ad una molteplicità di soluzioni di un unico e medesimo problema (come ad esempio la dottrina dei luoghi geometrici) a partire da un unico principio, quasi che le condizioni necessarie alla costruzione di certi concetti di grandezza fossero poste intenzionalmente in esse, sebbene esse, in quanto necessarie, possano essere viste e dimostrate a priori. Una finalità, però, è pensabile solo mediante la relazione dell'oggetto a un intelletto come causa" *Ton*, AA VIII:392, trad. it p. 55. L'argomento della finalità delle figure geometriche viene usato da Kant nel § 62 *Critica della facoltà di giudizio* per operare una distinzione tra la conformità oggettiva a scopi e quella solo soggettiva, o estetica. In particolare l'intenzione di Kant è quella di evitare che si confonda il concetto di una conformità oggettiva scopi con il concetto dell'oggetto: "Tutte le figure geometriche che vengono disegnate secondo un principio mostrano in sé una molteplice, spesso ammirata, conformità oggettiva scopi, cioè dell'essere idonee alla

particolare costituzione. Il concetto di finalità era pensabile solo come la relazione dell'oggetto ad un intelletto come causa; un intelletto che fosse il fondamento originario di tutte le cose e che avesse intenzionalmente posto nelle figure geometriche queste qualità, vale a dire, l'intelletto divino. Poiché il nostro intelletto non può estendersi al di là del concetto per poter conoscere le proprietà del cerchio, che a Platone sembravano inerire alla sua stessa essenza, il filosofo greco era stato costretto a presuppore una comunanza intellettuale con gli archetipi (idee) dell'intelletto divino, di cui gli uomini riuscivano a cogliere solo la copia confusa.

Sebbene Kant veda una forte opposizione tra il suo idealismo e quello platonico, soprattutto per quel che riguarda la conoscenza degli oggetti geometrici[775], nel saggio *Di un tono di distinzione* egli sostiene che:

"Nelle sue deduzioni Platone procede in maniera conseguente. Seppure in modo oscuro, gli si agitava nella mente la domanda che solo di recente è stata espressa con chiarezza: Come sono possibili proposizioni sintetiche a priori? Molto più tardi si è trovato per la prima volta che si danno effettivamente intuizioni a priori, ma non dell'intelletto umano, bensì come intuizioni sensibili (sotto il nome di spazio e tempo); che perciò tutti gli oggetti dei sensi sono da noi intuiti puramente come fenomeni e persino le loro forme, che possiamo determinare a priori nella matematica, non sono quelle delle cose in se stesse, bensì forme (soggettive) della nostra sensibilità che valgono, dunque, per tutti gli oggetti dell'esperienza possibile, ma non un passo oltre. Se allora Platone avesse potuto divinare tutto ciò, non avrebbe cercato

---

soluzione di molti problemi secondo un unico principio, o anche di ognuno di essi in modi infintamente diversi. La conformità a scopi è qui palesemente oggettiva e intellettuale, non invece semplicemente soggettiva ed estetica. Essa esprime infatti l'adeguatezza della figura per la generazione di molte configurazioni che si hanno come scopi, e viene conosciuta mediante la ragione. Solo che la conformità a scopi non rende però possibile il concetto dell'oggetto stesso, vale a dire: il concetto non viene considerato come possibile soltanto riguardo a questo uso" Kant conclude il suo ragionamento sulla finalità delle figure geometriche, chiamando in causa direttamente Platone, del quale, con argomentazioni simili a quelle del saggio *Di un tono di distinzione assunto di recente in filosofia* denuncia l'esaltazione mistica: "Platone, egli stesso un maestro in questa scienza [la geometria] si accese di entusiasmo per un'originaria costituzione delle cose, tale che, per scoprirla, noi possiamo fare a meno di ogni esperienza, e per la capacità dell'animo di poter attingere l'armonia degli esseri a partire dal loro principio soprasensibile (al che si aggiungono le proprietà dei numeri con cui l'animo gioca nella musica), entusiasmo che lo sollevò oltre i concetti dell'esperienza alle idee, le quali gli parvero spiegabili solo mediante una comunanza intellettuale con l'origine di tutti gli esseri […]Nessuna meraviglia che egli respingesse dalla sua scuola gli ignoranti di geometria, dal momento che pensava di derivare dall'intuizione pura che internamente abita lo spirito umano ciò che Anassagora inferiva dagli oggetti d'esperienza. Infatti nella necessità di ciò che è conforme a scopi ed è fatto così come se fosse intenzionalmente approntato per il nostro uso, e tuttavia sembra appartenere originariamente all'essenza delle cose senza tener conto del nostro uso, sta appunto la ragione della grande ammirazione per la natura, non tanto fuori di noi quanto nella nostra propria ragione; per cui è ben scusabile che questa ammirazione, grazie a un fraintendimento, potesse spingersi via via fino al fanatismo". (*KU*, trad. it. p. 197.)

[775] "Il mio cosiddetto (critico propriamente) idealismo è dunque di una natura tutta sua propria, cioè tale che distrugge l'idealismo abituale e fa sì che ogni conoscenza a priori, anche quella della geometria, raggiunga finalmente la realtà oggettiva, la quale, senza questa mia dimostrata idealità dello spazio e del tempo, non poteva essere affermata neppure dai più zelanti realisti" *Prolegomena*, AA V:376, trad. it. p. 283.

nell'Intelletto divino e nei suoi archetipi tutte le cose come oggetti a sé stanti, e così non avrebbe acceso la fiaccola dell'esaltazione mistica [*Schwärmerei*]"[776].

A differenza di quanti in Germania hanno seguito e interpretato il pensiero platonico basandosi sulle traduzioni misticizzanti di Schlosser, Platone non era un filosofo fanatico. Mancandogli infatti coscienza dell'idealità dello spazio e del tempo, egli era stato costretto ad ammettere un'intuizione intellettuale per poter salvare il valore universale e necessario della conoscenza matematica. Ad essere veri esaltati, per Kant, sono solo i nuovi platonici [*Neuplatoniker*], nei quali l'ammissione di un'intuizione intellettuale non costituisce un punto d'arrivo, una forzatura necessaria per spiegare e salvaguardare la peculiarità della conoscenza matematica, ma il punto di partenza per ottenere una conoscenza sintetica e immediata di Dio. Il "disturbo delle menti", o disorientamento, in cui si trova il *philosophus per inspirationem*, che con un *salto mortale* "dai concetti all'impensabile"[777] pretende di conoscere "un oggetto che tuttavia può trovarsi solo nella pura ragione"[778], deve essere ricondotto al fatto che essi, professandosi *beati possidentes* di una *philosophia arcani* mal interpretando il pensiero platonico e non fanno altro che contraffare la natura *ectypa* del nostro intelletto, dando alla filosofia una forma illecitamente mistica e poetica. Il pensiero perde la propria bussola se presupponendo un sentimento mistico *superiore* che valga come un'intuizione intellettuale[779], nega la differenza tra i domini della libertà e della natura, riconducendo il tutto ad un'intima comunione con l'intelletto divino. La conclusione cui

[776] Cfr. *Ton*., AA 8:398, trad. it. p. 56.
[777] *Ton*., AA VIII:398, trad. it. p. 61. Dell'esaltazione platonica Kant fornisce un'immagine convincente anche nella *KrV,* B 8-9: "Esaltato da una tale dimostrazione della potenza della ragione lo slancio ad estendere il conoscere non trova più freni. La leggera colomba, mentre nel suo libero volo fende l'aria, di cui incontra la resistenza, potrebbe immaginare di poter volare in uno spazio privo d'aria. Così appunto Platone abbandonò il mondo sensibile, poiché esso pone assai ristretti limiti all'intelletto e sulle ali delle idee si arrischiò al di là di esso, nello spazio vuoto dell'intelletto puro".
[778] *Ton*., AA VIII:396, trad. it. p. 264.
[779] Come sottolinea F. Desideri, 1990, p. XXVI, negando legittimità alla filosofia per ispirazione Kant non intende stabilire un *aut aut*, un'alternativa radicale tra una filosofia del puro intelletto (senza immagini) e una filosofia dell'intuizione (della pura visione intellettuale), dal momento che l'intelletto, proprio in virtù della sua peculiare discorsività, ha sempre bisogno di immagini. Nel § 77 della *Critica della facoltà di giudizio* Kant parla di "una certa contingenza della costituzione del nostro intelletto per farne un contrassegno della peculiarità di esso a differenza degli altri intelletti possibili". Il riferimento ipotetico ad un intelletto intuitivo che vada dall'universale sintetico al particolare (ossia dall'intuizione di un tutto in quanto un tutto sintetico) al particolare, cioè alle sue parti, e non dall'universale analitico (dei concetti) al particolare dell'intuizione empirica, è introdotta da Kant solo per pensare il come se dell'accordo della legge di natura con la nostra facoltà riflettente di giudizio: riguardo a ciò non è affatto necessario provare che una tale *intellectus archetypus* sia possibile, ma solo che noi, nel contrapporgli il nostro intelletto discorsivo che ha bisogno di immagini (*intellectus ectypus*) e la contingenza di una tale costituzione, veniamo portati a quell'idea (di un *intellectus archetypus*) e che questa non contiene una contraddizione". *KU*, § 77 trad. it. p. 241.

porta questo confronto con la filosofia della *Schwärmerei* è che la ragione può orientarsi nel campo del sovrasensibile solo se distingue l'uso pratico della ragione da quello teoretico, riconoscendo come un dato naturale e originario della costituzione dell'uomo, il fatto che si diano intuizioni sensibili, le quali, sotto il nome di spazio e di tempo, limitano il giudizio conoscitivo a quel territorio in cui compaiono oggetti dei sensi.

Questa tesi sembra avere delle importanti connessioni con il concetto di orientamento e con il piano dimensionale che Kant ha imposto alla filosofia critica. Infatti, proprio il rifiuto polemico di una filosofia che, ereditando una concezione mistificatoria della geometria[780], ammette la possibilità di intuizioni intellettuali sotto forma di sentimenti, sembrerebbe spiegare come mai Kant ritenga che il concetto di orientamento possa "esserci d'aiuto nell'esporre chiaramente le massime della sana ragione nelle elaborazioni concernenti la conoscenza degli oggetti sovrasensibili"[781]. Non è possibile immaginare che la ragione si orienti nel suo uso speculativo senza presupporre – almeno indirettamente, ovvero sul piano analogico secondo cui dallo spazio si passa al pensiero – un'intuizione sensibile e quindi una teoria estetico-trascendentale che stabilisca l'idealità delle forme a priori della nostra recettività: spazio e tempo. La conclusione che se ne trae è che vi sia un filo comune che tiene insieme il concetto di orientamento, la polemica di Kant nei confronti dell'esaltazione mistica degli *Schwärmer* e la concezione dello spazio in quanto forma della sensibilità umana. Questa ipotesi trova un elemento di convalida se si dà il giusto peso agli sviluppi che ha avuto il paradosso degli opposti incongruenti nel pensiero di Kant. Quello della differenza tra la mano destra e la mano sinistra è un tema che compare per la prima volta nel 1768 ma che di fatto costituisce uno dei problemi principali attraverso cui Kant è giunto a determinare la natura trascendentale dello spazio e, di conseguenza, non solo la possibilità della geometria in quanto conoscenza sintetica e a priori, ma dell'estetica nel suo complesso[782].

---

[780] Come sottolinea anche Otfried Höffe, 2003, p. 98, la nuova concezione kantiana dell'intuizione sensibile rappresenta un'alternativa epistemologica alla concezione platonica della matematica, concezione che molti matematici dicono, a volte anche a torto, di condividere: "Einer der ersten großen Philosophen der Mathematik, Platon, ordnet die Gegenstände der Mathematik zwar Immer-Seienden, aber nicht der Anschauung, sondern den Verstandesdingen zu. Er ergänzt diese Zuordnung, die so gut wie überall übernommen wird, um den pädagogischen Auftrag, von der sinnlichen gedachten Welt aufzusteigen. Kant erkennt die Mathematik als Wissenschaft des Immer-Seienden an, legt aber auf einen pädagogischen Nutzen keinen Wert; seine Mathematiktheorie hat einen epistemischen Selbstzweck. Vor allem widerspricht er den Platon-Tradition mit der Neuzuordnung zur Anschauung".

[781] *Was heißt*, AA VIII: trad. it. p. 5.

[782] Che l'argomento degli opposti incongruenti sia stato, come scrive Scaravelli, 1968, p. 301 "un ottimo scandaglio, uno scandaglio rivelatore, da calarsi nella profondità dello spazio per sondarne la natura" lo si nota facilmente se si osserva l'evoluzione della sua tematizzazione. Nel 1768 Kant se ne serve per trovare

4. L'ordine spaziale tra destra e sinistra

Dell'importanza che l'argomento degli opposti incongruenti ha avuto per la maturazione della concezione kantiana dello spazio danno una significativa indicazione sia il saggio intitolato *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, sia la dissertazione *De mundis sesnisbilis atque intellegibilis forma et principiis* del 1770, i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, e, infine, anche i *Principi metafisici della scienza della natura*[783], pubblicati anch'essi, come il saggio sull'orientamento, nel 1786.

Il §13 dei *Prolegomeni* in particolare, non lascia dubbi circa il fatto che dopo la pubblicazione della *Critica della ragion pura* per risolvere il paradosso degli opposti incongruenti bisogna ammettere l'idealità di spazio e di tempo:

"Coloro che non possono ancora spogliarsi del concetto che spazio e tempo siano qualità reali, inerenti alle cose in sé, possono esercitare la loro perspicacia sul seguente paradosso [quello degli opposti incongruenti], e, quando invano ne han cercato la soluzione, liberi almeno per qualche momento da pregiudizi, credere che pur possa forse aver ragione d'essere l'abbassamento dello spazio e del tempo a semplici forme della nostra intuizione […] Che cosa può essere più simile e più uguale in tutte le sue parti alla mia mano o al mio orecchio che la lor immagine nello specchio? Eppure io non posso porre una

---

una prova evidente della realtà oggettiva dello spazio assoluto, ovvero del fatto che lo spazio sia indipendente dall'esistenza di ogni materia e abbia una propria realtà come suo principio di composizione: "il mio scopo nella presente trattazione è di ricercare se nei giudizi intuitivi dell'estensione, quali li contiene la geometria, si possa trovare una prova evidente che lo spazio assoluto è indipendente dall'esistenza di ogni materia ed ha anche una realtà propria come primo principio di possibilità della composizione della materia" AA II: trad. it. p. 412. Due anni dopo invece, nella *Dissertatio* del 1770, sebbene Kant abbia già abbandonato i presupposti metafisici circa la realtà di un tale spazio assoluto, egli si serve dell'argomento degli opposti incongruenti per giustificare la priorità dello spazio in quanto intuizione pura e per distinguere questa intuizione dall'ambito discorsivo dei concetti dell'intelletto: "Cose che giacciono in un dato spazio volte in un senso e cose rivolte in un senso opposto non possono essere descritte discorsivamente né possono essere ricondotte da nessun acume d'intelligenza a connotazioni intellettuali. Parimenti dal momento che in solidi perfettamente simili ed eguali ma non congruenti – quali la mano destra e la mano sinistra, se concepite unicamente secondo estensione, oppure triangoli sferici di due emisferi opposti – c'è una diversità per cui è impossibile che i confini della loro estensione coincidano, quantunque in base a tutti i caratteri esprimibili a parole in grazia di note intelligibili risultino sostituibili l'uno all'altro, risulta chiaro che qui la diversità – vale a dire la non congruenza – non si può notare se non mediante un'intuizione pura" (*Dissertatio*, AA II:, trad. it. p. 441.). Dopo la *Dissertatio* Kant tratta dell'argomento degli opposti incongruenti nei *Prolegomeni* e in fine nei *Principi metafisici della scienza della natura*, opere in cui esso fornisce un buon fondamento dimostrativo per confermare che lo spazio sia la forma della nostra intuizione sensibile. Come sostiene Scaravelli, 1968, p. 300, sia nel 1768 che nel 1786 "gli incongruenti sono fondamentali per la comprensione della natura intrinseca dello spazio".

[783] *MAN*, AA IV: 484, trad. it. p 138-139: "Altrove ho mostrato che questa differenza [tra destra e sinistra], dato che si può dare nell'intuizione, ma non si lascia definire mediante l'intelletto (*dari, non intellegi*), fornisce un buon fondamento dimostrativo per la seguente proposizione: che lo spazio in generale non appartiene alle proprietà o ai rapporti delle *cose in se stesse*, i quali necessariamente dovrebbero lasciarsi ridurre a concetti oggettivi, ma solo alla forma soggettiva della nostra intuizione sensibile di cose o rapporti, i quali, in quel che possono essere in sé, ci restano del tutto ignoti".

mano, quale vien vista nello specchio, al posto del suo originale; poiché se questa era una mano destra, è una sinistra quella nello specchio, e l'immagine dell'orecchio destro è un orecchio sinistro, che giammai può prendere il posto del primo. Or qui non vi sono affatto differenze interne che un qualche intelletto possa pensare; e tuttavia per quanto ci insegnano i sensi, le differenze sono intrinseche, non potendo la mano sinistra, non ostante tutta la reciproca uguaglianza e simiglianza con la destra, esser chiusa entro gli stessi limiti di questa (esse non possono essere congruenti; il guanto dell'una mano non può essere usato per l'altra. Quale la soluzione? Questi oggetti non sono rappresentazioni delle cose quali sono in se sé, e come il puro intelletto le conoscerebbe, ma sono intuizioni sensitive, cioè fenomeni, la cui possibilità si fonda sul rapporto di certe cose in sé sconosciute con qualcos'altro, cioè la nostra sensitività. Or di questa lo spazio è forma per la intuizione esterna, e la determinazione interna di ogni singolo spazio è possibile soltanto per mezzo della determinazione del suo rapporto esterno con l'intero spazio, di cui è parte (cioè per mezzo del rapporto col senso esterno), cioè la parte è possibile soltanto per mezzo del tutto: il che non ha luogo giammai con cose in sé come oggetti del semplice intelletto, ma bensì con semplici fenomeni"[784].

Il tentativo di riorientamento del piano d'immanenza della filosofia dell'illuminismo tedesco, che Kant porta vanti nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, sembra presupporre la maturazione di una concezione critica della sensibilità, la quale dunque deve essere distinta dall'intelletto e non può essere ridotta a sua copia confusa. È questa una posizione che nello scritto del 1786 si definisce certamente come anti-platonica, ma che, come suggerisce anche la presunta origine del termine *Schwärmerei*, tiene conto anche della distanza che separa la filosofia trascendentale di Kant dalla monadologia leibniziana. Senza voler avviare una disamina dettagliata dei rapporti che avvicinano la filosofia di Leibniz a quella di Platone, sono principalmente due gli elementi della prospettiva ermeneutica di Kant, meritano di essere messi in evidenza.

a) Anzitutto il metodo con cui egli interpreta il loro pensiero[785]. Secondo il principio kantiano del *besser verstehen* se si guarda all'idea che è alla base di un'opera è possibile intendere un autore meglio di quanto egli non abbia inteso se stesso[786]. Kant

[784] *Prolegomena*, AA IV:286, trad. it. p. 73. Cfr.

[785] La questione del metodo ermeneutico è stata poco studiata nella letteratura kantiana. Ancora importante per comprenderne le linee direttive è l'articolo di N. Hinske, 1964, pp. 132-140. In italiano cfr. il denso capitolo *Il conflitto delle interpretazioni* in C. La Rocca, 2003, pp. 155-182. Alcuni importanti cenni all'ermeneutica kantiana si trovano anche in H. Hohenegger, 2004, pp. 23 -29, il quale stabilisce il legame che lega l'interpretazione dei testi filosofici alla concezione storico-dialettica della filosofica di Kant. Di ispirazione ermeneutica è anche il volume di L. Amoroso, 1984. Il libro di A. Makkreel, 1990, invece, pur essendo particolarmente attento al senso ermeneutico di molte teorie kantiane, non entra direttamente nel merito della concezione kantiana dell'interpretazione.

[786] "In ogni libro si deve cercare di scoprire l'idea dell'autore" *Enzyklopädie*, (AA XXIX:28, trad. it.) La *Refl*. 2513 mette forse ancora meglio in luce il senso del principio ermeneutico kantiano: "Le proposizioni filosofiche (pure, sintetiche) non si lasciano esporre come decise, senza riserve a priori credito e isolate,

ritiene che questo modo di leggere le opere filosofiche abbia nella critica delle facoltà conoscitive la propria pietra di paragone. Si tratta, dunque, di un approccio partecipativo[787] alle opere della tradizione; un approccio che, specie nel caso di Leibniz, si traduce in una vera e propria apologia del suo pensiero[788]. Da questo punto di vista Kant vorrebbe essere considerato come un continuatore, un filosofo che ha compreso le idee di fondo di questi due autori e che nella propria opera ha elaborato una loro difesa dai possibili fraintendimenti di cui avevano dato prova sia i neoplatonici che la scuola leibnizio-wolffiana[789].

---

esposte con dimostrazioni, ma bisogna guardare alle conseguenze: se lì reggono, o se non tradiscono una mancanza di determinazione più esatta financo un errore […] Perciò il filosofo deve abbracciare con lo sguardo il tutto della sua scienza, per giudicare ogni proposizione in relazione a tutte le altre e determinare solo allora il suo vero valore" (AA XVI: 400, citata in: C. La Rocca, 2003, p. 162). Ma il principio si applica, per Kant, anche alla sua stessa filosofia: "Il mio metodo non è molto adatto per tenere a sé il lettore, né per piacergli – Nel giudicarne bisogna iniziare dal tutto e decidere dell'idea dell'opera insieme al suo fondamento. Il resto appartiene all'esecuzione, in ciò qualcosa può essere manchevole ed essere migliorato" (*Refl*., 5025, AA XVIII:64). Il fatto di rimandare alla connessione sistematica dei pensieri in un testo filosofico è un'idea che si pone in diretto contrasto con la nozione razionalistica, more geometrico, di sistema. Cfr. N. Hinske, 1991, pp. 157-177.

[787] Come spiega la *Refl*. 4992: Nella valutazione degli scritti degli altri si deve scegliere il metodo della partecipazione alla causa [*Sache*] universale della ragione umana" AA XVIII: 53. Ma "il pensare insieme ad un autore [*Mitdenken*] Nello scritto polemico contro Eberhard Kant sostiene che non si può leggere Platone o Leibniz per sapere cosa è "filosoficamente giusto". Ciò significa che nessun autore filosofico può essere sottratto alla critica. Le proposizioni filosofiche debbono essere pubbliche e riformabili mediante la critica en on possono assumere quindi la forma di decreti sovrani. Nel saggio *Di un tono da distinzione di recente assunto in filosofia* Kant critica duramente coloro che propugnano la filosofia dei misteri ed "elevano al trono ora Platone ora Aristotele" perché sono "monarchici per invidia [*Monarchisten aus Neid*], non potendo sopportare, "nella coscienza della propria incapacità di pensare da sé, l'odiato confronto con i propri contemporanei. E così […] l'uomo superiore fa il filosofo ponendo fine con l'oscurantismo ad ogni ulteriore filosofare" (*Ton*, AA VIII:394, trad. it. p. 262). Nell'*Introduzione* alla *KrV* (B 27) Kant spiega che "Solo se si pone a fondamento questa critica [della facoltà stessa della ragione] si entra in possesso di una sicura pietra di paragone per giudicare del contenuto filosofico di opere antiche e moderne". Ora, sempre nella *Critica della ragion pura* Kant, discutendo della filosofia di Platone e del suo rapporto con la terminologia platonica (sta parlando del concetto di Idea e del modo in cui intende rinsaldare il suo "significato genuino") presenta il principio ermeneutico del *besser verstehen*, secondo cui, "nelle conversazioni abituali, come negli scritti attraverso il raffronto dei pensieri", è possibile "intendere l'autore in questione magari meglio di quanto egli intendesse se stesso; può infatti accadere che egli non abbia sufficientemente determinato il proprio concetto, con la conseguenza di parlare talvolta, o anche pensare, in modo opposto ai suoi intendimenti".

[788] Proprio questo principio sembra guidare l'interpretazione che Kant dà della filosofia di Paltone e, soprattutto di Leibniz. Abbiamo già visto che nel saggio sul *Tono di distinzione* Kant difende il "suo" Platone, pensatore conseguente e buon filosofo (pratico) quanto matematico, da quelle idee presuntivamente platoniche che i nuovi platonici estrapolarono dalle sue *Lettere*, tradotte proprio in quegli anni in tedesco da Schlosser, per legittimare le loro pretese iperfisiche: "Guardare nel sole (il sovrasensibile) non è certo possibile senza rimanere accecati; ma si può riuscire senz'altro a guardarlo di riflesso (nel riflesso della ragione che illumina moralmente l'anima), e , dal punto di vista pratico, persino quanto basta, come fece lo stesso Platone. I neoplatonici, invece ' sicuramente ci offrono soltanto un sole da teatro', poiché vogliono ingannarci mediante sentimenti (presagi), vale a dire mediante il meramente soggettivo che non dà alcun concetto dell'oggetto, per tenerci a bada con l'illusione di una conoscenza dell'oggettivo che mira allo sconfinato".

[789] Come scrive lo stesso Kant nei *MAN*, AA IV:507, trad. it. p. 205, Leibniz "non è stato capito" dai sui successori, i quali fraintendendo il senso della sua monadologia, hanno continuato "a pensare lo spazio come una proprietà costitutiva che apparterrebbe alle cose anche al di fuori della nostra facoltà rappresentativa". La metafisica di Leibniz, almeno nel pensiero maturo di Kant, per come egli ne

b) Ma ad avvicinare il "sistema intellettuale"[790] leibniziano ad un sistema "platonico del mondo"[791] è anche il presupposto epistemologico, da cui scaturisce l'idealismo potenzialmente mistico[792]. Il pericolo di mistificazione del pensiero dipende, anche per Leibniz, dal fatto di dover ammettere un'intuizione intellettuale, assunzione che ha come conseguenza diretta la svalutazione della sensibilità e della sua autonomia

---

intendeva le tesi, non poteva coincidere con le tesi della scuola wolffiana e viene difatti assimilata alla prospettiva del criticismo. Questo punto di vista sul pensiero leibniziano rappresenta una caratteristica del Kant maturo, confermata dallo scritto polemico indirizzato a J. A. Eberhard, in cui Kant sostiene che il criticismo rappresenta addirittura: "la sua [del pensiero di Leibniz] migliore apologia" *Entdeckung*, AA VIII:248, trad. it. p. 125. Al contrario di quanto dicono le interpretazioni degli stessi leibniziani, scrive Kant nei *Principi metafisici della scienza della natura*: "l'intenzione di Leibniz, per quel che capisco, non è stata di definire lo spazio mediante l'ordine di sostanze semplici poste l'una accanto all'altra, ma piuttosto di porre quest'ordine a fianco dello spazio, come ad esso corrispondente ma appartenente a un mondo soltanto intellegibile (per noi ignoto), e di non affermare niente di diverso da quel che io ho mostrato altrove: cioè che lo spazio, insieme alla materia di cui è la forma, non contiene il mondo delle cose in se stesse, ma solo il suo fenomeno, e non è altro che la forma della nostra intuizione sensibile esterna".

[790] *KrV*, A 281/B 337. Della vicinanza che Kant intravede tra la posizione di Platone e quella di Leibniz fornisce una testimonianza sufficiente il capitolo su *La storia della ragion pura*, là dove egli accomuna i due filosofi sotto il titolo dei *noologisti*: "In riferimento all'origine delle conoscenze pure della ragione, se esse traggano origine dall'esperienza, o se, a prescindere da questa, abbiano la loro sorgente nella ragione, Aristotele può essere considerato il padre degli empiristi Platone, invece, dei noologisti. Locke che nell'età moderna seguì il primo e Leibniz il secondo (se pur tenendosi a ragguardevole distanza dal suo sistema mistico), non sono ancora riusciti a comporre questo dissidio con una soluzione soddisfacente. Come suggerisce anche M. Gawlina, 1996, pp. 81-82, nonostante non venga dichiarato esplicitamente Platone e Leibniz, che Kant nell'*Anfibolia dei concetti di riflessione* chiama "il filosofo intellettualista" (*KrV*, A 267/B 323) fanno parte anche della scuola degli intellettualisti: "In riferimento all'oggetto di ogni nostra conoscenza razionale, taluni filosofi sono stati semplicemente sensisti, altri invece semplicemente intellettualisti. Epicuro può venir considerato il più importante filosofo del senso, e Platone dell'intelletto [… I sostenitori della prima scuola ritenevano che la realtà si trova esclusivamente negli oggetti dei sensi e che tutto il resto non è che immaginazione; quelli della seconda, invece, ritenevano che nei sensi non si trova che parvenza e che solo l'intelletto può conoscere il vero […] I secondi pretendevano che i veri oggetti non fossero che intellegibili, e reclamavano un'intuizione posseduta da un intelletto puro, privo di accompagnamento da parte dei sensi, poiché questi, a parer loro, non avrebbero che aggiunto turbamento". *KrV*, A 853-854/B 881-882.

[791] *MAN*, AA IV:507, trad. it. p. 205:

[792] Riguardo l'idealismo di Leibniz cfr. anzitutto la *Refl*. 4716, AA XVII:685: "Der Beweis, des Leibniz, der die Welt intellectualiter nimmt, von der Vorstellungskraft der Monaden, ist nicht schlimm, außer dass er doch mehr beweist, als er schließt; es führt auf einen Idealismus" Nella *Refl*. 4718, AA XVII:685 sempre riferendosi a Leibniz Kant parla di una "mystische Welt" e distingue un idealismo fisico da uno mistico, sostenendo che: "iener läugnet gar Gegenstände der Erscheinung, dieser nimmt solche an, aber gibt ihnen andre positive fanatische Bestimmungen". Il rapporto che secondo Kant si instaura tra l'idealismo e la *Schwärmerei* viene espresso da Kant in termini generali nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*. Ci troviamo nella sezione dell'*Appendice* in cui Kant polemizza con il primo recensore della *Critica della ragion pura*, il quale aveva visto nella sua opera un sistema idealistico alla Berkeley. Per difendersi dall'accusa che gli era stata mossa Kant avvia una breve ricostruzione delle caratteristiche dell'idealismo classico, tra i massimi esponenti del quale è annoverato anche Platone, e gli contrappone l'idealismo critico: "L'idealismo vero e proprio ha sempre il fanatismo come scopo e non averne altri; il mio invece ha per iscopo di rendere concepibile la possibilità della nostra conoscenza a priori di oggetti dell'esperienza: problema questo che finora, lungi dall'essere stato risolto, non è stato neppure posto. Ora con questo cade tutto l'idealismo fanatico [*schwärmerische Idealismus*], il quale sempre (come si può riscontrare già fin da Platone) concludeva dalle nostre conoscenze a priori (anche quella della geometria) ad un'intuizione (cioè quella intellettuale) diversa da quella dei sensi, giacché non ci si lascio mai venire in mente che i sensi intuiscano anche a priori" *Prolegomena*, AA V: 375, nota 26, trad. it. p. 317

rispetto all'intelletto e da cui deriva, come nel caso di Platone, anche un'interpretazione deformata della conoscenza geometrica e dei suoi presupposti intuitivi.

Il sistema intellettualistico di Leibniz ha rappresentato uno dei referenti principali della filosofia dello spazio di Kant, tanto che i suoi presupposti sono discussi e riformulati fin oltre la *Critica della ragion pura*, dando origine alla tesi kantiana sull'idealità trascendentale e la realtà empirica dello spazio[793]. Tuttavia, l'analisi di questo confronto, che tocca molteplici ambiti e che per quanto riguarda il tema dello spazio ha visto anche un'iniziale adesione di Kant alle posizioni leibniziane, deve limitarsi a porre l'accento sul ruolo di interlocutore privilegiato giocato da Leibniz, nell'individuazione di quella condizione sensibile su cui si basa l'orientamento spaziale

[793] Come mostra Kaulbach, 1960, p. 66, la questione dello spazio "wird bei Leibniz von einem metaphysischen Standpunkt aus betrachtet. Sie wird im Zusammenhang mit der Frage nach der Existenz und nach der Essenz, theologisch gesprochen mit derjenigen der Weltschöpfung aufgefasst und beantwortet. So führt der Gedankengang geradeswegs auf das Realitätsproblem zu. Die Unterscheidung zwischen einem abstrakten Stellenraum und einem realen Raum individueller Gegenstände erwies sich als notwendig. Der Unterschied zwischen diese zwei Raumarten, welche in Wahrheit nur zwei verschiedene Ansichten von ein und derselben Räumlichkeit der Erscheinung sind, ist auch vom frühen Kant gesehen worden Überblickt man dessen vorkritischen Schriften, so taucht immer wieder in der verschiedensten Problemgebieten unter immer neuem Gewande die Frage der Realität und Idealität begegnet". Di parti importanza per la filosofia dello spazio kantiana può essere considerato solo il pensiero di Newton. Così dimostra anche l'*Estetica trascendentale,* nella quale Kant, prima di passare all'esposizione metafisica del concetto di spazio, si domanda: "Che cosa sono allora spazio e tempo? Forse entità reali? O sono semplicemente determinazioni o rapporti delle cose, che appartengono comunque alle cose in sé, anche se non sono intuite? O sono tali da appartenere soltanto alla forma dell'intuizione e così alla costituzione soggettiva del nostro animo, senza di che questi predicati non potrebbero essere attribuiti a cosa alcuna?" (*KrV*, A 23/B 37-38). Sembra chiaro che Kant consideri la prima alternativa come newtoniana, la seconda come leibniziana e la terza come la propria. Queste tre rappresentano dunque l'intera gamma di alternative possibili che l'*Estetica trascendentale* prende in considerazione rispetto alla definizione dello spazio e del tempo. Come osserva P. Pecere, 2009, p. 45 la metafisica dello spazio di Leibniz è un argomento estremamente complesso. Collocata all'incrocio delle sue riflessioni sulla sostanza, sulla geometria, sulle facoltà conoscitive e sulla dinamica, essa non trova negli scritti di Leibniz una sistemazione complessiva, rendendo la sua ricostruzione un compito arduo per qualunque studioso. Ancora più complessa è poi la ricostruzione di quelle idee leibniziane che sono al centro delle riflessioni di Kant e questo, anche in virtù di quello spirito illuministico di libera interpretazione che, come si è visto, anima la sua ermeneutica. In questo senso valida è la tesi di D. Garber, 2008, il quale ha sostenuto che la natura in divenire e la mutevolezza del pensiero di Leibniz pregiudica fin dall'inizio ogni tentativo, come quello kantiano, di ricondurre il suo pensiero ad una lista di tesi individuabili. Soprattutto se si considerano le oscillazioni di Kant nel suo giudizio su Leibniz. Il primissimo Kant ad esempio, rispetto alla natura dello spazio, sembra essere su posizioni leibniziane. Ne è una prova il fatto che nei *Gendanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* del 1746 egli sostenga che non si può parlare di *Ort* se non ci sono connessioni esterne [*äußerliche Verknüpfungen*], posizioni [*Lagen*], relazioni [*Relationen*]. Una posizione che Kant rovescerà con lo scritto del 1768. Delle oscillazioni di Kant fornisce un esempio anche la *Nova dilucidatio*, in cui Kant aveva sostenuto na nozione di spazio che si risolveva nella presenza di sostanze in rapporto di reciproca comunanza. Una posizione che egli considerava un'ottima confutazione dell'armonia prestabilita di Leibniz. Cfr. H. Hohenegger, 2014, p. 542-543. Per una ricostruzione storica generale del concetto di spazio nella filosofia tedesca ancora molto utile è il capitolo su spazio e tempo del secondo volume dell'*Erkenntnisproblem* di Cassirer. Se si è interessati ad una ricostruzione dell'uso dei termini *locus* e *spatium* negli scritti leibniziani si veda, invece, il lavoro di R. Palaia, 2014, pp. 507-518. Da tenere da conto è anche il contributo di V. De Risi, 2012, pp. 321-376 che mette in risalto i rapporti tra la nascita dello spazio moderno e la geometria leibniziana. Relativamente alla filosofia dello spazio dell'ultimo Leibniz si veda, invece, l'esame della deduzione leibniziana dello spazio in V. De Risi, 2007.

e – aspetto che ci interessa qui sottolineare –di ordine spaziale. Dal punto di vista leibniziano, l'idea di spazio è concepita in termini relazionali, e quindi come l'ordine che lega le sostanze di ciascun mondo secondo rapporti di coesistenza[794], un ordine astratto e ideale[795]. Per formarsi l'idea di spazio secondo Leibniz è sufficiente considerare la relazione tra le posizioni delle sue parti. Per scardinare i presupposti intellettualistici alla base della metafisica dello spazio leibniziana e riformulare, così, il concetto relazionale di un ordine dei coesistenti nei termini di una nuova teoria estetica, che affondi le proprie nella soggettività e intuitività dello spazio, Kant ha impiegato come grimaldello il paradosso degli opposti incongruenti.

Fin dal primo tentativo del 1768[796], è stato soprattutto il tema della mano destra e della mano sinistra che ha offerto lo strumento per mettere alla prova la concezione leibniziana dello spazio e confutare la tesi secondo cui l'ordine spaziale è conoscibile solo come il rapporto della posizione reciproca delle parti. La soluzione del problema degli opposti incongruenti passa attraverso l'introduzione di due concetti che non rientrano in una concezione relazionale dello spazio: i concetti di regione [*Gegend*] e di direzione [*Richtung*]. Spiega Kant nel saggio del 1768:

---

[794] Il passo fondamentale per la teoria leibniziana dello spazio in quanto ordine ideale dei coesistenti si trova nel §47 del quinto scritto a Clarke: "Ecco come gli uomini giungono a formarsi il concetto di spazio. Considerano che più cose esistono a un tempo e trovano tra esse un certo ordine di coesistenza, secondo il quale il rapporto tra le une e le altre è più o meno semplice. È la loro situazione o distanza. Quando accade che uno di questi coesistenti muti il suo rapporto con una moltitudine di altri, senza che essi mutino i rapporti tra loro, e che un nuovo venuto acquisti un rapporto uguale a quello che il primo aveva con gli altri, si dice che è venuto al suo *posto*. E tale mutamento si chiama moto, e si trova in quello in cui sta la causa immediata del mutamento. E quando parecchi, o anche tutti, mutano secondo certe regole note di direzione e velocità, si potrà sempre determinare il rapporto di situazione che ciascuno acquista rispetto a ogni altro, se non fosse mutato o se mutato altrimenti, si dirà che quelli che con tali esistenti fissi hanno un rapporto tal quale altri avevano precedentemente rispetto ad essi, hanno occupato il medesimo *posto* che questi avevano occupato. Il che fa vedere come, per avere l'idea del posto e, di conseguenza, dello spazio, basti considerare i rapporti e le regole dei mutamenti, senza che vi sia bisogno di figurarsi alcuna realtà assoluta fuori dalle cose di cui si considera la situazione" G. W. Leibniz, 1967, p. 349-350.

[795] Cfr. il § 104 del quinto scritto a Clarke: "Non dico affatto che lo spazio è un *ordine* o *situazione*, ma un *ordine delle situazioni*, o secondo il quale le situazioni sono disposte; e che lo spazio astratto è quest'ordine delle situazioni concepite come possibili. Dunque è qualcosa di ideale" G. W. Leibniz, 1967, p. 366. Come spiega H. Ishiguro, 1972, p. 201 la natura relazionale dello spazio non è pensabile se non come idealità. Per Leibniz, infatti, relations are absract entities made by abstraction out of things being in situation with another".

[796] L'impostazione anti-leibniziana del tema degli opposti incongruenti traspare fin dalle parole di apertura del saggio del 1768, là dove Kant afferma: "Il celebre Leibniz possedeva cognizioni molto reali, di cui egli arricchì le scienze, ma ancora molto più grandiosi disegni egli fece per conoscenze che il mondo invano ha atteso che egli mettesse in alto […] Che forse non sia stata mai nulla più che un puro pensiero quella certa disciplina matematica che egli già in precedenza intitolò *Analysis situs*. E la cui perdita ha deplorata, tra gli altri, anche Buffon esaminando la complicazione della natura nei germi, è perlomeno probabile. Io non so esattamente quanto l'oggetto, che io qui mi prefiggo di considerare, sia affine a quello che aveva in mente il grand'uomo sullodato; ma, a giudicar dal significato delle parole, io ricerco qui filosoficamente il primo principio della possibilità di ciò di cui egli si proponeva di determinare matematicamente la grandezza" (*Gegend*, AA II:377, trad. it. p 411).

"Giacché le posizioni delle parti dello spazio in relazione tra loro presuppongono la regione, secondo *{nach)* la quale esse sono ordinate in tale relazione, e, intesa nel modo più astratto, la regione non consiste nella relazione che una cosa ha con un'altra nello spazio, il che propriamente costituisce il concetto di posizione, ma nel rapporto del sistema di queste posizioni con lo spazio cosmico assoluto. Ogni estensione consente essa stessa il riconoscimento della posizione reciproca delle sue parti; ma la regione in cui vien disposto tal ordine di parti, si riferisce allo spazio fuori di essa estensione, e si riferisce non ai luoghi dello spazio, giacché ciò sarebbe niente altro che la posizione delle stesse parti in una relazione esterna, ma a quello spazio universale come unità, di cui ogni estensione deve esser considerata come una parte"[797].

Il risultato all'epoca del saggio sul *Fondamento di distinzione delle regioni nello spazio* era stato quello di ammettere la realtà dello spazio assoluto, una posizione che Kant abbandonerà appena due anni più tardi nella *Dissertatio* del 1770, aprendo la strada all'individuazione trascendentale delle forme a priori della sensibilità. Tuttavia, come ha mostrato anche Luigi Scaravelli, già in questo scritto, "hanno origine e di qui si irradiano, come da un centro generatore, quelle fondamentali determinazioni dello spazio che si ritroveranno sviluppate, ma identiche quanto all'essenza, in tutti gli scritti posteriori"[798]. A rimanere invariata secondo Scaravelli è la convinzione che "lo spazio (condizione dell'ordine) non è semplicemente ordine; ma è ordine dell'ordine"[799].

In *The Fate of Place* Edward Casey ha scelto un esempio per misurare il significato simbolico e culturale del passaggio da un'idea leibniziana di ordine spaziale, un ordine astratto basato sulla "primacy of position"[800], verso una concezione kantiana dell'ordine spaziale, ideale (soggettivo) e intrinsecamente legato alla corporeità del soggetto, che mi pare molto utile anche ai fini di questa ricerca. Si tratta del *Panopticon* di Geremy Bentham, che secondo Casey, realizza sul piano politico-architettonico "the

[797] *Gegend*, AA II:377-378, trad. it. pp. 411-412.
[798] Cfr. L. Scaravelli, 1968, p. 302: "Ché se è vero che in questo scritto Kant, oltre alla priorità dello spazio sull'ordine e sulla composizione della materia, sostiene anche la realtà metafisica di questo spazio [assoluto], è pur vero che, abbandonando due anni dopo questa realtà, manterrà tale e quale e giustificherà sempre più rigorosamente (dalla *Dissertazione* alla prima *Critica* e all'*Opus postumum*) proprio quella priorità che l'articolo del '68 ci ha per primo insegnato a vedere come struttura costitutiva dello spazio". Per poi aggiungere: "Sì che l'importanza de saggio del '68 è maggiore di quanto comunemente si ritenga, perché in questo scritto hanno origine e di qui irradiano, come fa centro generatore, quelle fondamentali determinazioni dello spazio che si ritroveranno sviluppate, ma identiche quanto all'essenza, in tutti gli scritti posteriori". (p. 305). Una tesi simile si trova anche in F. Kaulbach, 1960, p. 92 il quale ha sostenuto che, sebbene ancora inespressa, nel saggio del 1768 già si intraveda l'impostazione della soggettività e della intuitività dello spazio.
[799] L. Scaravelli, 1968, p. 318.
[800] E. Casey, 1997, p. 183.

Leibnizian criterion of coexistence"[801]. Come ricorda anche Foucault il dispositivo panoptico risponde alla "forma, insieme reale e immaginaria, del disordine" attraverso un "modello compatto di dispositivo disciplinare". Questo predispone razionalmente unità spaziali che permettono di vedere senza interruzione e di riconoscere rapidamente il detenuto, secondo un principio spaziale di individuazione:

"Ciascuno, al suo posto, rinchiuso in una cella, è visto di faccia dal sorvegliante; ma i muri laterali gli impediscono di entrare in contatto coi compagni. È visto, ma non vede; oggetto di informazione, mai soggetto di una comunicazione. La disposizione della sua cella, di fronte alla torre centrale, gli impone una visibilità assiale, ma le divisioni dell'anello, quelle celle ben separate, implicano un'invisibilità laterale che è garanzia di ordine. Se i detenuti sono dei condannati, nessun pericolo di complotto, o tentativo di evasione collettiva, o progetti di nuovi crimini per l'avvenire, o perniciose influenze reciproche; se si tratta di ammalati, nessun pericolo di contagio; di pazzi, nessun rischio di violenze reciproche; di bambini, nessuna copiatura durante gli esami, nessun rumore, niente chiacchiere, niente dissipazione"[802].

L'effetto principale del *Panopticon* è quello di indurre nel detenuto la convinzione di essere sempre visto, di essere sotto l'occhio onnisciente del sorvegliante, uno stato di visibilità inverificabile che renda automatico il funzionamento della macchina del potere. Alla sorveglianza perenne, all'osservazione senza sosta, coincide l'assenza di spazi comuni e condivisi. Secondo questa modalità di produzione dell'ordine l'uomo non è soggetto del proprio spazio, ma rimane oggetto di una ripartizione astratta. Lo spazio del *Panopticon* è uno spazio razionale in cui l'occhio del sorvegliante, simile al *God's eye point of view* della metafisica, "prescrive a ciascuno il suo posto"[803].

Il modello di ordine spaziale che Kant ha in mente per la rappresentazione dell'ordine e dell'unità della sua filosofia è esattamente l'opposto di quello descritto da Foucault. Anzitutto perché si lega in maniera indissolubile alla posizione [*Stellung*] e alla struttura del nostro corpo, il quale costituisce la base metrica di un sistema topografico di disposizione sensibilmente determinato; un sistema che non ha alcuna connotazione cosmologica (o politica) assoluta, ma che, al contrario, pone in risalto la relatività del punto di vista, del nostro modo di percepire, di comunicare e valutare e che, per questo, deve fare riferimento ad uno schema ordinativo che vada oltre il singolo

[801] E. Casey, 1997, p. 184.
[802] M. Foucault, 1975, p. 219
[803] M. Foucault, 1975, p. 219.

orizzonte. Questo modo di guardare al rapporto tra posizione del corpo e orientamento geografico-astronomico Kant lo conserverà per tutto il suo percorso filosofico, come dimostra questo passo del saggio *Cosa significa orientarsi nel pensiero?*:

"Dunque, pur con tutti i dati obiettivi del cielo, io mi oriento geograficamente soltanto in base a un fondamento soggettivo della distinzione; e se un giorno per un miracolo tutte le stelle del cielo conservassero la stessa figura e la stessa posizione tra di loro, tranne il fatto che la direzione fosse adesso rivolta ad ovest piuttosto che ad est, in tal caso nella successiva notte stellata nessun occhio umano osserverebbe il minimo mutamento: perfino l'astronomo, se facesse attenzione soltanto a quel che vede e non contemporaneamente a quel che sente, inevitabilmente si disorienterebbe. Ma allora viene in suo aiuto, in maniera del tutto naturale mediante il sentimento della mano destra e della mano sinistra, quella capacità di distinzione disposta certo dalla natura, ma divenuta qualcosa di consueto grazie ad un ripetuto esercizio; e così, se soltanto volge lo sguardo alla stella polare, non solo potrà osservare il mutamento avvenuto, ma potrà orientarsi nonostante questo"[804] .

Raccogliendo un'osservazione di Farinelli possiamo quindi immaginare Kant che, diversamente dal sorvegliante di Bentham, al momento di esporre il sistema della sua filosofia, guarda i suoi studenti e allarga le braccia con rassegnazione; gesto che "si riferisce all'impossibilità del compito che si ha davanti", ma che deriva "dal primo originario tentativo di afferrare e portare con sé, nella direzione voluta, la totalità dei fatti". Nel gesto a farvi caso, prosegue Farinelli, "gli arti non sono perfettamente stesi ma lievemente arcuati, il gomito non è rigido e le dita puntano in avanti rispetto all'asse dell'avambraccio, perché la totalità che si vorrebbe abbracciare ha forma sferica: essa è infatti il globo, la sfera terrestre, la palla […] di Tolomeo"[805].

Orientarsi nel pensiero per Kant significa forse questo: ammettere che il mondo abbia un ordine e che questo sia riproducibile; solo, però, immaginando un modello cartografico capace di comprendere la pluralità dei punti di vista del pensiero.

Parte III: La Topica

[804] *Was heißt*, AA VIII: trad. it. pp. 5-6
[805] F. Farinelli, 2003, p. 3.

Premessa

Nel cuore dell'*Analitica trascendentale*, al centro di uno dei momenti sistematici più importanti della *Critica della ragion pura*, là dove Kant prepara il passaggio alla deduzione dei concetti puri dell'intelletto, si trovano due tavole dalla forma speculare. Entrambe sono divise secondo quattro titoli, ognuno dei quali racchiude in sé tre momenti. La prima nota come *Tavola (logica) dei giudizi*, mentre la seconda è chiamata *Tavola (trascendentale) delle categorie*.[806] L'importanza della *tavola* nell'economia sistematica del pensiero di Kant è stabilita fin dall'inizio dell'*Analitica trascendentale*:

"Questa analitica è la scomposizione [*Zergliederung*] dell'intera nostra conoscenza a priori negli elementi della conoscenza pura dell'intelletto. Al quale proposito sono importanti i seguenti punti: 1) Che i concetti siano puri e non empirici; 2) Che siano propri non dell'intuizione e della sensibilità, ma del pensiero e dell'intelletto; 3) Che si tratti di concetti elementari e siano tenuti ben distinti dai derivati e da quelli risultanti da composizione; 4) Che la loro tavola [*Tafel*] sia completa e copra senza residuo l'intero campo dell'intelletto puro. Ora, questa compiutezza di una scienza non può essere accreditata fiduciosamente sulla scorta della semplice considerazione approssimativa d'un aggregato, frutto di semplici tentativi; essa è quindi possibile solo mediante un'idea della totalità della conoscenza intellettuale a priori e attraverso la suddivisione dei concetti che la costituiscono, stabilita in base a questa idea; cioè solo mediante la concatenazione [*Zusammenhang*] unitaria e sistematica di questi concetti"[807].

Reinhard Brandt è stato forse l'interprete che ha riservato maggiore attenzione agli aspetti spaziali del *Phänomen der Tafel*. Nel suo studio sulla *Urteilstafel* egli sostiene che la forma spaziale dell'immagine tabulare debba essere interpretata con riferimento al fatto che vi sia una radice antropologica comune tra la logica e la rappresentazione sinottica dei suoi elementi. Ad essa Kant sembrerebbe alludere, dice Brandt, quando afferma che le funzioni dell'unità dei giudizi "possono essere adeguatamente rappresentat[e] [*vorgestellt*] nella seguente tavola"[808]. Pertanto, la possibilità di porre davanti agli occhi (*darstellen*, *vor Augen stellen*, *vorstellen*) ed esporre compiutamente tutti i titoli di cui si compone la tavola dipende dal fatto che:

"die Logik wenigstens ist nicht so kompliziert in ihrer Grundstruktur, dass die Elemente in ihrer Anzahl nicht vorstellbar werden wie ein Tausendeck: Die Anzahl der Titel und dann wiederum der Momente ist

[806] Per questa denominazione cfr. ache *Prolegomena*, AA IV: 302-304, trad.it. pp. 113-117, dove compara anche la "*Tavola fisiologica pura dei principi universali della scienza della natura*".
[807] *KrV*, A 64/B 89. Il primo esempio di progetto tabellare di rappresentazione delle funzioni del pensiero e dei concetti puri dell'intelletto si trova nelle lezioni di *Enciclopedia filosofica* in cui Kant spiega che: "La tabella contiene tutti i titoli attestati nella filosofia trascendentale" (*PhilEnz*, AA XXIX:37, trad. it. p. 177) Sul significato di questo primo tentativo per la redazione delle tavole kantiane cfr Brandt, 1991, pp. 45-46; P. Schulthess, 1981, pp. 241-215.
[808] *KrV*, A 70/B 95.

so beschaffen, dass sich *uno intuito* erfassen lässt; man braucht nicht zu zahlen, sondern sieht die übersichtliche Tafel als ein eusynopton vor Augen gestellt. Dazu passt gut, dass die Titel als topoi zu verstehen sind […]. Das Tafel-Bild suggeriert keine zeitliche Filiation, kein genetisches Prinzip; alle Elemente sind gleichzeitig und gleichberechtigt, sie entspringen nicht aus einer sie generierenden und determinierenden Wurzel oder einem oberen Prinzip. Die Urteilstafel ist kein Stammbaum, weder von oben noch von unten. Und doch gibt es im simultan Gegebenen eine durch Ziffern gekennzeichnete Abfolge"[809].

Il fatto di poter cogliere i quattro titoli e i dodici momenti della *Tavola dei giudizi uno intuito*, è un elemento che ritrovano anche nella *Tavola delle categorie*. È l'identità nella composizione che garantisce agli elementi di entrambe le tavole simultaneità e unità. In ambo le rappresentazioni, infatti, la divisione è desunta sistematicamente da un principio comune [*gemeinschafticher Grund*], una regola in virtù della quale gli elementi risultano coordinati ed equivalenti l'uno rispetto all'altro. Dato il principio comune, bisogna escludere una rappresentazione di tipo seriale (temporale) che ricalchi un principio gerarchico di filiazione (come ad esempio quello di un *Stammbaum*[810]) in cui gli elementi sono organizzati secondo uno schema subordinativo (ascendente o discendente). Come in ogni altro ordinamento spaziale, anche in questo caso vale la tesi secondo cui *ubi positus ibi leges*, in quanto localizzazione dei concetti e sistematizzazione spaziale rappresentano due momenti dello stesso fenomeno. D'altro canto è lo stesso Kant a fornire una conferma della struttura fondamentalmente spaziale della sua *Tavola delle categorie*, paragonandola ad una "topica sistematica"; cioè, un dispositivo di rappresentazione spaziale che organizzandosi come un sistema di coordinati difficilmente sbaglia "nell'assegnazione del posto che compete a ciascun concetto, mentre può indicare con facilità i posti ancora vacanti"[811]. ,

Volendo approfondire le osservazioni di Brandt a proposito della forma essenzialmente spaziale delle *tavole* kantiane, è utile notare che questa non è l'unica occasione in cui Kant si riferisce alla capacità della topica di indicare una forma, uno schema ordinativo preliminare, ove poter collocare ogni membro di una conoscenza al proprio posto. Diversi sono, intatti, gli ambiti in cui le qualità ordinative della topica sono impiegate al servizio del lavoro filosofico, non ultimo, in termini di importanza, il ruolo che Kant attribuisce alla *topica trascendentale* per i concetti di riflessione. Il

[809] R. Brandt, 1991, pp. 59-60.
[810] "Die Urteilstafel ist kein Stammbaum, weder von oben noch von unten" (R. Brandt, 1991, p. 60).
[811] *KrV*, A 83/ B 106.

Kant-Lexikon mette bene in evidenza la polivalenza della topica all'interno della filosofia di Kant:

"Eine Topik ist eine Zusammenstellung von logischen Orten als Bezugspunkten für den Umgang mit Begriffen, die zu Zwecken der Argumentation, der Memorierung, der Klassifikation oder auch der überblicksartigen Darstellung und Sicherung der Vollständigkeit einer Wissenschaft, ihrer Prinzipien und ihres Gegenstandsbereichs vorgenommen werden kann"[812].

La voce *Topik* di Michael Neruakar riassume la versatilità che caratterizza la topica: un dispositivo topologico per l'organizzazione e la mappatura dei concetti che viene usato in logica, in retorica, come ausilio mnemotecnico, o come strumento euristico, o, infine, come modello per delineare il piano della totalità di una scienza. Questa pluralità di destinazioni si riflette anche a livello terminologico, come prova la distribuzione del termine nel *corpus* degli scritti kantiani[813]. È dall'aspetto terminologico che si potrebbe partire per provare ad abbozzare un piano di ricerca sulla forma spaziale delle *tavole* kantiane e sulla funzione che la topica svolge nel pensiero di Kant. Infatti, in linea di massima, vale quanto già sostenuto ad inizio secolo da Alois Riehl: "so vermag die Richtigstellung des Sinnes eines Ausdrucks auf unsere Gesamtauffassung der Kantischen Philosophie zurückzuwirken"[814]. La polivalenza del concetto di *topica* impone però alcune cautele di carattere sia storico, che metodologico.

Giorgio Tonelli, che ha dedicato gran parte del suo lavoro allo studio della terminologia kantiana, ha individuato due possibili macrogruppi per quel che riguarda le fonti del vocabolario della *Critica della ragion pura*. Il suo schema di classificazione potrebbe aiutarci a collocare il concetto di topica nella giusta tradizione e a ricostruire, di conseguenza, il suo significato genuino. Al primo gruppo appartengono parole della tradizione *moderna*. Queste sono di origine lockiana o provenienti dagli ambienti della scuola wolffiana e compaiono a partire dal biennio 1769-1770: i sostantivi *perceptio*, *Anschauung* e gli aggettivi (o avverbi) *rein*, *subjektiv*, *objektiv*. Del secondo gruppo

[812] M. Nerurkar, 2015, p. 2302.
[813] Da un esame lessicografico emerge che il termine *Topik*, o in latino *topica*, compare oltre che nella *Critica della ragion pura*, anche nella *Metafisica dei costumi* (1797) e nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798). Tra gli appunti personali di Kant, se ne trova traccia nelle *Riflessioni di Logica* (*Refl*. 2519 databile tra il 1760 e il 1770; *Refl*. 3320 databile tra il 1769 e il 1775) e negli appunti che compongono l'*Opus postumum*. Per quel che riguarda il materiale contenuto nei quaderni delle lezioni che Kant tenne all'Università Albertina di Königsberg il termine topica compare nelle *Vorlesungen* di antropologia *Parow* (1772-73), *Collins* (1772-73), *Menschenkunde* (1781-82) e *Mrongovius* (1784-85); e in quelle di logica, *Wahrschauer* (intorno al 1780) *Pölitz* (1782), *Hechsel* (1782) *Busolt* (anteriore al 1790) e *Dohna Wundlacken* (1792).
[814] A. Riehl, 1924, p. 15.

fanno parte, invece, alcuni termini tecnici del vocabolario logico. Questi sono di origine greca, prevalentemente aristotelica, e si trovano negli anni successivi al 1770: *Kategorie*, *Anlytik*, *Dialektik*, ma anche *Kanon*, *Antinomie*, *Paralogismus* e *Amphibolie*[815]. La *Topica* appartiene a quest'ultimo gruppo, tenuto conto che, come dice lo stesso Kant, "Aristoteles in Gang gebracht hat"[816]. L'affermazione di Kant lascia intendere che sarebbe sensato andare a ricercare in Aristotele il significato di questo concetto. Tuttavia è lo stesso Kant ad offrire alcune indicazioni circa il suo rapporto con la tradizione terminologica. Nel capitolo della *Critica della ragion pura dedicato* alle *Idee in generale* egli spiega:

"Malgrado la ricchezza delle nostre lingue, il pensatore si trova sovente in difficoltà quando si tratta di introdurre un'espressione che risponda appieno al suo concetto, in mancanza della quale non riesce a spiegarsi esattamente né con gli altri né con se stesso. Inventare nuove parole significa avanzare la pretesa di dettar legge in materia di linguaggio, cosa che ha raramente successo. Prima di ricorrere a questa misura estrema è saggio cercare in una lingua morta e dotta per vedere se essa non contenga questo concetto assieme alla sua espressione adatta. E se il significato remoto di tale espressione fosse diventato malsicuro, a causa della scarsa avvedutezza dei suoi autori, è meglio comunque rinsaldare il significato genuino che le è proprio (anche nel dubbio se questo fosse l'esatto significato di allora) anziché compromettere la nostra impresa per il semplice fatto di renderci incomprensibili. Dunque, se per un determinato concetto si dà il caso che esista una sola parola che nel significato corrente adegui esattamente questo concetto, la cui differenziazione da altri affini rivesta una grande importanza, è sconsigliabile usarlo prodigalmente, impiegandolo in qualità di sinonimo al posto di altre parole, per il semplice, per semplice amore di varietà; occorre invece considerare il suo significato peculiare. Diversamente infatti succede con facilità che la parola non attragga più in modo preciso l'attenzione, perdendosi nella folla delle altre, aventi significato ben diverso; andrà allora smarrito anche il pensiero che quella parola soltanto sarebbe in grafo di fissare"[817].

Kant sta facendo riferimento al concetto platonico di *Idea*, non però allo scopo di cimentarsi in una "disquisizione letteraria" del significato che il filosofo greco attribuì a questo termine, bensì allo scopo di mostrare che:

"non vi [è] nulla di insolito – così nelle conversazioni abituali come negli scritti, e attraverso il raffronto dei pensieri che un autore esprime sul suo oggetto – nel fatto di riuscire a intendere l'autore in questioni magari meglio di quanto egli intendesse se stesso; può infatti accadere che egli non abbia

[815] Cfr. G. Tonelli, 1987b, p. 171-172.
[816] *Logik Pölitz*, AA XXIV:.596: "Wir wollen jezt noch etwas von der Topik reden die Aristoteles in Gang gebracht hat".
[817] *KrV*, A 312-313/B 368-369.

sufficientemente determinato il proprio concetto, con la conseguenza di parlare talvolta, o anche pensare, in modo opposto ai propri intendimenti"[818].

Richiamandosi nella *Vorrede* del suo *Commentar* al principio ermeneutico kantiano del *besser verstehen*, che prevede "il raffronto dei pensieri espressi da un autore sul suo oggetto"[819], Vaihinger sostiene che, affinché l'analisi filologica possa dirsi fruttuosa, è necessario abbandonare le adesioni entusiastiche allo spirito del filosofo che si prende in esame, supporre l'unità ideale del testo e determinare il significato dei "*Termini Technici*" attraverso il confronto dei luoghi d'occorrenza parallela [*Parallelstellen*][820]. L'ampliamento dell'orizzonte testuale kantiano, ottenuto grazie alla pubblicazione dei lasciti manoscritti e delle lezioni tenute dal *Magister* Kant, insieme ai nuovi strumenti di lessificazione e archiviazione elettronica[821], garantiscono ulteriore sostanza e legittimità ad uno studio che, in una prospettiva di storia delle idee, ha nel rapporto tra significato e contesto d'uso il suo oggetto principale. Sulla scorta di queste indicazioni metodologiche, infatti, lo studio del significato di un *termine tecnico* come *topica* non si riduce a mera filologia – atteggiamento ermeneutico che lo stesso Kant contestava (ad esempio a Eberhard)[822] – ma costituisce un utile filo conduttore per risolvere le incongruenze reali o apparenti che si sedimentano inevitabilmente nel linguaggio; quindi per determinare l'uso, la funzione e il significato di un concetto così polivalente e con una storia così lunga, all'interno del pensiero di Kant.

Capitolo 1: *La* Longue durée *della topica classica*

[818] *KrV*, A 314/B 370.
[819] *KrV*, B 370/A 314: "Mi limito a faro osservare come non vi sia nulla di insolito – così nelle conversazioni abituali come negli scritti, e attraverso il raffronto dei pensieri che un autore esprime sul suo oggetto – nel fatto di riuscire a intendere l'autore in questioni magari meglio di quanto egli intendesse se stesso; può infatti accadere che egli non abbia sufficientemente determinato il proprio concetto, con la conseguenza di parlare talvolta, o anche pensare, in modo opposto ai propri intendimenti".
[820] H. Vaihinger, 1922, Vol. 1, pp. V-VII.
[821] Cfr. N. Hinske, 1974, pp. 68-87
[822] Riguardo al metodo interpretativo di Kant e alla polemica contro il metodo ermeneutio di Eberhard cfr. C. La Rocca, 2003, pp. 179-182.

1. L'origine mnemotecnica dei *loci topici* e le loro basi antropologiche

In *The Concept of Space in Greek Thought* Keimpe Algra ha descritto con estrema precisione l'ingresso della terminologia della spazialità nel vocabolario della filosofia occidentale. Lo studio di Algra si occupa principalmente dei termini *topos e chora*. Concetti che assumevano un significato dall'immediato riferimento materiale, collocandosi in un orizzonte culturale nel quale veniva negato il vuoto [*kenon*][823]. Di questo contesto teorico ci fornisce una testimonianza lo stesso Aristotele parlando di Esiodo:

"[Esiodo] afferma: *e prima di tutto si generò il caos, quindi la terra dall'ampio seno*, volendo dire che deve sussistere uno spazio [*choran*] per gli enti, per il fatto di ritenere – come la maggior parte degli uomini – che tutte le cose siano da qualche parte [*pou*] e in un luogo [*en topon*]"[824]

Algra osserva che nonostante la materialità del linguaggio spaziale, il vocabolario filosofico soffriva di una forte incertezza terminologica al momento della sua nascita. Un'ambiguità semantica che generava un'altalenante sovrapposizione e un reciproco sconfinamento tra il significato dei termini *chora* e *topos*, spesso usati dai filosofi in maniera confusa e indistinta. Questa vaghezza di senso, secondo Algra, era dovuta all'impossibilità di trovare un linguaggio tecnico-scientifico di rifermento, che attribuisse alle parole un significato stabile e formalmente definito[825]. La scienza sperimentale e la geometria non giocavano ancora un ruolo decisivo per la filosofia dello spazio, la quale poteva appoggiarsi solo al linguaggio comune dell'esperienza[826].

---

[823] Cfr. F. Fronterotta, 2014, pp. 7-42. Anche la parola spazio ha un'origine antica e deriva dal greco stadion: "Per gli antichi greci lo stadio era l'unità di misura delle distanze, e significava dunque alla lettera un intervallo metrico lineare standard" F. Farinelli, 2003, p. 11.

[824] Aristotele, *Fisica*, 4.208b, trad. it. p. 55.

[825] Che non ci si potesse riferire alle scienze matematiche per andare alla ricerca di una definizione formale del concetto di *topos* è messo ben evidenza dal fatto che l'indeterminatezza del concetto di luogo non riguardava solo la nascita del vocabolario della spazialità nella filosofia greca ma ha interessato anche la nascita e gli sviluppi della geografia, disciplina che come ebbe a dire Vidal de la Blanche "est la science de lieux, non des homes" (P. Vidal de la Blanche, 1913, p. 298). Come riferische J. A. May "the concept of space has been used by geographers in at least three different senses, or at three different levels. In the limited and perhaps proper sense, the concept refers to a specific and part of a space, and to what may occupy that space, as when we think of our place of residence veing a particular building, or as when we talk of a place of worship or a place of amusement. In a broader sense, the concept is sometimes used to refer to a more extended portion of the earth's surface, such as a city, a province or even a country. In even a broader sense, the concept has occasionally been used to refer to the whole surface of the earth" J. A. May, 1970, p. 210. Per un resoconto del significato geografico dei concetti di luogo e spazio cfr. J. Agnew, 2011, pp. 316-330. Per una storia filosofica del concetto di luogo cfr. E. Casey, 1997. Per un'analisi dei concetti fisico-filosofici di spazio nell'antichità cfr. anche M. Jammer, 1963.

[826] "More often, however, it was precisely the vagueness of the concepts or the ambiguity of the terms which played a leading role in the debate. This was particularly the case in the period before the rise of the great Hellenistic schools, when philosophers had not yet created a more or less technical vocabulary"

Non è dunque un caso, che Aristotele nella *Fisica* cerchi tra i poeti e non tra i filosofi i primi accenni di una teoria dello spazio. Algra a sua volta ritrova le prime occorrenze scritte della parola *topos* in un poeta tragediografo, Eschilo, che presenta una gamma sufficientemente estesa dei diversi significati che questo concetto assumeva nel linguaggio comune dell'antichità. Le Eumenidi nell'omonima opera sostengono di aver percorso ogni luogo [*topos*] sulla terra, e Dario nei *Persiani* usa la parola *topos* per indicare che il suo esercito si trova in una parte dell'Ellade. Inizialmente dunque in greco si adoperava il termine *topos* con un'accezione locativa per indicare il luogo fisico di un oggetto, o per caratterizzare la porzione di uno spazio[827]. Algra spiega che:

"whereas *chora* appears to have always denoted a certain *extension*, *topos* could just also be used just to denote location in relation to the surroundings. Moreover, in contexts where the terms are used together and where they both denote extension *topos* seem to have been thought of as a smaller than, a part of, *chora*"[828].

(K. Algra, 1995, p. 31). Per quanto riguarda in particolare il concetto di *topos*, a contribuire alla tecnicità del suo significato non sarà la geometria, ma la fisica e principalmente quella aristotelica. Questo perché nell'antichità, l'oggetto delle teorie geometriche elementari, generalmente solidali alla prospettiva sostanzialistica delle prime metafisiche, non era né lo spazio, né il luogo, ma figure o grandezze (triangoli, cerchi, parallelogrammi o sfere) studiate indipendentemente dalla loro localizzazione spaziale. Come osserva V. De Risi, 2013, p. 271: "Se ci si chiede infatti quale sia l'oggetto della geometria antica, si trova immediatamente che essa si occupa di rette e di cerchi, di triangoli e di parallelogrammi, di ellissi e di sfere, ma non mai di spazio o di luogo. La parola *topos* non compare (praticamente) mai nei tredici libri degli *Elementi* di Euclide, e pochissime volte nell'intero *corpus* della geometria antica – mai comunque nel senso che la geometria dovrebbe indagare lo spazio o le sue proprietà. La filosofia della matematica di Aristotele, che fu la più ampia e articolata che l'età classica seppe sviluppare, e soprattutto poi quella che ebbe la maggiore influenza nei secoli seguenti, trova l'oggetto della geometria nella grandezza (*megethos*), ossia nella quantità continua; e considerava pertanto tutte le figure che sono prese in esame dalla geometria elementare (i triangoli i cerchi e le sfere, insomma) come esemplificazioni ed istanze del genere comune alla grandezza. Gli stessi *Elementi* di Euclide, che pure offrivano una teoria generale delle *megethos* (nel Quinto Libro), sembravano senz'altro avallare l'idea che proprio queste ultime costituissero l'oggetto e la materia dell'indagine geometrica. Ma il concetto di quantità non sembrava avere alcuna connessione con quello dello spazio (o insomma della posizione), e pertanto era inconcepibile che la geometria dovesse occuparsi di quest'ultimo. Le grandezze erano sempre riguardate come grandezze di oggetti particolari (una superficie triangolare, un corpo sferico), ossia come proprietà di determinate sostanze, le quali sono manifestamente indipendenti dalla loro localizzazione spaziale. Si vede bene, insomma, come questa visione dell'oggetto della geometria si accordi con la generale prospettiva sostanzialistica delle maggiori scuole filosofiche greche, che pure consideravano il mondo come un aggregato di unità discrete (ideali o anche corporee) che non si lasciano dissolvere in semplici elementi relazionali di un sistema più ampio: è l'ontologia della sostanza invece che della funzione o della struttura. La pratica matematica è sotto questo rispetto ovunque stabile e solidale alle teorie metafisiche, e si limita alla considerazione di figure singole, senza mai tematizzare uno spazio ambiente nel quale esse debbano trovarsi".

[827] Piero Falchetta ha suggerito un'altra possibile derivazione del senso locativo che oggi riconosciamo alla parola luogo: "è interessante osservare, per inciso, come il latino *locus* che ha dato origine nelle lingue romanze a *luogo*, *lieu*, *lugar*, ecc., si allontani dall'incertezza semantica del *topos* greco, e derivi da quella lingua un termine assai pregno, *lochos*, un termine del linguaggio militare che significa luogo dell'agguato, nascondiglio, ciò che è contenuto dentro: *koilon lochon*, ov- vero 'nascondiglio cavo' è infatti detto il ventre del cavallo di Ulisse sotto le mura di Troia" (P. Falchetta, 2015, p. 51-52).

[828] K. Algra, 1995, p. 34. Per un approccio fenomenologico ai concetti di *topos* e *chora* cfr. anche le interessanti considerazioni di E. Casey, 2012, p. 206 "*Chora*, meaning region, is adapted by Plato in the

A partire da questa minima differenziazione, la storia del concetto di *topos* prende una piega particolare e si separa da quella di *chora* a cavallo tra il IV e il V secolo a. C. È infatti in questo arco di tempo che la parola *topos* subisce per la prima volta una trasmutazione concettuale, una modificazione dell'ambito semantico che sembra essergli maggiormente proprio: l'esperienza fisica e diretta dello spazio. Accade che i maestri della retorica attica Isocrate, Protagora e Gorgia inizino a chiamare *topoi* dei modelli di discorso già pronti, un sistema di catalogazione e mappatura spaziale pensato per aiutare lo studente a ricordare i passaggi di un'orazione[829]. Come per il resto dei termini appartenenti al vocabolario della spazialità, anche la scelta dei maestri della sofistica affonda le proprie radici nell'esperienza concreta. Precisamente, nella pratica di rappresentarsi la serie dei pensieri associati ad un luogo, convinti che questo ne faciliti l'organizzazione: *vis admonitionis inest in locis*.

Comunemente della memoria e delle sue tecniche si evidenzia la connessione con le dimensioni del tempo, senza dare il giusto peso agli spetti spaziali che ne caratterizzano il funzionamento. Tra gli autori che più si sono occupati delle affinità elettive tra luogo e spazio spicca il nome di Edward Casey. Secondo Casey:

"Not only is each suited to the other; each calls for the other. What is contained in place is on its way to being well remembered. What is remembered is well grounded if it is remembered as being in a particular place—a place that may well take precedence over the time of its occurrence"[830]

Che il tempo non sia l'unico *medium* dei nostri ricordi, è un elemento fortemente indicativo della centralità dello spazio nell'organizzazione della coscienza degli individui. L'affinità tra il concetto di luogo e la facoltà mnemonica dipende dalla capacità del soggetto di selezionare e organizzare i ricordi, traducendo il flusso temporale della coscienza in una forma spaziale tendenzialmente ordinata. Questa operazione è resa possibile dall'interconnessione che sussiste nell'uomo tra l'elemento corporeo (l'esterno) e lo spazio mentale (l'interno). Di questa relazione tra esterno

---

Timaeus to signify the indefinite expanse out of which the creation of the cosmos proceeds […] *Chora* itself is an indeterminate spatial, or more exactly, pre-spatial, commixture of elementary qualities in motion. In contrast, *topos* is something quite determinate […]. If *Chora* lacks a limit – it is literary *Apeiron* […] – *Topos* is all about limit, i. e. *Peras*, the root of words such as perimeter and periphery. Where the former adumbrates the unlimited, the latter is fiercely limitrophic. The more delimiting a place is, the more effective it is qua place".

[829] Cfr. la voce *Topos* a cura di K. Ostheeren, 1992, pp. 630-645 e la voce *Topik* a cura di O. Primavesi, 1998, p. 1263.

[830] E. Casey, 1987, pp. 214-215.

spaziale e interno temporale – relazione che ha valore sia sul piano semantico che su quello epistemologico – la cultura antica era già consapevole e, ad esempio, nella letteratura latina la parola s*patium* era frequentemente impiegata come sinonimo di tempo, per indicare un *intervallum*, ovvero ciò che differenzia un tempo da un altro nello *spatium temporis*.

Per capire quale tipo di esperienza concreta fosse alla base di questo sconfinamento del termine *topos* nel campo della mnemotecnica, per cui si è passati dal riferire il suo significato dallo spazio *esterno*, fisico e materiale, allo spazio *interno* e eidetico della coscienza, potrebbe essere utile aprire una finestra sullo sviluppo della coscienza spaziale nell'*Homo sapiens* e sullo schema cognitivo che ha prodotto le prime "mapping skills"[831] nelle culture primitive. Queste rappresentano, infatti, il primo modello di mediazione tra lo spazio mentale e quello del mondo fisico fuori di noi e offrono utili indicazione circa il fondamento antropologico dello strumento spaziale.

Secondo l'etologo John Hurrell Crook i processi di spazializzazione come quelli che si trovano alla base della teoria dei luoghi mnemonici, derivano da un tratto caratteristico del comportamento umano che trova espressione nel "most primitive aspect of consciousness"[832]. Gli psicologi chiamano lo strumento mentale grazie al quale gli individui acquisiscono, catalogano e richiamano informazioni sul proprio ambiente *mappatura cognitiva*. Attraverso un sistema di mappe cognitive, i soggetti si differenziano e definiscono spazialmente rispetto a ciò che li circonda. Questo strumento non è una prerogativa esclusiva dell'uomo e molti animali (come ad esempio la danza delle api o la sensibilità dei lupi per gli odori) dimostrano di utilizzare procedure di mappatura quando si rapportano al mondo e agli oggetti che li circondano. Ciò accade perché sia uomini che animali sono esseri in movimento che necessitano di un sistema che gli consenta di individuare con facili sequenze rappresentative una diversa varietà di oggetti e di luoghi[833].

Alcune interessanti indicazioni circa la differenza tra lo sviluppo della coscienza animale e quella umana si trovano in un articolo sulle origini della cartografia scritto per il primo volume della collana *History of Cartography* da G. Malcom Lewis. Secondo

[831] J. M. Lewis, 1987, p. 51.
[832] J. H. Crook, 1980, p. 35.
[833] Lo spiega bene G. M. Lewis, 1987, p. 51: "Like all animals, but far more so than most, early *Homo sapiens,* of forty thousand or more years ago, was mobile. People moved in an essentially two-dimensional space for a variety of reasons, either searching out or avoiding a diverse range of objects, conditions, pro- cesses, and events. Consciousness of the world involved monitoring it for novelty for both unanticipated events in time and unexpected objects and conditions in space, which might constitute hazards or, alternatively, afford opportunities. In either case they compelled attention"

Lewis tutti i sistemi di mappatura animali fino ad ora decifrati sono ereditari e trasmissibili per via genetica all'interno di una singola specie. Gli schemi cognitivi animali non sono quindi suscettibili di rapido adattamento, rimanendo legati al lento sviluppo delle condizioni biologiche della specie di appartenenza. Un primo elemento di differenziazione riguarda quindi la possibilità di comunicare e perfezionare velocemente, a seconda dei bisogni e della contingenza, le tecniche di mappatura, muovendosi su un livello che va al di là della semplice imitazione mimetica. Pertanto è la specifica capacità dell'uomo di realizzare mappe attraverso l'uso di metodi grafici, di tradurre e comunicare informazioni spaziali effimere in una forma permanente e irriducibile, che segna la prima differenza fondamentale tra lo sviluppo della coscienza umana e quella animale[834]. In virtù della loro dimensione comunicativa, le mappe cognitive umane hanno, infatti, un significato anche *storico*, che manca agli animali e che deriva dal bisogno di raccontare ad altre persone i luoghi e le regioni di cui si era fatta esperienza[835].

L'uomo ha maturato nel corso della storia una diversa attitudine alla comunicazione, legando il principio della propria sopravvivenza a forme di interazione, cooperazione e comunicazione apparentemente più complesse rispetto a quelle che si trovano nel regno animale. Secondo Lewis ad influire sull'acquisizione e lo sviluppo delle *mapping skills* (e di conseguenza anche di quelle linguistico-comunicative), sono stati soprattutto la specificità del senso della vista che, insieme alla conformazione paesaggistica dei territori in cui abitavano i primi *Homo sapiens*, hanno fornito la base sensoriale per un'organizzazione informatizzata del mondo:

"More than in other primates and far more than in other animals, the well developed eyesight of *Homo sapiens* provided the necessary sensory basis for developing a spatial mental schema against which to relate these hazards or opportunities. In contrast to the forest habitats of most primates, the grassland habitat of *Homo sapiens* afforded a more extensive visual world. Survival involved developing strategies for achieving at the same time prospect through vision and refuge through self-concealment. Not surprisingly, therefore, spatialization was probably the first and most primitive aspect of consciousness so much so that attributes of space such as distance, location, networks, and area continue to pervade many other areas of human thought and language"[836].

[834] "Drawings, models, pictographs, and notations were, potentially at least, three-dimensional but had the additional advantage of combining immediacy with a greater degree of permanence. It was from this visual group of systems for communicating that cartography, along with other graphic images, eventually emerged as a specialist form of language" G. M. Lewis, 1987, p. 52.
[835] J. B. Harley, 1987, p. 2.
[836] G. M. Lewis, 1987, p. 51

Come dimostrano anche gli studi di Allpike e Peters sugli aborigeni, vi è una stretta relazione tra lo schema cognitivo con cui l'uomo organizza lo spazio in termini di distanze, loghi e relazioni, e lo sviluppo delle capacità linguistiche. Il linguaggio aborigeno è infatti intessuto di termini come dentro/fuori, centro/periferia, destra/sinistra, alto/basso, chiuso/aperto, al punto che questo può essere definito un linguaggio "basically topological, as opposed to Euclidean or projective, and […] associated with concrete physical features of the natural environment"[837]. Similmente, nel linguaggio spaziale dei primitivi era già contenuta la base di una certa forma di mappature. Un sistema di interazione tra il soggetto e il mondo che non dipendeva dalla possibilità di una costruzione geometrica o dal riferimento ad uno spazio infinito e omogeneo, ma che si articola a partire dalle percezioni immediata di ciò che è circostante. Nello spazio percettivo, che al contrario di quello geometrico non è composto solo di solide forme, i concetti di destra/sinistra e sopra/sotto sono permutabili e il loro significato viene determinato in base a delle differenze qualitative che hanno origine in sensazioni visive del tutto specifiche. Una percezione quindi che si estende fin dove il soggetto attribuisce valore anisotropo alle proprie impressioni sensibili, dando vita a quello spazio essenzialmente visivo che Cassirer ha chiamato lo spazio psicofisiologico. In conclusione, gli schemi cognitivi che riempivano di contenuti l'informatizzazione del mondo esterno da parte dell'*Homo sapiens*, regolando su base percettiva l'organizzazione dell'esperienza dello spazio-ambiente, uno spazio disomogeneo e qualitativamente difforme, sono gli stessi che si trovano a lavoro quando incominciò a formarsi il vocabolario della filosofia greca.

Come ha mostrato Giorgio Stabile, riprendendo i risultati di Bruno Snell, che aveva documentato il graduale processo di astrazione e riduzione dei *verba vivenda* dall'età arcaica all'età classica[838], l'uniformità ontologica tra cosa veduta e cosa

[837] C. Allpike, 1980, p 235. Per quanto riguarda il legame tra la coscienza spaziale e la formazione del linguaggio cfr. R Peters, 1978, p. 106 "ability to construct with ease sequences of representations of routes and location […] Once hominids had developed names (or other symbols) for places, individuals, and actions, cognitive maps and strategies would provide a basis for production and comprehension of sequences of these symbols […]. Shared network like or hierarchical structures, when externalized by sequences of vocalizations or gestures, may thus have provided the structural foun- dations of language[...]. In this way, cognitive maps may have been a major factor in the intellectual evolution of hominids […] cognitive maps provided the structure necessary to form complex sequences of utterances. Names and plans for their combination then allowed the transmission of symbolic information not only from individual to individual, but also from generation to generation

[838] Cfr. B. Snell, 1964, pp. 20-24. Secondo quando sostiene G. Stabile, 1999, p. 228 "in età omerica la teoria emissiva dei raggi visivi, probabilmente la più arcaica, produce verbi con speciale denotazione attiva come *derkesthai*, che non indica il pure vedere, ma il guardare con forte valenza proiettiva,

conosciuta ha notevolmente indirizzato la formazione dei termini della filosofia teoretica greca. A testimonianza di ciò basta forse ricordare quanto dice Aristotele nell'esordio della *Metafisica*: "Tutti gli uomini aspirano per natura al sapere"; dove il verbo sapere è espresso dal greco *eidenai*, cioè acquisire idee mediante la sensazione della vista. A ciò Aristotele aggiunge che segno di questo desiderio è l'amore per le sensazioni, indipendentemente dalla loro utilità, e più di tutte per "quella che si esercita mediante gli occhi"[839]. Come sembra dire lo stesso Aristotele, dunque, il linguaggio della conoscenza astrae dall'utilità delle sensazioni e dall'uso diretto delle cose per trasporre il rapporto tra soggetto e oggetto che si instaura nella visione sul piano epistemologico della conoscenza intellettiva. È in questo movimento dall'esterno all'interno che la filosofia greca genera parole dal forte valore gnoseologico come: idea, idolo, speculare ecc.

Non deve quindi sorprendere che il rapporto tra mondo visivo e mondo eidetico su cui si basavano le mappature cognitive preistoriche e che ha fortemente influito sulla nascita della filosofia speculativa greca, abbia influenzato anche la scelta dei retori greci di chiamare *topoi* quella schiera di immagini che sarebbero dovute servire a ricordare la disposizione delle parti di un discorso. Anche in questo caso infatti si passa dall'organizzazione informatizzata di ciò che vediamo esternamente, alla strutturazione

---

un'emissione penetrante dello sguardo, quanto dire lampeggiare, irraggiare con la vista. Caso analogo all'inglese to *glance* o al tedesco *blicken*, che in origine significava irradiare dunque lampeggiare con gli occhi […]. Il linguaggio della *visio* sembra dunque proporre due versanti, da un lato quello passivo e non intenzionale del vedere come atto del contemplare, nel senso di ricevere e rispecchiare ciò che gli oggetti esterni propongono alla vista, dall'altro quello attivo del guardare, del mirare intenzionalmente dello sguardo, che si proietta all'esterno e investe con gli occhi le cose. Doppia nozione che ben rispecchia la duplice teoria della *visio* come ricezione di raggi riflessi dalle cose agli occhi o come emissione di raggi visivi dagli occhi alle cose. Un doppio movimento che in età posteriore si fissa essenzialmente nella polarità dei verbi *theorein*, contemplare, e *blepein*, scrutare con lo sguardo, e, nel mezzo, come atti dell'affacciarsi della vista sulle cose, *oran* e *idein*, che implicano comunque il vedere per il conoscere".

[839] Aristotele, *Metafisica*, 980 a, trad. it. p. 3: "Tutti gli uomini aspirano per natura [*physei*] al sapere [*tou eidenai oregontai*]: ne è un segno evidente l'amore che essi provano per le sensazioni, giacché queste, anche se si mette da parte l'utilità che ne deriva, sono amate per sé e più di tutte le altre è amata quella che si esercita mediante gli occhi". Berti, 2009, p. 55, commenta così l'uso del verbo *eidenai* da parte di Aristotele "Sapere è la traduzione letterale del termine greco *eidenai*, forma verbale di modo infinito, la cui prima persona nel modo indicativo è *oida*, so. Il verbo è però un po' particolare in quanto di esso vengono usati solo il tempo perfetto, con il significato appunto di sapere (al presente) e l'aoristo, *eidon* (indicativo) e eidein (infinito), con il significato di vedere: la sua radice, infatti, è *Fid*, da cui il latino video, e del resto è un supplente del verbo *horao*, che significa ugualmente vedere. *Eidenai*, dunque, pur essendo al tempo perfetto non significa averi visto, ma sapere, anche se il collegamento tra i due significati diventa manifesto qualora si consideri che il sapere è in fondo un vedere, non sensibile, ma intellettivo. La lingua greca, ed anche latina, del resto, spessissimo esprime caratteristiche della conoscenza intellettiva prendendo a prestito una terminologia che è originariamente propria del vedere sensibile". Il privilegio che Aristotele riconosce al senso della vista secondo Berti dipende dal fatto che: le sensazioni che da essa derivano gli [all'uomo] consentono di acquisire una maggiore conoscenza rispetto a quelle che derivano dagli altri sensi. È chiaro perciò che se l'uomo aspira al sapere, è perché questo rappresenta una conoscenza di tipo superiore" (pp. 53-55). Del resto già Platone nel *Fedro*, 200, 250d, aveva sostenuto che: "la vista è il più acuto dei sensi permessi al nostro corpo".

ordinata del nostro spazio mentale. Del fatto che questa idea di uno spazio visivo qualitativamente connotato, modello per l'organizzazione dello spazio mentale, costituisca uno dei *Leit motiv* della mnemotecnica, ci fornisce una prova lo stesso Kant. A secoli di distanza dai retori greci anche Kant, in un passo della *Pedagogia*, sostiene la dipendenza tra l'esperienza di orientarsi secondo un sistema fisico-topologico e la possibilità di stabilire dei luoghi mentali per organizzare e disporre le conoscenze apprese, come fossero caselle:

"Altrettanto giovevole è la capacità di immaginarsi luoghi, con cui si intende l'abilità a raffigurarsi le cose nei luoghi, in cui si sono di fatto vedute, come ad esempio divertirsi ad orientarsi in un bosco appunto in questo modo, cioè riconoscendo gli alberi, accanto ai quali si è, in precedenza, passati. Ciò vale anche per la *memoria localis,* per cui non solo si sa in quale libro abbiamo letto una certa affermazione, ma anche il punto preciso in cui essa si trova"[840].

Ora che abbiamo indicato le basi antropologico-sensoriali su cui si è formata l'idea dei luoghi *topici*, possiamo passare ad esaminare la codificazione tecnica della topica nella filosofia greca e nella retorica latina.

2. La nascita della mnemotecnica

Il mito fondativo dell'ingresso dell'elemento spaziale nell'arte della memoria viene riportato da Cicerone nel *De Oratore*. La storia ha come protagonista il lirico Simoninde di Ceo che, nel corso di un banchetto offerto da un nobile della Tessaglia di nome Scopa, viene invitato a cantare un poema in onore del padrone di casa sotto la promessa di un lauto compenso. Concluso il panegirico, che Simonide aveva dedicato per grande parte a Castore e Polluce, Scopa si dimostra insoddisfatto e avverte fin da subito il poeta che egli avrebbe pagato solo la metà della somma pattuita, poiché il restante gli sarebbe stato corrisposto dagli dei gemelli che Simonide aveva preferito celebrare. A seguito di questa discussione Simonide viene chiamato dai servi di Scopa ad uscire fuori di casa, dove due giovani sono ad attenderlo. Varcata la soglia della porta, con sua grande sorpresa Simonide non trova nessuno. Un avvenimento questo che a dispetto delle prime apparenze si rivelerà molto fortunoso. Infatti, mentre Simonide si trova fuori dall'edificio, il tetto della sala dove si teneva il banchetto crolla, e sia Scopa che i suoi ospiti rimangono schiacciati dal peso delle macerie. Al punto che, a causa del crollo, i corpi risultano ormai irriconoscibili, anche ai parenti degli invitati accorsi, i

[840] *Pädagogik*, AA IX:468, trad. it., p. 155

quali non sono in grado di identificarli. È in questo momento, ci dice Cicerone, che Simonide ha l'intuizione che cambierà le sorti della mnemotecnica. Ricordando la disposizione dei posti in cui i suoi uditori erano seduti, egli riesce a indicare ai parenti quali sono le spoglie dei loro congiunti. Il fatto di riuscire a riconoscere i corpi in base all'immagine del posto in cui erano seduti durante il pranzo, convince il lirico che la disposizione ordinata deve essere la regola con cui allenare la memoria:

"Simonide dedusse che persone desiderose di addestrare questa facoltà [la memoria] devono scegliere alcuni luoghi e formarsi immagini mentali delle cose che desiderano ricordare, e collocare quelle immagini in quei luoghi, in modo che l'ordine dei luoghi garantisca l'ordine delle cose, le immagini delle cose denotino le cose stesse, e noi possiamo utilizzare i luoghi e le immagini rispettivamente come la tavoletta cerata e le lettere scritte su di essa"[841].

In *L'arte della memoria*, Frances Yates ha dedicato alcune pagine molto importanti alla figura di Simonide di Ceo. Quanto Yates scrive a proposito dell'eroe culturale della mnemotecnica, permette di cogliere aspetti di questa arte che, dalla fonte leggendaria, percorrono tutta la sua storia, arrivando fino alle topiche kantiane.

La tradizione attribuiva a Simonide la paternità di diverse iniziative, oltre all'invenzione della mnemotecnica. Si diceva ad esempio che egli fosse stato il primo a farsi pagare per i suoi poemi (un aspetto che emerge dal racconto di Cicerone, e che caratterizzava in generale la sofistica e la retorica attica). Simonide fu anche il primo a stabilire un nesso tra poesia e pittura. Stando a quanto racconta Plutarco, ad esempio, egli definiva la pittura una poesia silenziosa e la poesia una pittura parlante, giacché, come diceva, le azioni che i pittori dipingono nell'atto del loro compiersi, le parole le descrivono dopo che esse sono compiute. Secondo Yates questo aspetto non è secondario, dal momento che l'equazione tra poesia e pittura da un lato, e la nascita della mnemotecnica dall'altro, hanno un comune denominatore: la supremazia del senso della vista sugli altri sensi. Se tanto il pittore quanto il poeta pensano per immagini, che l'uno esprime dipingendo e l'altro poetando, è altrettanto vero che l'ossatura essenziale dell'arte mnemonica, l'esperienza comune su cui essa si fonda, si lascia esprimere in termini di "intensa visualizzazione"[842].

Anche per Cicerone, l'invenzione della mnemotecnica si fondava sulla scoperta di un primato della vista rispetto agli altri quattro sensi:

[841] M. T. Cicerone, 2013, Libro II, LXXXVI, pp. 555-557.
[842] F. Yates, 1993, p. 28.

"Simonide, o chiunque altro sia stato l'inventore della memoria, comprese bene che i concetti s'imprimono più profondamente nei nostri animi sono quelli trasmessi dai sensi. Ora siccome tra tutti i sensi il più acuto è la vista, ne deriva che i concetti appresi con le orecchie e col pensiero sono più facilmente ricordati se vengono affidati alla mente con l'aiuto della vista: per questa ragione una certa configurazione o immagine visiva rappresenta i concetti oscuri o lontani dalla vista in modo tale che noi teniamo, per dir così, sotto i nostri occhi ciò che difficilmente possiamo tener col pensiero. Queste immagini e figure materiali, come tutte le cose che cadono sotto gli occhi hanno bisogno di una loro sede: infatti non si può concepire un oggetto sensibile senza una sua collocazione"[843].

Nel processo mnemonico il rapporto tra *memorans* e *memorandum* che si concretizza nell'esperienza del *topos* o *locus* è un rapporto che ha un'origine essenzialmente visiva, così come visiva è la condizione per la costruzione dello spazio mentale: è *vedendo* i luoghi e associandovi immagini che una penetrante vista interiore porta all'oratore i pensieri e le parole dei suoi discorsi.

L'anonimo autore della *Retorica ad Herennium* – un manuale di retorica scritto da un ignoto maestro latino intorno agli anni 86-82 a.C., e ingiustamente attribuito per secoli a Cicerone – opera che secondo Yates costituisce la fonte più completa per l'arte della memoria classica sia greca che latina, offre ai suoi studenti alcuni suggerimenti su come si debbano cercare i luoghi della memoria, Il discorso si basa infatti sull'idea che:

"Come chi conosce l'alfabeto può scrivere sotto dettatura e poi leggere ciò che scrisse, così chi impara la memoria può collocare in certi luoghi le cose che udì e aiutandosi con questi ripeterle. I luoghi sono in tutto simili alle tavolette di cera o alla carta, le immagini alle lettere, la disposizione e la collocazione delle immagini corrispondono alla scrittura, e le pronunciazioni alla lettura"[844].

Sia il processo mnemonico che l'esperienza reale dei luoghi sono descritti come un'esperienza dai caratteri anzitutto visuali. Invocare un ordine della disposizione per l'organizzazione di questo spazio visivo è un elemento fondamentale, dal momento che le "immagini come lettere, pel non uso si cancellano; ed occorre invece che i luoghi come tavolette di cera rimangano sempre a nostra disposizione"[845]. In *The Book of Memory* Mary Carruthers ha commentato l'uso della metafora della tavoletta di cera, che la tradizione mnemonica eredita dal *Teeteto* di Platone, sottolineando "the process

[843] M. T. Cicerone, De Oratore, Libro II, 357-358, UTET, Torino, pp. 441-443.
[844] *Retorica ad Herennium*, Lib. III, XVII.
[845] *Retorica ad Herennium*, Lib. III, XVIII.

of mentally visualizing signs, both of sense objects and objects of thought"[846] di cui consta la tecnica mnemonica. Questo rapporto che si instaura fin dalla nascita dell'arte della memoria tra la scrittura e il processo mnemonico, è indicativo del carattere essenzialmente semiotico della mnemotecnica[847].

Riconoscere il valore di questo legame si rivela particolarmente importante per seguire gli sviluppi e le metamorfosi del concetto di topica, ma soprattutto per comprendere la portata rivoluzionaria che ha avuto su questo strumento l'invenzione di Johannes Gutenberg. Sebbene – come scrive Walter Ong – "il passaggio dal discorso orale a quello scritto si configura come uno spostamento da uno spazio sonoro ad uno spazio visivo", fino alla nascita dei caratteri mobili la scrittura non era ancora radicata nello spazio, non lo occupava a pieno titolo. Anche lo spazio mnemonico, rispetto al quale Cicerone aveva sottolineato l'importanza della vista rimaneva comunque uno spazio mentale, interno; uno spazio progettato per essere subordinato alla dimensione orale. Caratterizzata da un "unconsious veering toward the visual"[848] l'epoca post-Gutemberg segnerà, invece, la fine di quella che Ong chiama la cultura aurale-orale, sancendo un nuovo primato della vista sugli altri sensi e avviando una trasformazione ancora più radicale dei modi del pensiero e dell'espressione. Ciò accade perché:

"la stampa colloca inesorabilmente le parole nello spazio; più di quanto la scrittura non abbia mai fatto; quest'ultima trasferisce, infatti, solo le parole dal mondo del suono a quelle dello spazio visivo, mentre la prima le fissa all'interno di questo spazio. Nella stampa il controllo della posizione è tutto"[849].

Con l'avvento dei caratteri mobili la stampa consente all'elemento visivo di guadagnare una pseudo-eternità. La parola viene reificata e radicata nello spazio in

[846] M. J. Carruthers, 1990, p. 29. Che la memoria dovesse essere intesa come una forma visuale di scrittura, secondo Carruthers ha delle sorprendenti attinenze con il fatto che il Greco antico non avesse una parola per esprimere l'azione di *leggere*, ma che il verbo usato fosse *anagignosko*, "litterary to know again, to recollect", similmente a come in Latino *lego* significava "to collect or to gather" (p. 30). Di fatto, quindi, anche alla lettura corrisponde un procedimento mnemonico.

[847] Osserva a tal proposito U. Eco, 2013, pp. 12-13: "Dire che una mnemotecnica è una semiotica significa dire che si tratta di un apparato che dispone un piano dell'espressione correlato a un piano del contenuto. In fondo l'artificio mnemotecnico più elementare è il nodo al fazzoletto e il nodo sta per un contenuto da definire volta per volta (telefonare alla mamma, pagare le tasse, comperare la tal cosa). Ammesso che per ipotesi una falce debba ricordare l'agricoltura, il meccanismo mnemotecnico elementare è che l'immagine di una falce significhi il concetto di falce e che questo a sua volta significhi il concetto di agricoltura". Vi sono ovviamente mnemotecniche più elaborate, le quali mettono in gioco dei rapporti più complessi. Quest'ultime (Eco porta l'esempio del *Thesaurs artificiosae memoriae* di Cosma Rosselli) "non si basano su un codice bensì su un sistema di inferenze contestuali: l'utente, per così dire, scommette che forse, in quel contesto, quella immagine vada letta in un certo modo – ma potrebbe essere letta in modo opposto".

[848] W. J. Ong, 1958, p. 108.

[849] W. J. Ong, 1986, p. 169.

maniera ancora più definitiva e il pensiero, mai come prima, viene organizzato in forme fisse, incastonato su tavole e carte, organizzato in elenchi:

"Reduction to spatial form fixes everything, even sound: *Verba volant, scripta manent*. When compared with sight, not only hearing but all the other senses are curiously fugitive. Smell and taste readily fatigue. Even touch registers space only by moving. Through it. Vision has a maximum stability in this sublunary world"[850].

Se da un lato il processo mnemonico si costituisce *ab origine* come una forma visuale di scrittura, tanto che possiamo valutarne gli sviluppi e le modificazioni seguendo il filo conduttore offerto dalle *tecnologie della visione e della parola*, dall'altro il fatto che agli inizi, la codificazione di un metodo per la memoria artificiale dovesse appoggiarsi all'esperienza percettiva naturale, ha fatto sì che molte delle soluzioni trovate per la composizione di luoghi mnemonici siano simili sia per l'età classica che per quella moderna. È, infatti, a partire da un'intensificata esperienza dello spazio quotidiano e dei suoi luoghi che è possibile descrivere lo spazio mentale, ed escogitare le sedi ove collocare le immagini, in modo da dare vita e forma a quell'organizzazione della memoria che Mary Carruthers chiama *designed-memory*:

"Vi sono dunque due memorie: una naturale, l'altra artificiale. Naturale è quella che è insita nella nostra mente, ed è nata assieme al nostro pensiero; artificiale è quella che trae la sua forza dal metodo e dallo studio. Ma come in altri campi l'arte contribuisce a fortificare ed aumentare i doni della natura, anche se la bontà dell'ingegno può sovente supplire alla dottrina, così accade qui: che talvolta la memoria naturale, se fu sortita eccellente, è pari a quella artificiale, ma quest'ultima conserva ed accresce coi metodi dottrinali le qualità innate"[851]

Come già espresso da Cicerone nel *De Oratore* anche l'anonimo autore della *Retorica ad Herennium* ritiene necessario che i luoghi topici siano disposti in una successione ordinata, dal momento che la mancanza di collegamento impedirebbe di riconoscere l'associazione tra le idee e i luoghi cui esse sono state affidate. È il bisogno di un sistema di luoghi stabile e sempre disponibile, che secondo l'anonimo maestro impone a colui che vuole migliorare artificialmente la sua memoria, la scelta di uno scenario, di uno spazio dotato di alcune particolari qualità: sarà, infatti, più conveniente disporre i luoghi in una zona deserta e poco frequentata, poiché il passaggio della gente

[850] W. J. Ong, 1958, p. 109.
[851] *Retorica ad Herennium*, Lib. III, XVIII.

confonde e indebolisce le immagini. I luoghi poi dovranno essere di forma diversa, in modo da poterli distinguere l'uno dall'altro. Essi inoltre dovranno essere né troppo chiari, né troppo scuri in modo che le immagini non svaniscano nelle tenebre, né abbaglino per troppo spessore. Dovranno essere poi essere luoghi di mediocre grandezza, poiché "quelli troppo ampi rendono vaghe le immagini e quelli troppo stretti spesso non possono contenerle"[852]. In fine

"tra i luoghi è bene che gli intervalli [*intervalla locorum*] siano mediocri, di circa tre piedi. Poiché come la vista così la mente ha meno forza allontanando od avvicinando troppo ciò che s'ha da vedere"[853]

Commentando le regole presentate nella *Retorica ad Herennium* Mary Carruthers ha insistito soprattutto sull'aspetto percettivo legato al senso della vista. Un elemento che, specialmente in questo passo, avvicina la mnemotecnica all'esperienza della pittura. L'anonimo maestro esprime chiaramente l'urgenza che lo spettatore, quando si appresti a sceglie dei luoghi nello spazio della propria memoria, sia in grado di cogliere e collocare l'oggetto in modo chiaro. Secondo Carruthers il termine *intervallum* non deve essere inteso come la distanza geometrica tra due punti; l'intervallo di tre piedi si riferisce piuttosto "to the distance of the viewer from the background" e si tratta perciò di "principle of perspective"[854] applicato all'arte mnemonica. Un principio da tenere a mente anche nel caso in cui, insoddisfatti per i luoghi di cui è possibile fare esperienza, si decida di fabbricarsene da sé e di progettare la propria scena mnemonica. Infatti, come sostiene l'anonimo maestro "l'immaginazione può benissimo creare una regione [*regionem*], ed in essa costruire ed architettare a suo arbitrio luoghi di ogni tipo"[855].

Si tratta di una costruzione prospettica che, almeno agli inizi, non produce un'unità spaziale, un continuo, superiore e unitario, ma che si focalizza sui luoghi delle cose singole, presupponendo una conformazione corporale e discontinua dello spazio. Le tesi di Erwin Panofsky sulla prospettiva classica sembrano confermare quanto sostiene la Carruthers circa i principi prospettici che guidano l'organizzazione mnemonica dello spazio mentale, fornendo anche un termine di paragone per seguire lo sviluppo delle tecniche scenografiche della *designed memory*:

[852] *Retorica ad Herennium*, Lib. III, XIX
[853] *Retorica ad Herennium*, Lib. III, XIX
[854] M. J. Carruthers, 1990, pp. 72-73.
[855] *Retorica ad Herennium*, Lib. III, XIX

"l'arte classica, pura arte dei corpi, riconosceva come realtà ciò che non era soltanto visibile ma anche tangibile, e non connetteva pittoricamente in uintà spaziale i singoli elementi materialmente tridimensionali, funzionalmente e proporzionalmente determinati e perciò sempre in qualche modo antropomorfizzati, bensì li fondeva tettonicamente o plasticamente in un insieme di gruppi. Così anche quanto l'ellenismo, accanto al valore del corpo mosso dall'interno, comincia ad affermare il fascino della superficie vista dall'esterno comincia a considerare degna di venir raffigurata accanto alla natura animata quella inanimata […] accanto ai corpi solidi lo spazio che li circonda e che li connette, la raffigurazione atistica resta ancora tanto legata alle cose singole che lo spazio non è sentito come qualche cosa capace di circoscrivere e risolvere la contrapposizione tra corpi e non-corpi, bensì, in certo modo, come ciò che rimane tra i corpi […] e anche là dove l'arte ellenistica – in terra romana – procede fino alla rappresentazione di veri interni o del paesaggio reale, questo nuovo mondo, per quanto arrichito e ampliato, non è ancora un mondo perfettamente unificato, cioè non è un mondo nell'ambito del quale i corpi e gli intervalli vuoti che tra esssi intercorrono siano differenziazioni o modificazioni di cu continuum di ordine superiore"[856].

Nell'*Institutio Oratoria* Quintiliano riprende e approfondisce la funzione dei luoghi per la memoria, spiegando al lettore in che modo l'esperienza di fissare la posizione degli oggetto nello spazio possa aiutare l'immaginazione a costruire l'architettura di un sistema mnemonico. Qui sembra realizzarsi il movimento verso una scenografia paesaggistica che non si risolve in uno spazio unitario e continuo:

"Questo atto compiuto da Simonide mi sembra indicare che la memoria venga aiutata dall'espediente di fissare nella mente la posizione degli oggetti [*signatis animo sedibus*], e ciascuno potrà convincersene di persona. Difatti, quando siamo ritornati in certi luoghi dopo un po' di tempo, non solo li riconosciamo, ma ci ricordiamo anche di quello che vi abbiamo fatto e delle persone; a volte ci tornano in mente anche i pensieri inespressi. Dunque la teoria, come nella maggior parte dei casi, è nata dall'esperienza. Si scelgono luoghi il più possibile spaziosi, caratterizzati dalla massima varietà, ad esempio un grande palazzo diviso in molte stanze. Si fissa con cura nell'animo tutto ciò che in esso vi è di notevole, in modo che la riflessione possa percorrerne tutte le parti senza esitazioni e tentennamenti. Questa è la prima cosa da curare, non avere esitazioni davanti agli oggetti: perché un ricordo destinato a sostenerne un altro deve essere più che sicuro. Poi si sigla con un segno che ha funzione di richiamo ciò che si è scritto o si è fissato col pensiero. Il segno può essere tratto dalla 'cosa' nel suo insieme, come la navigazione e l'arte militare, o può agganciarsi ad una sola 'parola': perché basta il richiamo di una parola a riportarci ciò che ci sta sfuggendo dalla mente. Segno della navigazione potrebbe essere, ad esempi, un ancora; e dell'arte militare un'arma qualsiasi […]. Quando c'è bisogno di richiamare un ricordo si passa in rassegna questi luoghi dall'inizio, e si chiede a ciascuno di essi quello che gli è affidato, lasciandosi guidare dalla loro immagine nel ricordare. Così, per quanto numerosi possano essere gli elementi di cui ci si deve ricordare, essi sono collegati uno a uno come in uno stuolo di danzatori, e non si sbaglia, perché si congiunge quello

[856] E. Panofsky, 2013, p. 25.

che segue con quello che precede grazie al solo sforzo della memorizzazione […]. Dunque sono necessari luoghi o immaginari o desunti dalla realtà e immagini o icone che devono in ogni caso essere inventate. Chiamo immagini quelle con cui indichiamo quello che deve essere memorizzato, così da utilizzare i luoghi come cera, le icone come lettere, come dice Cicerone"[857].

Rispetto a quanto emerge dall'esame delle fonti latine riguardo gli elementi teorici che hanno caratterizzato la nascita dell'uso mnemonico dei *loci topici*, sembra cogliere nel segno Mary Carruthers quando afferma che il rapporto tra esperienza dello spazio esterno e senso della vista costituisce, almeno nell'epoca classica, la chiave di volta per comprendere in che modo l'immaginazione possa costruire spazi mentali in cui ordinare i pensieri. Anche Aristotele del resto – che, secondo l'elenco stilato da Diogene Laerzio sulla memoria aveva scritto un trattato[858] – nelle sue opere fa riferimento a una tradizione mnemonica già consolidata e in cui è forte il rapporto tra vista, immagine interna e memoria. Nel *De insomnis* ad esempio egli sostiene che certe persone hanno sogni in cui sembrano "disporre gli oggetti secondo le regole della mnemonica"[859], e nel *De anima* afferma con tono analogo che possiamo raffigurarci qualcosa davanti agli occhi "come quelli che si pongono le varie cose nei luoghi mnemonici e congiungono con essi le immagini"[860].

La concezione aristotelica della memoria, illustrata per lo più nel *De memoria et reminiscentia* trova la sua base epistemologica nel *De anima* – di cui il trattato sulla memoria è un'appendice – e in particolare nei passi che trattano della facoltà deputata a formare le immagini mentali: l'immaginazione[861]. Le percezioni convogliate dai cinque sensi vengono elaborate dall'immaginazione, facoltà intermediaria fra percezione e pensiero, che le trasforma in immagini mentali, le quali costituiscono la materia della facoltà intellettiva. Difatti – afferma Aristotele – quando qualcuno pensa qualcosa "di necessità pensa insieme una qualche immagine"[862], poiché "le forme, la facoltà noetica, le pensa in immagini"[863]. L'immagine mentale è simile a "un disegno", mentre la sua creazione ad opera dell'immaginazione assomiglia più a un movimento, come quello in

[857] Quintiliano, 1997, *Libro XII*, II, 17-21, pp. 1835-37.
[858] Cfr. Diogene Laerzio, 2006*,* p. 523. Diogene si riferisce con molta probabilità all'appendice del *De anima* intitolata *De memoria et reminiscentia* cfr. F. Yates, *op. cit.,* p. 30-34.
[859] Aristotele, 1983a, *De insomnis*, 458 b, p. 271.
[860] Aristotele, 1983b, *De anima*, 427 b, p. 170.
[861] "Si è detto già prima nei libri *Sull'anima* dell'immaginazione e che non si può pensare senza immagini" Aristotele, 1983b, *De De memoria et reminiscentia*, 449b, p. 239.
[862] Aristotele, 1983b, *De anima*, 432 a, p. 182.
[863] Aristotele,1983b, *De anima*, 431 b. 180.

cui, servendosi di un anello, s'imprime un'impronta sulla cera[864]. La memoria quindi, appartiene alla stessa facoltà cui appartiene l'immaginazione, se è vero che anche la "memoria degli intellegibili non è senza immagine"[865].

Dopo ave definito lo statuto naturale della memoria, Aristotele nel *Memoria et reminiscentia* passa a distinguere tra memoria e ricordo. Il ricordo è uno sforzo deliberato per il recupero di una conoscenza o di una sensazione avuta in precedenza. Due sono i principi in base ai quali si può guidare il nostro sforzo e richiamare la conoscenza che stavamo cercando: o secondo la legge di associazione, ossia per somiglianza, contrarietà e contiguità, e quindi prendendo le mosse da "un'intuizione presente o da un'altra o da una simile o contraria o vicina"; o stabilendo un ordine, poiché i movimenti dei ricordi mimano quelli degli avvenimenti, e le cose più agevoli da ricordare sono quelle che hanno un certo ordine, come le dimostrazioni geometriche. In entrambi i casi per "suscitare movimenti", è necessario avere un punto da cui partire, che Aristotele chiama *topos*:

"Ma bisogna avere un punto di partenza: di qui l'opinione che si ha reminiscenza quando si parta dai luoghi mnemonici. E il motivo è che allora si passa velocemente da un punto all'altro: ad es. Dal latte al bianco, dal bianco all'aria, da questa all'umido e di qui uno si ricorda l'autunno, se davvero cercava questa stagione"[866].

La memoria, o meglio, il suo addestramento ad arte, è un processo dinamico, un percorso mentale in cui ci si costruisce il discorso *ex locos* e per *imaginem*; sono questi, infatti, che ci indicano la direzione da seguire per raggiungere il ricordo che andavamo cercando. Aristotele considera, però – è questo un punto di snodo molto importante per la ricerca – che l'abitudine di guidare la memoria verso i propri oggetti, traendo dai luoghi fissati nella mente le immagini che vi corrispondono, oltre che aiutare ad avviare il movimento mnemonico, possa aiutare anche il ragionamento e fornirgli strumenti per il discorso o l'argomentazione:

---

[864] Anche Quintiliano e Cicerone oltre all'anonimo della *Retorica ad Herennium* riprendono questo *topos* letterario caro già al *Teeteto* di Platone, e assimilano la collocazione della immagini mentali nei *loci* alla scrittura su tavolette di cera: "Non penso poi, di dovermi soffermare sul problema di cosa produca la memoria, sebbene i più ritengano che vi siano delle tracce che si imprimono nella mente allo stesso modo in cui le impronte degli anelli si conservano nella cera" Quintiliano, 1997, p. 1829.

[865] "È chiaro dunque a quale parte dell'anima appartiene la memoria e cioè a quella a cui appartiene anche l'immaginazione: sono oggetti di memoria per sé quelli che cadono sotto l'immaginazione, per accidente, poi, quelli che non sono separati dall'immaginazione". Aristotele, 1983c, *De memoria et reminiscentia,* 450 a, , p. 240.

[866] Aristotele, 1983c, *De memoria et reminiscentia,* 450 b, pp. 246-37.

"come la persistenza nella facoltà mnemonica dei soli riferimenti spaziali ci fa d'un tratto ricordare gli oggetti stessi che vi erano contenuti, così le suddette conoscenze favoriranno la capacità di argomentare, dato che sarà possibile in tal caso di passare in rassegna un numero limitato di proposizioni"[867]

Aristotele mostra dunque familiarità con la tradizione mnemonica a lui precedente, tanto che con molta probabilità è da questa che egli eredita il concetto di topica[868], tuttavia è in virtù dello slittamento dal campo della memoria a quello del ragionamento, annunciato nel passo appena commentato, che la topica si aggiudica un ruolo di primaria importanza nel pensiero aristotelico fissandosi di conseguenza nel panorama della cultura occidentale.

3. La topica di Aristotele tra dialettica e retorica

Possiamo chiarire in che modo e secondo quali schemi la topica sia diventata un termine chiave del vocabolario filosofico a partire dalla critica che Aristotele muove nelle *Confutazioni sofistiche* al metodo d'insegnamento retorico. Nella conclusione dell'opera egli sostiene che "coloro che operavano dietro compenso", supponevano di educare i propri discepoli ad argomentare, offrendo però "non l'arte, ma i prodotti dell'arte". I retori venivano sì in soccorso del bisogno dei loro committenti, dando "ad apprendere a memoria discorsi retorici"[869], senza però trasmettere i principi in base ai quali è possibile sviluppare, sostenere e difende un discorso. Così impostati gli insegnamenti impartiti dai sofisti versano nella condizione di mere pratiche (è questo il caso paradigmatico di Gorgia) e non possono avanzare la pretesa di essere possessori di un'arte. Ma cosa definisce secondo Aristotele lo statuto di un'arte e cosa significa saperla trasmettere?

Secondo il dettato della *Metafisica* l'arte è caratterizzata dal fatto di conoscere le cause e di poter essere guidata da un metodo, aspetto che la distingue dalla semplice *empiria* o conoscenza fattuale del puro che. È in conformità a questa definizione che Aristotele riconosce alla topica lo statuto di *tekne* e a conclusione dell'*Organon* inserisce un'opera intitolata *Topici*, in greco *ta Topika*. Con topica egli non intende più un ausilio mnemonico, né un modello di discorsi già pronti e confezionati. Lo scopo della topica è, infatti, piuttosto quello:

[867] Aristotele, 2003, *Topici*, 163 b, p, 641.
[868] Riguardo l'origine mnemonica del concetto aristotelico di topica cfr.: F. Solmsen, 1929, pp. 166-175; M. Zanatta, 2006, pp. 86-87.
[869] Aristotele,2003a, *Confutazioni sofistiche*, 183b – 184a, pp.722-724.

"di trovare un metodo [*methodon*], onde poter costruire, attorno ad ogni formulazione proposta di una ricerca, dei sillogismi che partano da elementi fondati sull'opinione [*ex endoxon*], e onde non dir nulla di contraddittorio rispetto alla tesi che noi stessi difendiamo"[870].

Assimilare la topica al ragionamento e sottrarla alla condizione di mera pratica, significa riconoscerle un valore metodologico per la dialettica.

Il campo in cui opera il *logos* si divide per Aristotele in analitica e dialettica. Come spiega Prantl, se l'apodittico, che è di pertinenza dell'analitica, "enthält die Wahrheit und geleitet den Weg zum wahren auf Grundsätzen beruhenden Wissen", un tipo di sapere, dunque, in cui "liegt das allgemeine Notwendig", di contro, la dialettica comprende "die unbestimmte Möglichkeit des anders sein könne, das eigentliche Zufällige" e si occupa, piuttosto che della verità necessaria, della "Wahrscheinlichkeit und verweilt auf dem Standpunkte des meinens"[871].

Il sillogismo dialettico secondo la definizione dei *Topici* è un tipo di ragionamento che muove da "elementi fondati sull'opinione [*endoxa*]", dove per elementi fondati sull'opinione Aristotele intende quelli "che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti e, tra questi, o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti e illustri"[872]. I *topoi* che Aristotele presenta nei *Topici* sono oltre 300, divisi secondo le quattro classi di predicazione (definizione, proprio, genere ed accidente), e servono al dialettico per avviare *via inventionis* l'esame delle opinioni notevoli, organizzarle *via dispositionis* in un sillogismo e presentare v*ia expositionis* l'ordine degli argomenti che compongono il sillogismo[873]. In questa prospettiva il *topos* è il luogo, o lo schema, alla base del ragionamento dialettico:

"Orbene chi si propone di dare una forma alle interrogazioni dovrà anzitutto individuare lo schema [*topos*], onde è necessario che prenda le mosse il suo attacco, in secondo luogo formulare mentalmente le domande ed ordinare, pur mentalmente, gli argomenti uno ad uno, in terzo ed ultimo luogo, dire finalmente tutte queste cose ad un altro"[874].

Lo scopo del dialettico non è solo quello di individuare una forma per l'interrogazione, un modo per mettere in scacco la tesi o l'opinione avversa, ma anche

[870] Aristotele, 2003b, *Topici*, 100a, p. 407.
[871] C. Prantl, 1955, pp. 96-97.
[872] Aristotele,2003b, *Topici*, 100b, p. 407-8.
[873] Cfr. O. Primavesi, 1998, p. 1263.
[874] Aristotele, 2003b, *Topici*, 155b, p. 609.

quello di trovare l'accordo del pubblico: "tutto ciò infatti presuppone il rapporto con un altro individuo"[875].

La classificazione dei *topoi* abbozzata da Roland Barthes nel suo libro sulla *Retorica antica* può aiutare a comprendere in che modo cambi l'uso dei *topoi* rispetto alla sofistica. Secondo Barthes ci sono tre possibili modi di intendere la topica: 1) come un metodo; 2) come una griglia di forme vuote; 3) come una riserva di forme piene. Stando alle dichiarazioni di Aristotele la topica è certamente un metodo per trovare argomenti; ma in nessun caso – è Barthes stesso a sottolinearlo – può essere intesa nella sua ultima accezione ed essere paragonata a una riserva "di stereotipi, di temi consacrati, di 'pezzi' pieni che vengono piazzati quasi obbligatoriamente nel trattamento d'ogni oggetto"[876]. Inoltre, i *topoi* possono certamente essere considerate forme vuote, ma non si deve perdere di vista la loro capacità di produrre *logoi*, di essere, cioè, strumenti logico-formali a partire dai quali è possibile avviare la ricerca "intorno a ogni formulazione proposta"[877] e trovare la giusta conclusione in un sillogismo dialettico. Poiché non ha a che fare con premesse vere e dal momento che la dialettica si serve della topica per muoversi sul piano di ciò che è probabile o riconosciuto a livello *endossale*, Aristotele accorda alla topica, in senso lato, un valore anche euristico, nell'indirizzar la ricerca verso i "principi di tutte le scienze". Se si partisse dai principi propri di una scienza (dal loro essere veri e certi in modo necessario) sarebbe, infatti, impossibile avviare una ricerca sui principi stessi, mentre è possibile penetrarli "attraverso gli elementi fondati sull'opinione" [878].

La dialettica, non è l'unica *tekne* in cui ci si serve di un metodo topico per il ragionamento e la ricerca di argomenti. In base ad alcune convergenze strutturali con la dialettica, Aristotele riconosce, infatti, lo statuto di arte anche alla retorica[879]. Egli stabilisce l'affinità di retorica e dialettica individuando come caratteristica comune il fatto che sostenere o difendere una tesi è sì un'attività naturale e spontanea, ma può allo stesso tempo essere regolata da un metodo. Anche in questo caso egli considera "cose tecniche tutte quelle che è possibile che siano state procurate tramite il metodo e per nostro mezzo"[880]. La retorica in quanto tratta delle persuasioni condotte con metodo può

[875] Aristotele 2003b, *Topici* 155 b, p. 609.
[876] R. Barthes, 2011, p. 78.
[877] Aristotele, *Topici*, 100 a, trad. it. p. 606.
[878] Aristotele, *Topici*, 101 b, trad. it. p. 409.
[879] Riguardo ai rapporti tra retorica dialettica e filosofia cfr. C. Rapp, 1999, pp. 94-113.
[880] Aristotele, 2006, *Retorica*, 1355 b, p. 147.

essere sottratta all'ambito della semplice *empeiria* ed essere riconosciuta a pieno titolo come una *tekne*:

"La retorica è controcanto alla dialettica. Entrambe, infatti, hanno per oggetto alcune nozioni di genere tale che in un certo modo, come nozioni comuni, è proprio di tutti quanti conoscere e che non sono peculiari di nessuna scienza determinata. Perciò tutti in un certo modo partecipano di entrambe, giacché tutti fino a un certo punto intraprendono e a saggiare un discorso e a sostenerlo e a difendersi e ad accusare. Tra i più, dunque, gli uni compiono queste cose senza metodo, gli altri per una consuetudine che deriva da un abito. Ma poiché è possibile in ambo i due modi, è chiaro che si potrà compierle anche con una via [*odo poiein*]. In effetti è possibile scorgere la causa, ossia ciò per cui realizzano lo scopo sia quelli che operano in forza di consuetudine, sia quelli che operano per caso, e tutti ormai converranno che tale compito è opera di un'arte[*tekne*]"[881]

La retorica come la dialettica non ha un oggetto specifico, un dominio proprio, e il suo compito è di "scorgere ciò che è capace di essere persuasivo in merito a ciascun argomento"[882]. Sia la dialettica che la retorica, poi, partono da premesse endossali – le nozioni comuni del passo appena citato – o da premesse sulle quali si è d'accordo [*omologoumena*]. Questo aspetto determina anche il loro modo di procedere e il tipo di metodo che esse utilizzano. Infatti, per Aristotele "sono sillogismi dialettici e retorici quelli a proposito dei quali parliamo di luoghi [*topoi*]"[883]. Neanche nella *Retorica* Aristotele fornisce una definizione di *topos* e si limita ad affermare che il "luogo" è "elemento [*stoikeion*] dell'entimema"[884]. Elemento e luogo sono, quindi, la stessa cosa "giacché un elemento e un luogo sono ciò in cui ricadono molti entimemi"[885].

Nell'*Introduzione* all'edizione UTET della *Retorica*, Marcello Zanatta ha ipotizzato che questa identificazione tra luogo ed elemento fosse costruita a partire dall'analogia tra le proprietà del *topos* retorico di elaborare possibili entimemi e le proprietà del luogo fisico "di essere una sorta di vaso intrasportabile, ossia immobile" in cui l'ingresso di un corpo comporta la fuoriuscita del corpo che precedentemente lo occupava. "Come dunque il luogo fisico, rimanendo immobile, accoglie i corpi, che di

[881] Aristotele, *Retorica*, 1354 a, p.141-142.
[882] Aristotele, *Retorica*, 1355 b, p. 146. "che il suo [della retorica] compito non è il persuadere, ma lo scorgere i mezzi atti a persuadere in merito a ciascun argomento, come avviene anche in tutte le arti". In la *Retorica Antica* Roland Barthes giustifica questo passaggio dalla dialettica alla retorica osservando che quella di Aristotele è essenzialmente "una retorica della prova, del ragionamento, del sillogismo approssimativo (entimema); è una logica volontariamente degradata al livello del 'pubblico', vale a dire del senso comune, dell'opinione corrente" (R. Barthes, 2011, p. 21).
[883] Aristotele, *Retorica*, 1358a, p. 154.
[884] Aristotele, *Retorica*, 1396b, p. 287.
[885] Aristotele, *Retorica*, 1403a, p. 311.

volta in volta entrano in esso e vi escono, così il luogo entimematico è una determinazione che resta stabile e alla quale si riconducono molti sillogismi retorici"[886]. Ora, l'entimema è il corrispettivo retorico del sillogismo dialettico, poiché presenta le sue stesse caratteristiche formali[887], e Aristotele sembra intendere che anche in questo caso non si tratta di un elenco di discorsi preconfezionati ma, come era nel caso dell'uso dialettico della topica mnemonica, di uno schema, un punto di partenza per costruire argomentazioni persuasive.

A differenza dei *Topici*, nella *Retorica* Aristotele divide i *topoi* in luoghi comuni [*koinoi topoi*], che non riguardano nessun oggetto in particolare, e luoghi propri [*eide*] che variano a seconda che il discorso sia deliberativo, epidittico o giudiziario. L'introduzione di luoghi propri è un punto di forte novità rispetto alla topica dialettica, poiché qui il metodo topico è al servizio di precisi scopi persuasivi. Secondo Aristotele la persuasione si raggiunge o in forza "del discorso stesso", quando mostriamo una verità, o in virtù del carattere dell'oratore che deve mostrare di essere degno di fede, o grazie alla capacità di "disporre in un certo modo l'ascoltatore"[888], il che significa spingere alla passione l'ascoltatore e suscitare in lui emozioni quali l'ira, la compassione o la benevolenza[889].

La divisione del campo della topica in dialettica e retorica costituisce lo schema originario su cui si imposta la lunga durata del significato di questo termine a partire dall'età classica[890]. Si potrebbero, infatti, riassumere le fasi successive della storia di questo concetto, adoperando come metro descrittivo il rapporto di opposizione, assimilazione e conciliazione che ha interessato la dialettica e il suo controcanto.

Per gli Stoici ad esempio la divisione tra dialettica e retorica è vera solo a parole, dal momento che entrambe di fatto costituiscono "die Wissenschaft des richtigen Sprechens"[891]. Essi rifiutano anche la distinzione tra analitica e dialettica e identificando con quest'ultima l'intera logica. Questa identificazione di logica e dialettica portata avanti dallo stoicismo arriva fino a Roma, dove Cicerone e Quintiliano caratterizzano la *dialectica* come *ars disserendi, disceptatrix* o *disputatoria*. Entrambi, tuttavia, non mancheranno di criticare la limitatezza della concezione stoica, che di fatto tratta solo

[886] M. Zanatta, 2006, p. 87.
[887] La corrispondenza tra dialettica e retorica riguarda anche i tipi di ragionamento: l'entimema è il corrispettivo del sillogismo dialettico, l'esempio dell'induzione e l'entimema apparente del sillogismo apparente o sillogismo eristico. Cfr. Aristotele, 2006, *Retorica*, 1356b, p. 149.
[888] Aristotele, 2006, *Retorica*, 1356a, p. 147.
[889] Sull'importanza e la novità delle emozioni e del metodo per suscitarle cfr. C. Rapp, 2005, pp. 313-325.
[890] Cfr. la voce *Topik* a cura di Primavesi 1998, pp. 1267-1288.
[891] C. Prantl, 1955, p. 412.

dello *iudicare* e dell'*interogare* e non dell'*invenire*. Secondo Cicerone, la dialettica stoica pretende di essere una scienza che insegna a "ben dissertare e distinguere il vero dal falso", a giudicare della correttezza delle proposizioni e delle loro relazioni interne, ma di fatto non offre "alcun aiuto, perché non mi insegna il modo di trovare ciò che devo dire"[892], né come debbo adattare i discorsi alle orecchie e agli umori della folla. Di un'opinione simile sembra essere anche Quintilinao che nell'*Institutio Oratoria* riprende l'assimilazione della dialettica alla logica e spiega pregi e difetti di questa arte per la formazione dell'oratore:

"questa parte dialettica, o se si preferisce disputatrice, come spesso è utile per le definizioni, per il collegamento dei pensieri tra loro, per separare i concetti differenti e nel risolvere le ambiguità nel distinguere, nel dividere, nel fuorviare, nell'intrecciare, così se rivendicherà a sé il peso totale della battaglia forense, ostacolerà cose migliori e, con le sottigliezze che le sono peculiari consumerà le forze dopo averle divise per assecondare la sua tendenza alla disquisizione. E così si può dare il caso che alcuni, meravigliosamente bravi nella dialettica, una volta che abbiano messo da parte quei cavilli, non riescano ad affrontare le più impegnative attività forensi: come certi piccoli animali che, abili nelle strettoie, diventano facile preda allo scoperto"[893].

Come per Quintiliano anche per Cicerone il maestro che volesse avviare all'oratoria una persona totalmente digiuna, ma dotata di una viva intelligenza, non dovrebbe ascoltare lo stoico, che propone un modello di stile "arido, frammentario e spezzato", ma dovrebbe rivolgersi a "chi gli può additare le sedi, per così dire, le dimore di tutti gli argomenti"[894].

Nel famoso seminario tenuto all'*Ecole Pratique des Hautes Etudes* (1964-5) Roland Barthes si chiedeva se si potesse chiamare aristotelica tutta l'intera retorica antica. La risposta che egli diede ai suoi ascoltatori è affermativa, giacché "tutti gli elementi didattici che alimentano i manuali classici vengono da Aristotele". Anche Cicerone, infatti, nello stesso passo in cui critica la dialettica stoica invita a tornare al leggere e studiare Aristotele di cui, come afferma nella *Topica*, possedeva una copia. Aristotele che Cicerone nel *De Oratore* dice di ammirare "più di ogni altro" ha avuto,

[892] M. T. Cicerone, 2013, *De Oratore*, Libro II, 38, p. 413. Cfr. anche M. T. Cicerone, 1970, *Brutus*, p. 675-677, dove il retore latino chiama dialettica "quella scienza che aiuta a dividere in parti l'intera materia, a chiarire con la definizione ciò che non è stato ancora espresso e a spiegare con l'interpretazione ciò che è oscuro e, per ciò che è dubbio, insegna prima a esaminarlo, poi a distinguerlo e infine a fissare un criterio, su cui giudicare il vero e il falso, e a stabilire quali conseguenze possano o non possano derivare da certe premesse".
[893] Quintiliano, 1079, *Institutio Oratoria*, Libro XII, 2, p. 659.
[894] M. T. Cicerone, 2013, *De Oratore*, Libro II, 38-39, pp. 413-417.

infatti, il merito di stabilire "alcuni luoghi comuni da quali si potesse desumere ogni argomentazione"[895] ed è proprio questo aspetto che Cicerone sente di dover approfondire. Il compito che egli assegna ai *loci* o, come li chiama Quintiliano alle *sedes argomentorum*, è, infatti, quello di costituirsi come metodo per la ricerca, un'*ars inveniendi* che permetta di trovare *argumenta causae et eos locos* capaci di conciliare l'animo dei giudici[896].

4. La topica degli umanisti: elementi per una possibile conciliazione tra retorica e dialettica

Il problema della sistematizzazione della topica in riferimento alle due *teknai* non ha interessato solo la cultura classica, ma ha giocato un ruolo decisivo anche nel dibattito filosofico successivo, diventando un tema centrale in epoca rinascimentale. Ciò è avvenuto, nonostante la filosofia medievale avesse coltivato poco le tecniche dialettiche e retoriche, che secondo Aristotele e Cicerone conferivano capacità inventiva al ragionamento e forza persuasiva al discorso, occupandosi piuttosto del raffinamento speculativo e formale del linguaggio logico e finendo col ridurre ogni problema a una questione di carattere dimostrativo. Nella filosofia scolastica l'attenzione era rivolta, infatti, alla parte analitica della logica aristotelica, e di ciò è testimonianza il fatto che durante il medioevo si fossero letti prevalentemente testi come gli *Analitici primi* o gli *Confutazioni sofistiche*, a discapito dei *Topici* o della *Retorica*[897].

Il dibattito rinascimentale intorno al tema della topica nacque proprio in seno alla polemica che i maestri umanisti avviarono contro la logica insegnata nelle *Scholae* di Oxford e Parigi. I maestri scolastici concepivano la logica come *scientia sermocinalis*, ma ne esasperavano l'aspetto formale, servendosi di un gergo artificiale, "che consentiva di trattare differenze semantiche mediante artificiose strutture sintattiche"[898]. Gli umanisti, dal canto loro, contestavano l'imbarbarimento della lingua e, contro l'astratta cavillosità della *logica modernorum*, rigettavano l'idea che la logica potesse riguardare esclusivamente il campo della *cognitio terminorum*, preferendo recuperare la sua vicinanza a quella dimensione naturale, consuetudinaria e viva del

[895] M. T. Cicerone, 2013, *De Oratore*, Libro II, 36,p. 409.
[896] Cfr. M. T. Cicerone, 2013, *De Oratore*, Libro II, 291-92, p. 519. Riguardo alla natura della topica ciceroniana e al suo legame con la tradizione aristotelica cfr. T. Reinhardt, 2006, pp. 18-31.
[897] Riguardo al concetto scolastico di metodo e alle sue fonti cfr. N. W. Gilbert, 1963 pp. 3-38.
[898] M. Capozzi, 2015, p. 46

linguaggio che già Aristotele, e dopo di lui Cicerone e Quintiliano, le avevano riconosciuto[899].

Pur essendo tra i padri della prima scolastica, Boezio è quello che più di tutti ha contribuito alla sopravvivenza e all'approfondimento della sistematizzazione della topica in epoca rinascimentale, a cui trasmise una concezione della logica di deciso impianto peripatetico, che egli attribuiva anche a Cicerone[900]. Nel suo lavoro Boezio mostra una profonda consapevolezza della varietà di significati attribuiti nell'antichità al termine dialettica (platonico, aristotelico, stoico), motivo per cui gli va riconosciuto il ruolo di principale mediatore tra la cultura antica e quella medioevale. Sebbene la sua concezione della dialettica come logica non sia stata usata dai suoi immediati successori, Boezio ebbe anzitutto il merito di tradurre gli *Analitici primi*, gli *Analitici secondi*, gli *Argomenti sofistici* e i *Topici* di Aristotele, e di tradurre e insieme commentare le *Categorie* e il *De interpretatione*. Inoltre è sempre a Boezio che si deve il *De differentiis topicis*, un trattato sulla topica che riprende e approfondisce i temi già sviluppati nel suo primo commento ai *Topici* di Cicerone[901].

Il contributo di Boezio alla sopravvivenza della topica riguarda anzitutto la definizione del concetto di logica, intesa nella particolare accezione di metodo della discussione. Egli articola la logica in tre parti in base a tre operazioni fondamentali: la definizione, la divisione e il ragionamento. La procedura del ragionamento a sua volta si divide in: 1) disciplina o dimostrazione, che procede per argomentazioni vere o necessarie; 2) dialettica, in cui si procede con argomentazioni probabili; 3) e la sofistica che si occupa delle argomentazioni false.

Rispetto a questa prima sistematizzazione la novità di Boezio riguarda anzitutto la traduzione di alcuni termini fondamentali del vocabolario aristotelico, operazione che ha influenzato la ricezione e l'interpretazione dell'aristotelismo arrivando a sedimentarsi dall'età moderna fino alle fonti più immediate di Kant[902]. Particolarmente importante è in questo senso la traduzione del termine *endoxon*: la scelta del latino

[899] Come sintetizza, ad esempio, il Vives: Aristotele "non ha definito neanche la più piccola regola in maniera non conforme allo stesso significato della lingua greca che usavano gli studiosi, i bambini, le donnicciole e tutto il popolo comune […] Aristotele non impiglia e non trattiene il suo allievo in gelidissime e stoltissime supposizioni, ampliazioni, restrizioni e sottigliezze verbali, Se le avesse ritenute attinenti allo strumento logico, chi può credere che un uomo di tale genio e zelo, l'inventore di quelle stesse forme e dei sillogismi, e anzi di tutta la dialettica, le avrebbe omesse?".
[900] Cfr. A. Maierù, 1993, pp. 273-281.
[901] Riguardo allo sfondo e ai contenuti del *De differentiis topicis* cfr. E. Stump, 1989, pp. 31-56. Riguardo a Boezio primo scolastico, diffusore dell'aristotelismo nel Medioevo cfr. E. Gilson, 2000, pp. 154-172; I. Grabmann, 1957, pp. 148 sgg.
[902] Cfr. M. Capozzi, 2002, pp. 230-235.

probabile è motivata per Boezio dal fatto che i sillogismi basati su premesse endossali sono argomentazioni che non possono contare sulla garanzia dell'evidenza e che per questo richiedono una *probatio*.

A Boezio è poi attribuita una seconda sistematizzazione della logica, divisa in due parti: *invenzione* e *giudizio*, ovvero arte di trovare argomenti la prima, e capacità di valutare le qualità di ciò che si assume nella disputa, la seconda. Se si confrontano questi due modelli proposti da Boezio si nota che da un lato la logica aristotelica è articolata in base alla distinzione dei modelli di argomentazione, dimostrative, probabili e sofistiche; dall'altro invece, egli mostra come sia possibile sistemare le parti dell'*Organon* a seconda che si tratti dell'invenzione o del giudizio. In linea con questa duplice sistematizzazione della logica, Boezio riconosce anche alla topica due possibili significati.

Egli definisce il *topos* come una *maxima propositio*, e attribuisce alla topica il ruolo di principio dell'argomentazione, ossia di una proposizione conosciuta di per sé e che per questa sua caratteristica costituisce la fonte di ogni dimostrazione. Nei ragionamenti predicativi il *topos* così inteso, assicura la verità di una conclusione adducendo come garanzia l'autoevidenza della premessa, mentre nei ragionamenti ipotetici garantisce la validità del passaggio dall'antecedente al conseguente.[903] Il *topos* è invece definito come *Differentia*, ed è questa secondo Boezio la sua principale connotazione, quando gli si attribuisce capacità inventiva: esso aiuta, infatti, a trovare argomenti "by suggesting the sort of term that could serve as the intermediate between the subject and the predicate in a dialectical question"[904].

Se si prende come riferimento il sistema logico di Boezio si nota l'importanza assegnata alla dialettica e a ciò che è probabile per la definizione dello statuto della logica. Questa, infatti, non si "limita a contenere una parte chiamata 'dialettica' ma coincide con la dialettica e ne assume il nome"[905]. Inoltre, il fatto che in Aristotele bisogna distinguere tra argomentazioni vere e necessarie e argomentazioni probabili ha fornito alla cultura rinascimentale alcuni degli strumenti per opporsi alla scolastica con le armi del suo stesso maestro. Potremmo dire che a partire da Boezio, "ci si richiama all'Aristotele originale per rovesciare l'Aristotele caposcuola"[906].

[903] E. Stump, 1989, pp. 33-34.
[904] E. Stump, 1989, p. 4.
[905] M. Capozzi, 2015, p. 47.
[906] E. Cassirer, 1952, p. 122.

Rivolgersi verso quelle tipologie di ragionamento che si muovono sul piano del probabile, o di ciò che potrebbe essere anche altrimenti[907], significa per i rinascimentali rivalutare quelle particolari forme che conferiscono a ogni discorso la sua efficacia persuasiva. Il proposito è di avviare una riforma del metodo dialettico assimilandovi i criteri dell'*inventio* e della *dispositio*, e includendo in logica procedimenti tipicamente oratorii come l'entimema, l'esempio o l'induzione. Oltre al *vero* Aristotele, vengono perciò recuperate quelle tecniche proprie dell'*ars disserendi*, dotate di una funzione argomentativa e non dimostrativa e già codificate nella *Topica* di Cicerone, nella *Rhetorica ad Herennium* e nelle *Institutiones oratorie* di Quintiliano. Questi, dunque, non sono semplici modelli stilistici ma anche esempi per un nuovo metodo di ordinamento del discorso, per la nuova *via docendi* che domina l'intero atteggiamento umanista.

Un esempio paradigmatico di questo nuovo indirizzo culturale è il *De inventione dialectica* di Rodolfo Agricola – opera scritta nel 1479, ma pubblicata dopo la morte dell'autore nel 1515 – che esercitò grande influenza sugli umanisti, tra i quali spiccano il nome di Erasmo, Petro Ramo e Melantone. Proprio il *praeceptor Germaniae* considerava Agricola il padre della nuova cultura tedesca, colui che sostituì alle *ineptae persuasiones scholae* una dialettica veramente aristotelica, in grado di portare aiuto sia al pensiero che alla sua espressione[908]. L'opera di recupero che Agricola avviò nei confronti di Aristotele non riguarda però gli aspetti metafisici del suo pensiero, tanto cari alla scolastica, ed è per questo che nel *De inventione dialectica* non si trovano riferimenti espliciti alle categorie, ai predicabili o agli universali, né teorie filosofiche sul significato o la significazione[909]. Come osserva Peter Mack:

"*De inventione dialectica* does not address the problems in metaphysics raised by the earlier books of Aristotle's *Organon*. Agricola assumes that Aristotle's metaphysical system is workable, and he elaborates it a little (in a strongly realist direction) in order to explain how the topics work"[910].

[907] Cfr. C. Prantl, 1955, p. 712.
[908] Riguardo ai giudizi espressi sulla figura di Agricola da Melantone ed Erasmo cfr. C. Vasoli, 1968, p. 146.
[909] Cfr. L. Nauta, 2012, p. 191.
[910] P. Mack, 1993, p. 255. Come Mack anche Ong ribadisce che "the Aristotle whom Agricola exploits is not the Aristotle of the *Categories* nor of the *Analuytics*, but the Aristotle of the *Topics*, from whom Agricola's chief others sources, Cicero, Quintilian, Themistius, and Boethius are largely derivated" (W. J. Ong, 1958, p. 106). Dello stesso avviso di Mack e Ong è anche Vasoli: "La prospettiva metafisica, in cui era stata chiusa per secoli la conoscenza logica, è radicalmente abbandonata, in favore di un atteggiamento intellettuale che trasporta anche nell'ambito di dottrine, rimaste fino ad allora nei limiti della dottrina scolastica, i metodi e le raffinate tecniche linguistiche dei maestri umanistici delle arti liberali. E mentre viene riaffermata l'aderenza del sermo alla res e dell'oratio all'effettivo paragone

Particolarmente influente nell'indirizzare l'Agricola verso il disegno del *De inventione dialectica*, ossia verso l'idea di un sistema topico che sia effettivamente inventivo, fu la sua esperienza a Ferrara, al tempo uno dei centri umanistici più attivi e fecondi d'Italia. A Ferrara egli poté, infatti, giovarsi dell'insegnamento grammaticale e retorico di Battista Guarino e degli studi di Teodoro Gaza, grazie ai quali lesse in lingua originale l'*Organon*, la *Metafisica* di Aristotele, e le maggiori opere dei maestri latini. Importante per l'umanista tedesco fu anche la lettura di Lorenzo Valla, il quale oltre codificare un nuovo e rigoroso strumento per avvicinarsi ai testi classici (la filologia) nelle sue *Dialecticae Disputationes* polemizzava con la logica scolastica rivendicando la necessità che la "natura strumentale ed espressiva delle forme dialettiche e retoriche"[911] venisse recuperata. Il Valla muove i suoi rilievi critici al carattere astratto e artificiale della logica scolastica, tentando una complessiva *Repastinatio*[912] della dialettica aristotelica, considerata un tipo di linguaggio artificiale che non riflette il modo naturale di parlare; per questo deve essere sostituita da forme di argomentazioni più vicine all'oratoria, poiché queste non si "lasciano costringere nella camicia di forza del sillogismo"[913].

Agricola si discosta da Valla nella misura in cui colloca il proprio lavoro sulla dialettica nel solco di quella tradizione che trova in Aristotele, Cicerone, Quintiliano e Boezio i suoi modelli. Egli si sforza, come eccepirà anche Melantone, di rivalutare il significato pratico-inventivo dell'*Organon* cercando direttamente "nei *Topici* un esempio di 'invenzione dialettica' non dissimile dalle classiche formulazioni di Cicerone e Quintiliano"[914]. Quindi, a differenza della *Repastinatio dialectice et philosophie* di Valla, Agricola mantiene la lezione aristotelica, pur operando nel *corpus* logico aristotelico – in virtù di un insindacabile diritto di critica di cui, a suo dire, avevano già dato esempio Teofrasto, Cicerone e Boezio – tutte quelle trasformazioni che sono rese necessarie dal carattere realista della sua dottrina.

Fin dalle prime pagine del *De inventione dialectica* Agricola manifesta l'esigenza di realizzare una nuova logica dell'invenzione, che ponga rimedio

---

dell'esperienza, l'Agricola tenta la prima coerente elaborazione di un metodo logico-retorico che trovi nell'esatta raccolta dei dati di conoscenza e nell'accertamento della probabilità, la sua giusta compiuta misura" (C. Vasoli, 1968, p. 182).

[911] C. Vasoli, 1968, p. 156.

[912] Sul significato del termine *repastinatio* come corrispettivo di ri-arare, ri-ssodare, e da intendere nell'accezione di riforma programmatica dell'*Organon* aristotelico, cfr. L. Nauta, 2010, p. 417.

[913] L. Nauta, 2010, pp. 419-422.

[914] C. Vasoli, 1968, p. 156.

all'incertezza e alla confusione in cui versano non solo i filosofi, ma anche i giuristi, i medici e i matematici. Affinché la dialettica sia atta a fornire argomenti e principi per le singole scienze essa deve fornire gli strumenti necessari per ordinare logicamente le varie nozioni ed elaborare una sicura *probatio*. Sotto l'influenza di Cicerone e di Boezio, Agricola tende a sfumare, se non quasi ad annullare, la distinzione tra certo e probabile, preferendo orientare i suoi studi, piuttosto che sulla validità delle dimostrazioni e delle inferenze, sulla costituzione di una "*ars de quacumque reproposita probabiliter et in utramque partem disserendi*"[915]. Così intesa la dialettica diviene una disciplina formale, che non dipende da nessun oggetto e che per questo risulta valida per tutte le scienze. In questa prospettiva ciò che più importa è il reperimento di *loci* e *argumenta* in grado di rendere probabili ciascuno dei lati di una questione, ma soprattutto di sostenere una di esse come più probabile dell'altra. Nella misura in cui tratta dell'origine di *loci* validi per tutte le scienze, l'*inventio dialectica* istituisce un sistema di tavole in grado di fissare in un esatto ordine il materiale della conoscenza, un sistema euristico di riferimento per discutere di ciascun contenuto particolare[916]. Al sapere scolastico, chiuso in principi universali e immutabili, Agricola sostituisce, dunque, una ricerca sugli strumenti del probabile, oggetto naturale del pensiero umano e del suo linguaggio.

L'integrazione della dialettica con la retorica stabilita da Agricola e ripresa tra gli altri da Ramo, è tale che sia l'i*nventio*, sia la *dispositio* o *iudicium*, che in precedenza costituivano le prime due parti della retorica insieme all'*elocutio*, la *pronuntiatio* e la *memoria*, adesso entrano di diritto come *partes* (principali) della logica *tout court*[917] . Se, ad esempio, nelle *Summulae logicales* di Pietro Ispano, la discussione dei *topoi* seguiva quella della sillogistica, al semplice scopo di studiare e classificare quegli argomenti inadatti ad un trattamento formale, come mostra il caso di Agricola i *topoi* assumono un'importanza sempre maggiore, in quanto metodo generale di ricerca e di invenzione. Assieme alla topica acquista importanza anche la questione dell'invenzione, risolta da Agricola attraverso l'elaborazione di un metodo che tiene insieme in maniera coerente dialettica e retorica. Ashworth sintetizza così questa novità

[915] R. Agricola, 1992, p. 155.
[916] Per un'analisi del sistema di luoghi in Rodolfo Agricola cfr. R. Pozzo, 2014, 221-226.
[917] W. Risse, 1964, p 16. Cfr. E. J. Ashworth, 1974, p. 12. Come osserva Ong: "Agricola's notion of loci is the key to his notion of the parts of dialectic which wil be passed on to Ramus. We are told that dialectic has two parts: invention (pars inveniendi), 'the part consisting in thinking out a middle term argument' which will make a coclusion possible; and judjment)pars iudicandi) 'by which we judje similitudes'. This is equivalent to say that dialectic consists of finding middle terms or arguments in loci and fitting them into the discourse afterwards" W. J Ong, 1958, p. 112.

"this meant thath the topics were no longer discussed twice, by both logicians and rhetoricians, and it also meant that they were placed before syllogism, in a place of honour"[918].

Come ha giustamente sottolineato Cesare Vasoli, non si coglie il risultato più importante delle nuove tendenze umanistiche se non si sottolinea che l'accentuato interesse per le argomentazioni dialettiche e in particolare per la topica è strettamente connesso ai propositi di riforma dell'insegnamento e delle forme di sistematizzazione della conoscenza. Parole come *via*, *ratio*, *ordo* o *modus*, legate alla dialettica e alle sui dispositivi inventivi, influenzano il nuovo orientamento delle discipline universitarie. Ne è prova il fatto che questi termini incomincino a comparire nel titolo o nel sottotitolo di molti trattati di grammatica e retorica. Come osserva Gilbert: "the number of school subjects "brought into order' or 'reduced to art' during the late Renaissance is almost unbelievable"[919]. Perciò, il dibattito umanista tra coloro che intendevano porre un freno all'incertezza e alla confusione delle disputazioni dialettiche e all'imbarbarimento della logica scolastica, oltre ad accelerare il processo di rinnovamento delle topiche tradizionali, impresse una svolta altrettanto radicale al modo di concepire l'organizzare sistematica dei saperi[920]; la quale, quindi, divenne un tema di carattere logico-metodologico.

[918] E. J. Ashworth, 1974, p. 12.
[919] N. W. Gilbert, 1963, p. 69.
[920] Cfr. C. Vasoli, 1968, p. 33: "Il compito delle arti logiche e le finalità del loro insegnamento devono consistere nel fornire a un numero sempre più vasto di uomini, a un 'uditorio' sempre più vario e complesso, una 'guida' sicura per muoversi nella realtà mutevole che è fatta di oggetti, fenomeni ed eventi non sempre comprensibili dalla struttura rigorosamente apodittica del ragionamento sillogistico, e che, anzi, impongono tipi di argomentazione di origine dialettico-retorica, spesso modellati sugli schemi tradizionali delle 'topiche'. Ciò spiega d'altra parte, perché, tra i concetti più usati e discussi da questi autori spicchino sempre quelli di 'invenzione' e di 'metodo', e perché possa acquistare tanta importanza la ricerca di una '*via seu ordo'*, lungo la quale sia più agevole procedere nella '*silva*' ancora confusa delle cose, tra le rovine del vecchio sapere, le sconvolgenti novità, le scoperte e le 'informazioni' ancora inedite che sfuggono ai quadri convenzionali della 'disciplina' accademica. Ma questo sforzo di fissare, almeno nei loro lineamenti essenziali, le nuove possibili 'tavole' della conoscenza […] non è un mero fatto pedagogico e scolastico. In realtà, dietro i trattatelli di dialettica umanistica e le dispute sui procedimenti logici e metodici è facile intravedere mutamento molto più profondo e sostanziale che, muovendo dalla rinascita delle arti del discorso, si estende ad ogni campo della vita intellettuale, sino a trasformare i parametri e i criteri della 'raccolta' e della trasmissione del sapere". Vasoli inizia il suo lavoro partendo proprio dalla critica che Petrarca mosse nel porre mano alla prima raccolta dei *Familiares* a quei dialettici scolastici che con i loro barbari sofismi e avevano corrotto e guastato le arti del discorso riducendo ogni controversia a giochi dialettici. Un tema, che – come osserva il Vasoli – "destinato a diventare, per più di due secoli, uno dei luoghi più correnti della letteratura umanistica" (pp. 41-66). Per quanto riguarda in generale gli sviluppi rinascimentali e barocchi del concetto di topica cfr. Schmidt-Biggemann, 1983. Sulla dissoluzione della logica scolastica nell'umanesimo cfr. anche Cassirer E., *Storia della filosofia moderna*, 1963, pp. 147-180.

Capitolo 2: Le sopravvivenze (aristoteliche) del concetto di topica nell'epoca di Kant

1. L'aristotelismo a Königsberg: alcuni motivi della sua sopravvivenza

In un articolo apparso nel 2006 per *Studi Kantiani*, Norbert Hinske ha classificato i diversi approcci che si possono avere riguardo alla *quellengeschichtliche Interpretation*: 1) la dichiarazione diretta di Kant in uno dei suoi testi; 2) i riferimenti nell'epistolario, nel *Nachlass* e negli appunti personali; 3) i riferimenti in altri autori; 4) l'influenza dei docenti universitari; 5) i compendi utilizzati da Kant nelle lezioni; 6) l'ambiente attorno alla filosofia kantiana[921]. Per far luce sui significati che il concetto di topica aveva assunto nel periodo in cui Kant ne fece uno dei termini della sua filosofia, si deve tenere conto di tutto questo insieme di elementi.

È un fatto che abbiamo già documentato, che sia Aristotele l'autore cui Kant fa riferimento nella *Critica della ragion pura* e nelle *Vorlesungen* di logica quando parla della topica. L'importanza e il peso della sua figura, ci suggeriscono di indagare il significato che Kant assegna a questo concetto incominciando dagli studi sull'ambiente culturale di Königsberg condotti anni orsono da Giorgi Tonelli, nei quali l'autore cercava di spiegare la familiarità di Kant con la filosofia aristotelica in un'epoca in cui, come egli stesso sostiene, questa era sempre meno diffusa. In questo senso, valutare le linee di sopravvivenza della filosofia peripatetica potrebbe aiutare a determinare quale versione della topica aristotelica fosse discussa nelle scuole e nelle accademie dell'epoca. In quest'operazione di ricostruzione storica, si deve tenere conto che quella che circolava nelle accademie, non era un'immagine pura e fedele del pensiero aristotelico e che la discussione del pensiero di Aristotele era, per la maggior parte, funzionale ad un rinnovamento metodologico della disciplina logica e della sua tradizionale ossatura terminologica.

Insieme alle università di Rostock e Wittenberg, l'Università Albertina di Königsberg, che per secoli era stata un importante centro di scambi culturali anche in virtù della posizione strategica di ponte tra la regione baltica e l'Europa centrale costituì fino al 1725 l'ultimo focolaio dell'aristotelismo (luterano) in Germania[922]. Il legame tra

[921] N. Hinske, 2006, pp. 113-120.

[922] A Königsberg l'aristotelismo riuscì ad imporsi fino al 1725, trovando una guida in Johann Jakob Quandt, *Obehofprediger*, professore straordinario di teologia dal 1716 e ordinario dal 1721. Come osserva Pozzo: "A Königsberg hanno avuto luogo il dibattito sul sistema copernicano provocati da Andreas Osiander (1498-1552); nel corso del XVII secolo vi fiorivano l'indirizzo della 'gnosteologia',

l'aristotelismo e la città di Königsberg ha origini antiche e risale alla fondazione nel 1544 della stessa università per mano del duca Alberto I di Prussia. Fu Georg Sabinus, il primo rettore scelto dal duca, che introdusse l'aristotelismo filippista a Königsberg, dando inizio a una tradizione bicentenaria. Sabinus era genero di quel Melantone che a Wittenberg accolse le esigenze di riforma della scolastica prospettate da Agricola, introducendo un nuovo sistema educativo di forte impronta aristotelica e di grande influenza per tutta la Germania nei tempi a venire. Il programma di riforma dell'educazione tentato da Melantone investiva principalmente il rapporto tra scienza e teologia, là dove Melantone mirava a conciliare la lezione metodologica del *De inventione dialectica* con i principi aristotelici, al fine di ricondurre la dottrina teologica ad un sistema di *loci* dall'accentuato valore pedagogico. Melantone aveva scelto il metodo dialettico per la sua peculiare capacità di portare ordine all'insegnamento: la dialettica rappresentava, infatti una perfetta "pädagogische Technik", una vera e propria "*ars ac via docendi*"[923].

All'inizio della sua storia l'università Albertina aveva un'organizzazione speculare a quella introdotta nell'università sassone dal *Praeceptor Germaniae*[924]. I principali insegnamenti caratterizzati dall'aristotelismo erano quelli di logica, che venivano affiancati da corsi di retorica. Seguivano poi quelli di metafisica, di cui faceva parte anche la pneumatologia, e, in fine, aristotelici erano anche quelli di filosofia naturale ed etica. Fedeli all'impostazione originale dell'università, aristotelici furono i professori che si susseguirono sulla cattedra di logica nel corso di tutto il XVI secolo. Anche i libri di testo adoperati dimostravano l'adesione dell'Albertina a questo orientamento filosofico: oltre ai compendi di Melantone, i libri più studiati erano l'*Organon* di Aristotele e il *De inventione dialectica* di Agricola[925].

---

negli scritti di Dreier (1610-1688), come pure le ricerche sull'argomentazione probabile, culminate nella celebre *Dialectica regiomontana* e nell'assai rigorosa distinzione tra 'dialectica' e 'analytica', elaborata da Melchior Zeidler (1630-1686) e Paul Rabe (1656-1713); all'inizio del XVII secolo l'aristotelismo a Konigsberg si spegneva in bellezza – grazie in particolare all'influenza lasciata da Rabe - e permeandosi col cartesianesimo, l'eclettismo e il wolffianesio, preparava l'*humus* da cui nasceva la filosofia kantiana – basti pensare a Johan Christoph Gottshced (1700-1766) Martin Knutzen (1713-1751)". R. Pozzo, 1991, p. 166. Riferimenti alle università di Rostock e Wittemberg si trovano in M. Wundt, 1992, pp. 110-111. Per la situazione dell'Università di Königsberg cfr. M. Oberhausen/R. Pozzo, 1999, pp. XVII-XIX.

[923] G. Tonelli, 1962, pp. 125-126. Riguardo l'insegnamento logico di Melantone cfr. C. Vasoli, 1968, pp. 278-309.

[924] "Die Organisation der Universität [Königsberg] folgte in allen Stücken dem Wittenberger Muster. Melanchton wurde von dem Herzog [Albrecht] gewissermaßen als oberster Inspektor seiner Universität angesehen" (F. Paulsen, 1919, p. 243). Nell'*Artistenfakultät*, ad esempio, vi erano nel complesso dieci professori: il *Lector Mathematicus*, *Physicus*, *Rhetoricus*, *Dialecticus*, *Ethicus*, *Latinus*, *Graecus*, *Hebreus*, *Poeticus* e un *Ispector* incaricato dagli studenti.

[925] Riguardo le influenze aristoteliche nell'università Albertina cfr. M. Sgarbi, 2009, pp. 269-274.

Nonostante l'importanza del modello di educazione filippista per lo sviluppo della cultura tedesca, agli inizi del XVIII secolo l'università di Königsberg rappresentava di fatto un'eccezione, sostenuta solo dalle politiche culturali dell'allora re di Prussia Guglielmo I. Dal 1690, anno di inizio dell'attività accademica di Thomasius a Lipsia, la filosofia d'ispirazione pietista, ossia la scuola di Christian Thomasius, Johann Franz Budde e la sua variante rüdigeriana, poteva infatti vantare ormai il primato nelle università tedesche. Quella pietista era una filosofia permeata da forti motivi religiosi, che si proponeva di rinnovare socialmente e culturalmente la Germania rivendicando, contro l'autoritarismo e l'intellettualismo della chiesa protestante, il primato della coscienza pratica e la libertà religiosa di ogni cristiano a vivere il messaggio evangelico. Sul piano filosofico l'influenza dei motivi religiosi di fondo si misurava sul ruolo accordato dal pietismo al peccato originale. Era stato questo ad offuscare il lume naturale dell'uomo, il quale poteva risanarlo solo a partire da un'opera di purificazione. Il primato della dimensione pratica della purificazione si riversava anche sulla concezione della logica, concepita da Thomasius nei termini di una "praktisch gemeinte Theorie vom richtigen Vernunftgebrauch im weitesten Sinne"[926]. Nel suo complesso il progetto thomasiano di *Bildung*, ricalcava in molti aspetti alcune delle critiche rivolte sin dall'Umanesimo alla filosofia scolastica, soprattutto quelle che intendevano sostituire all'educazione dell'erudito esperto di vane sottigliezze, la formazione dell'uomo di mondo[927]. Uno scopo raggiungibile solo attraverso un impoverimento sostanziale della disciplina logica, che doveva essere affrancata dalle "spine degli scolastici".

Sebbene l'impulso impresso da Thomasius alla filosofia pietista, le avesse garantito un ruolo predominante nella vita culturale tedesca fino ai primi anni venti del secolo XVIII, anch'essa un periodo di lento declino, soprattutto per il fatto di non essere riuscita a stare al passo con gli sviluppi del sapere scientifico-matematico, il quale aveva, invece, animato la filosofia europea per gran parte del Seicento.

L'equilibrio tra il predominio culturale della filosofia pietista e la resistenza di quei pochi focolai aristotelici, venne definitivamente compromesso dall'ingresso sulla scena filosofica di Christian Wolff, il quale, al contrario, si mostrò più attento al modello delle scienze matematiche, sul cui ideale cerco di modellare la propria filosofia. La filosofia wolffiana, pur accogliendo alcuni aspetti del pensiero di

[926] W. Schneider, 1993 senza indicazione di pagina.
[927] Cfr. R. Ciafardone, 1983, pp. 12-20.

Thomasius (come ad esempio l'obiettivo del miglioramento della vita umana, o l'importanza riconosciuta all'esperienza, tuttavia), rigettava in modo radicale l'idea che l'uomo avesse bisogno di un preliminare atto di fede per purificarsi. Convinto dell'autonomia della ragione umana, Wolff considerava bastante la semplice *Begriffsaufklärung*, tanto che il suo era una *Aufklärung durch Verwissenschaftlichung*.

Il progetto di rifondare la filosofia sul modello delle scienze matematiche, portò Wolff a scontrarsi contro gli esponenti del pietismo, i quali consideravano l'ingresso della matematica nel campo della filosofia una pericolosa concessione allo spinozismo. Un conflitto nato ad Halle nel 1723, ma che da lì a poco si sarebbe esteso in tutte le università tedesche, compresa anche quella di Königsberg[928], che per la forte presenza della tradizione aristotelica rappresentava un caso educativo *sui generis*. La filosofia peripatetica veniva identificata, infatti, nelle sue diverse forme e accezioni, con quella posizione religiosa chiamata ortodossia luterana, motivo per cui nonostante l'ostilità che aveva caratterizzato i rapporti tra pietisti e wolffiani, questi si strinsero in un'alleanza contro l'insegnamento aristotelico, il quale sotto questo impulso si avviò definitivamente verso il tramonto.

2. Il *Collegium Fridericianum* e la formazione classica di Kant

Il primo contatto di Kant con la cultura classica avvenne al *Collegium Fridericianum* dove egli entrò nel 1732 all'età di otto anni. Nonostante la tradizione aristotelica avesse caratterizzato per due secoli l'educazione dei giovani nelle scuole e nelle accademie di Königsberg, questo era un istituto che seguiva l'indirizzo pietista, osservato anche dalla famiglia del giovane Kant[929]. Fu, infatti, la madre Regina Dorothea a insistere perché il figlio frequentasse il *Fridericianum*, convinta dalla "fama che […] godeva allora dappertutto, che cioè vi si formano giovani non solo capaci, ma anche buoni credenti". A contribuire sulla scelta della famiglia di Kant era stata l'ammirazione e l'amicizia che la al pastore Franz Albert Schultz, che nel 1733 dell'istituto assunse la direzione; una figura di "importanza decisiva per tutta la sua formazione giovanile"[930]. Come ricorda Tonelli, Schultz era un intellettuale di spirto indipendente e il suo pietismo era assai più

[928] Riguardo alla filosofia e alla logica tedesca precedente a Kant si trovano informazioni in: G. Tonelli, 1987a, pp. 149-153; L. W. Beck, 1969, pp. 243-425; M. Capozzi, 2002, pp. 25-92; M. Wundt, 1992.
[929] Riguardo l'influenza dell'ambiente familiare ed in particolare della figura della madre sul pensiero e la vita di Kant cfr. E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze, 1977, pp. 16-25.
[930] E. Cassirer, 1977, p. 16. Secondo Tonelli, al di là dell'influenza spirituale del pietismo di Schultz, Kant "doveva sentirsi indubbiamente grato a Schultz per l'aiuto ricevuto da lui l'anno prima (1758), quando aveva presentato domanda, dopo la morte di Kypke, per il posto da professore ordinario di logica e metafisica", G. Tonelli, 1987°, p. 158.

flessibile della rigida versione che si poteva trovare ad Halle, dove il teologo aveva pur studiato, ma come allievo di Christian Wolff. Un'esperienza quella di Halle che gli garantì una conoscenza più estesa della filosofia tedesca a lui contemporanea capace di temperare il formalismo della filosofia pietista[931] .

Al di là del rapporto che legava la famiglia di Kant al direttore del *Fridericianum*, le informazioni sull'insegnamento ricevuto da Kant al *Collegium* non sono molte, men che meno riguardo le sue possibili fonti aristoteliche. Ciò che è certo, è che il sedicenne Kant, prima di entrare all'università aveva ricevuto una qualche infarinatura di logica, materia che risentiva ancora della tradizione aristotelica. Il 25 Ottobre 1735 il governo prussiano aveva emesso per volere di Federico Guglielmo I un'ordinanza, in cui si stabiliva che tra i requisiti necessari ai fini dell'ammissione universitaria vi fosse almeno una conoscenza dei principi generali della *doctrina syllogistica*. Secondo la *Verordnung* oltre ai primi rudimenti di logica, lo studente che voleva iscriversi all'università doveva mostrare anche: una buona conoscenza degli autori di lingua latina, che si doveva saper parlare "*absque vitiis grammaticis*"; dimestichezza con le nozioni basilari di geografia e di storia; e, in fine, saper esporre e analizzare in greco i Vangeli di Matteo e Giovanni e i primi trenta capitoli del I Libro di Mosè in ebraico[932].

Nonostante sia probabile che Kant avesse acquisito quella minima conoscenza richiesta in fatto di logica, se egli sia divenuto familiare con la terminologia aristotelica e con il pensiero di Aristotele già durante gli anni trascorsi al *Fridericianum* rimane ancora indeciso[933]. Sicuro è che la conoscenza che Kant aveva del greco era assai

---

[931] Durante la sua permanenza a Königsberg Schultz cercò di favorire la riconciliazione tra pietisti e wolffiani con buona pace dell'aristotelismo, e soprattutto di Quandt nei confronti del quale nutriva antipatie personali. Cfr. G. Tonelli, 1987a, p. 158

[932] L'ordinanza è riportata da Arnoldt con il titolo *Erneuterte und erweiterte Verordnung, wie es in denen Lateinischen Schulen, bey der Universität, mit denen Beneficiis und Sipendiis, mit der Wahl der Diaconorum an denen Kirchen, und der Rectorum un Präceptorum an denen Schulen, imgleichen mit anderen Kirchen- Schulwesen gehörigen Dingen, in dem Königreich Preussen zu halten*. Il testo è parzialmente riprodotto in E. Arnoldt, 1908, p. 115: "Insbesondere muss niemand ex prima Classe Academica dimittiret werden, der nicht einen etwas schweren Auctorem als Curtium, un Orationes Ciceronis selectas ziemlich geläufig explicieren, und eine kleine Oration absque vitiis grammaticis machen, auch was Lateinisch geredet wird, nothdürfftig verstehen könne, dabey aus der Logik das vornehmste aus der Doctrina Syllogistica, und das allernothwendigste aus der Geographie, Historie und Epistolographie inne habe, imgleich der nicht wenigstens 2 Evangelisten im Griechischen, als Matthäum und Johannem und die 30 ersten Capitul des Buchs Mosis im Hebraischen fertig exponieren, und beydes ziemlich analysieren könne".

[933] L'ipotesi avanzata da Riccardo Pozzo è che negli anni tra il 1732 e il 1740, quando Kant era iscritto al *Collegium* la *Dyalectica et Analytica* di Rabe fosse il manuale usato nei corsi di logica e che quindi Rabe debba essere considerato il tramite attraverso cui Kant è entrato in contatto con la terminologia aristotelica. Le ragioni addotte da Pozzo a sostegno di questa tesi sono le seguenti: "1) era il manuale adottato ufficialmente; 2) diviso in 'Dialectica' e 'Analytica', questo manuale rispondeva perfettamente

limitata e non sembra che egli "abbia studiato tutti i greci nell'originale"[934]. Inoltre, fatta eccezione per l'insegnante di latino, il filologo Johann Friedrich Heydenreich, "del quale tutti gli allievi apprezzavano con animo grato il sapere e l'insegnamento"[935], il giudizio di Kant sull'istruzione ricevuta in quegli anni è generalmente negativo. Stando sempre ai suoi biografi, quando Kant in età matura ripensava alle conoscenze trasmessegli negli anni del *Collegium* egli ne parlava "non senza ridere", convinto che i professori avuti in quel periodo "non erano capaci di far divampare nemmeno una nostra scintilla di inclinazione allo studio della filosofia o della matematica"[936].

3. La formazione universitaria e la distinzione tra Analitica e Dialettica

Facendo leva su questa e su altre indicazioni dei suoi biografi, Cassirer ha ipotizzato che gli anni del liceo abbiano contato poco nell'impostazione spirituale di Kant, e che quello che egli ricevette "come autentica componente della sua successiva formazione spirituale, di fatto non va oltre quella venerazione e quella precisa conoscenza dei classici latini che poi mantenne fino a tarda età"[937]. Presumibilmente, dunque, di Aristotele e della sua terminologia, Kant si doveva essere interessato in una misura che non andava oltre le informazioni attinte dalla lettura di Lucrezio, Cicerone, Quintiliano

---

agli obiettivi posti dal *Fridericianum* per l'insegnamento della logica, poiché mirava più alla *Übung des Denkens* und *des klaren Ausdrucks* che *auf sachliche Kenntnisse* e conteneva esercizi disputatori secondo la migliore tradizione dialettica (R. Pozzo, 1991, p. 176) Nel 1732, anno di immatricolazione di Kant al *Fridericianum*, la direzione del *Collegium* era già da tre anni in mano a Georg Friedrich Rogall, manifesto antiwolffiano, elemento che dovrebbe indurre ad escludere l'uso di testi orientati verso il wolffismo. Inoltre, dato il suo generale disinteresse nei confronti della logica, è da escludere che il legame di Schultz (subentrato a Rogall alla direzione del *Collegium* nel 1733) con gli ambienti wolffiani e la sua aspra polemica contro l'aristotelismo di Quandt, possano giustificare l'adozione di un manuale diverso. Secondo Marco Sgarbi, che ha approfondito il tapporto tra Rabe e Kant, al tempo non esisteva un manuale di logica wolffiana adatto all'insegnamento nei collegi, e la presenza di un gran numero di opere wolffiane nel catalogo della biblioteca non è una prova del fatto che esse servissero all'insegnamento. In fine è altrettanto da escludere, che i professori di logica di Kant al *Collegium* (Chucholovius, Hein e Heydenreich) potessero prendere l'autonoma decisione di tenere corsi su manuali differenti da quello di Rabe. Di un diverso avviso è Giorgio Tonelli, che appoggiandosi ad un'affermazione di Lange riguardante la scuola di Rastemberg, ritiene che il manuale di logica adottato dal *Collegium* intorno al 1735 fosse quello di Paul Eugen Layritz, *Erste Anfangsgrunde der Vernunftlehre* (G. Tonelli, 1987, p. 166). Tuttavia, come lo stesso Tonelli osserva, né la *Bibliographia logica* di Risse né altre bibliografie provano la presenza di un'edizione del testo di Layritz anteriore al 1743. Inoltre, come ha cercato di chiarire Mirella Capozzi, Lange non dice che il manuale di Layritz era adottato al *Fridericianum*, né determina la data d'adozione del testo alla scuola di Rastemberg. Secondo Capozzi, quindi è da scartare l'ipotesi che questo possa essere stato la base della formazione logica di Kant. Per quanto riguarda la tesi di Pozzo, ella sostiene che seppure si accoglie la testimonianza di Zippel, tuttavia rimane indeciso se un manuale in uso nel 1723 continui ad essere in uso tra il 1732 e il 1740 (M. Capozzi, 2002, p. 61).

[934] R. B. Jachmann, 1969, p. 141. Cfr. E. Cassirer, 1977, p. 18: "Dallo spirito del greco, lingua appresa sulla scorta del Nuovo Testamento, è difficile che egli [Kant] sia stato toccato in qualche modo".

[935] L. E. Borowski, 1969, p. 13. Come ricorda Cassirer Kant "in lui trovò un metodo di spiegazione degli autori classici che non restava ancorato al solo aspetto grammaticale e formale, ma insisteva anche sul contenuto e sulla 'proprietà' dei concetti" (E. Cassirer, 1977, p. 18).

[936] L. E. Borowski, 1969, p. 68.

[937] ". E. Cassirer, 1977, p. 17. Cfr. anche G. Micheli, 1980, pp. 23-26.

e Seneca, al cui studio, però, bisogna dirlo, egli si era dedicato con grande impegno, tanto da rimanervi "affezionato per sempre"[938].

Più influenti per la formazione logica e filosofica di Kant sembrano perciò essere gli anni dell'università, frequentata dal semestre invernale 1740-1741 al semestre estivo del 1746. Sebbene il piano di studi seguito da Kant durante gli anni universitari sia rimasto in certe parti oscuro, ciò che sappiamo con una certa sicurezza è che egli s'immatricolò all'Università Albertina come "*artium liberalium Studiosus*"[939] e che seguì corsi umanistici [*Humaiora*], senza dedicarsi né alla teologia – come spesso, invece, si è erroneamente sostenuto[940] – né alla medicina, o al diritto, e riuscendo, quindi, ad evitare quanto prescritto dalla già citata *Verordnung* di Federico Guglielmo I, per la quale l'istruzione università serviva principalmente a preparare nuovi funzionari per l'amministrazione pubblica, ovvero teologi, medici e giuristi[941].

Che la presenza aristotelica all'inizio del XVII secolo, seppur sulla via del tramonto, avesse ancora una certa influenza nell'istruzione accademica di Königsberg, secondo Giorgio Tonelli è prova, anzitutto il fatto che agli studenti era ancora chiesto di studiare Aristotele per un periodo che andava dai tre ai sei anni[942]. L'ultimo esponente di rilievo della tradizione aristotelica regiomontana fu Paul Rabe, prima ispettore del *Collegium Fredericianum* (nel 1682), istituzione in cui sembra esercitò una notevole

[938] L. E. Borowski, 1969, p. 13. Insieme al suo collega e amico Rhunken Kant leggeva "anche fuori di scuola gli autori classici, e precisamente in buone edizioni, per il cui acquisto Rhunken, il più agiato forniva quattrini". Come ricorda d'altronde Cassirer "il fine complessivo dell'istruzione stava quasi esclusivamente nella conoscenza e nell'uso sciolto del latino" (E. Cassirer, 1977, p. 17).

[939] "Neanche il dottor Trummer di Königsberg, l'unico compagno di Università che io conoscessi, che a lui dava del tu ed è morto già da un pezzo, nemmeno lui me lo seppe dire. Certo è che all'Università Kant seguì soprattutto corsi umanistici senza dedicarsi a una scienza positiva e occupandosi in particolare di matematica e filosofia e dei classici latini" R. B. Jachmann, 1969, p. 127.

[940] Lo stesso Kant si premurò di cancellare con la penna questa notizia quando Borowski gli sottomise la revisione dell'abbozzo della sua biografia. Cfr. L. E. Borowski, 1969, p. 14.

[941] La *Verordnung* del governo prussiano del 1735 imponeva agli studenti che intendevano scegliere di iscriversi all'università di dichiarare fin dall'inizio dei loro studi per quale delle facoltà superiori avessero scelto di studiare: se la facoltà teologica, medica o giuridica: "Und soll die Einwendung fernerhin gar nicht helfen, dass manche junge Leute, wenn sie auf die Academia kämen, noch nicht wüssten, ob sie sich auf Theologica, Juridica oder Medica legen würden, zumal solches Studiosi schon wissen müssen, und wenige Hoffnung von ihnen zu schöpfen ist, wenn sie ihre Sachen so schlecht treiben, dass wenn sie zur Academie gehen, sie noch nicht resolviert haben, was sie derselben tractieren, wollen. Auch der Vorwand keinesweges anzunehmen ist, dass sie sich alleine auf die Philosophie, oder einen Theil derselben legen wollen; sondern ein jeder soll dabey sich zu einer der oberen Facultäten bekennen, und wenigstens etwas von selbigen zu profitieren sich angelegen seyn lassen". Testo riportato in: E. Arnoldt, 1908, p. 117. Secondo Cassirer, che riporta le affermazioni di un amico di Kant, il consigliere militare e demaniale Heilsberg "Kant non è mai stato un deciso studioso di teologia". Egli seguì alcune lezioni di teologia tenute da Schultz, amico di famiglia e insegnante di Kant al *Fridericianum*, ma "lo avrebbe fatto solo perché sarebbe stato dell'avviso […] che si dovesse cercare di prendere conoscenza di tutte le scienze senza escluderne alcuna, neppure la teologia ancorché non vi cercasse proprio il pane" (E. Cassirer, 1977, p. 25-26).

[942] Cfr. G. Tonelli, 1987a, p. 150.

influenza scientifica, poi professore di greco (tra il 1685 e il 1703) all'Università Albertina, e, in fine, professore ordinario di logica e metafisica sempre nella stessa istituzione, fino al 1713, data della sua morte[943]. Max Wundt in *Die Deutsche Schulphilosophie* ricorda Rabe come "der fruchtbarste und wohl bedeutendste der damaligen Königsberger Lehre"[944] e lo presenta come il continuatore dell'aristotelismo di Melchior Zeidler e Andreas Hedio. Hedio, maestro di Rabe, era stato professore di logica e metafisica a Königsberg (dal 1667 al 1703) e autore di un commento dell'*Organon* di Aristotele, mentre di Zeidler, la cui opera riprendeva il commento di Jacopo Zabarella agli *Analitici posteriori* di Aristotele, era considerato il più importante aristotelico del suo tempo[945].

Fedele all'indirizzo dei suoi maestri, nel 1703 Rabe aveva pubblicato a Berlino la *Dialectica et Analytica, scientiarum biga utilissima, omnibusque ad solidan eruditorum contendentibus maxime necessaria*, adottata dal *Collegio Fridericianum* come testo obbligatorio di logica e retorica, almeno fino al 1723. Sempre nel 1703, questa volta a Königsberg, egli pubblicò anche il *Cursus philosophicus, seu Compendium praecipuarum scientiarum philosophicarum, Dialecticae nempe, Analyticae, Politicae, sub qua comprehenditur Ethica, Physicae atque Metaphysicae*, uno scritto rivolto principalmente a chi non aveva conoscenze approfondite in campo logico filosofico e che riprende, con parziali ampliamenti, la trattazione della dialettica e dell'analitica contenuta nell'opera berlinese. Del *Cursus* venne pubblicato nel 1716, da Hieronymus Georgi, un compendio, indizio, secondo gli studiosi, della felice accoglienza che aveva trovato l'opera di Rabe nell'ambiente fridericiano e non solo[946].

Kant non poteva aver conosciuto direttamente Rabe, morto prima che egli nascesse, tuttavia, vista anche la sua importanza nel panorama dell'epoca, è possibile che egli abbia studiato sulla sua opera. C'è infatti chi, come Manfred Kuehn, ha sostenuto che ad avvicinare Kant all'aristotelismo di Rabe sia stato Johan David Kypke. Kypke era un eclettico, professore di teologia e di logica e metafisica a Königsberg (dove occupò la cattedra dal 1727 al 1758); nonché amico personale di Kant, il quale fu anche uso ospite durante i primi anni di magistero. Kuehn sostiene che la *Brevissima*

[943] Che Rabe segni un punto di snodo per la tradizione aristotelica a Königsberg è provato dal fatto che, come mostrano le figure di Gregorovius e Gottsched, in seguito alla sua morte, causa anche l'insediamento di Schultz prima come direttore del *Collegium Fridericianum* e poi come rettore dell'Università Albertina, l'insegnamento aristotelico dei regiomontani si fece sempre meno rigoroso. Cfr. M. Sgarbi, 2009, pp. 274.
[944] M. Wundt, 1992, p. 119.
[945] Cfr. J. J Brucker, 1743, pp. 333-335.
[946] Cfr. M. Sgarbi, 2009, p. 277.

delineatio scientiarium et analyticae ad mentem philosophi (1729), il manuale scritto da Kypke in base all'opera di Rabe ed usato nei suoi collegi di logica, "was certainly one of the works that impressed on Kant the distinction between analytic and dialectic that was later to become so important in the *Critique of pure reason*"[947].

Ciò che sappiamo dai documenti a disposizione, è che per Kypke l'insegnamento della logica era propedeutico a quello della teologia, disciplina che costituiva l'oggetto principale dei suoi interessi, ma che, invece, lasciava Kant abbastanza indifferente. A ciò si aggiunge anche il fatto che per il suo eclettismo Kypke non può essere considerato un aristotelico rigoroso e fedele: dal 1731 al 1741 egli lasciava agli studenti la possibilità di scegliere se fare lezione secondo il metodo peripatetico o in accordo al dettato di Budde e Walch[948]. A ciò si aggiunge inoltre un elemento confermato dalle ricerche di Riccardo Pozzo: che a partire dal 1741, subito dopo l'immatricolazione di Kant all'università, Kypke era passato a commentare l'*Insitutiones philosophiae rationalis* di Friedrich Christian Baumeister, abbandonando quindi sia gli orientamenti aristotelici che quelli pietisti e preferendo a loro un'opera di dichiarato indirizzo wolffiano. Pertanto, considerato anche che Kant non ha mai fornito indicazione sulla natura di questo debito, sembrerebbe dunque, implausibile ritenere che sia Kypke la fonte principale della distinzione tra analitica e dialettica.

Come già accennato, ormai l'aristotelismo non era più l'unico orientamento filosofico dell'università, e oltre alla filosofia di Thomasius e Wolff il mondo accademico di Königsberg ospitava anche altri indirizzi filosofici (cartesiano era, ad esempio, l'insegnamento che veniva impartito nella facoltà di medicina). Se consideriamo questo aspetto e lo confrontiamo con la parabola didattica di Kypke, possiamo capire alcuni aspetti salienti del tipo di rinnovamento cui veniva sottoposto l'insegnamento della filosofia e della logica all'epoca. Discipline che, rispetto ai secoli precedenti, non potevano più limitarsi ad appelli all'autorità, dovendo aggiornarsi continuamente e presentando a lezione opere e metodi propri delle maggiori correnti filosofiche dell'epoca. Vi è un aspetto riguardante l'insegnamento della logica nell'illuminismo che non deve essere sottovalutato. Come ampliamente documentato da

[947] M. Kuehn, 2001, pp.74-75. La tesi che Marco Sgarbi ha avanzato traendo spunto dalle ricerche di Kuehn, è che è vero che la *Brevissima delineatio* di Kypke ha influenzato la distinzione kantiana tra analitica e dialettica nella *Critica della ragion pura*, ma "solo nella misura in cui l'opera di Kant dipende da quella di Rabe" (M. Sgarbi, 2009, p. 278). Secondo Sgarbi la *Dyalectica et analytica* di Rabe sarebbe la fonte principale dell'ossatura terminologica della *Critica della ragion pura*: dall'ultimo aristotelico di Königsberg dipenderebbero la concezione kantiana della dialettica e la sua distinzione dall'analitica, il concetto di categorie, la tavola dei giudizi e la distinzione *kat'anthropon-kat'aletheian*.
[948] Cfr. M. Capozzi, 2002, p. 61; R. Pozzo, 1991, p. 176.

Mirella Capozzi, sebbene la filosofia di Aristotele fosse superata in ambito accademico dalle filosofie tedesche più giovani, tuttavia "la manualistica logica, persino quella avversa ad Aristotele, aveva sempre mantenuto il legame con le sue antiche origini". I peripatetici regiomontani non erano gli unici che adoperavano o discutevano concetti di origine aristotelica, come provano, ad esempio, "le ricche citazioni di Aristotele in lingua originale nel *De sensu veri et falsi* di Rüdiger" [949]. A trasformarsi era il tipo di riferimento: Aristotele non era più un maestro, un'autorità in campo logico-filosofico, ma un classico della storia del pensiero, cui spettava certo la palma d'iniziatore della filosofia, ma che andava letto e studiato con spirito libero e indipendente.

È questo un atteggiamento critico verso i modelli didattici tradizionali che Kant ritrovò nella figura, quanto mai importante per la sua biografia intellettuale, di Martin Knutzen, professore *extraordinarius* di logica e metafisica a Königsberg dal 1734[950]. Come ricorda Borowski Knutzen "fu fin dall'inizio dei corsi accademici il maestro che Kant seguì più volentieri", tanto che non mancò a "nessuna delle sue lezioni di filosofia e matematica"[951] . Dalla ricostruzione della carriera universitaria condotta da Emil Arnoldt, sappiamo che Kant frequentò fin dal primo semestre i corsi di matematica e di filosofia tenuti da Knutzen, partecipando anche ai *collegia disputatoria* e all'*examinatorium philosophicum* cui erano ammessi solo i *selectora ingenia*, ovvero gli studenti più meritevoli e preparati. Per quanto riguarda la logica, Kant prese parte ai corsi tenuti dal suo maestro prediletto a partire dal semestre estivo del 1741. In Knutzen il giovane Kant non trovò solo un valido cultore della materia (era uno dei pochi che aveva coltivato autonomamente la logica a Königsberg "producendo pubblicazioni scientifiche"[952] originali), ma soprattutto un professore capace di mostrare "la via per diventare non già pappagalli, ma pensatori originali"[953]. Durante le lezioni di logica di Knutzen Kant aveva dunque avuto la possibilità di esperire l'atteggiamento indipendente che caratterizzava il pensiero e l'attività didattica del suo maestro e di

[949] M. Capozzi, 2002, pp. 61-63.
[950] Cfr. E. Arnoldt, 1908, pp. 120-122. Riguardo la figura di Knutzen cfr. M. Wundt, 1992, p. 209 che ne esalta l'indipendenza di pensiero, ma soprattutto la monografia di B. Erdmann, 1973.
[951] L. E. Borowski, 1969, p. 14.
[952] M. Capozzi, 2002, pp. 62-63.
[953] L. E. Borowski, 1969, p. 14. La facoltà di filosofia – scrive Arnoldt – "besass in dem außerordentlichen Professor der Logik und Metaphysik, Martin Knutzen, einen Lehrer, welcher in seinen Zuhörern philosophisches Selbstdenken und Interesse für Mathematik anzuregen verstand" (E. Arnoldt, 1908, p. 120). Proprio per questa sua inclinazione all'indipendenza Cassirer considera Knutzen il solo professore di Königsberg "a rappresentare il concetto europeo della scienza in generale, il solo a guardare oltre i limiti dell'erudizione dei soliti compendi" (E. Cassirer, 1977, p. 30).

sviluppare le prime forme di quel modo autonomo di pensare, per cui si può intendere un autore e il suo linguaggio meglio di quanto egli non abbia fatto.

Secondo un uso diffuso nella filosofia del tempo, di cui sono esempi significativi l'*Introductio ad philosophiam aulicam* di Thomasius e il *Compendium historiae philosophicae* di Budde, anche Knutzen nelle sue lezioni di logica doveva aver concesso un certo spazio alla storia della filosofia e alla storia della logica. L'attenzione per la storia delle discipline filosofiche era motivato del fatto che sia Thomasius, che Budde, ritenevano che i pregiudizi, in particolare quello dell'autorità e dell'amor proprio, rappresentassero la fonte principale degli errori logici. Al fine di sanare la ragione e di maturare un'opinione filosofica indipendente, essi accompagnavano allo studio della disciplina una parte dedicata alla conoscenza delle opinioni degli altri filosofi. In sostanza, come conseguenza del tentativo di strutturare la ricerca filosofica in una forma libera e indipendente da ogni appello all'autorità, compresa quelle di Cartesio o di Aristotele, Thomasius e Budde avevano maturato un interesse per la storia della filosofia e per la storia della logica[954]. Nel solco dello stesso impulso storiografico si colloca l'interesse di Knutzen per la storia della filosofia e della logica. Come ha scritto Benno Erdmann, che alla figura del maestro di Kant ha dedicato una monografia, Knutzen "gehört zu den wenigen Gelehrten des unihistorischen achtzehnten Jahrhunderts, die ein lebhaftes historisches Interesse besitzt". La sua erudizione storica non era, caratterizzata però da "abgeschmackte Polyhistorie", da quell'atteggiamento erudito che tenta di sopperire alle proprie mancanze affastellando notizie di carattere storico, ma come per Thomasius e Budde, essa scaturiva da un primario "Bedürfnis wahrheitslebender Forschung"[955].

Prova dell'interesse storico di Knutzen è il manuale che egli pubblicò nel 1747 con il titolo *Elementa philosophiae rationalis seu Logicae cum generalis tum specialoris mathematica methodo in usum auditorium suorum demonstrata*, il quale conteneva delle *Praecognita* sulla storia della filosofia (pp. 28-32), un *conspectus* di essa (pp. 35-36) e una breve storia della logica (pp. 46-48). Il manuale seppur

[954] Thomasius si era interessato alla storia della filosofia con intento polemico. Il suo compendio di storia della filosofia "ha una chiara funzione polemica, perché dimostra i limiti della filosofia di scuola e la necessità del metodo eclettico, che solo rende possibile il superamento delle impostazioni tradizionali e la scoperta di una *media via inter sublimitates nimias Cartesianorum et Peripateticorum ineptias*" (M. Longo, 1979, pp. 343-344). Anche per Budde, a cui si lega gran parte della tradizione storiografica tedesca del Settecento (Brucker, Walch e Gentzken), "la necessità di un'introduzione storica è connessa con il metodo e la natura stessa della filosofia" che per lui "consiste nell'eclettismo; lo studio storico ha principalmente lo scopo di mostrare i difetti della filosofia di scuola e l'illusione di coloro che si accontentano di accogliere la verità già codificata dai filosofi del passato" (M. Longo, 1979, p. 381).
[955] B. Erdmann, 1973, p. 129.

pubblicato dopo che Kant completò gli studi universitari, era stato dato alle stampe – lo chiarisce esplicitamente Knutzen nella *Praefatio* – per rispondere alle insistenze degli studenti che lo avevano pregato di raccogliere il meglio del suo decennale insegnamento in una singola opera. È dunque molto probabile che il manuale riproducesse con una certa fedeltà le lezioni di logica a cui lo stesso Kant aveva assistito. Le informazioni esposte sono molto sintetiche, poiché in un manuale di logica è possibile esporre solo "*quantum tamen in Philosophiam limine nosse iuvat, et interest*"[956]. Nell'introdurre la storia della filosofia Knutzen sottolinea d'altronde l'importanza che questa sia fatta oggetto di una trattazione autonoma: "*fata philosophiae, et disciplinarum philosophicarum historia, peculiarem commentationen merentur*"[957], rivelando un interesse non occasionale per la disciplina e il suo metodo. Nel sommario vengono distinti tre fasi: antica, medioevale e moderna. Di quella antica fa parte la "*philosophia patriarcharum*", "*barbarica*" "*graecanica*" e "*romana*"[958]. Aristotele viene collocato tra i componenti della setta *postsocratica* e di lui Knutzen dice solo che "antiquissimum esse Aristotelem, qui nobis aliquod Logicae systema exhibuit; nec eiusdem in demonstrandis syllogimorum regulis spernenda opera"[959]. Egli infatti raccomanda, a chi volesse ricercare ulteriori informazioni di consultare "*compendia historiae philosophiae*"[960] di Jakob Brucker e Friedrich Gentzken di cui lo stesso Knutzen era lettore.

All'epoca la produzione polistorica era diffusissima tra gli studenti delle università tedesche, sempre alla ricerca di sistematizzazioni e schemi riassuntivi della storia della cultura dal forte valore propedeutico. Non si può non considerare che, come ricorda lo stesso Borowski, il maestro di Kant mise a disposizione del giovane allievo "la sua ricca e scelta biblioteca"[961], dove, visto il non occasionale interesse per la storia della filosofia, doveva figurare accanto alle opere di Newton anche una scelta della produzione storiografica del tempo. Negli anni in cui era ancora studente, Knutzen ebbe, infatti, libero accesso a due delle più famose biblioteche private di Königsberg,

[956] M. Knutzen, 1991, p. 28.
[957] M. Knutzen, 1991, p. 28.
[958] Cfr M. Knutzen, 1991, p. 30.. Aristotele compare tra i post-socratici insieme a Platone i cinici, i megarici, i cirenaici, a Zenone e alla Stoa, a Epicuro, a Pirrone e agli esponenti dello scetticismo, cfr. G. Micheli, 1980, pp. 33
[959] M. Knutzen, 1991, p. 47.
[960] M. Knutzen, 1991, p. 28.
[961] L. E. Borowski, 1969, p. 69.

doveva secondo Erdmann egli aveva avuto modo di arricchire la sua personale collezione[962].

Data anche la scarsa conoscenza del greco da parte di Kant si può con ragione supporre che la conoscenza dei testi aristotelici dipendesse in maggior parte da fonti indirette e, probabilmente proprio dalle opere di carattere storico-enciclopedico che egli aveva potuto apprezzare seguendo le indicazioni e i consigli dal suo maestro. Pare ad esempio improbabile che Kant non avesse letto la *Bibliotheca latina* o la *Bibliotheca graeca* di Albrecht Fabricius, dove, osserva Giuseppe Micheli, "Kant, che non conobbe mai veramente il greco, poteva trovare tra l'altro, tutte le informazioni necessarie circa le traduzioni latine di pressoché tutti i testi della letteratura, anche filosofica, greca"[963]. Che Kant conoscesse l'opera di Gentzken lo si deduce, invece, dal fatto che in un appunto scritto l'anno del suo primo corso di logica egli si sia servito di alcune formule di periodizzazione riprese da Gentzken, al fine di introdurre ai suoi studenti la storia della filosofia[964]. Kant conosceva anche il polistore Mohrof autore del *Polysthor, literarus, philosophicus et practicus*, un'opera pubblicata a Lubecca tra il 1682 e il 1692 e concepita come una vera e propria *historia literaria*, ovvero una rassegna completa di tutta la produzione antica e moderna, apparsa nelle diverse discipline, ivi compresa la filosofia cui era dedicato il *Polysthor Philosopohicus*[965]. L'opera più esaustiva, quella che Kant ha frequentato di più e che gli è che costituì il modello principale delle sue

[962] Cfr. B. Erdmann, 1973, p. 50. Anche Kant fu incaricato presso una biblioteca Secondo quanto riporta Borowski nel Febbraio 1766 Kant accettò, "perché gli fu assegnato senza sua richiesta, il posto di secondo ispettore della regia Biblioteca, e così ebbe uno stipendio fisso, sia pure esiguo; ma nel '72 rinunciò a questo incarico perché lo distraeva troppo, e la monotonia di far vedere le rarità della Biblioteca a visitatori soltanto curiosi, spesso neanche desiderosi d'imparare, gli riusciva molesta" (E. Borowski, 1969, p. 17).

[963] G. Micheli, 1980, p. 52.

[964] Cfr. *Refl*, 1635, AA XVI:57. È importante ricordare che questo appunto manoscritto ha costituito per anni la traccia su cui Kant esponeva la storia della filosofia ai suoi studenti nella, parte introduttiva dei suoi corsi di logica. In esso, come ha mostrato Giuseppe Micheli si notano alcune rilevanti corrispondenze con il sistema di periodizzazione adoperato da Gentzken per semplificare l'evolversi della filosofia. Prima fra tutte, il fatto che parlando della filosofia greca Kant riconosca una "*Zeit vor den Secten*", cui appartengono i sette Sapienti e tra questi anche Solone, il più giusto e Talete, il più sapiente. A differenza di Thomasius o Budde, Gentzken non si interessa alla storia della filosofia per denunciare l'inevitabile parzialità di ogni dottrina, quanto piuttosto con l'intento di "sottolineare l'aspetto positivo della conoscenza storica per la capacità di stimolare una conoscenza più estesa e critica dei problemi filosofici". Egli inserirà non a caso, e per certi versi similmente a come farà lo stesso Knutzen, la storia della filosofia tra le discipline strumentali, assieme alla metafisica e alla logica, distinte dalle discipline teoretiche, di cui servono da introduzione" (M. Longo, 1979, p, 487).

[965] Che Kant conoscesse l'opera di Morhof è dimostrato anzitutto dal fatto che egli cita il suo nome, legato alla polistoria, in un'altra riflessione personale, datata da Adickes in quel breve lasso di tempo che va dal 1752 al 1755-56. Inoltre, nel quaderno di lezioni conosciuto come *Logik Philippi* Kant ne critica il contenuto, polemizzando con l'eccessiva quantità di citazioni di cui si compone il *Polysthor*, elemento che lascia intendere che egli avesse una conoscenza anche minima dell'opera in questione.

lezioni di storia della filosofia, sono però le *Insitutiones historiae philosophicae* di Brucker, in cui la logica aristotelica era presentata divisa in due parti:

"*verisimilis ac verum, sive veritas probabilis et certa. Ad illam tendit dialectica, quae probabilibus ratiocinibus de veritate disserit; ad han analytica, quae certis demostrationibus nititur. Veritas vero demonstratur, deque ea differitur per syllogismum, vel demonstrativum & analytcum, vel topicum & dialecticum*"[966].

Oltre alle opere di tipo polistorico, anche i lessici filosofici, altrettanto diffusi all'epoca e che spesso contenevano anche voci di interesse logico, costituiscono un punto di riferimento importante per ottenere indirettamente informazioni sulla topica aristotelica. Per quanto riguarda il panorama di lingua tedesca, tra i più importanti e fortunati vi era il *Philosophisches Lexikon der Philosophie* di Walch. Nel *Lexikon* di Walch la topica veniva presentata come

„derjenige Theil der Logik, welcher zeigte wie man wahrscheinliche Schlüsse machen sollte, wohin die acht Bücher *topicorum*, die Aristoteles aufgesetzt hat, zielen. [...]Dieser Theil der Logik hieß auch sonsten Dialectic und wurde der Analytic entgegengesetzt, wiewohl das Wort Dialectic auf verschiedene Art genommen wurde, wie wir in dem angeführten Ort gezeigt"[967].

Da un confronto della presentazione che lessici e opere di carattere polistorico davano della topica aristotelica emerge un elemento importante: il giudizio sulla topica dipendeva dalla sua associazione con la dialettica, poiché che ci si serve della topica in quella parte della logica in cui si trattano le forme di ragionamento non dimostrativo,

[966] J. J. Brucker, 1743, p. 805. Che Kant conoscesse l'opera di Brucker, o almeno la parte che essa dedica a Platone, è provato anzitutto dal fatto che egli lo cita direttamente nella *Critica della ragion pura*: "La Repubblica platonica è divenuta proverbiale come presunto esempio evidente di perfezione chimerica, tale da non poter risiedere altrove che nella mente del pensatore sfaccendato; e il Brucker ride dell'asserzione del filosofo che un principe non sarà mai in grado di governare rettamente se non sarà partecipe delle idee" *KrV*, A 316/B 372. Micheli avverte che quando Knutzen raccomanda il *compendium* del Brucker, invece che ai cinque volumi delle *Institutiones historiae philosophicae* probabilmente fa riferimento all'*Auszug aus der kurzen Fragen* di Brucker. Lo stesso Micheli però sottolinea che comunque "Kant conobbe, almeno indirettamente, le Institutiones del Brucker, attraverso l'*Histoire abrégée de la philosophie* di Johann Heinrich Samuel Formey" pubblicata a Berlino nel 1763, tre anni dopo l'edizione francese. Quello di Formey non è che "un sunto del manuale latino di Brucker, compilato dal Formey allo scopo di far conoscere anche in Francia l'opera del maggiore storico tedesco della filosofia" (G. Micheli, 1980, pp. 53-54). Formey viene raccomandato da Kant in un quaderno di lezioni del 1771, la Logik BLomberg, in due occasioni: riguardo alla storia della filosofia pregreca e riguardo alla vita di Bacone da Verulamio. Cfr. *Logik Blomberg*, AA XXIV:28-34.

[967] J. G. Walch, 1968, Bd. II, pp. 1179-1180. Importante era anche il *Dictionnaire historique et critique* di Bayle tradotto in tedesco fra il 1741 e il 1744 da Johann Christoph Gottsched. Kant ne parla in quell'appunto scritto per la sua prima lezione di logica, la già menzionata *Riflessione* 1635, associando il suo nome alle nuove sette degli academici.

che Gentzken e Brucker chiamano *wahrscheinliche Schlusse* o *ratiocinia probabili*. Il significato della topica dipende quindi, da un lato, dal modo in cui viene interpretato il rapporto della dialettica con l'analitica (che tratta invece della conoscenza certa), e, dall'altro, dal suo rapporto con la probabilità[968].

Se si imposta la questione indicando nella *Wahrscheinlichkeit* il punto focale del dibattito sulla topica, il complesso delle possibili fonti di informazione e delle diverse concezioni del metodo si allarga irrimediabilmente. Un valido strumento per orientarsi potrebbe essere l'elenco delle opere possedute da Kant, stilato agli inizi del 1900 da Arthur Warda. Tuttavia, non disponiamo di una lista completa della biblioteca kantiana, poiché come è noto ad un certo punto della sua vita, a causa di una certa ristrettezza economica, egli dovette venderne una cospicua parte[969]. È comunque abbastanza verosimile che nel catalogo compaiono alcuni dei libri più letti e frequentati dal filosofo. Tra le varie opere figurano testi di filosofia, pedagogia, letteratura, oratoria, storia, geografia, astronomia, matematica, fisica, chimica, ma anche medicina, architettura, teologia e diritto, testimonianza della curiosità e della varietà di letture di cui era solito nutrirsi Kant. Ovviamente non tutte le letture hanno avuto lo stesso peso per lo sviluppo del suo pensiero e non tutte sono state importanti nel medesimo periodo. Volendo restringere il campo alle opere di interesse logico che possono aver giocato un ruolo nella formazione giovanile di Kant e nella sua familiarizzazione con le nuove tendenze in campo dialettico, è di un personaggio che dobbiamo parlare: Georg Darjes, il quale, costituisce un interessante esempio degli esiti che ebbe l'assunzione del metodo matematico in logica, in particolare per quanto concerne il rapporto tra dialettica e probabilità[970].

È sicuro che Kant abbia meditato in una fase giovanile del suo pensiero sul lavoro di Darjes dal momento che egli ne parla già nella *Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica*, dissertazione con cui nel 1755 si guadagnò il diritto di far lezione presso la facoltà di filosofia[971]. In essa Kant si dedica con intenti polemici alla discussione di due tesi fondamentali della filosofia wolffiana, ossia

[968] Per uno studio specifico sul concetto moderno di probabilità cfr. L. Cataldi Madonna, 1988.
[969] Secondo quanto riporta Jachmann nei primi anni del suo insegnamento privato all'Università Kant "si vide costretto a vendere man mano la sua cospicua e scelta biblioteca, poiché per qualche anno le sue entrate non bastavano a soddisfare le sue più urgenti necessità" R. B. Jachmann, *Immanuel Kant. Descritto in lettere a un amico*, in: L. E. Borowski/R. B. Jachmann/ A. C. Wasianski, Laterza, Bari, 1969, p. 128.
[970] Per quanto riguarda l'assunzione del metodo matematico in filosofica cfr. P. Basso, 2004; Per quanto riguarda in particolare Darjes cft. F. Barone, 1957, pp. 106-114.
[971] Cfr. I. Agostini, 2014, pp. XLVII-LXII.

l'esistenza di un unico principio del conoscere e la formulazione del principio di ragion sufficiente, stabilendo che: a) non si dà un principio unico di tutte le verità, poiché occorre averne, invece, uno per le verità affermative (*tutto ciò che è, è*) ed uno per le verità negative (*tutto ciò che non è, non è*); b) che il concetto di ragione sufficiente deve essere sostituito da quello di ragione determinante, e che quest'ultima deve essere intesa come "ciò che determina un soggetto rispetto a un predicato"[972].

Trattando della prima questione, in un breve scolio Kant introduce la figura di Darjes, presentato come colui che tentò di esplicitare il principio di contradizione servendosi di un linguaggio simbolico simile a quello ideato da Leibnitz nella sua conclamata *ars combinatoria*. L'opera in cui Darjes riprende, per approfondirlo, il progetto leibniziano di una logica combinatoria è l'*Introductio ad artem inveniendi, seu Logicam theoretico-practicam, qua Analytica atque Dialectica in usum er issu auditorium suorum methodo iis commoda proponuntur,* In essa Darjes si sforza di far coincidere l'intera logica con l'arte dell'invenzione, muovendo dall'assunto che il metodo matematico-dimostrativo e quello filosofico [*methodus rationis*] procedono allo stesso modo, in quanto i pensieri sono collegati ed esposti secondo la medesima regola. Come mostrato da Tonelli la logica darjesiana si mostrò molto attenta all'aspetto inventivo, ma non mancò di dare importanza anche all'aspetto simbolico, tanto che essa assunse la forma di una vera e propria "scienza dell'invenzione e della semantica"[973].

È seguendo questo duplice binario che Darjes riprende, riportandola anche nel titolo, la distinzione aristotelica tra analitica e dialettica – Tonelli nello stesso articolo rilevava anche che Darjes era stato il primo in Germania a porre la dialettica dopo l'analitica – modificandone però il significato: egli intendeva, infatti, l'analitica come "*scientia de regulis inveniendi veritates cum certitude*", e la dialettica come "*logica probabilium*" o "*scientia inveniendi veritates probabiliter*". Per poter garantire inventività alla logica Darjes riteneva di doversi appoggiare al metodo matematico, poiché solo approfondendo l'identità di logica e matematica si può fare della dialettica una vera e propria *ars charachteristica combinatoria*, vale a dire una "*scientia inveniendi rerum determinationes per calculum, id est per substitutionem signorum equivalentium*"[974]

[972] *PND*, AA I:391, trad. it. p. 15.
[973] Cfr. G. Tonelli, 1987c, p. 190.
[974] J. G. Darjes, *Introductio ad artem inveniendi, seu Logicam theoretico-practicam, qua Analytica atque Dialectica in usum er issu auditorium suorum methodo iis commoda proponuntu*, Analytica, § 42, citato in: M. Capozzi, 2002, p. 88

Sebbene Darjes poi di fatto non sviluppò l'idea del *calculum*, né realizzò l'equivalenza tra *signa* matematici e concetti filosofici, limitandosi ad esprimere "la nozione affermativa con il simbolo +A, la negativa con il simbolo –A"[975], l'analisi del confronto di Kant con Darjes mostra alcuni aspetti interessanti del punto di vista di kantiano sul progetto dell'arte combinatoria. Kant parte da una disamina della situazione storica in cui versava il progetto leibniziano dell'arte caratteristica, contrapponendo alle promesse di successo in campo logico metafisico avanzate da Leibniz, l'evanescenza dei risultati raggiunti fino ad allora. Egli polemizza inoltre contro quanti credono di poter realizzare il calcolo combinatorio affinando la capacità dei simboli algebrici di esprimere i concetti semplici, in modo da giungere alla conoscenza di quelli composti. Vale la pena concludere questo capitolo riportando il passo in cui Kant discute il progetto leibniziano, poiché da esso dipende anche l'opinione riguardante Darjes:

"Se proprio devo dire che cosa io pensi di quella tecnica [*artificium*] inventata e conclamata da Leibniz, che tutti i dotti deplorano o che fosse rimasta sepolta nella tomba del grand'uomo, confesso che mi pare di vedere in quella manifestazione del grande filosofo il testamento di quel padre, di cui racconta Esopo, che, svelando ai figli in punto di morte di aver nascosto un tesoro in un punto del campo e morendo prima di averne indicato il luogo esatto, diede modo a questi ultimi di rivoltare vigorosamente la terra e di lavorarla a fondo a forza di scavi, sicché infine — pur delusi nella loro speranza — si ritrovarono indubbiamente più ricchi in grazia della feracità del campo. È questo — a mio avviso — l'unico risultato che è lecito attendersi dallo studio di quel famoso marchingegno (ammesso che ci sia ancora qualcuno disposto ad insistere nell'impresa). Ad essere schietto però, temo che a quell'uomo senza pari sia toccato in sorte ciò che l'acutissimo Boerhaave in un passo della sua *Chemia* sospetta dei più allettanti artifici degli alchimisti, ossia che costoro in seguito al disvelamento di tanti singolari arcani avessero finito per credere che nulla fosse ormai più fuori della loro portata non appena avessero posto mano all'impresa e che quasi in grazia della rapidità delle loro previsioni avessero dato per realizzate cose che argomentavano potessero — anzi dovessero —_accadere, non appena si fossero decisi a pensare di eseguirle. Invero, una volta giunti ai princìpi assolutamente primi, non contesto a nessuno il diritto di avvalersi dell'*ars characterìstìca* dal momento che c'è ampia facoltà di servirsi di nozioni e di termini — specialmente se semplicissimi — a mo' di simboli; quando si tratti però di esprimere mediante simboli una cognizione composta, la perspicacia dell'ingegno si blocca tutta d'un colpo, come se si fosse incagliata in uno scoglio, e rimane irretita in difficoltà inestricabili"[976]

[975] *PND*, AA I:391, trad. it. p. 15.
[976] *PND*, AA I:391, trad. it. p. 15.

Il giudizio di Kant sulla possibilità di una *logica probabilium* avrà importanti conseguenze sia sulla sua concezione della dialettica che sul significato e la funzione che egli attribuirà al concetto di topica all'interno della sua idea della logica come scienza formale.

4. Baumgarten e Meier: la topica estetica e il suo uso logico-sistematico

Volendo rintracciare gli autori e i contesti in cui la discussione sul concetto di topica può aver influenzato direttamente o indirettamente l'dea kantiana di un rapporto tra topica e metodo filosofico, si cadrebbe in un grave errore se non si attribuisse la giusta rilevanza tra le letture di Kant al manuale che egli adottò per più di quarant'anni durante i suoi corsi universitari di logica: l'*Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) di Meier.

Nonostante la figura di Meier sia stata sottovalutata da quegli autori che si sono occupati di ricostruire l'immagine generale della topica kantiana[977], la sua importanza non può essere considerata marginale. Anzitutto perché, come ricorda Mirella Capozzi, la scelta di Kant di optare lungo tutto il corso della sua attività di docente per il manuale di Meier può essere stata influenzata dai "frequenti rimandi alla terminologia logica latina" contenuti nell'*Auszug* e dal consueto utilizzo da parte di Meier di "espressioni appartenenti alla tradizione logica dell'aristotelismo tedesco"[978]. L'uso sempre più diffuso della lingua tedesca nei manuali filosofici dell'epoca, imponeva al professore Kant di trovare un testo che introducesse gli studenti allo studio della logica, ma che, al contempo, permettesse loro di familiarizzare con la terminologia tradizionale, fornendo una bussola per orientarsi riguardo all'uso e al significato di alcune *undeutsche Ausdrucke*. L'*Auszug*, a differenza della *Vernunftlehre* (pubblicata anch'essa nel 1752), che era stata pensata per un pubblico vasto ed eterogeneo, accompagnava i nuovi termini tedeschi aggiungendo tra parentesi il corrispettivo latino, "presumibilmente – ritiene Hinske – per non lasciar cadere in oblio la terminologia scolastica in latino, ma forse anche per spiegare i neologismi tedeschi attraverso le vecchie e familiari espressioni latine"[979]. Quest'ultimo è un aspetto chiave per comprendere il rapporto di Kant con il proprio manuale, soprattutto se si considera che molti dei termini latini adoperati da Meier – come *dialectica*, *disciplina*, *doctrina*, *paralogismus*, *apagogicus*,

[977] M riferisco in particolare al tentativo di Heinrich Leitner, 1994. In *Systematische Topik* il nome di Meier è citato solo tre volte (p. 59;123;242), un fatto alquanto sorprendente se si considera che Kant discute di topica principalmente nelle lezioni di logica dove a fare da guida era proprio il manuale meieriano

[978] M. Capozzi, *Kant e la logica*, Vol. 1, Bibliopolis, Napoli, 2002, p. 98.

[979] N. Hinske, 1994, p. 178.

dogmaticus – ricorrono nella *Critica della ragion pura* con un ruolo centrale per le sue impalcature[980].

Tra questi termini non figura la topica, assente sia dall'*Auszug*, sia dalla *Vernunftlehre*. Eppure, contenuta nel Volume XVI dell'Accademia, è stata raccolta una personale annotazione manoscritta di Kant (la *Reflexion* 3320), appuntata a margine del testo meieriano in cui si parla del concetto di topica. Per chiarire come mai Kant scriva un appunto riguardante la topica a margine di un'opera in cui il termine non compare, è necessario considerare il rapporto che Kant aveva con il suo manuale. Riguardo a ciò lo stesso Kant, ormai al culmine della sua attività di professore universitario, si esprimeva in questi termini:

"Per molti anni prima che intraprendessi una nuova carriera letteraria con la *Critica della ragion pura*, nelle mie lezioni di logica, di metafisica, di morale, di antropologia, di fisica, di dottrina del diritto non ho semplicemente commentato l'autore che mi ero scelto a guida, ma ho cercato, valutando con attenzione, di ampliarlo e di riportarlo a principi che mi sembravano migliori […]. In tal modo le mie lezioni si sono sviluppate frammentariamente in parte crescendo e in parte migliorando, ma sempre riguardo a un possibile sistema futuro concepito come un tutto autonomo, [cosicché] potrebbe sembrare che i miei scritti apparsi in seguito (per la maggior parte dopo il 1781) abbiano soltanto dato forma sistematica e completezza a quelle lezioni – Infatti nell'elaborazione delle scienze il docente universitario ha, rispetto al dotto non appartenente a una corporazione, il vantaggio che, dovendo prepararsi a ogni nuovo corso delle stesse per ogni ora di lezioni (come è opportuno che avvenga sempre) gli si aprono sempre nuove vedute e prospettive in parte nella preparazione e in parte, ancora più spesso, nel corso della sua esposizione, le quali gli servono a correggere e a estendere di tanto in tanto il suo abbozzo"[981].

In *Kant e la logica* Mirella Capozzi ha ricostruito il rapporto di Kant con il manuale, evidenziando quali elementi e quali caratteristiche della logica di Meier lo spinsero, unico tra i professori di Königsberg, a servirsi dell'*Auszug* per le proprie

[980] L'associazione tra probabilità e dialettica è un esempio del ruolo di guida terminologico svolto dal manuale di Meier Cfr. M. Capozzi, 2002, pp. 235-241.

[981] AA XIII:538-539, citato in: N. Hinske, 1994, p. 177. Sullo stesso tono e altrettanto indicativo dello stile con cui Kant leggeva l'Auszug di Meier a lezione è quanto racconta il conte Purgstall, il quale riferendosi ad uno degli ultimi corsi kantiani di logica da lui frequentato nell'Aprile del 1795 , sostiene che Kant ricopriva le pagine del manuale di Meier:" "di minuta scrittura di sua mano e per di più molte pagine stampate hanno incollate delle carte e molte righe sono sottolineate, sicché come si capisce facilmente della logica di Meier non resta quasi nulla. Nessuno dei suo uditori ha con sé il libro e ci si limita a scrivere seguendo lui. Egli però sembra non notarlo affatto e segue con grande fedeltà il suo Autore di capitolo in capitolo, dopo di che lo corregge o piuttosto dice cose del tutto diverse, ma con la massima ingenuità, che gli si può leggere in viso, non mena vanto delle sue scoperte" Citazione tratta da M. Capozzi, 2002, p. 109

lezioni[982]. Secondo Capozzi tra le varie motivazioni che influirono sulla scelta del giovane professore, vi era anche il fatto che la forma compendiosa dell'*Auszug* favoriva la libera integrazione. In conformità allo stile libero e aperto delle sue lezioni, Kant, infatti, non si limitava a leggere, ma annotava, man mano che andava chiarendosi il proprio punto di vista filosofico, un numero sempre maggiore di aggiunte e integrazioni a margine, le quali finirono col costituire la base di sempre nuovi strati di lezione[983].

Se sul piano teorico le integrazioni e le aggiunte kantiane costituirono il punto di partenza per la riforma della disciplina logica, lo stesso non si può dire per quanto riguarda la scelta e l'ordine dei temi da trattare. Altrettanto importante per Kant doveva essere stato, infatti, il basso livello tecnico degli argomenti presenti nel manuale di Meier. Secondo l'orientamento del primo illuminismo tedesco, Meier concepiva la logica come uno strumento di perfezionamento per la formazione dell'uomo di mondo, e rifiutava l'idea che essa potesse essere appannaggio esclusivo dei "logici di professione"[984]. Per questa ragione egli lasciava poco spazio ad argomenti tradizionalmente considerati tecnici, come ad esempio la trattazione delle figure sillogistiche, preferendo occuparsi degli aspetti psicologici delle facoltà conoscitive.

---

[982] Anzitutto una considerazione generale riguardo l'utilizzo dei manuali nell'università di Königsberg. Nel periodo in cui Kant insegnò logica, ogni professore universitario doveva esporre la propria materia, fosse essa una disciplina propedeutica o specialistica, servendosi della guida di un compendio. Nel 1778 il *Kulturminister* Zedlitz emanò un *Reskript* ministeriale in cui ribadiva ai docenti dell'università di astenersi dall'adoperare i propri *dictata* per le lezioni. Ai professori veniva ricordato che anche il "peggior compendio" doveva essere preferito alla strutturazione della lezione secondo *dictata*, dal momento che ai professori era consentito solo apportare miglioramenti e correzioni al manuale scelto, ovviamente ammesso che ne avessero la capacità. Ora, proprio quest'ultima attitudine caratterizza in maniera speciale lo stile didattico di Kant il quale non si limitava mai, a leggere e seguire la lettera del testo, ma ne commentava, ed elaborava personalmente le nozioni sottoponendole a profonde trasformazioni in linea con il processo di maturazione di una propria logica e di una propria filosofia. Cfr. E. Cassirer, 1977, p. 24. Sulle motivazioni alla base del *Reskript* del ministro della cultura Zedlittz cfr. N. Hinske, 1986, p. IX.

[983] Borowski ricorda ad esempio che "le sue lezioni erano discorsi liberi, conditi con spirito e brio, con citazioni e accenni a opere che aveva appena lette, talvolta con aneddotiche però riguardavano sempre l'argomento". (L. E. Borowski, 1969, p. 79). Riguardo allo stile didattico di Kant molto significativo è anche quanto racconta Herder, il quale presenziò alle lezioni di Kant dal 1762 al 1764: "Io ho avuto la fortuna di conoscere un filosofo che fu mio maestro. Egli aveva nel fiore dei suoi anni la lieta vivacità di un adolescente, che lo accompagna, io credo, anche nella vecchiaia. La sua fronte aperta, costruita per il pensiero, era sede di una serenità e di una giocondità imperturbabili; la parola fluiva, ricca di pensiero, dal suo labbro; lo scherzo, lo spirito e la vivacità non lo abbandonavano un istante e la sua lezione istruttiva era il più piacevole trattenimento. Con lo steso spirito con cui esaminava Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius e Hume, e seguiva le leggi naturali di Newton, di Keplero e dei fisici, accoglieva anche gli scritti allora apparsi di Rousseau, l'*Emilio* e la *Nuova Eloisa*, come ogni scoperta naturale di cui ricevesse notizia, la apprezzava e la riconduceva sempre alla conoscenza imparziale della natura e al valore morale dell'uomo. La storia degli uomini, dei popoli e della natura, la scienza e l'esperienza erano le fonti da cui attingeva e vivificava il suo insegnamento e la sua conversazione […] Egli incuorava e dolcemente costringeva a pensare personalmente [*Selbstdenken*]: ogni dispotismo era straniero al suo spirito". J. G. Herder, citato in: *La vita di Immanuel Kant*, L. E. Borowski/R. B. Jachmann/ A. C. Wasianski, 1969, p. XIII.

[984] G. F. Meier, *Vernunftlehre*, § 9.

Stando a quanto racconta il biografo di Kant, Jachmann:

"Kant parlava di logica seguendo il Meier, di metafisica seguendo Baumgarten; ma di questi libri si serviva soltanto per la suddivisione in parti e capitoli"[985].

L'affermazione di Jachmann risulta più significativa di quanto non si lasci pensare, ed è legata ad uno degli elementi di originalità che Meier stesso riconosceva alla propria opera nel panorama logico del tempo. Nella prefazione alla *Vernunftlehre* Meier scrive un intero paragrafo per spiegare al lettore quale sia la caratteristica che assicura originalità all'organizzazione in capitoli della sua logica:

"Nella mia logica non mi legherò agli ordinamenti comuni, ma lascerò libero corso alle mie considerazioni e lascerò seguire le diverse ricerche nella forma in cui fluiscono l'una dopo l'altra, a mio parere, nella maniera meno artificiale e massimamente forzata"[986].

Il rifiuto di modellare la logica secondo gli ordinamenti comuni, lasciando libero spazio al fluire dei pensieri, viene giustificato da Meier sostenendo che:

"una pacata riflessione può convincere chiunque che per qualsiasi esposizione si richiedono quattro parti, né più né meno. L'invenzione delle cose e dei pensieri [*die Erfindung der Sachen und Gedanken*], la loro ordinata connessione [*die ordentliche Verbindung derselben*], la designazione o esposizione dei pensieri ordinati insieme [*die Bezeichnung oder der Vortrag der zusammengeordneten Gedanken*], la necessaria idoneità di chi vuol tenere un discorso [*die nöthige Geschicklichkeit desjenigen, der den der Vortrag halten will*]. Perciò esporrò la logica in quattro parti principali. Nella prima parte tratterò della conoscenza erudita. In primo luogo devo ricercarla in generale, e allora intendo mostrare non solo, cosa chiamiamo conoscenza in generale e per cosa essa si differenzi da altri tipi di conoscenza umana; ma ne indagherò anche le sue diverse perfezioni [*Volkommenheiten*], la sua ampiezza [*Weitläufigkeit*] e la sua grandezza [*Größe*], la sua verità [*Wahrheit*], chiarezza [*Klarheit*] e il suo valore pratico, o la sua relazione contro la volontà, nella misura in cui essa può contribuire alla sua commozione. In secondo luogo passerò in rassegna i diversi tipi di conoscenza erudita e allora intendo trattare dei concetti delle proposizioni e dei sillogismi. Nell'altra parte intendo trattare del metodo, o della maniera di insegnare della conoscenza erudita. Nella terza parte sarà trattata l'esposizione erudita e allora non saranno indagate in generale solo le su regole, ma intendo trattare anche dei suoi diversi tipi, dell'esposizione orale e scritta, e dello stile erudito. In fine, nella quarta parte, cercherò di abbozzare il carattere di un erudito e di una mente

[985] B. Jachmann, 1969, p. 135.
[986] G. F. Meier, *Vernunftlehre*, § 23.

filosofica, e spero che non possa essere trovata nessuna indagine della logica, necessaria o utile, che non appartenga ad una di queste trattazioni"[987].

Secondo Meier, la "Vernunftlehre o Vernunftkunst (*logica, philosophia instrumentalis, philosphia rationalis*)" è quella "Wissenschaft, welche di Regeln der gelehrten Erkenntnis und des gelehrten Vortrages abhandelt"[988]. L'oggetto della logica è dunque costituito tanto dalla conoscenza erudita, quanto dalla sua esposizione. Da ciò seguiva la scelta di impostare la struttura della logica secondo il canone dell'arte del discorso retorico [*Redekunst*]. L'intento era quello di non costringere la logica entro inscatolamenti artificiali e contrari alla natura della ragione umana, ma di tenere in alta considerazione i modi in cui la ragione umana opera e si esprime. È con in mente questo progetto che la divisione ciceroniana della retorica in *inventio*, *dispositio* ed *elocutio* viene assunta come modello per l'impostazione delle prime tre parti della logica meieriana.

Più che un tentativo di ricalcare le sistematizzazioni di epoca umanistica, la maniera in cui Meier organizza il proprio indice riproduce il modello espositivo adoperato da Baumgarten nell'*Estetica*, dove la bellezza di una conoscenza consiste di tre cose: la bellezza dei pensieri, la bellezza dell'ordine e la bellezza dell'espressione. Anche la quarta parte della logica meieriana, infatti, è una riproposizione in ambito logico di un tema caro a Baumgarten, il quale accompagnava al discorso sulle tre parti della bellezza la discussione sulla natura dello spirito bello. Rispetto all'originalità della divisione in capitoli della logica meieriana, sostiene Capozzi: "Meier […] non è l'artefice di una personale maniera espositiva: il suo *propium*, e il fondamento della sua rivendicazione di originalità, sta nell'averla imposta alla sua logica"[989]. Dall'estetica di Baumgarten Meier non recupera solo il modello di organizzazione quadripartito, ma anche l'elenco delle perfezioni della conoscenza, le quali costituiscono la trama su cui si articola la prima parte della logica meieriana; un secondo elemento di rivendicata originalità. Secondo Meier la maggior parte delle logiche a lui precedenti ha fallito il proprio compito poiché o non si sono interessata per nulla, o non hanno trattato a sufficienza, le perfezioni della conoscenza, argomento che costituisce lo scopo della logica. Meier nella *Vernunftlehre* sostiene di aver mutuato il tema delle perfezioni della conoscenza dalla propria *Estetica* (gli *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*). Si

[987] G. F. Meier, *Vernunftlehre*, §23.
[988] G. F. Meier, *Auszug*, § 1.
[989] M. Capozzi, 2002, pp. 103-104.

tratta però di un testo che espone le idee del maestro Baumgarten, il quale aveva sviluppato una teoria delle perfezioni della conoscenza sia nell'*Estetica* che nella *Metaphysica*[990].

Nel trattare l'assimilazione da parte di Meier dei temi estetici di Baumgarten è bene fare chiarezza su un punto. Introducendo il tema delle perfezioni in ambito logico, Meier non intendeva confondere o mescolare logica ed estetica. A quest'ultima viene assegnato infatti un campo proprio che è quello della "conoscenza comune" o "storica". Tuttavia, come lo stesso Kant osserva nell'*Annuncio di lezioni del semestre invernale del 1765/66* il confronto tra estetica e logica è un tema centrale e fondante per la logica meieriana.

"Esporrò la logica del primo tipo [logica dell'intelletto sano] secondo il manuale del Sig. Prof. Meier, poiché questo ha ben presente i limiti dei compiti ora pensati, e permette di comprendere, allo stesso tempo, accanto alla cultura della ragione raffinata ed erudita anche la formazione di quello che è certamente un intelletto comune, ma attivo e sano; quella per la vita contemplativa, questo per la vita attiva e civile. Laddove, la vicina parentela delle materie permette di gettare uno sguardo dalla critica della ragione alla critica del gusto, i. e. l'estetica, a partire dal fatto che le regole dell'una servono sempre a chiarire quelle dell'altra, e il fissarle è un mezzo per comprenderle meglio entrambe"[991].

Questo slittamento dei modelli sistematici dell'estetica di Baumgarten alla logica di Meier si rivela decisivo per chiarire come mai Kant tratti della topica a margine del manuale di Meier, per tre diversi motivi: in primo luogo per il fatto che la *Dottrina generale degli elementi* e la *Dottrina generale del metodo* della *Logica* di Kant seguono il modello e l'indice delle prime due parti della logica meieriana. Aspetto non secondario se si considera che è margine del §415 (paragrafo che si trova all'inizio della seconda parte della logica di Meier), che compare l'appunto di Kant; un elemento che suggerisce fin d'ora l'appartenenza tematica della topica alla *Dottrina generale del metodo della logica* e non alla *Dottrina degli elementi*. In secondo luogo, perché le perfezioni della conoscenza costituiscono il contenuto principale della riforma teorica cui Baumgarten sottopose la tradizionale nozione logica della topica. Infine, perché

[990] Nel *Kollegium über Ästhetik* Baumgarten afferma che la metafisica "ci ha insegnato che la conoscenza è tanto migliore quanto più è ricca nobile, corretta, chiara, certa e vivida" A. G. Baumgarten, 1988, *Lezioni di Estetica*, § 22 p. 38. Anche nell'*Acroasis logica* (§ 412) Baumgarten accenna alle *cardinales perfetiones*: "Jam in conceptibus, sicut in omni cognitione, possunt diiudicaturis attendi cardinales perfetiones, ad quas reliquae facili negotio referentur, 1) ubertas et completio, 2) proportionata magnitudo et dignitas, 3) veritas et exactitudo, 4) perspicuitas et distincio cum suis gradisbus, 5) certitudo et soliditas, 6) vita et utilitas practica cum oppositis cuilibet defectibus".

[991] *Nachricht*, AA II:310-311.

anche Kant decide d'accordo con il curatore della *Logik*, Jäsche, di discutere e di riformulare nella sua logica il tema delle perfezioni della conoscenza, riservandogli ampio spazio nell'*Introduzione*.

5. La topica estetica di Baumgarten

Dalla ricognizione effettuata sulla letteratura polistorica sembrava che a sopravvivere negli ambienti intellettuali tedeschi fosse stata solo la connotazione logica della topica. Un'eccezione importante e, come proveremo ad argomentare, influente per la concezione kantiana della topica è rappresentata però da Baumgarten, dal quale Kant trae sia il termine *Ästhetik* (come egli stesso afferma in una famosa nota della *Critica della ragion pura*), sia alcuni aspetti della distinzione tra probabile e verosimile, tema che come abbiamo potuto osservare nel precedente capitolo lambisce la questione della topica e delle sue funzioni.

Ora, è proprio in sede estetica, disciplina alla quale, com'è noto, Baumgarten fornisce la prima importante fondazione moderna, che si apre un campo per una nuova sistematizzazione teorica della topica[992]. Nel progetto baumgartiano di fondazione dell'estetica si osserva la compresenza e la cooperazione di due elementi fondamentali: Baumgarten, autore legato alla metafisica e alla gnoseologia leibnizio-wolffiana, assimila alla psicologia wolffiana la tradizione retorica e poetica classica, rivalutando la portata conoscitiva delle facoltà inferiori, che riorganizza come un complesso autonomo e unitario[993]. Nel §1 dell'*Estetica*, egli presenta così l'oggetto della sua opera:

"L'estetica (teoria delle arti liberali, gnoseologia inferiore e arte di pensare in modo bello, arte dell'analogo della ragione) è la scienza della conoscenza sensibile"[994].

Allo stesso modo in cui la logica è *ars rationis*, così l'estetica, intesa come una teoria delle arti liberali, ovvero come un'*ars pulchre cogitandi*, è, secondo Baumgarten, *ars analogi rationis*[995]. Entrambe sono arti, nel senso che riconducono a regole le conoscenze intellettuali e sensibili; entrambe, poi, sono discipline filosofiche, nella misura in cui sono capaci di dimostrare *a priori* i loro principi. Il parallelo tra logica ed

[992] Sull'importanza di Baumgarten nel quadro della concezione della topica di Kant aveva già insistito P. Schulthess, 1981, p. 214.
[993] Riguardo alla compresenza di questi due motivi fondamentali nella filosofia estetica di Baumgarten cfr. P. Pimpinella, 1989, pp. 101-112.
[994] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, §1, p. 27
[995] Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 640.

estetica è così fondante per la natura dell'estetica come disciplina, che Baumgarten sul modello della logica wolffiana, distingue l'estetica in *naturalis* e *artificialis* e ripartisce l'estetica *naturalis* in *connata* e *acquisita*. L'estetica *acquisita* è a sua volta suddivisa in due parti, *docens* (o *theoretica*) e *utens*[996]. La corrispondenza tra logica ed estetica non è solo strutturale ma riguarda anche il loro rispettivo scopo: così come il fine della logica consiste nel perfezionare la conoscenza intellettuale[997], quello dell'estetica riguarda la "bellezza", ovvero la "perfezione della conoscenza sensibile"[998]. Ma come realizzare il perfezionamento di ciò che è sensibile?

Se il nucleo della definizione che apre l'*Estetica* baumgartiana evidenzia il tentativo del suo autore di stabilire un parallelismo tra logica ed estetica, dall'altro è anche tangibile l'intento di assucurare al campo delle facoltà inferiori una sua peculiare razionalità e, di conseguenza, di garantire alla conoscenza sensitiva, attraverso il suo ancoraggio alla retorica, una configurazione autonoma[999]. È in base alla retorica che si articola la parte *theoretica* o *docens* dell'estetica ed è sempre la retorica che presta all'estetica gli strumenti, o più propriamente il vocabolario tecnico:

"La nostra estetica, come la logica, sua sorella maggiore, si divide in *teoretica*, dottrinale, generale (Parte prima), e dà insegnamenti: 1) in maniera euristica sulle cose e su ciò che è da pensare (Capitolo I); 2) sull'ordine lucente, ossia la metodologia (Capitolo II); 3) sui segni propri di ciò che è stato pensato e disposto in modo bello (Capitolo III)"[1000].

Visibilmente qui le *artes* liberali, e in particolare la retorica (che già nella tradizione classica costituiva il controcanto della logica), costituiscono l'ingrediente teorico, lo strumento sistematico, di cui Baumgarten si serve per riorganizzare dalle fondamenta la parte teoretica della scienza che tratta della conoscenza sensibile. Il concetto d'*inventio* estetica è riformulato sulla base del nuovo ruolo conoscitivo assegnato alla facoltà inventiva, concepita come "una modalità dell'immaginazione

[996] "Il grado naturale delle facoltà conoscitive inferiori, sviluppato con la sola pratica senxza alcuna conoscenza disciplinare, può essere detto estetica naturale, ed essere distinto, come è d'uso anche per la logica, in estetica innata (l'ingegno bello innato) e acquisita; questa a sua volta la si può distinguere in dottrinale [*theoretica*] e applicata" G. Baumgarten, *L'Estetica*, § 2, Aesthetica Edizioni, Palermo, 2000, p. 27. "La nostra estetica, come la logica, sua sorella maggiore, si divide I) in teoretica […] pratica, applicata, particolare. A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 13, p. 29

[997] Cfr. la definizione di logica che Baumgarten dà nel § 9 dell'*Acroasis logica*: "La *logica* (dialettica, arte della ragione, analitica, senso del vero e del falso, faro dell'intelletto) *artificiale* è la filosofia che ha il fine di perfezionare la conoscenza intellettuale".

[998] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 14, p. 29

[999] Cfr. R. Schweizer, 1983, pp. XVIII-XVIII.

[1000] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 13, p. 29.

capace di dare forma a rappresentazioni composte, governate da un principio organizzativo che permetta di ridurre ad unità gli elementi della rappresentazione"[1001]. Come scriveva già nelle *Lezioni di Estetica*, accentuando gli aspetti retorici del pensiero bello, con *inventio* "intendiamo il rappresentarsi per la prima volta una cosa in modo tale che cada sotto i sensi e che commuova"[1002]. Nell'euristica estetica la bellezza delle cose o dei pensieri, così come la loro conoscenza è saldata alla capacità di *movere* o di produrre attraverso l'immaginazione un "accordo fra loro dei pensieri verso uno solo, l'oggetto fenomenico". La metodologia, invece, tratta dell'ordine con cui riflettiamo su ciò che si è pensato in modo bello e traduce in termini ontologici il concetto retorico di disposizione. In quest'ottica, "non si dà perfezione senza ordine"[1003]. Infine ci troviamo di fronte ad una bella designazione quando vi è accordo e armonia tra "il segno", ossia l'articolazione verbale del discorso – quella che in termini retorici sarebbe l'*elocutio* – e l'azione – o *actio* – ossia il discorso pronunciato verbalmente. La retorica è il compasso che permette a Baumgarten di ridisegnare i confini operativi dell'estetica e non a caso la tripartizione dell'estetica è modellata sulle prime tre parti della retorica, *inventio*, *dispositio* ed *elocutio*, le quali, però, a differenza della tradizione umanistica, vengono rielaborate alla luce delle nuove coordinate gnoseologiche che secondo Baumgarten governano la conoscenza sensibile.

La sistematizzazione retorica dell'estetica annunciata da Baumgarten nei primi paragrafi della sua opera, come è noto non venne completata e tutto ciò che egli riuscì a scrivere in maniera compiuta, non senza suscitare una felice accoglienza nella letteratura filosofica successiva, si riduce alla prima parte, ovvero all'euristica. Ora è proprio questa parte ad essere organizzata e strutturata secondo i sei criteri di perfezione della conoscenza che Baumgarten elenca nel modo seguente:

"Ricchezza, grandezza, verità, chiarezza, certezza e vita della conoscenza, secondo il grado di accordo in una sola percezione e fra di loro – ad esempio ricchezza e grandezza nella chiarezza, verità e chiarezza nella certezza, tutte le altre nella vita – ed in quanto vari altri elementi della conoscenza si accordano con esse, danno le perfezioni della conoscenza. In quanto oggetti fenomenici, danno la bellezza universale della conoscenza sensibile, e specialmente quella delle cose e dei pensieri per i quali è d'aiuto il verso: l'abbondanza, la nobiltà, la luce certa di un vero in grado di commuovere"[1004].

[1001] S. Tedesco, 2000, p. 11.
[1002] A. G. Baumgarten, 1998, *Lezioni di estetica*, §14,
[1003] A. G. Baumgarten, *L'Estetica*, 2000, § 19, p. 30.
[1004] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 22, p. 30

Quando Baumgarten entra nel merito della sua dottrina estetica e tratta del primo dei criteri di perfezione, la ricchezza della materia, il suo primo passo è separare quella materia della conoscenza che deve essere pensate in modo chiaro e distinto, gli oggetti di competenza della logica, da quella che, invece, deve essere pensata in modo bello. Una distinzione che viene illustrata da Baumgarten ricorrendo alla metafora degli orizzonti conoscitivi o sfere della ragione; metafora che gioca un ruolo importante sia nella logica di Meier, che nella filosofia di Kant. Trattando dell'orizzonte estetico, Baumgarten mira a cementare ancora di più il legame, che si rivela essere anche stilistico, tra retorica ed estetica[1005]:

"L'orizzonte (sfera) della conoscenza umana è quel numero finito di materie tratto dall'infinita totalità delle cose che possono apparire in modo chiaro ad un comune ingegno (intesa la parola in senso lato) umano; quelle che fra di esse possono esser concepite in modo più perfetto da un ingegno filosofico medio costituiscono l'*orizzonte logico* (territorio e sfera della ragione e dell'intelletto), quelle che possono rispendere in modo bello a un ingegno estetico medio costituiscono l'*orizzonte estetico* (territorio e sfera dell'analogo della ragione)"[1006].

Perimetrato l'orizzonte di oggetti al quale si rivolge l'euristica estetica, Baumgarten passa ad esaminare le diverse tecniche con cui "chi si dispone a pensare un determinato tema possa pensare molte cose in modo bello su questo dato oggetto"[1007]. L'autore dell'*Estetica* individua due procedimenti utili a questo scopo. In primo luogo egli introduce il concetto di *analogia*, una tecnica in cui servendoci del principio di riduzione possiamo ricavare da una cosa bella conosciuta, qualcosa "di identico (simile, uguale congruente) ma parzialmente diverso"[1008]. Alla trattazione abbastanza sbrigativa dell'arte analogica, dove è l'ingegno in senso stretto ad operare e a stabilire rapporti fra oggetti diversi, segue una più dettagliata e attenta analisi della topica, presentata come quella tecnica che aiuta ad ottenere una maggiore chiarezza estensiva, ovvero una quantità maggiore di note che rendono l'oggetto del pensiero più vivido.

Per piegare il concetto di topica a quell'eleganza di pensiero che è richiesta per vivificare gli oggetti che compongono l'orizzonte estetico, Baumgarten sottopone ad un

[1005] "Ci sono cioè due stili di pensiero, l'uno ininterrotto e più ampio, proprio della retorica, l'altro conciso, e più contratto, proprio della dialettica. Io definisco quello proprio dell'orizzonte estetico, questo proprio dell'orizzonte logico" (A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 122, p. 53).
[1006] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 119, p. 52.
[1007] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 115, p. 51.
[1008] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 129, p. 55.

intenso lavoro di rinnovamento teorico il suo significato e la sua tradizionale connotazione euristica:

"In secondo luogo c'è la *topica* o *topologia*, che si definisce arte o disciplina del trovare gli argomenti. Cicerone, che la definì *ars inveniendi*, ed Aristotele, che la diffuse, la rafforzarono con la loro autorità. Frattanto, però, se si deve dire cosa essa realmente sia, non è tanto un'arte del trovare, quanto piuttosto del richiamare alla memoria i predicati di un certo soggetto, secondo un certo ordine dei concetti associati a quel soggetto"

La topica è un'arte, ma non nel senso di uno strumento logico che ci permette d'invenire conoscenze probabili. Essa è piuttosto una tecnica mnemonica, che aiuta a richiamare alla mente soggetti argomentativi già stabiliti, secondo un determinato ordine della riflessione. Baumgarten specifica la valenza insieme mnemonica ed euristica della topica nella sua *Sciagraphia*, quando con intento classificatorio esamina i diversi tipi di euristica, che

"Heuristicae horatoria species erit topica (*topologia*) ars predicata tematis secundum idearum iisdem sociarum ordinem investigandi et in memoriam revocandi"[1009],

Come prova anche questo passo, la topica è considerata uno strumento appartenente alla retorica, legato in particolare alla capacità della memoria di richiamare a sé i pensieri. Un dispositivo quindi dal valore potenzialmente estetico. Per caratterizzare il nuovo indirizzo della topica, Baumgarten non può fare a meno di soffermarsi sulle funzioni che venivano tradizionalmente attribuite a questo dispositivo in ambito logico; una discussione che ha l'intento di limitare e di correggere l'idea logica della topica:

"La dottrina degli argomenti topici si può dividere in *logica*, che è in grado di fornire principalmente argomenti per la conoscenza intellettuale, ed *estetica*, che muove la conoscenza sensibile. La topica logica sarà a sua volta *analitica*, consistente in uno strumento per entrare in questioni che poi si cercherà di dimostrare e di rendere completamente certe sulla base di concetti completamente certi, e *dialettica*, consistente in uno strumento per procurarsi una selva e abbondanza di concetti e nozioni riguardo a un dato probabile [*de dato probabile*], da cui sia possibile ricavare un sovrappiù di motivi di decisione contro quelli del dubbio. Aristotele si occupò di trattare quest'ultima, in modo tale, però che molti suoi elementi si possono utilmente applicare non solo ai topici analitici, ma anche a quelli estetici"[1010].

[1009] A. G. Baumgarten, *Sciagraphia*, §90.
[1010] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, §§ 130-131, pp. 55-56.

Baumgarten lega la topica dialettica al nome di Aristotele e a quei procedimenti in cui si accumula materia per decidere in favore o contro un dubbio riguardo a un dato probabile. Secondo quanto lo stesso Baumgarten riferisce nell'*Acroasis logica*, probabili sono quelle cose "ad quorum veritatem non quidem omnia, tamen plura requisita clare novimus, quam ad veritatem oppositi"[1011]. Sebbene quando ci troviamo di fronte ai *probabilia* non disponiamo di una completa certezza, i procedimenti con cui otteniamo una chiara coscienza di un numero di requisiti tale da poter escludere il dubbio riguardo ad un dato argomento, garantiscono quel grado pur minimo che ci può essere utile ai fini della dimostrazione. Per questo motivo quelli formalizzati nei *Topici* aristotelici sono procedimenti che secondo Baumgarten possono essere adoperati anche in ambito analitico, dove un oggetto viene trattato secondo procedimenti dimostrativi. Secondo quanto lo stesso Baumgarten afferma, i topici dialettici possono recare vantaggio anche nella sfera estetica, nella misura in cui ci procurano quell'abbondanza di concetti che può aiutare a rendere un argomento più "ampio e vivo, tale che arricchisca, nobiliti illustri o commuova". Il fatto che la topica estetica possa trarre vantaggio dai risultati ottenuti grazie ai procedimenti dialettici, non significa che Baumgarten consideri i due piani secondo un principio di continuità: così come vengono distinti gli orizzonti conoscitivi debbono essere, infatti, distinti anche i tipi di euristica che ad essi competono.

Per chiarire in che modo la divisione degli orizzonti conoscitivi si rifletta sugli strumenti che guidano l'euristica nel campo della conoscenza sensibile, è necessario accennare al concetto di verità estetica, detta "a preferenza verosimiglianza, ovvero quel grado di verità che pur non elevandosi alla completa certezza, non contiene tuttavia falsità manifesta". Pe ricercare argomenti utili al pensiero bello, il pensiero propriamente estetico, è infatti necessario appercepire cose o argomenti che non sono completamente certi e "la cui verità si vede con una luce incompleta" [1012]. Pur rappresentando un grado incompleto di certezza la verosimiglianza si differenzia dalla probabilità per un elemento quanto mai decisivo:

"E infatti sono *probabili* le cose per le quali si hanno più ragioni di ammettere che di negare l'assenso, mentre sono *improbabili* quelle per quali si hanno più ragioni di negarlo che di ammetterlo: quando le

[1011] A. G. Baumgarten, *Acroasis logica*, § 350.
[1012] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 483, p. 169.

ragioni per dubitare e per risolversi a favore o contro sono conosciute in modo distinto, sorge la *probabilità logica*, se invece ciò avviene in modo sensibile, sorge quella *estetica*"[1013].

A differenza delle facoltà superiori e in particolare dell'intelletto che si rappresenta i rapporti tra le cose in maniera distinta e formale[1014], la conoscenza sensibile rispecchia il *nexus rerum* in modo confuso, eppure più concreto[1015], così che l'analogo della ragione deve "recuperare una verità sepolta nelle tenebre"[1016]. Un'euristica che si muova nel campo della verisimiglianza e che si proponga di reperire argomenti per pensare in modo bello, non potrà dunque adottare i modelli formali e astratti della logica dialettica, dovendo stabilirne di propri:

"Ciò di cui gli ascoltatori e gli spettatori, mentre ascoltano e vedono, hanno nell'animo una qualche anticipazione, ciò che per lo più deve avvenire, ciò che rientra nell'opinione comune, ciò che ha una qualche somiglianza con queste cose, sia esso falso (in senso logico ed amplissimo), sia esso vero (in senso logico e strettissimo), ciò che non ripugna facilmente i nostri sensi: questo è quell'*eikos* e verosimile che l'estetico deve seguire con l'assenso di Aristotele e Cicerone. Infatti, in cose di tal genere, l'analogo della ragione non è solito osservare alcuna falsità, pur non essendo del tutto convinto della loro verità. Per cui da Cicerone l'invenzione è descritta come escogitazione di cose vere o verosimile, che rendano la causa (esteticamente) probabile"[1017].

La distinzione terminologica tra probabilità e verosimiglianza che Baumgarten approfondisce nell'*Estetica* permette di cogliere un aspetto centrale alla base della sua concezione della topica, in quanto mostra la saldatura tra l'euristica estetica, di cui la topica è uno strumento, e l'insieme delle facoltà inferiori che governano la conoscenza sensibile. Nella sua discussione della topica Baumgarten riprende la distinzione tra luoghi topici universali "adatti a tutte le questioni e a tutti i temi" e luoghi topici particolari, i quali invece sono diversi a seconda delle discipline a cui un dato tema si può riferire.

[1013] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 485, p. 169.
[1014] "Per parte mia ritengo che ai filosofi sia estremamente chiaro che, qualunque sia il guadagno di perfezione formale nella conoscenza e nelle verità logiche, ad esso si accompagna la perdita di molta e grande perfezione materiale. Che cosa è infatti l'astrazione se non una perdita? Allo stesso modo non trarrai da un blocco irregolare di marmo una sfera, se non con una perdita almeno pari a quanto ne richiederà il maggior valore della rotondità" (A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 560, p. 191).
[1015] "Per cui l'amore umano per la verità ora mira a quella formale, cosa che non può avvenire senza perdere quella materiale, ora abbraccia quella materiale, il che a sua volta non può avvenire se non a danno di quella formale" (A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 558, p. 191).
[1016] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 479, p. 167.
[1017] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 484, p. 169.

Il giudizio di Baumgarten sulla topica universale è sostanzialmente critico. Nonostante Baumgarten consideri una riflessione svolta secondo ogni genere di topici universali preferibile al non sviluppare affatto la facoltà di pensare, il suo atteggiamento su questa topica rimane sostanzialmente negativo, dal momento che egli la considera capace di fornire "soltanto predicati universalissimi e al massimo grado comuni" che al più "doneranno alla riflessione una perfezione costruita solo al di là dell'orizzonte estetico"[1018]. Conformemente a questa idea, gli apprezzamenti maggiori sono rivolti alle topiche particolari, che meglio di quelle universali, si prestano ad essere ripensate in accordo con gli scopi inventivi propri della conoscenza sensibile. L'esame critico della topica universale si articola in quattro momenti.

Dapprima, Baumgarten presenta una topica piegata verso il modo naturale di pensare che offre un filo conduttore per guidare la riflessione su un qualsiasi tema. I luoghi di questa topica sono: "Chi? Con che aiuti? Che? Come? Perché? Dove? Quando?".

Il secondo esempio di luoghi universali, è costituito invece dalle dieci categorie di Aristotele, le quali essendo frutto di una formulazione "un tempo assai nota e molto sviluppata in logica"[1019], si allontanano dall'orizzonte proprio dell'estetica. Non è chiaro se Baumgarten consideri le categorie aristoteliche un esempio di topica analitica o uno strumento che appartiene alla topica dialettica. A dirimere questa questione potrebbe aiutarci l'opera di Karl Friedrich Flögel, storico della letteratura tedesca, famoso per la sua *Geschichte der komischen Literatur*, che studiò filosofia ad Halle sotto la guida di Christian Wolff e teologia con il fratello maggiore di Baumgarten il teologo Sigmund Jakob Baumgarten. Nel 1760, dieci anni dopo la prima pubblicazione dell'*Estetica*, Flögel pubblica un'*Einleitung in die Erfindungskunst*, opera che raccoglie e riassume le posizioni sull'euristica discusse in quegli anni e in cui una cospicua parte viene dedicata proprio alla topica. Rispetto a questo tema Flögel dichiara più volte il suo debito intellettuale nei confronti di Baumgarten e della sua *Estetica*. Secondo il resoconto di Flögel le categorie aristoteliche "[gehören] zu der dialektischen Topik", poiché, di fatto, non sono altro che "allgemeine Classen, worunter er alle Gegenstände der Gendanken bringen wollte"[1020]..

Stabilito questo elemento di relativa novità nell'interpretazione topica delle categorie, bisogna sottolineare che, comunque venga interpretato, Aristotele non rientra

[1018] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, §§ 138, p. 57.
[1019] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, §§ 133, p. 56.
[1020] C. F. Flögel, 1760, §§ 621, pp. 456-457.

tra gli obiettivi polemici dell'autore dell'*Estetica,* il quale come abbiamo visto si appella alla sua autorità e a quella di Cicerone, per giustificare il suo progetto di riforma.

Ad essere criticato è soprattutto chi, come Pietro Ramo, ha ristretto la topica ad un catalogo di materie e l'ha associata esclusivamente alla dialettica limitandosi a considerare l'*inventio* come un giudizio di tipo intellettuale, senza considerare l'apporto della memoria e delle facoltà inferiori. L'insieme delle facoltà sensibili, l'*analogo rationis*, rimane, infatti, il centro attorno a cui gravitano le considerazioni che compongono l'*Estetica*, e come annunciato dalla citazione che Baumgarten pone all'inizio del capitolo sulla topica, è la memoria che costituisce il filo conduttore dell'analisi di questa tecnica euristica. Per questo motivo nonostante gli elementi di criticità, anche quando discute della topica universale, i pregi che egli individua riguardano la capacità dei topici universali di "esercitare pratica e memoria"[1021] Anche in questo caso, dunque, il momento mnemonico svolge un ruolo primario:

"Secondo questo modello si potrebbero ripercorrere in qualunque soggetto: (I) il genere sommo, (II) gli intermedi, (III) il genere infimo, (IV) la specie, (V) gli individui. E in ognuno di essi: (I) l'essenza e gli essenziali, (II) gli attributi propri e comuni, (III) i modi, (IV) i rapporti e le relazioni. Né serve una nuova arte, per chi si voglia dilettare con tali sussidi o crederà che gli possano giovare. Impara a memoria un compendio di ontologia [*sciagraphiam ontologicorum*] con le sue definizioni principali ed avrai una topica universale [*topica catholica*]"[1022].

Ciò che emerge da questo ultimo esempio è il fatto che i luoghi universali vengano sostituiti da una specie di "sinossi di temi ontologici"[1023]. Inoltre la topica, persa la sua capacità logica inventiva, viene ridotta ad uno schema ontologico-metafisico per il reperimento dei rapporti tra i pensieri. La memoria non gioca un ruolo primario solo qui, ma anche nel caso della topica particolare, che come già accennato, si

[1021] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 137, p. 57.
[1022] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, §§ 132-134, p. 56. Di nuovo Flögel può aiutarci ad approfondire gli elementi di cui si compone questo passaggio, in cui Baumgarten stabilisce un legame tra il recupero mnemonico dei luoghi e la possibilità di avere un compendio di ontologia completo di tutte le definizioni. Nella sua *Einleitung in die Erfindungskunst* Flögel elenca tre aspetti essenziali che caratterizzano la *allgemeine Topik* o *topica catholica*: "1) La topica universale deve poter essere applicata a tutti i tipi di conoscenza. Deve assomigliare ad una formula algebrica, in cui sia possibile collocare per ogni tipo di conoscenza la sua differenza specifica. 2) Deve contenere delle determinazioni universali, del tipo che possano essere predicate di ogni cosa. 3) I suoi scompartimenti debbono essere una serie di concetti presi in prestito dall'ontologia" (C. F. Flögel, 1760, §§ 615, p. 449).
[1023] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, §§ 140, p. 58.

avvicina di più alle esigenze di concretezza proprie di chi deve pensare in modo bello[1024]:

"Qualsiasi disciplina conosciuta in modo sufficientemente completo fornirà luoghi particolari, se ti imprimerai profondamente nella memoria, raccolti in un breve sommario, i momenti principali che attraverso di essa e nei suoi oggetti devono essere considerati"[1025].

La topica risulta efficace solo nei casi in cui vi è una conoscenza copleta; di ciò è esempio l'ontologia, nella misura in cui può essere compendiata e riassunta nelle sue definizioni e nei suoi momenti essenziali. Ma come fare di questo strumento mnemonico uno strumento anche euristico per la conoscenza estetica? Come servirsi della topica per pensare in modo abbondante ed estendere o arricchire un argomento verosimile conferendo al discorso compiutezza e perfezione, senza uscire dall'orizzonte estetico? Baumgarten stesso sembra porsi queste domande quando con toni autobiografici afferma che:

"Quanto a me, da quando ho abbandonato gli esercizi infantili, se ho osato comporre qualcosa riflettendo in modo più conforme alle regole dell'eleganza che all'esattezza della logica e al rigore dimostrativo non ricordo di aver ma desiderato né utilizzato né sperimentato topici, né universali né particolari che siano infine risultati particolarmente utili per procurarmi una qualche abbondanza e ricchezza nell'esecuzione. Se tuttavia mi è permesso esprimere in proposito il mio giudizio, mi sembra che anche qui si debba distinguere fra gli esercizi, cioè gli esercizi intrapresi specialmente per imparare a pensare in modo abbondante, e la battaglia vera e propria, cioè l'opera che deve essere pubblicata o almeno mostrata a molti, ossia l'opera in qualche modo perfetta e compiuta"[1026].

Assunto che il compito dell'euristica estetica è di ricercare argomenti che rendano il pensiero su di un dato oggetto più ampio, la topica estetica non potrà avere le caratteristiche di un repertorio logico-formale, né potrà derivare i propri *luoghi* da altre discipline, dovendo costituirsi come una '"*heuristicae horatoria species"*[1027], capace di

[1024] La discussione dei topici particolati è preceduta da un'annotazione biografica nella quale lo Baumgarten sostiene l'inutilità della topica: "se ho osato comporre qualcosa riflettendo in modo più conforme alle regole dell'eleganza che all'esattezza della logica e al rigore dimostrativo, non ricordo di aver mai desiderato né utilizzato, né sperimentato, né topici universali, né particolari che siano infine risultati particolarmente utili per procurarmi una qualche abbondanza e ricchezza nell'esecuzione" (A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica,* §137, p. 57).Questo resoconto riguardo l'incapacità della topica di aiutare l'autore a pensare in modo bello ed elegante, ha lo scopo anzitutto di preparare il lettore alla riforma estetica della topica che Baumgarten espone nei paragrafi successivi.
[1025] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, §135, p. 56.
[1026] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, §136, p. 57.
[1027] A. G. Baumgarten, 1779, *Sciagraphia*, §90.

garantire compiutezza e sistematicità al discorso. La nozione tradizionale di *locus* fa spazio ad un nuovo strumento euristico legato sì alla memoria, ma che è allo stesso tempo in grado di conferire compiutezza e perfezione al pensiero, come richiesto da un'opera che deve essere pubblicata o comunque comunicata.

Il punto di partenza è la ridefinizione del concetto di luogo topico:

"Un concetto deve essere associato al soggetto che scegli come oggetto di riflessione, al fine di tentare se si possa ricavarne un argomento più ampio, cioè che arricchisca, nobiliti illustri o commuova o più ristretto che prova o persuade; in quanto parte di quella serie il cui ordine ho imparato a memoria, lo si definisce *luogo*, ossia sede dell'argomento. "[1028]

La riconfigurazione teorica della topica avviata da Baumgarten è volta a ricomprendere la serie e l'ordine della riflessione bella secondo il verso mnemonico: *"Copia, nobilias, veri lux certa movens*"[1029], poiché questo soltanto "è in grado di fornire con larghezza e generosità una materia adatta a pensare in modo elegante"[1030]. Baumgarten propone di modellare la trattazione estetica di un tema sui sei criteri generali dal momento che queste costituiscono la prima fondamentale forma di quelli che egli chiama *topici estetici*. A questa formulazione originaria della topica estetica se ne aggiunge poi un'altra, che consiste nello scorrere "preliminarmente il proprio tema per esaminarlo secondo un catalogo abbastanza completo delle facoltà sensibili dell'anima" [1031]. Perfezioni della conoscenza e catalogo delle facoltà dell'anima costituiscono dunque la trama della topica estetica. Attraverso di essa si congiungono

"subito insieme con l'atto dell'invenzione, o piuttosto del ricordo, quell'atto di giudizio che scelga dalla massa e dalla selva confusa se e a che fine qualcosa possa essere impiegato, atto che invece gli altri richiedono come momento successivo"[1032].

Mentre i repertori topici tradizionali demandavano la scelta degli argomenti ad un atto di pertinenza intellettuale, differenziando il reperimento della materia nella memoria, dal momento astratto e formale del giudizio, riferire l'oggetto fenomenico bello congiuntamente alle perfezioni della conoscenza sensibile e al catalogo delle facoltà inferiori permette ad un ingegno mediamente istruito di arricchire ed estendere

[1028] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 132, p. 56.
[1029] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 22, p. 30.
[1030] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 139, p. 58.
[1031] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, § 140, p. 58.
[1032] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica,* § 145, pp. 59-60.

in ampiezza il pensiero e di escogitare allo stesso tempo argomentazioni complete e compiute, rimanendo all'interno di quello spazio della conoscenza che è di pertinenza dell'orizzonte estetico. Il risultato più importante della riforma estetica della topica è dunque quello di costituirsi come metodo per la sistematizzazione dei pensieri: un metodo che non è logico, ma estetico. Un risultato di cui fornisce una prova l'organizzazione che Baumgarten dà alla propria opera.

Il progetto originale dell'*Estetica* era infatti impostato secondo la tripartizione della retorica, in *inventio dispositio* ed *elocutio*, ma l'unica parte che Baumgarten ha effettivamente poi scritto e concluso è solo la prima. Ora proprio la parte relativa all'euristica estetica è organizzata in modo topico, ossia strutturata in conformità alle perfezioni della conoscenza sensibile, le quali scandiscono l'ordine dei capitoli. In questa nuova accezione topica, le perfezioni della conoscenza costituiscono, dunque, dei veri e propri modelli metodologici; in quanto divengono schemi espositivi in base ai quali configurare l'ordine sistematico e della materia bella.

6. L'organizzazione topica della *Vernunftlehre* di Meier

Quale sia l'aspetto più rilevante della riforma di Baumgarten, quello che venne più felicemente accolto tra i suoi lettori e discepoli è, ancora una volta, Karl Friedrich Flögel a chiarirlo. Commentando l'articolazione della topica secondo le sei perfezioni della conoscenza sensibile, Flögel afferma che questo strumento può essere adoperato non solo entro l'orizzonte estetico ma anche, "mit eben dem selben Vortheil" in logica. L'esempio che Flögel porta di una logica organizzata secondo la topica estetica di Baumgarten è particolarmente interessante:

"Herr Prof. Meier in Halle, ein verehrungswürdiger Lehrer in der Weltweisheit, hat dieselbe [la topica estetica] in seiner *Vernunftlehre* gebraucht, die unterschieden Eigenschaften der gelehrten Erkenntnis zu finden und anzuordnen. Man wird diese in unterschiedenen Schriften dieses vortrefflichen Weltweisen finden"[1033].

Secondo quanto si legge in questo passo, la topica estetica, o meglio le perfezioni della conoscenza, sono lo strumento che Meier ha adoperato per ritrovare le caratteristiche della conoscenza erudita, ma soprattutto per ordinare la loro esposizione sistematicamente. Flögel non è l'unico a sostenere che la logica di Meier sia organizzata

[1033] C. F. Flögel, 1760, §§ 620, pp. 455-456.

secondo un metodo topico. Anche Lambert, voce sicuramente più autorevole e influente di Flögel nel dibattito sull'euristica, e interlocutore privilegiato di Kant sull'argomento, in un frammento intitolato *Theorie des Systems* fa espliciti riferimento alla logica di Meier, sottolineando la natura topica della sua organizzazione:

"Wolff ha tralasciato la teoria della divisione. Meier espone la logica in maniera topica [*topisch*]" [1034].

La particolarità sistematicità della logica di Meier deve dunque essere ricercata nel fatto di aver applicato al proprio sistema logico, al proprio *Lehrgebäude* i modelli organizzativi ed espositivi dell'estetica di Baumgarten. Questo elemento si rivela decisivo per capire la collocazione e il significato della riflessione manoscritta 3320 in cui Kant parla della topica. Nel suo appunto manoscritto Kant scrive:

"(*Locus communis*: Gemeinplatz.) *De locis oder topica. Locis sunt argomentorum generalia capita aut generum nomina, sub quibus reperiuntur. Loci grammatici: ab Etymologia. 2. Logici. A definitione, a genere et specie, ab oppositionis. 3. Metaphysici: a toto ad partes, axiomata de causi efficientibus. 4. Ethici: fines ultimi, decorum et honestum, item quaestionibus facti. Physici: a finibus naturae*"[1035].

Questa riflessione si colloca a margine di pagina 114 dell'*Auszug*, in cui si trovano i paragrafi d'apertura di quella parte del manuale che tratta della *Lehrart der gelehrten Erkenntis*. È qui, secondo il modello quadripartito mutuato dalla retorica, che viene affrontato in termini logici il problema della *dispositio*, ossia dell'*idonea collocatio partium orationis*. Ma cosa significa per Meier disporre la conoscenza e perché Kant parla qui di topica? Le definizioni del concetto di *Lehrart* che Meier dà nell'*Auszug* e nella *Vernunftlehre* possono aiutarci a chiarire la questione. Nella *Vernunftlehre* Meier scrive:

"Durch Lehrart verstehen wir überhaupt, eine iedwede merklichere oder größere Ordnung der Gedanken. […] Wer demnach methodisch denken will, der muss viele Gedanken sehr ordentlich miteinander verknüpfen"[1036].

[1034] J. H. Lambert, *Theorie des Systems*, p. 514. Che la questione dell'organizzazione sistematica della logica meieriana risenta di una certa tradizione topica è prova ad esempio il fatto che quando Meier deve distinguere la coordinazione della conoscenza, ossia quella particolare situazione in cui "Sachen neben einander sind" dal rapporto di subordinazione in cui le cose "auf einander folgen" adopera la metafora dei libri in una biblioteca, immaginazione tradizionalmente associata alla topica.
[1035] *Refl*, 3320, AA XVI:779.
[1036] G. F. Meier, *Vernunftlehre*, § 450.

Secondo il manuale, invece:

"Lehrart (*methodus*) ist eine merkliche oder größere Ordnung, In so ferne mehrere Gedanken auf einerlei Art entweder beisammen sind, oder auf einander folgen, in so ferne ist unten ihnen eine Ordnung entstehet, wenn verschiedene Gedanken nach einerlei Regeln einander zugeordnet werden"[1037].

Vista l'inscindibilità della parte teorica e della parte espositiva nella costruzione di un sistema logico[1038] , l'ordine della connessione dei pensieri si riferisce per Meier sia al metodo con cui questi sono esposti sistematicamente, che al metodo con cui essi vengono rinvenuti attraverso una riflessione condotta con metodo. Il primo elemento che mette in relazione il concetto di *Lehrart* con la topica si trova nella *Vernunftlehre*, là dove Meier distingue l'*einfache Lehrart* e la *zusammengesetzte Lehrat* secondo i concetti di subordinazioni e coordinazione:

"Jene [einfache Lehrart] hat eine Ähnlichkeit mit der Ordnung in einer Bibliothek, wenn di Bücher nur der Größe nach neben einander gestellt sind; diese aber, wenn die Bücher außerdem noch ihrem Inhalte nach, nach verschiedenen Hauteilen der Gelehrsamkeit, und nach der Verschiedenheit der Sprachen, neben einander gestellt sind"[1039].

Sebbene l'immagine della biblioteca sia indicativa del fatto che Meier si sta muovendo in un ambito che ha a che fare con l'organizzazione sistematica delle conoscenze (la biblioteca è una delle metafore tradizionalmente adottate per rappresentare in modo topico un sistema di pensieri), essa non offre ancora una giustificazione completa del perché Kant parli di topica; soprattutto in virtù del fatto che il riferimento a questa immagine seppur presente nella *Vernunftlehre*, nell'*Auszug* è assente. La riflessone 3320 si colloca là dove Meier distingue il metodo logico o erudito [*methodus erudita, logica, philosophica*] dal metodo estetico [*ästhetische Lehrart*]. Il metodo estetico è quello che si applica alla conoscenza comune al fine di abbellirla secondo le regole dell'estetica. Del legame tra topica e metodo estetico si trovano tracce negli *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, dai quali, come abbiamo già potuto osservare Meier sostiene di aver tratto il tema delle perfezioni della conoscenza. È,

[1037] G. F. Meier, *Auszug*, §414.
[1038] Pozzo ritiene che "Lehrart bedeutet bei Meier sowohl Methode der Darstellung als acu methode der Forschung, wobei man nicht vergessen sollte, dass er anstelle von 'System' den Ausdruck Lehrgebaude verwendet und somit nicht nur dentheoretischen Ansatz als solchen, sondern auch seine Darstellung meint". Cfr. R. Pozzo, 2000, p. 272.
[1039] G. F. Meier, *Vernunftlehre*, § 458.

infatti, qui, al §212, che si parla della topica, negli stessi termini con cui Baumgarten l'aveva trattata nella sua *Estetica*. Vale la pena seguire la breve argomentazione di Meier.

Sono state appena esposte le sei perfezione della conoscenza sensibile, esposizione alla quale Meier ritiene di dover aggiungere una piccola nota. Secondo quest'*Anmerkung*, colui il quale avesse imparato ed impresso nella memoria le perfezioni estetiche

"der hat einen Leitfaden, dem er mit großem Vortheil nachgehen kan, wenn er über eine gegebene Materie auf eine schone Art meditieren, oder derselben nachdenken will. Er braucht demnach keiner anderen Hulfsmittel, dergleichen, i. e. die topische Kunst (*ars topica*, *topologia*)" [1040].

Meier sostiene che i sei criteri di perfezione della conoscenza costituiscano la base di ogni *ästhetischer Vortrag*, ma soprattutto di ogni meditazione di tipo estetico. Stando anche a quanto leggiamo nell'*Auszug,* esistono tante possibili forme di meditazione, quante sono le *Lehrarten*, motivo per cui se si intende riflettere in maniera bella su un oggetto che rientra nella sfera della conoscenza estetica, non è necessario ricorre ad uno strumento logico come la topica tradizionale Ora, nell'*Auszug* Meier a conclusione del capitolo sulla *Lehrart der gelehrten* Erkenntnis presenta così la dottrina del *Meditieren*:

"Das Meditieren (*Meditatio*) ist diejenige Beschäftigung unserer Erkenntniskräfte, durch welche wir einer Sache nach den Regeln einer Lehrart nachdenken. Geschieht es nach den Regeln der gelehrten Erkenntnis, so ist es ein gelehrtes Meditieren (*meditatio erudita*), welches so mancherlei ist, al es verschieden Arten der gelehrten Erkenntnis gibt"[1041].

È il riferimento al concetto del *Meditieren*, termine che nel panorama logico tedesco dell'epoca veniva usato al fine di connotare l'*ars euristica,* che permette di comprendere i motivi dell'appunto kantiano o quanto meno la sua posizione. Anche nella *Vernunftlehre* infatti, per definire il concetto di *Lehrart*, Meier ricorrere all'idea del *methodisches Denken*, inteso come quella forma di riflessione che porta ordine ai pensieri e alla loro connessione. Pertanto, sembrerebbe plausibile sostenere che quando Kant scrive il suo appunto accanto all'esposizione dell'*ästhetischer Lehrart* egli abbia

[1040] G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, §212.
[1041] G. F. Meier, *Auszug*, § 436, p. 811.

in mente le regole topiche che guidano la meditazione estetica: una forma di riflessione in cui sono le facoltà inferiori, e in particolare la memoria, a dirigere e regolare l'i*nventio* e le relative connessioni tra i pensieri. Inoltre, se prendiamo sul serio il fatto che gli appunti personali di Kant oltre ad essere delle correzioni delle opinioni di Meier, costituivano anche lo spunto sul quale Kant faceva lezione agli studenti e in cui egli fissava il proprio punto di vista sulla logica, allora pare altrettanto plausibile che la *Riflessione* 3320 costituisca un appunto riguardante quel particolare rapporto che Kant intravede tra la topica e la dottrina del *Meditieren*.

Tratteremo la specificità della dottrina kantiana del *Meditieren* quando affronteremo la questione riguardo a quale funzione euristica Kant riservi alla topica all'interno della propria concezione della logica. Ciò che dobbiamo qui evidenziare, è il fatto che si riscontra una compenetrazione sia terminologica, che tematica, tra ciò che Meier discute nella parte dell'*Auszug* dedicata alla *Lehrart del gelehrten Erkenntnis* e alcune questioni rielaborati da Kant nella *Dottrina trascendentale del metodo* della *Critica della ragion pura* e nella *Dottrina del metodo* della *Logica*. Infatti, alcune coppie concettuali utilizzate da Meier, come ad esempio *tumultuarish* e *systematisc,* saranno riprese da Kant per distinguere la propria tavola delle categorie dall'elenco aristotelico, che come abbiamo visto Baumgarten considerava un modello di topica universale. Inoltre, così come la dottrina del *Meditieren* costituisce l'ultimo paragrafo della *Dottrina del Metodo* della *Logica* curata da Jäsche, essa costituisce anche l'ultimo paragrafo della seconda parte della logica di Meier.

Capitolo 3: La funzione mnemonica della topica nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*

1. La memoria nell'*Antropologia pragmatica* tra fisiologia e metafisica

Sebbene il termine topica ricorra nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* un'unica volta, e in un'ottica meno scientifica rispetto all'uso che Kant ne fa nella *Critica della ragion pura*, è bene iniziare dall'opera del 1798 e in particolare dai paragrafi che essa dedica alla memoria per due ordini di motivi. Anzitutto per il fatto che è possibile riscontrare degli elementi di forte complementarietà tra l'antropologia e la filosofia kantiana *strictu senso*. Come ha sostenuto Reinhard Brandt nel suo *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, riferendosi proprio al concetto di memoria, il piano della filosofia trascendentale costituisce il presupposto dell'esperienza antropologica e al contempo trova in essa un elemento di convalida empirica[1042]. Il secondo motivo d'interesse dipende dal ruolo strategico che Kant accorda al proprio modo di trattare la memoria per distinguersi dalle antropologie del tempo.

Nella *Prefazione* dell'*Antropologia* Kant presenta la memoria come oggetto del confronto tra il proprio punto di vista pragmatico e la *physiologische Menschenkenntnis* dei nuovi "*philosophische Medici*"[1043]. Così Kant chiama nelle lezioni di antropologia Ernst Platner, medico e professore di filosofia a Lipsia, autore nel 1772 di un'opera intitolata *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Quella di Platner, che si era occupato di memoria già nella sua dissertazione del 1762 *De vi corporis et memoria*, secondo Kant è un'antropologia scolastica in cui non si fa altro che "arzigogolare sopra le tracce lasciate nel cervello dalle impressioni", e in cui ci si interessa esclusivamente "alle cause naturali del potere memorativo"[1044]. Ciò che differenzia l'antropologia kantiana dalla fisiologia di orientamento psico-somatico è, anzitutto, l'abbondono di ogni presunta conoscenza dei nervi cerebrali, in favore del punto di vista del semplice spettatore [*Zuschauer*]. Prova di questo cambio di prospettiva in direzione di una scienza osservativa [*Beobachtungslehre*] che promuova l'educazione dell'uomo all'uso del mondo, è il fatto che le "osservazioni su ciò che è dannoso o giovevole alla memoria" debbano servire ad "ampliarla o renderla pronta"[1045].

L'idea che l'antropologia debba qualificarsi con un compito pragmatico, ossia come una *Klugheitslehre*, nasce – oltre che dall'opposizione a Platner – da un confronto

[1042] R. Brandt, 1999, p. 263: "Hier erweist sich di Anthropologie u. a. als ein komplementäres Werk zur *KrV*".
[1043] *Anthropologie Collins*, AA XXV:85.
[1044] *Anthropologie*, AA VII:119, trad. it. , p. 3. Cfr. *Anthropologie* Collins, AA XXV:85: "Platner e altri nuovi medici filosofici credono, che di ogni immagine rimangano segni nel cervello e nei suoi nervi". Cfr. anche Brandt R./Stark W., 1997, pp. VII-VIII.
[1045] *Anthropologie*, AA VII:119, trad. it. p. 9.

diretto con la psicologia empirica di Christian Wolff e Alexander Gottlieb Baumgarten. Un confronto lungo e continuo, fondamentale per leggere l'*Antropologia pragmatica,* anche solo per il fatto che è sulla parte che la *Metaphysica* di Baumgarten dedica alla *Psychologia empirica* che il professor Kant ha svolto dal 1772-73 al 1795-96 le sue lezioni di antropologia. In riferimento a ciò, decisivo è il fatto che Kant abbia sganciato la psicologia empirica dalla metafisica nella quale – come scrive nella *Dottrina trascendentale del metodo* della *KrV* – le veniva pur "concessa una dilazione di soggiorno", in attesa però di garantirle "una propria residenza nel senso d'una antropologia sviluppata in ogni suo dettaglio"[1046]. A ciò si aggiunge poi che i temi trattati nella *Didattica antropologica* – la prima parte dell'opera in cui si trova anche il §34, dove Kant parla insieme di memoria e di topica – seguono salvo alcune lievi variazioni proprio il modello dell'opera di Baumgarten. Un'affinità strutturale che nasconde però decisive differenze, sia per quanto riguarda il modo di intendere l'antropologia, sia per quanto riguarda i presupposti epistemologici che sostengono il ragionamento sulla memoria.

Com'è legittimo aspettarsi è anzitutto nell'ambito dell'insegnamento che possiamo documentare questo processo di emancipazione dal manuale usato a lezione. Una prima spinta in questa direzione ha infatti motivi didattici. È lo stesso Wolff a imprimerla quando nella *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften* spiega perché nella *Metafisica Tedesca* ha invertito l'ordine consueto delle sezioni e anteposto la psicologia empirica alla cosmologia, adducendo come motivazione che questa è più facile e leggera per chi incomincia lo studio della metafisica. Una modifica al modo di concepire l'insegnamento della materia che anche Kant apporta già dall'annuncio di lezione del semestre invernale 1765/66, introducendo una "piccola curvatura" nella *Metafisica* di Baumgarten. Anche Kant riconduce questa scelta al fatto che la psicologia empirica ha il vantaggio per l'ascoltatore di essere "comprensibile per la sua leggerezza, piacevole per il suo interesse e utilizzabile per l'applicazione nei casi comuni della vita"[1047].

Uno snodo centrale di questa vicenda è poi la dissertazione *De mundis sensibilis atque intellegibilis* del 1770, a partire dalla quale Kant teorizza che la metafisica non debba trattare dei contenuti materiali delle intuizioni, ivi compresi i fenomeni

[1046] *KrV*, A 848-49/B 876-87. Cfr. anche *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX:876.
[1047] *Nachricht*, AA II:309-10.

dell'anima di cui si occupa la psicologia. Nell'*Anthropologie Parow* del semestre invernale 1772-73 troviamo una sintesi di questa posizione:

"la psicologia empirica è un tipo di dottrina della natura. Essa tratta dei fenomeni dell'anima i quali costituiscono l'oggetto del senso interno, proprio allo stesso modo in cui la dottrina empirica della natura, o fisica, tratta dei fenomeni. Si vede subito quanto poco questa dottrina possa costituire una parte della metafisica."[1048]

Le restrizioni che Kant impone alla metafisica e conseguentemente alla psicologia empirica a partire dalla sua *Dissertatio* coinvolgono anche il tema della memoria e in particolare i presupposti epistemologiche che ne sono alla base.

2. Alcune considerazioni sui presupposti epistemologici della memoria. Un confronto tra Kant e Wolff

In Wolff il discorso sulla memoria si fonda sui concetti di oscurità e chiarezza, distinzione e indistinzione delle rappresentazioni e sul loro legame con la teoria della conoscenza[1049]. Nella *Metafisica tedesca* egli definisce la memoria come "la facoltà di riconoscere pensieri che abbiamo avuto in precedenza, cosicché li abbiamo già avuti quando essi ci si presentano"[1050], e intende il potere di ricordare come lo "sforzo di trasformare in un pensiero chiaro un pensiero oscuro di una cosa che precedentemente abbiamo conosciuto in modo chiaro"[1051]. Nella *Logica latina* Wolff scrive che una *notio clara* "ci esibisce le note che servono a riconoscere la cosa e che sono sufficienti a distinguerla dalle altre", mentre la *notio obscura* è quella che non esibisce note sufficienti a riconoscere la cosa e a distinguerla dalle altre[1052].

Per Wolff il grado superiore della chiarezza è rappresentato dalla distinzione, qualità che compete, però, solo alle rappresentazioni concettuali. Una rappresentazione è *clara et distincta* se siamo capaci di "distinguere le note che ci presenta" mentre è indistinta quando "non possiamo distinguere le note che ci presenta"[1053]. Wolff

[1048] *Anthropologie Parow*, AA XXV:239.
[1049] "Se […] riproduciamo in noi un pensiero che abbiamo avuto già in precedenza, ci rappresentiamo qualcosa che non è presente. Ma ciò compete all'immaginazione (§ 235), e perciò non può essere riferito alla memoria, altrimenti immaginazione e memoria non sarebbero sufficientemente distinte l'una dall'altra. Dunque all'avere memoria non resta nient'altro che la conoscenza di aver avuto già in precedenza un pensiero": Wolff, *Metafisica tedesca*, § 251, trad. it. p. 225.
[1050] C. Wolff, *Metafisica tedesca*, § 249, p. 223.
[1051] C. Wolff, *Metafisica tedesca*, § 257, p. 229.
[1052] C. Wolff, *Logica latina* § 80
[1053] C. Wolff, *Logica latina* § 88.

stabilisce così un rapporto d'identità tra le rappresentazioni distinte e l'intellettualità, da un lato, e le rappresentazioni indistinte e la sensibilità, dall'altro. La possibilità di ricordare qualcosa, ossia di conoscere nuovamente una rappresentazione a cui avevamo pensato in precedenza, dipende direttamente dalla sua chiarezza, che sola ci garantisce la coscienza che "è proprio quello l'oggetto che porta questo o quel nome, e che abbiamo veduto in questo o in quel luogo". Infatti, se la rappresentazione rimane oscura "non possiamo riconoscere la cosa" e allora "diciamo che essa non vuole venirci in mente"[1054]. La conclusione è che si "ricorda meglio ciò che è distinto"[1055].

Nell'*Antropologia* Kant instaura un confronto diretto con le classificazioni della conoscenza proposta dalla scuola leibnizio-wolffiana e sostiene:

"Un grande errore della scuola leibnizio-wolffiana era quello di far consistere la sensibilità soltanto nelle rappresentazioni indistinte e l'intellettualità nelle distinte e quindi di vedere una differenza soltanto formale (logica) della coscienza, anziché reale (psicologica) cioè riguardante non la forma, ma il contenuto del pensiero."[1056]

Secondo Kant la differenza tra concetti e intuizioni non può dipendere dalla distinzione dei primi e dall'indistinzione delle seconde, poiché le rappresentazioni non possono trasformarsi "*ex nocte per auroram meridies*"[1057], da intuizioni oscure a concetti chiari e distinti [1058]. Infatti "l'intuizione e il concetto si distinguono l'un l'altro specificatamente perché essi non si trasformano nell'altro, sia che cresca o diminuisca, come si vuole la loro coscienza o quella delle loro note"[1059]. Per distinzione Kant intende la chiarezza delle parti di una conoscenza. Egli dunque ritiene che vi possa essere distinzione sia per la sensibilità che per l'intelletto. Nel primo caso si può avere distinzione quando aiutati da un telescopio riusciamo a riconoscere alcune stelle di quella fascia biancastra che era la Via lattea. Nel secondo caso quando scomponiamo le parti di un concetto come la virtù o il diritto arrivando, ad esempio, ad avere una maggiore coscienza del significato rispetto all'uso linguistico comune. Accordando chiarezza e distinzione anche alle intuizioni Kant difende l'autonomia della sensibilità rispetto ai pregiudizi di scuola.

[1054] C. Wolff, *Metafisica tedesca* §256, p. 229.
[1055] C. Wolff., *Metafisica tedesca*, § 266, p. 235.
[1056] *Anthropologie*, AA VII:140-141 nota, trad. it. p. 23.
[1057] A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, § 17.
[1058] *Anthropologie*, AA VII:140-141 nota, trad. it. p. 23.
[1059] *EEKU*, AA XX:226-7 nota.

La prima cosa che l'*Antropologia pragmatica* dice riguardo alla memoria è che essa è una facoltà sensibile, quindi, una facoltà legata – secondo la definizione di sensibilità che Kant fornisce sempre nell'*Antropologia* – al complesso "di tutti gli atti interni sottoposti a leggi naturali" che "fondano un'esperienza interna"[1060]. Possiamo comprendere perché Kant sottolinei la natura sensibile della memoria solo a partire dal confronto appena svolto con il razionalismo di Leibniz e Wolff. La distinzione wolffiana tra conoscenza distinta (concettuale) e conoscenza indistinta (sensibile) viene ripresa da Baumgarten per caratterizzare due tipologie di memoria: la memoria *intellectualis* e la memoria *sensitiva*. Come per Wolff anche per Baumgarten la "conoscenza sensitiva" è "il complesso delle rappresentazioni sussistenti al di sotto della distinzione"[1061]. Se all'inizio anche Kant aveva accolto questa bipartizione, l'esame delle lezioni di antropologia testimonia che egli la abbandona già a partire dal 1775, quando ormai ha preso il via quel processo di emancipazione dell'antropologia da ogni aggancio alla metafisica e all'epistemologia razionalista. Secondo il Kant maturo, infatti, per memoria *intellectualis* non si intende altro che "l'identità della persona nella coscienza"[1062]. Parlare di memoria intellettuale e porre la questione "se nelle diverse alterazioni interne dell'animo (della memoria o dei principi ammessi da lui) l'uomo, quando è cosciente di tali alterazioni possa ancora dire di essere il medesimo" risulterebbe, perciò, di fatto assurdo. La possibilità che le rappresentazioni siano accompagnate da coscienza dipende unicamente dal fatto "che egli si rappresenta nelle diverse condizioni come un solo e medesimo soggetto"[1063] e perciò l'idea di una *memoria intellectualis* non rientra in una trattazione pragmatica della memoria. Non è solo sul concetto di distinzione e sul conseguente significato da attribuire alla memoria *intellectualis* che Kant si discosta dalla tradizione razionalista.

A differenza di quanto accade per Wolff, in Kant il rapporto scalare tra oscurità e chiarezza delle rappresentazioni non svolge un ruolo centrale per la definizione della memoria, o del suo contrario, la dimenticanza. È pur vero però che il senso di quelle poche occasioni in cui Kant tocca, seppur liminalmente, il rapporto tra l'oscurità delle rappresentazioni e l'impossibilità di ricordarle, mette in risalto un elemento chiave del ragionamento kantiano: il rapporto tra la duplicità delle facoltà, una sensibile e ricettiva l'altra spontanea e discorsiva, e la natura attiva della coscienza.

[1060] *Anthropologie*, AA VII: 142, trad. it. p. 24.
[1061] A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, § 17.
[1062] *Reflexion* 374, AA XV:148: "*Memoria intellectualis* — Identität der Person in ihrem Bewustseyn".
[1063] *Anthropologie*, AA VII:135, trad. it. p 17.

Kant a differenza di Wolff non ritiene che sia la mancanza di coscienza a determinare l'oscurità della rappresentazione, anche perché se la mia coscienza non accompagnasse una rappresentazione, questa per me o "sarebbe impossibile" o "sarebbe nulla"[1064]. Sebbene, quindi, un certo grado di coscienza deve essere sempre presente in ogni rappresentazione, tanto che parlare di rappresentazioni oscure prive di coscienza sarebbe addirittura paradossale, in una nota alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* Kant avverte che "in talune rappresentazioni oscure" ha certo luogo "un certo grado di coscienza, seppure non sufficiente al ricordo"[1065]. Esempi di rappresentazioni oscure che presentano un grado di coscienza che non permette il ricordo, si trovano sia nel saggio sulla *Deutlichkeit* sia nei *Sogni di un visionario*:

"Alcune esperienze stanno a indicare che anche nel sonno profondo abbiamo delle rappresentazioni, e poiché di esse non abbiamo coscienza, si dice che esse siano oscure. In questo caso la parola coscienza ha un duplice significato. Circa le rappresentazioni o non si ha coscienza di averle o non si ha coscienza di averle avute. Nel primo caso si vuole indicare l'oscurità della rappresentazione che è nell'animo; nel secondo caso s'indica soltanto che non ci si ricorda più di esse. L'esempio addotto ci dice soltanto che vi possono essere rappresentazioni di cui non ci si ricorda più da svegli"[1066].

Né l'ambito delle rappresentazioni oscure, né la ricerca di quello che "siano in natura il sonno, il sogno, il sonnambulismo" rientrano nel campo dell'antropologia pragmatica e quindi, la loro spiegazione non può essere di per sé decisiva per una determinazione della memoria; facoltà che dell'antropologia kantiana è invece paradigmatica.

Tuttavia, come si accennava in precedenza, proprio la differenza tra l'oscurità della rappresentazione durante il sonno e l'oscurità della rappresentazione durante la veglia, potrebbe aiutarci a qualificare il ruolo d l'importanza dell'attività della coscienza per la memoria. Per il Kant maturo, oscure sono quelle rappresentazioni in cui ho una coscienza solo mediata, o quelle rappresentazioni in cui "la coscienza è bastevole alla differenza, ma non alla coscienza della differenza di tale rappresentazione rispetto alle altre"[1067]. Un esempio di coscienza solo mediata lo abbiamo quando ci immaginiamo in pace dopo la morte, sepolti sotto l'albero dove avevamo mangiato e goduto del fumo della pipa. È infatti un'immagine chimerica quella di un io cosciente dopo la morte.

[1064] *KrV*, B 132.
[1065] *KrV*, B 415 nota.
[1066] *Deutlichkeit*, AA 2:289-90, trad. it. p. 234.
[1067] *KrV*, B 415 nota.

Per comprendere, invece, cosa intenda Kant quando dice che sono oscure quelle rappresentazioni in cui si è coscienti della differenza ma non della coscienza della differenza è necessario spostare l'attenzione sul tipo di coscienza che Kant riconosce agli animali quando, nelle lezioni di logica, affronta il tema della perfezione logica della conoscenza secondo la qualità. Ciò che distingue gli uomini dagli animali è il fatto che i primi sono capaci di distinguere le cose fra loro, ma non di conoscerle. Una cosa è avere nota [*kennen*] delle rappresentazioni, una cosa è conoscerle [*erkennen*]e quindi poterle distinguere l'una dall'altra determinando i punti di differenza e d'identità. Agli animali, mancando quest'ultima caratteristica, è preclusa la possibilità di fare astrazione dall'intuizione e di formare così un concetto.

In una lettera a Markus Herz del 1789 Kant suggerisce al suo corrispondente una sorta di esperimento mentale, in cui simulare lo stato conoscitivo dell'animale. L'intento è quello di chiarire come mai gli animali non sono in grado di formare concetti. Se "nel pensiero mi considero animale" i dati dei sensi "in quanto rappresentazioni" sono collegati, ma "secondo una legge empirica dell'associazione". Se fossi un animale, cioè un essere "non cosciente della mia esistenza" le rappresentazioni potrebbero "eseguire regolarmente il loro gioco, senza che io conoscessi minimamente qualcosa, nemmeno questo mio stato"; ciò anche "ammesso che io fossi cosciente di ogni singola rappresentazione", giacché non sarei cosciente "della loro relazione con l'unità della rappresentazione del loro oggetto, mediante l'unità sintetica dell'appercezione"[1068]. Il contenuto di questa lettera indica che la coscienza di sé, intesa come il riferimento della rappresentazione all'unità sintetica dell'appercezione è ciò che garantisce all'uomo la possibilità di produrre un concetto, ossia una rappresentazione di "ciò che è comune a più oggetti"[1069]. Bisogna perciò considerare che per Kant si dà, sia una coscienza intesa come riferimento della rappresentazione all'unità sintetica dell'appercezione (modalità, che agli animali è preclusa); sia una coscienza empirica, che accompagna in modo generico le singole rappresentazione e che è "in sé dispera e senza un riferimento all'identità del soggetto"[1070].

Il caso delle rappresentazioni avute durante il sogno sembra riprendere per certi versi le differenze che Kant ha stabilito tra uomo e animale. Nonostante siano alterazioni della medesima coscienza, la difficoltà che l'uomo prova nell'entrare in

[1068] *Briefwechsel*, AA XI:52, trad. it. pp. 208-9.
[1069] *Logik*, AA IX:91, trad. it.
[1070] *KrV*, B 133.

possesso di una rappresentazione avuta durante il sonno, dipende dal fatto che la coscienza che le ha accompagnate era di un grado tale da non permettere il suo riferimento alla coscienza di sé. Il ragionamento di Kant sembra muoversi su due livelli. Il primo riguarda il fatto che io posso chiamare mie tutte le rappresentazioni "soltanto perché posso comprendere il loro molteplice in una coscienza", ché altrimenti mi troverei in una situazione simile a quella dell'animale e avrei "un me stesso variopinto e differente, alla stregua delle rappresentazioni di cui ho coscienza". Il secondo livello riguarda invece i diversi modi in cui attivando volontariamente la coscienza, e sottraendo le rappresentazioni alla dimensione solo empirica del loro libero gioco, è "possibile diventare coscienti delle proprie rappresentazioni". Kant ne discute nel §3 dell'*Antropologia pragmatica*, quando introduce i concetti di *attenzione* e *astrazione*. Vorrei soffermarmi brevemente sul secondo di questi. L'astrazione, infatti, più dell'attenzione indica la capacità nell'uomo di avere "in proprio potere lo stato delle proprie rappresentazioni". Nello specifico lo sforzo di astrarre è riconducibile a un "atto reale del potere conoscitivo" che ci permette "di separare una rappresentazione, di cui sono cosciente da altre con cui essa è legata in un atto di coscienza"[1071].

Se è vero che il campo [*Feld*] delle rappresentazioni oscure è il più vasto nell'uomo e che "nella grande carta[*Karte*] della nostra anima solo pochi punti [*Stelle*] sono illuminati"[1072], allora la differenza tra ricordo e dimenticanza non dipenderà dalla natura concettuale o sensibile della rappresentazione, né quindi dal grado della sua chiarezza o oscurità, quanto piuttosto dalla capacità della coscienza di stabilire rapporti fra di esse attraverso atti volontari.

3. La topica e la *Gedächtniskunst*

La memoria, secondo l'*Antropologia pragmatica*, è una facoltà sensibile interessata alla connessione delle percezioni del tempo in un'esperienza coerente. Già nella *Critica della ragion pura* Kant aveva chiarito che le rappresentazioni in quanto mie – e i ricordi non possono che essere mie rappresentazioni – sono sempre nel tempo[1073].

[1071] *Anthropologie*, AA VII:131, trad. it. p. 13.
[1072] *Anthropologie*, AA VII:135 trad. modificata.
[1073] Cfr. *KrV* A 34/B 50-51: "Di contro poiché tutte le rappresentazioni – abbiano o no come loro oggetti cose esterne – appartengono in se stesse, quali determinazioni dell'animo, allo stato interno, e siccome questo stato interno ubbidisce alla condizione formale dell'intuizione interna, ossia al tempo, ne segue che quest'ultimo è la condizione a priori di ogni fenomeno in generale: condizione immediata dei fenomeni interni, condizione mediata di quelli esterni".

In quanto afferente a una facoltà sensibile, la retrospezione si fonda sull'associazione delle rappresentazioni passate con quelle presenti. Mentre per Wolff era il legame con la conoscenza chiara e distinta a differenziare la memoria dall'immaginazione, per Kant è la coerenza della connessione [*Verknüpfung*] tra passato e presente, il contrassegno che la memoria sia altro, o meglio qualcosa in più, rispetto alla semplice immaginazione (di cui, infatti, si discute nella sezione immediatamente precedente).

Secondo Kant la memoria produce *volontariamente* la rappresentazione passata servendosi di un *actus* cosciente, ed è per questo che non si risolve in quel mero fluire di immagini che rischia di essere infedele o illusorio. In una personale *Reflexion* posta a margine dei paragrafi che la *Psychologia empirica* di Baumgarten dedica alla memoria, Kant annota:

"La memoria è la fantasia con coscienza. In connessione con il tempo è ricordare. L'atto attraverso cui ricordo qualcosa, è richiamare alla mente [*besinnen*]. La memoria è la forza della volontà su qualsivoglia rappresentazione ([g]*actus* della riproduzione). Si differenzia dall'immaginazione, per il fatto che in questa le immagini scorrono in una relazione naturale, mentre in quella vengono risvegliate volontariamente, di conseguenza con coscienza"[1074].

La distanza tra immaginazione è memoria dipende dal fatto che il rapporto tra le rappresentazioni non si risolve in un semplice gioco associativo, ma prevede un'attività da parte della coscienza stessa, che si rivolge alle rappresentazioni in virtù di un atto volontario. Una caratteristica di cui è prova anche il fatto che di per sé l'atto di ricordare qualcosa costa molta fatica; motivo per cui, di rado si è in grado di accogliere prontamente una rappresentazione, richiamarla facilmente e trattenerla a lungo[1075].

Come ho potuto mostrare prima le soluzioni epistemologiche formulate da Kant in sede di filosofia trascendentale in quest'opera sono implicite, orientate verso

[1074] *Refl*. 373, AA XV:146-7: "Das Gedächtnis ist die Macht der Willkühr über beliebige einbildungen ([g] *actus* der reproduction). Ist darin von der imagination unterschieden, daß bey dieser die Bilder in einem natürlichen Zusammenhange fließen, in jenem aber nach Willkühr aufgewekt werden, folglich mit Bewustseyn". Cfr. Cfr *Anthropologie Mrongovius*, AA XXV:1273: "La memoria è la facoltà di usare arbitrariamente la propria immaginazione riproduttiva [Das Gedächtnis ist das Vermögen sich seiner reproduktiven Einbildungskraft zu bedienen]". Cfr. *Menschnkunde*, AA XXV:974: "La memoria è diversa dall'immaginazione solo in un grado, ché all'immaginazione si aggiunge ancora un *Actus* [Das Gedächtnis ist von der Imagination nur um einen Grad verschieden, indem noch zur Imagination einen Actus hinzukommt]". Cfr. anche la *Reflexion* 6359: "([g] ri-) Trovare il pensato è la ([g] scelta) memoria [Das ([g] Wieder) Auffinden des Gedachten ist das ([g] Wahl) Gedächtnis]" AA XVIII:687.

[1075] Queste secondo Kant sono le perfezioni formali della memoria, riprese da Baumgarten, il quale a sua volta parla di memoria *capax*, *prompta* e *tenax*. Cfr. Baumgarten, *Metafisica*, §585. Cfr. Brandt R., 1999, p. 181.

un'antropologia in cui le "osservazioni su ciò che è dannoso o giovevole alla memoria" debbono servire ad "ampliarla o renderla pronta". In conformità a questa idea guida Kant non concentra la sua argomentazione sulla natura e il funzionamento del potere memorativo, quanto piuttosto su quella che è comunemente chiamata *memoria artificiale* – tema cui Wolff, in accordo con la propria impostazione, non riteneva di dover dare ampio spazio, limitando la sua esposizione ad un'analisi della sua essenza[1076].

Le potenzialità naturali – spiega Kant nella *Pedagogia* – non si sviluppano da sole, e per questo c'è bisogno di educarle, ovvero, di ricorrere ad un'arte. Si può indirizzare artificialmente [*kunstmäßig einrichten*][1077] la memoria servendosi di un metodo, che guidi la coscienza nel garantire la giusta connessione alle nostre percezioni. Della *Gedächtniskunst* non è però "possibile alcuna dottrina", e per questo non è possibile stabilire veri e propri principi metodologici su cui basare le arti mnemoniche. La specificità che caratterizza la *Beobachtungslehre* kantiana si ripropone anche in questo punto ed infatti, non potendo stabilire leggi, Kant si limita a introdurre esempi di quelle pratiche che ci aiutano ad accogliere qualcosa nella mente.

Sebbene anche Baumgarten promuova la discussione di che cosa significhi *memoriae mandare*, Kant rinuncia alla bipartizione baumgartiana della memoria in *intellectualis* e *sensitiva* ed organizza le tecniche mnemoniche secondo uno schema tripartito[1078]. Oltre alle motivazioni epistemologiche già addotte, legate al rifiuto di una continuità di grado tra sensibilità e intelletto, possiamo interpretare questa scelta alla

[1076] Cfr. C. Wolff, *Metafisica tedesca*, § 267, p. 235: "Che invero sia possibile potenziare la facoltà della memoria, lo attesta la mnemotecnica, che alcuni esercitano con buon successo, e le cui regole non possono avere la loro ragione in nessun altro luogo se non nell'essenza della memoria (§§ 32, 33), ma che per questa volta non voglio esaminare".

[1077] Cfr. *Pädagogik*, AA IX: 447, trad. it. p. 113: "Dato che le potenzialità naturali non si sviluppano da sole, ne consegue che ogni educazione è un'arte [*Kunst*]". *Anthropologie Mrongovius*, AA XXV:552: "La memoria può essere indirizzata tecnicamente". Il rapporto tra memoria naturale e memoria artificiale, così come quello tra talento e metodo è un tema cooriginario del discorso sulla memoria e sulla topica. L'anonimo autore della retorica ad Herennium già scriveva: "Vi sono dunque due memorie: una naturale, l'altra artificiale. Naturale è quella che è insita nella nostra mente, ed è nata assieme al nostro pensiero; artificiale è quella che trae la sua forza dal metoto e dello studio. Ma come in altri campi l'arte contribuisce a fortificare ed aumentare i doni della natura […]. La memoria naturale va dunque educata con regole fisse, per renderla più tenace; e quella acquisita con l'arte deve appoggiarsi a disposizione naturale". *Retorica ad Herennium*, III, p. XVI. Riguardo al rapporto tra memoria naturale e memoria artificiale cfr. la discussione dello studio di A. S Luria da parte di M. Carruthers, 1990, pp. 76-77.

[1078] Esse costituiscono, sebbene secondo schemi di classificazione e titoli differenti, il patrimonio di quella tradizione retorica che da Cicerone si è sedimentata fino a Baumgarten. Cfr. Yates F., *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1993. Cfr. ad esempio la quadripartizione della *Gedächtniskunst* in memoria *medica*, *schematica*, *technica* e *logica* presente in Walch J. G. , *Philosophisches Lexicon*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1968, pp. 1382-88.

luce del fatto che in virtù delle sue assonanze con la categoria di relazione, il sistema tripartito può aspirare a una maggiore completezza.

Il primo metodo riportato da Kant è quello della memoria meccanica [*mechanisch*], basata sull'abitudine alla ripetizione letterale. Qualcosa di simile a quello che accade nell'apprendimento della tavola pitagorica, quando chi impara percorre tutta la serie delle parole nell'ordine abituale; o anche alle formule rituali, in cui il meccanismo mnemonico si serve del ritmo nella caduta regolare delle sillabe. Il secondo tipo di pratica mnemonica è quello ingegnoso [*ingeniös*], un modo di imprimere le rappresentazioni nella mente basato sull'associazione a immagini e parole correlate. Se dovessimo ricordare un titolo come *De Heredibus suis et legitimis* – scrive in nota Kant – potremmo associare alla prima parola l'immagine di una cassa con lucchetti, alla seconda una scrofa e alla terza le tavole di Mose[1079]. Sebbene questa tecnica di associare immagini e parole sia stata usata anche da importanti autori come Giordano Bruno, Kant concorda con Baumgarten[1080] nel ritenere che essa sia insicura. Finisce infatti con l'aggravare piuttosto che con l'alleggerire l'immaginazione di chi è impegnato a richiamare un ricordo. Inoltre quando questa tecnica viene adoperata dai maestri per facilitare l'apprendimento, come accade ad esempio con il sillabario o la Bibbia figurata, non fa che tradire lo scopo del suo utilizzo, finendo col "rendere i propri scolari ancora più bambini di quel che sono"[1081].

Ultima è la memoria giudiziosa [*judiciös*] che può essere promossa servendosi, tra i vari strumenti, anche della topica:

"La memorizzazione giudiziosa non è altro che quella propria di una tavola di divisione di un sistema [*Tafel einer Einteilung eines Systems*] in pensieri (ad esempio il sistema di Linneo): in tal caso, se si dovesse dimenticare qualcosa, la si può rinvenire opportunamente con lo spoglio degli elementi di cui ci si ricorda; oppure essa è anche la memoria della ripartizione di un tutto reso visibile [*sichtbar*] (per esempio, delle province di un paese rappresentate sopra una carta, a seconda che giacciono a nord, a ovest ecc.); perché, anche in questo caso c'è bisogno dell'intelletto, il quale a sua volta viene in aiuto all'immaginazione. A facilitare la memoria è soprattutto la topica: cioè un'opera di compartimentazione [*Fachwerk*] per concetti generali, chiamati luoghi comuni, i quali sono divisi per classi, come quando in una biblioteca si suddividono i libri in scaffalature con diverse etichette [trad. mod. T. M.]"[1082].

[1079] Cfr. *Anthropologie*, AA VII:183 trad it. p. 69. Cfr. anche *Anthropologie Menschenkunde*, AA XXV:976-77.
[1080] Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, §576: "Gli uomini ingegnosi non possiedono una memoria veramente fedele [Witzigen Menschen eignet kein sehr treues Gedächtnis]" poiché "Ingeniosis non est admodum fida memoria".
[1081] *Anthropologie* AA VII:184, trad. it., p 70
[1082] *Anthropologie*, AA VII:184, trad it. p. 70.

Nonostante si tratti di una singola occorrenza, le indicazioni condensate in questo passo sono varie e d'interesse. La topica, efficace ausilio della memoria, è simile a un sistema di classificazione come può essere quello usato da Linneo, o alla rappresentazione delle province su una cartina, strumento di orientamento geografico nello spazio. Di entrambi condivide una caratteristica: anche la topica è una tavola in cui un tutto razionale è diviso e reso visibile, nel momento in cui è immaginato come spazializzato in scomparti. L'immagine architettonica utilizzata da Kant per descrivere questo *Fachwerk* è quella di una biblioteca, in cui i libri sono disposti negli scaffali [*Schränke*] e ordinati secondo etichette, i *loci topici* o *Gemeinplätze*.

Vi è un fatto, raccontato dal biografo di Kant, Boworowski, su cui vorrei soffermarmi, poiché mostra l'interesse di Kant nei confronti degli esercizi mnemonici ed in particolare della compartimentazione topica. Kant, che per sua stessa ammissione durante la fanciullezza era stato un ragazzo smemorato, soprattutto in quei campi estranei alla diligenza scolastica, in età matura riusciva invece a dare dimostrazione di una "stupenda memoria"; tanto da dilettare, ancora in tarda età, il pubblico, recitando senza ostavoli i passi dei poeti e degli oratori classici studiti in gioventù. Di seguito sono riportate le raccomandazioni che, secondo Borowski, Kant rivolgeva ai propri studenti su come perfezionare la loro memoria:

"Faccio notare di passaggio che raccomandava vivamente agli studenti di cominciare presto a e continuare gli esercizi di memoria, e faceva un dovere, particolarmente ai futuri pedagoghi, di costringervi i loro alunni. Nei suoi primi anni di magistero raccomandò a noi che gli stavamo intorno di tenere a mente le provviste scientifiche eventualmente già raccolte, come se fossero suddivise in recipienti, e poi, alla lettura di un libro o giornale, in cui ci fosse un'idea nuova, non incontrata fino allora, di chiedere subito: in quale casella o recipiente va ciò che ho detto adesso? dove lo metto? In questo modo, diceva, le cose nuove lette o apprese lasciano nella mente un'impronta indelebile; e anche se in seguito l'idea ci sfuggisse, potremmo sempre pensare: una cosa di questo genere dev'essere riposta nel tale o talaltro reparto, e con qualche sforzo la si potrebbe probabilmente recuperare. Non so se ho esposto chiaramente queste proposta kantiana, ma certo è che le sue parole in proposito (egli ne parlò più volte) fecero a noi, allora suoi discepoli, una grande impressione e moltissimi, applicando questo metodo, devono a lui ancora e per tutta la vita la precisione e la fedeltà della loro memoria"[1083].

Servirsi di scomparti attraverso cui organizzare le conoscenze acquisite è fondamentale ai fini della conoscenza, ed infatti, come indica un altro passo della già

[1083] E. L. Borowski, 1969, pp. 67-68.

citata *Riflessione* 373: "si devono avere scompartimenti [*Fächer*] delle cose, per ricordare facilmente. Epoche per la storia e carte per la politica" [1084]. Kant è dell'idea che la compartimentazione faciliti non solo l'acquisizione delle conoscenze, ma anche la loro disposizione ordinata in un tutto, "che nelle scienze è la cosa migliore"[1085]. Anche in virtù di ciò, rimarcando l'esemplarità della memoria per l'impostazione dell'*Antropologia pragmatica*, sempre nella *Prefazione* egli sostiene orgoglioso di aver collocato "nel posto che gli spetta [*in das ihr zugehörende Fach*]" ogni proprietà umana osservata in pratica, favorendo così quella situazione in cui "i lavori si ripartiscono [*vertheilen*] da se stessi e vengono raccolti in un tutto [*Ganze*]"[1086]. Un metodo di organizzare gli argomenti che ricorda in molte sue caratteristiche proprio il modo di procedere della topica o – come viene chiamata nell'*Antropologia Mrongovius* la *memoria localis*:

"La memoria può essere indirizzata artificialmente, se si porta la scienza nei diversi scompartimenti [*Fächer*] di appartenenza questo è *memoria localis*" [1087]

Se per un verso la prima qualità che Kant sembra riconoscere ad un sistema di organizzazione spaziale come quello della topica, risiede nella possibilità di immaginare un tutto sensibile in cui disporvi le conoscenze; dall'altro possiamo riconoscerne una seconda, nel fatto che seppure si dimenticasse qualcosa, sarebbe sempre possibile avviare lo spoglio degli elementi che si hanno ancora in mente, riflettere sulla loro disposizione e ritrovare il titolo smarrito nel magazzino della memoria. L'aiuto che l'intelligenza porta all'immaginazione nell'elaborare la materia raccolta è quello di stabilire un criterio: l'ordine degli scaffali, la disposizione e l'etichettatura dipendono

[1084] *Refl*. 373, AA XV:146-7: "Man muß Fächer vor Sachen haben, um sich leicht zu erinnern. Epochen zur historie und charten zur politic".
[1085] Citazione in R. Brandt 1999, p. 89: "Man behält nichts aus den Büchern wozu man nicht gleichsam Fächer im Verstande hat. Die disposition ist daher in der Wißenschaft das vortreflichste".
[1086] *Anthropologie*, AA VII:122, trad. it. p. 5-6.
[1087] *Anthropologie Mrongovius*, AA XXV:552: "La memoria può essere indirizzata artificialmente, se si porta la scienza nei diversi scompartimenti di appartenenza questo è *memoria localis*. [Ein Gedächtnis kann kunstmassig eingerichtet werden, wenn man in gewissen Fächer Wissenschaft hingehören hinbringt das ist *memoria localis*]". *Anthropologie Parow*, AA XXV:319 "Anche la memoria locale è di grande utilità [Auch selbst die *locale* Gedächtnis ist vom großen Nutzen]" Cfr. *Pädagogik*, AA IX:468, trad. it., p. 155 "Altrettanto giovevole è la capacità di immaginarsi luoghi, con cui si intende l'abilità a raffigurarsi le cose nei luoghi, in cui si sono di fatto vedute, come ad esempio divertirsi ad orientarsi in un bosco appunto in questo modo, cioè riconoscendo gli alberi, accanto ai quali si è, in precedenza, passati. Ciò vale anche per la *memoria localis,* per cui non solo si sa in quale libro abbiamo letto una certa affermazione, ma anche il punto preciso in cui essa si trova". Il termine *memoria localis* in Baumgarten si trova in: *Metaphysica* § 583.

sempre da una regola ed è questa che permette di riflettere su ciò che abbiamo dimenticato, prendendo le mosse da ciò che ricordiamo[1088].

Questo aspetto più di tutti sancisce la differenza della memoria giudiziosa dalla memoria meccanica, dove, al contrario, se viene meno un anello della catena, l'abitudine non è in grado di portare soccorso e la ripetizione dei *versus memoriales* s'interrompe, e da quella ingegnosa, che, per la sua natura semplicemente associativa, si dimostra di fatto sregolata e affidata al caso. Tuttavia, il servizio che la topica rende alla memoria giudiziosa, costituisce anche un elemento di complementarietà tra quanto Kant sostiene riguardo la compartimentazione topica nell'*Antropologia* e le affermazioni contenute nella *Critica della ragion pura*. La peculiarità della topica cui Kant fa riferimento quando vi paragona la tavola delle categorie, è proprio il fatto che una rappresentazione sistematica delle categorie "può difficilmente sbagliare nell'assegnazione del posto che compete a ciascun concetto, mentre può indicare con facilità i posti ancora vacanti"[1089].

In conclusione, sono principalmente due le caratteristiche che possiamo cogliere in quella che Kant chiama "*memoria localis*"[1090]. La prima, riguarda il fatto che la memoria costituisce l'"*Archiviarius*"[1091] o il "*repositorium*"[1092] delle nostre conoscenze. È questo un aspetto dell'organizzazione topica della memoria che Kant sintetizza nella

[1088] È questa una caratteristica particolare delle biblioteche o degli insiemi di libri in generale. Al tema ha dedicato affascinanti considerazioni di George Perec. L'aspetto più interessante dello scritto di G. Perec, 2010, è il fatto che egli attribuisca ad ogni biblioteca una "personalità unica" (p. 25) che dipende dal modo in cui vengono ordinati o riordinati i libri. Per analogia, infatti, si può sostenere che così come ogni biblioteca è il prodotto singolo di una "burocrazia individuale" (p. 23), anche ogni singola topica mnemonica dipenda da una scelta soggettiva; non si tratta quindi di una topica universale valida per tutti gli uomini e per tutte le scienze.

[1089] *KrV*, A 83/B 109.

[1090] *Anthropologie Mrobgovius*, AA XXV:552: "La memoria può essere indirizzata tecnicamente, se si portano nei diversi scompartimenti la scienza cui appartengono questo è *memoria localis*. [Ein Gedächtnis kann kunstmassig eingerichtet werden, wenn man in gewissen Fächer Wissenschaft hingehören hinbringt das ist memoria localis]". *Anthropologie Parow*, AA XXV:319 "Anche la memoria locale è di grande utilità [Auch selbst die *locale* Gedächtnis ist vom grossen Nutzen]" Cfr. *Pädagogik*, Aa IX:468, trad. it., p. 155 "Altrettanto giovevole è la capacità di immaginarsi luoghi, con cui si intende l'abilità a raffigurarsi le cose nei luoghi, in cui si sono di fatto vedute, come ad esempio divertirsi ad orientarsi in un bosco appunto in questo modo, cioè riconoscendo gli alberi, accanto ai quali si è, in precedenza, passati. Ciò vale anche per la *memoria localis,* per cui non solo si sa in quale libro abbiamo letto una certa affermazione, ma anche il punto preciso in cui essa si trova". Il termine *memoria localis* in Baumgarten si trova in *Metaphysica* § 583.

[1091] *Anthropologie Vorlesungen*, AA XXV:552.

[1092] *Anthropologie Collins*, AA XXV:91: "La classificazione è lo scopo dell'intera logica, di fatto portare le cose sotto concetti e questi di nuovo sotto concetti generali, oppure disporre le cose in luoghi logici. Chi sa portare le cose in un repositorium di questo tipo, le conserva certamente [Die Classification, daß ist der Zweck der ganzen Logick, nehmlich alle Dnehmlic alle Dinge unter Begriffe, und diese wieder unter allgemein zubringen, oder die Dinge in logische Oerter zudisponiren. Wer Dinge in ein solch repositorium bringen kann, der behalt sie gewiß]".

frase: "*tantum scimus, quantum memoria tenemus*"[1093]. Di questo moto l'*Anthropologie Friedländer* (1775-76) offre un interessante commento. Kant spiega ai suoi studenti, che poiché conosciamo solo ciò che possiamo ricordare, allora chi ha una "memoria ottusa [*stumpfes Gedächtnis*] è vuoto di conoscenze"[1094]. Quest'annotazione sul nesso tra ottusità e vuotezza della conoscenza era stata già affrontata in quella nota *della Critica della ragion pura* in cui Kant commentava il rapporto tra ingegno [*Witz*] e facoltà di giudizio, e in cui comparivano alcuni dei termini che costituiscono la trama dell'argomentazione kantiana sulla memoria giudiziosa:

"La povertà in fatto di giudizio [*Urteilskraft*] è ciò che prende propriamente il nome di stupidità [*Dummheit*]; contro di essa non esiste assolutamente rimedio. Una mente ottusa [*stumpfer*] e limitata, a cui faccia difetto soltanto un grado sufficiente di intelletto e un'adeguatezza dei relativi concetti, può certamente munirsi mediante lo studio, fino a raggiungere addirittura l'erudizione. Ma, poiché in questi casi accade per lo più che manchi anche il giudizio (*secunda petri*), non è raro che si diano uomini assai dotti, che, quanto all'uso della loro scienza, palesano tuttavia quel difetto, in nessun caso emendabile"[1095].

Partendo dunque dal presupposto che sappiamo solo quanto ricordiamo, Kant riprende nell'*Antropologia* l'opposizione terminologica tra un *stumpfes Gedächtnis* e l'*Urteilskraft* e pone il problema dell'uso conforme a scopi [*zweckmäßig*] delle conoscenze immagazzinate. Egli spiega, infatti, che chi fosse dotato di sola memoria e non di facoltà di giudizio, potrebbe anche essere un brillante polistorico, un'enciclopedia vivente capace di tenere a mente il peso di cento cammelli, ma rimarrebbe incapace "di fare una scelta utile di tutte quelle cognizioni ai fini di un uso appropriato"[1096]. Questa idea era già presente nelle pratiche mnemoniche premoderne, legata all'organizzazione della memoria artificiale come "desinged memory", la cui funzione non si limitava a quella di semplice magazzino:

[1093] Cfr. *Pädagogik*, AA IX:472, trad. it. p. 165: "Il detto '*tantum scimus quantum meoria tenemus'* ha certamente una certa verità e, da qui proviene la necessità di coltivare la memoria". La stessa citazione è posta, anche se con intenzioni differenti, all'inizio del §451 nella *Psicologia empirica* di Christian Wolff. Il suo significato in Wolff è riferito alla necessità di ridurre le nozioni a termini filosofici fissi. Attraverso quest'operazione definitoria Wolff considera possibile l'unione della materia della memoria con un'*ars inveniendi* impostata sull'esempio della matematica. Cfr. C. Wolff, *Psycologia Empirica* § 451-454. Per Wolff probabile fonte kantiana cfr. R. Brandt, 1999, p. 266.
[1094] *Anthropologie Friedländer*, AA XXV:523.
[1095] *KrV*, A 133-134/B 172-173.
[1096] *Anthropologie*, AA VII:183, trad. it. p. 70.

"Adesso rivolgiamoci all'arca [*thesaurus*] delle invenzioni [*inventorum*] alla custode di tutte le parti della retorica, alla memoria"[1097].

Queste considerazioni sul possesso delle conoscenze e sull'uso che di esse si deve fare ci portano direttamente alla seconda qualità che Kant riconosce alla memoria e di cui è segnale l'uso del termine *judiciös*. Questo è un termine tecnico del vocabolario logico tedesco, che aveva già adoperato Crusius nel *Weg zur Gewissheit* associandolo al concetto di riflessione o *meditatio dianöetica* e con cui intendeva trattare quella "direzione delle capacità dell'intelletto" in cui "si cerca, a partire da pensieri di base che sono già disponibili e in conformità ad un fine, di ottenere una conoscenza più distinta, completa o certa, o estesa della verità"[1098]. Anche Kant impiega qui il termine *judiciös* con un'accezione simile a quella che gli attribuisce Crusius, per specificare che non si tratta di nulla di meccanico o catechetico, ma che è in gioco un uso conforme a scopi delle conoscenze. La memoria, quindi, proprio per il fatto di legarsi all'*Urteilskraft*[1099] assume una valenza non solo metodologica, ma anche euristica.

La capacità di inventariare, ossia di catalogare secondo regole le conoscenze, in modo da rinvenirle nel magazzino in base alla loro disposizione e compartimentazione, è da sempre un tutt'uno con la capacità di invenirne di nuove[1100]. Tra gli autori vicini a Kant a cogliere il legame non solo terminologico tra l'*inventarium* e l'invenzione è anzitutto Lambert, che in una lettera a Holland rifacendosi all'etimologia latina del termine sottolinea la funzione euristica dell'apparato topico. Ma anche Baumgarten

[1097] Citazione in F. Yates, 1993, p. 6.
[1098] C. A. Crusius, *Weg zur Gewissheit*, §566,
[1099] Per quanto riguarda la tripartizione del metodo mnemonico in *mechanisch, ingeniös* e *judiciös* cfr. *Refl*. 373, AA XV:148. Riguardo alle differenze tra il metodo meccanico e quello giudizioso cfr. *Pädagogik*, AA IX: 447, trad. it. pp. 113-114: "Dato che le potenzialità naturali non si sviluppano da sole, ne consegue che ogni educazione è un'arte [*Kunst*]. La natura non ci ha provvisti di nessun istinto per un simile sviluppo. L'origine, come del resto il processo dell'arte dell'educazione è o meccanica [*mechanisch*], senza un piano coordinato a determinate circostanze, o giudiziosa [*judiciös*]. L'arte di educare meccanica deriva dalle contingenze in cui facciamo esperienza di ciò che è nocivo o utile all'uomo. Questa educazione priva di un piano ragionato comporta molti errori e lacune. La vera arte di educare, la Pedagogia, deve diventare giudiziosa [*judiciös*] se deve sviluppare la natura umana verso il conseguimento del proprio fine [trad. modificata T. M].". Cfr. anche la *Refl.,* 3381, AA XVI:806. Il termine *judiciös* si differenzia dall'ambito di ciò che è *ingeniös*, invece, come la *Urteilskraft* dal *Witz* o *ingenium*. Cfr. R. Brandt, 1999, p. 264.
[1100] Cfr. M. Carruthers, 1998, p.11: "The Latin word *inventio* gave rise to two separate words in modern English. One is our word "invention", meaning the" creation of something new". These inventions can be either ideas or material objects, including of course works of art, music, and literature. We also speak of people having "inventive minds", by which we mean that they have many "creative" ideas, and they are generally good at "making", to use the Middle English synonym of "composition". The other modern English word derived from Latin *inventio* is "inventory". This word refers to the storage of many diverse materials, but not to random storage: clothes thrown into the bottom of a closet cannot be said to be "inventoried".

sostiene in generale la necessità che "chi inventa abbia buona memoria"[1101]. Da ciò che si è detto fino ad ora risulta che, sebbene riferite alla cultura classica e alla nascita delle arti mnemoniche, possono essere considerate comunque pertinenti le osservazioni di Mary Carruthers riguardo la duplice connotazione della *machina memorialis*:

"Having "inventory" is a requirement for "invention". Not only does this statement assume that one cannot create ("invent") without a memory store ("inventory") to invent from and with, but it also assumes that one's memory store is effectively "inventoried", that its matters are readily-recovered "locations". Some type of locational structure is a prerequisite for any inventive thinking at all"[1102].

Per quel che riguarda Kant si prospetta, a partire da queste indicazioni un'ulteriore possibilità relativa alla natura e alle funzioni della topica che l'uso di termini come *judiciös*, *Methode*, *Urteilskraft* e *zweckmäßiger Gebrauch* sembrerebbe confermare: la topica è sì un efficace strumento che facilita la memoria, ordinando la materia del nostro sapere e permettendoci di ritrovare ciò che avevamo dimenticato a partire dalla scelta di un criterio di organizzazione; ma allo stesso tempo, proprio in virtù delle sue capacità ordinative, essa sembrerebbe essere utile anche per l'*inventio*, uno strumento metodologico che ha un ruolo significativo nell'avviamento del processo euristico della scoperta.

4. Logica e antropologia. Una commistione possibile?

La ricerca di metodi euristici che permettessero di favorire la scoperta è da sempre un tema di grande interesse sia per la filosofia che per la logica, che ne hanno fatto uno degli argomenti centrali del dibattito sulla scientificità del proprio metodo. Per determinare il valore inventivo e metodologico della topica, le indicazioni contenute nell'*Antropologia* non sono sufficienti, nel senso che bisogna valutarle in un quadro più ampio che ci permetta di approfondire la posizione di Kant rispetto alla possibilità di un metodo euristico in generale. La memoria come abbiamo visto è un tema paradigmatico dell'antropologia e bisogna, quindi, anzitutto chiedersi se l'antropologia possa essere d'aiuto alla logica. Solo chiarendo questo punto potremmo entrare nel merito della questione e determinare con sicurezza in che modo secondo Kant gli strumenti della memoria giudiziosa possano allo stesso tempo favorire lo sviluppo dell'*ars inveniendi*.

[1101] A. G. Baumgarten, 2000. *Estetica*, §33, p.32
[1102]. M. Carruthers, 1998, p.12.

Nella *Vorrede* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) Kant esprime il suo parere sulla completezza e scientificità che a suo dire caratterizza la logica sin dai tempi di Aristotele, commentando che:

"se alcuni moderni han creduto di estenderla [la logica T. M.] con l'aggiunta di alcuni capitoli, o psicologici, sulle diverse facoltà conoscitive (immaginazione, ingegno), o metafisici, sull'origine della conoscenza e sulle diverse specie di certezza a seconda della differenza degli oggetti (idealismo, scetticismo, ecc.) o antropologici, sui pregiudizi (e le relative cause e rimedi), in realtà tutto questo deriva dalla loro ignoranza circa la vera natura di questa scienza. Confondere i confini delle scienze non significa accrescerle ma deformarle"[1103].

In questo luogo Kant intende l'antropologia come un discorso sui pregiudizi, sulle loro cause e sui loro rimedi, e ciò sembra corrispondere all'idea riproposta nella *Prefazione* all'*Antropologia*, che se si osserva ciò che risulta dannoso o giovevole alla memoria per ampliarla e renderla pronta allora si sta facendo dell'antropologia pragmatica. Tuttavia la lettura di questo passo sembra sancire l'impossibilità di estendere l'ambito della logica a capitoli di carattere antropologico, ivi compreso quindi a considerazioni sulla topica, pena la perdita di scientificità da parte della logica stessa. Simili affermazioni si trovano anche in alcune lezioni di logica mature, come la *Logik Pölitz*, dove troviamo che "la dottrina dei pregiudizi non appartiene propriamente alla logica, ma all'antropologia"[1104]; o,, ancora nella *Wiener Logik*, dove si insiste sul fatto che "i pregiudizi non sono propriamente nulla per la logica. Essa infatti ha a che fare con i fondamenti oggettivi dell'intelletto e non con le sue cause soggettive"[1105].Ma di quale logica sta parlando Kant? O meglio, qual è il concetto di logica cui egli sta facendo riferimento?

Kant non risponde a questa domanda nella seconda *Prefazione*, limitandosi a ribadire che per la sua natura la logica è obbligata ad "astrarre da tutti gli oggetti della conoscenza e dalla loro differenza" disinteressandosi di "quali che siano gli ostacoli casuali o naturali che trova nel nostro animo". A suo dire infatti la logica deve il suo privilegio al fatto che "l'intelletto non si occupa d'altro che di se stesso e della propria forma"[1106]. Tuttavia la discussione sulla logica in quanto disciplina codificata non è

[1103] *KrV*, B viii.
[1104] *Logik Pölitz*, AA XXIV:
[1105] *Wiener Logik*, AA XXIV:879.
[1106] *KrV*, B viii-ix. "Il confine della logica è stabilito con rigore dal fatto che essa è una scienza che espone adeguatamente e prova rigorosamente null'altro che le regole formali di tutto il pensiero, sia esso

ristretta a quest'unica occorrenza, anche perché, di fatto, nella *Prefazione* del 1787 Kant sta semplicemente stabilendo un confronto tra il destino della metafisica, costretta ad arenarsi e ricominciare ogni volta da capo, e la logica, che della scienza ha fin da subito intrapreso il sicuro cammino.

Le varie considerazioni di Kant intorno alla natura della logica e alle restrizioni che le vanno imposte, a dispetto di eventuali estensioni di carattere psicologico metafisico o antropologico, vengono riprese e approfondite all'inizio della seconda parte della *Dottrina trascendentale degli Elementi*, quando Kant, conclusa l'*Estetica*, introduce *L'idea di una logica trascendentale*. Anche per dare continuità all'argomentazione Kant riprende la separazione tra la recettività sensibile e la spontaneità dell'intelletto, da cui si genera la distinzione fondamentale tra l'estetica, "scienza dei principi a priori della sensibilità" e la logica "scienza delle regole dell'intelletto in generale". Quest'ultima può essere presa in esame da due punti di vista differenti: o come logica dell'uso speciale dell'intelletto, che "comprende le regole per pensare rettamente una determinata specie di oggetti" ed è "organo di questa o quella scienza"; o come "logica dell'uso generale dell'intelletto", ossia una logica che comprende "le leggi assolutamente necessarie del pensiero" e che per il fatto di trattare la semplice forma dell'intelletto, prescindendo dalla varietà degli oggetti, può essere chiamata *Elementarlogik*. All'interno della logica generale Kant presenta poi una successiva divisione tra logica generale pura e logica generale applicata:

"Nella prima prescindiamo da tutte le condizioni empiriche sotto cui il nostro intelletto è impiegato, ad esempio: dall'influsso dei sensi, dal giuoco dell'immaginazione, dalle leggi della memoria, dalla forza dell'abitudine, dall'inclinazione, ecc.; quindi anche dalle sorgenti dei pregiudizi e in generale da tutte le cause da cui, a torto o a ragione, sono fatte derivare le conoscenze determinate, poiché tutto questo infatti concerne l'intelletto semplicemente riguardo a particolari circostanze del suo impiego, la conoscenza delle quali richiede l'esperienza […]. Una logica generale si dice invece applicata allorché ha in vista le regole dell'uso dell'intelletto sotto le condizioni empiriche soggettive insegnateci dalla psicologia. Essa ha pertanto principi empirici, benché sia generale per il fatto di riferirsi all'uso dell'intelletto senza distinzione di oggetti."[1107].

La parte della logica che deve essere impermeabile a quella che sarà poi in una fase matura l'antropologia, è la logica generale che è analitica, scienza e canone

a priori oppure empirico, qualunque origine o oggetto esso abbia, e quali che siano gli ostacoli casuali o naturali che trova nel nostro animo".

[1107] *KrV*, A 53/B 77.

dell'intelletto, e a cui spetta di costituire la dottrina pura della ragione. Se dunque come precisa Kant la logica pura "(a differenza di quanto si è talvolta creduto) non può desumere nulla dalla psicologia" è al concetto di logica applicata che dobbiamo rivolgere la nostra attenzione per capire in che misura sia possibile includere aspetti antropologici o psicologici in logica.

Secondo Kant la peculiarità che la logica applicata trae dal suo legame con la psicologia si riscontra nel fatto che essa a differenza della logica pura, tiene conto delle "condizioni accidentali del soggetto" quando questo opera in concreto, potendo così raccogliere osservazioni su come queste condizioni accidentali possano "impedire o favorire" tale attività. Così, essa si interessa "dell'attenzione, dei suoi ostacoli e delle sue conseguenze, dell'origine dell'errore, dello stato di dubbio, di scrupolo, di convinzione, ecc."[1108] . La distinzione tra logica pura e logica applicata viene ripresa anche nel manuale di logica curato da Jäsche, dove la questione è riformulata in termini abbastanza simili, sebbene meno rigorosi.

Secondo la *Logik* la logica pura ha come oggetto l'intelletto, separato "dalle altre capacità dell'animo" e considerato solo per "ciò che esso fa solo da sé". Al contrario la logica applicata

"considera l'intelletto nella sua commistione con le altre capacità dell'animo le quali esercitano un'influenza sulle operazioni e gli danno una direzione obliqua, di modo che esso non procede secondo le leggi che lui stesso riconosce come quelle giuste. Propriamente parlando la logica applicata non dovrebbe chiamarsi logica. Essa è una psicologia in cui consideriamo in che modo avviene di solito il nostro pensare e non come deve avvenire. In definitiva essa ci dice, sì, che cosa bisogna fare per usare correttamente l'intelletto in mezzo ai vari ostacoli e limiti soggettivi; e possiamo anche imparare da essa cosa favorisce l'uso corretto dell'intelletto, i mezzi per aiutarlo o i rimedi ai difetti e agli errori logici" [1109].

Com'è facile osservare il testo della *Logik* non differisce da quello della *KrV*. Fa eccezione solo l'eccessivo appiattimento della logica applicata sulla psicologia, che Jäsche propone forse anche a causa degli scarsi accenni contenuti nelle *Reflexionen* di argomento logico. Questa equiparazione, che ritroviamo anche nella *Logik Pölitz*,[1110]

[1108] *KrV*, A 54/B 78-79.
[1109] *Logik*, AA IX:18, trad. it. p. 26.
[1110] *Logik Pölitz*, AA XXIV:507: "La Logica può essere divisa in pura e applicata. La logica pura tratta di come l'intelletto deve agire. La logica applicata non si dovrebbe chiamare logica, poiché è una psicologia, dove vengono trattati i fenomeni dell'intelletto, ovvero come l'intelletto è solito agire, non come deve agire".

sembra essere troppo radicale per due ordini di motivi: se la logica applicata fosse semplicemente psicologia o se prendesse tutto dalla psicologia, non potrebbe rientrare, insieme alla logica pura, nel quadro della logica generale, la quale si occupa di comprendere le leggi assolutamente necessarie del pensiero, senza le quali non si dà uso alcuno dell'intelletto. A ciò si aggiunge un secondo elemento, riconducibile al fatto che Kant nella *KrV* assegni alla logica applicata la funzione di catartico, "compito che", come spiega Capozzi, "difficilmente attribuirebbe a una scienza puramente descrittiva e non normativa qual è la psicologia"[1111]. Sebbene il rapporto che la logica applicata intrattiene con l'antropologia non sia di identità, esso ci permette di specificare la funzione catartica che Kant riconosce alla logica applicata. In questo senso la *Reflexion* 3332, dove la presunta identità con la psicologia viene smussata, chiarisce che "la logica antropologica è applicata" e tratta dei "pregiudizi e della persuasione"[1112]. La logica applicata per il fatto di contenere al suo interno considerazioni sull'uso dell'intelletto *in concreto*, non potrà essere catartico allo stesso modo in cui lo è la dialettica, la quale scopre "la falsa parvenza celata nella forma dei sillogismi"[1113]. Kant restringe infatti la funzione catartica della logica applicata all'intelletto comune, definito nella *Logik* come "la facoltà di cogliere le regole della conoscenza in concreto"[1114].

Questa restrizione pone una questione decisiva: se la logica applicata è un catartico dell'intelletto comune, in che modo questa funzione catartica si lega alla scoperta? Capozzi risponde che:

"the key to understand the relation between a cathartic logic and a logic of discovery is the relation between the antagonist notions of prejudices and provisional judgments. All possible causes of errors and prejudices are due to our condition of human beings that have to judge mixing data coming from intellectual and sensible sources in the context of their complex psychology, and have to make anticipations on the basis of the insufficient grounds. When we use such mere anticipations to determine knowledge, we fall prey of prejudices. But when we judge problematically, anticipations support our indispensable activity of judging before we obtain knowledge and for the purpose of obtaining it"[1115].

[1111] M. Capozzi, 2002, p. 266.
[1112] *Refl*. 3332, AA XVI:783: "Die anthropologische *logica* ist *applicata*: Von Vorutheilen. Von Uberredung"
[1113] KrV, A 333/B 390.
[1114] *Logik*, AA IX:19.
[1115] M. Capozzi, 2006, p. 169.

La risposta di Capozzi tiene conto dell'importanza che gioca la distinzione tra pregiudizi [*Vorurteile*] e giudizi previ [*vorläufige Urteile*][1116] per la concezione kantiana della scoperta. I pregiudizi sono "principi di giudizi erronei"[1117], mentre attraverso i giudizi previ, chiamati nelle lezioni di logica anche "*antecedentia*"[1118] o "anticipazioni", "si anticipa su una cosa prima di avere un giudizio determinante"[1119]. La caratteristica particolare dei giudizi previ è il fatto che questi non sono asserzioni[1120], ma giudizi problematici lasciati *in suspenso*, fino a che non si trovi una ragione sufficiente per supportarli o rigettarli:

"Un giudizio provvisorio è quello con cui immagino che vi siano sì più ragioni favorevoli che ragioni contrarie alla verità di una cosa, ma che queste ragioni non siano ancora sufficienti ad un giudizio determinante o definitivo col quale io decida senz'altro a favore della verità. Il giudicare provvisorio, quindi, è un giudicare che è, coscientemente, puramente problematico"[1121].

La conclusione cui giunge Kant è quella di riconoscere un ruolo chiave ai giudizi provvisori nel procedimento euristico:

"I giudizi provvisori sono molto necessari, anzi indispensabili, per l'uso dell'intelletto in ogni meditazione e indagine. Infatti essi servono a guidare l'intelletto nelle sue ricerche e a rendergli disponibili a tal fine vari mezzi. Quando meditiamo su un oggetto dobbiamo sempre giudicare provvisoriamente e, per così dire, già subodorare la conoscenza che acquisiremo con la meditazione. E quando si è alla ricerca di invenzioni o scoperte bisogna sempre farsi un piano provvisorio, altrimenti i pensieri vanno solo a caso. Perciò sotto [il nome di] giudizi provvisori si può pensare a massime per indagare su una cosa […. Giudizi siffatti hanno dunque il loro buon uso, e si potrebbero persino dare delle regole su come dobbiamo giudicare provvisoriamente su un oggetto"[1122].

[1116] Cfr. ad esempio *Logik Pölitz*, AA XXIV:547: "Die vorläufigen Urteile kann man judicia praevia nennen und wir müssen sie von den Vorurteilen unterscheiden".
[1117] Cfr. *Logik*, AA IX:75, trad. it. p 89: "Bisogna distinguere i pregiudizi dai giudizi provvisori. I pregiudizi sono giudizi provvisori in quanto vengono assunti come principi. Ogni pregiudizio deve essere considerato come un principio di giudizi erronei, e dai pregiudizi non scaturiscono pregiudizi ma giudizi erronei".
[1118] *Logik Pölitz*, AA XXIV:546: "Urteile werden eingeteilt in vorläufige, (*praevia antecedentia*) oder bestimmende (*determinantia consequentia*) jene gehn vor, diese folgen auf die Untersuchung"
[1119] *Logik*, AA IX:75, trad. it. p. 89.
[1120] La disitione è tra *Urtheil* (*judicium*), inteso come il termine generale di giudizio, che può essere (secondo la modalità) problematico, assertorio o apodittico e *Satz* (*propositio*) che invece vale solo per i giudizi assertori e apodittici. Cfr. su questo importante punto della teoria kantiana del giudizio M. Capozzi, 2002, pp. 432-447.
[1121] *Logik*, AA IX:74, trad. it. p.89
[1122] *Logik*, AA IX:75, trad. it. p. 89.

Una logica antropologica, capace di scorgere la fonte dei pregiudizi e della persuasione ha quindi una funzione positiva per la pianificazione euristica di una ricerca, in quanto fornisce massime per indagare su un determinato oggetto e per giudicare previamente su di esso. Stabilito l'apporto positivo che logica applicata può portare alla ricerca, possiamo considerare ora cosa Kant dice in merito ad una possibile codificazione della logica euristica.

Nella *Logik Dohna-Wundlacken* egli spiega che in logica si è trascurato di aggiungere un capitolo sulla scoperta e su come gli inventori giudichino previamente[1123]. Questa considerazione è ripresa anche nella *Metafisica dei costumi* dove Kant auspica che la logica possa occuparsi dei giudizi provvisori:

"Un'istanza, infatti, che la logica deve soddisfare, ma non s'è sufficientemente presa a cuore, è che essa fornisca anche regole su come bisogna cercare secondo un fine [*wie man zweckmäßig suchen solle*], ossia regole che non valgano sempre solo per i giudizi determinanti, ma anche per i giudizi provvisori (*iudicia praevia*) mediante i quali si è portati ai pensieri [*auf Gedanken gebracht wird*]; una dottrina, questa, che può servire anche al matematico per le sue scoperte e che infatti viene da lui anche spesso applicata"[1124].

In una nota a margine della *Logik Bauch* (circa 1794) Kant di nuovo si lamenta della mancanza di una sezione dedicata all'euristica, aggiungendo però un'importante indicazione: "Questo capitolo deve essere ancora elaborato dai logici e appartiene alla Dottrina del metodo"[1125]. Un capitolo che offra indicazioni su come meditare e giudicare previamente su un oggetto non apparterrebbe alla logica pura, alla *Dottrina degli elementi* che è canone dell'intelletto e si occupa dei concetti, giudizi e sillogismi; ma sarebbe incluso in quella parte della *Dottrina del metodo* che nei manuali di logica tedeschi era conosciuta con il nome di *Meditiren*, o indicata con i termini generici *Nachdenken* e *Nachsinnen*[1126]. La *Logica* curata da Jäsche dedica poche righe a questo concetto che compare nell'ultimo paragrafo della *Dottrina del metodo*. Con il termine meditare secondo Kant si deve intendere:

[1123] Cfr. *Logik Dohna-Wundlacken*, AA XXIV:737: "Dieses Kapitel ist bis jetzt in der Logik vernachlässigt. Jeder Erfinder muß vorläufig urteilen".
[1124] *MdS*, AA VI:478, trad. it. pp. 356-357.
[1125] *Logik Bauch*, nota marginale 87, ms. 82-83, in I. Kant, 1998, p. 246: "Dieses Capitel ist von den Logicern noch zu bearbeiten und gehört in die Methodenlehre"
[1126] Per quanto riguarda l'uso del termine *Meditiren* da parte di Meier, Crusius, Knutzen e soprattutto Lambert cfr. M. Capozzi, 2006, pp. 128-130.

"un riflettere o un pensare metodico. II meditare deve accompagnare ogni lettura e ogni apprendimento e, a tal fine, è necessario compiere prima delle ricerche preliminari, e poi ordinare i propri pensieri, ovvero collegarli secondo un metodo"[1127].

Pur spiegando che *meditare* significa riflette secondo un metodo, questo passo in particolare non fornisce indicazioni su come si debba giudicare provvisoriamente. La *Logik Pölitz* tuttavia conferma che per meditare "si debbono fare ricerche preliminari [*vorläufige Untersuchungen*], prenderne nota e poi ordinarle"[1128]. Come sostiene anche la precritica *Logik Blomberg*, lo scopo non è quello di "ricordare le conoscenze già avute"[1129], ma di produrne di nuove in modo metodico e non tumultuoso [*tumultuarisch*].

Come lasciano intendere anche queste annotazioni, da un punto di vista tecnico, il meditare è un "multiphase method"[1130] in cui l'ordinamento dei pensieri svolge un ruolo molto importante per promuovere la ricerca e dirigerla secondo un piano[1131]. Da quanto ha ricostruito Capozzi infatti le fasi del *meditiren* possono essere così riassunte: a) si raccolgono i materiali su cui riflettere; b) si fissano tali materiali scrivendoli nell'ordine in cui li si ha raccolti; c) si ordinano i materiali scritti e li si distribuisce in base ad un sistema di classificazione; d) in base al materiale e al suo ordinamento si stabilisce un piano di ricerca attraverso anticipazioni che permettono di non procedere affidandosi al caso[1132]. Per capire quale ruolo svolga la topica nel processo di ordinamento dei pensieri e che legame abbia questa pratica euristica con le tavole kantiane dobbiamo ora spostarci nel campo della logica.

[1127] *Logik*, AA IX:150, trad. it. p. 174.
[1128] *Logik Pölitz*, AAXXIV:601: "Beim meditiren muß man vorläufige Untersuchungen anstellen, sie sich aufschreiben und denn das in Ordnung bringen, welches das Meditiren ausmacht"
[1129] *Logik Blomberg*, AA XXIV:293: "Tumultuarisch denckt man, wenn man ohne methode denckt. Meditiren heißt nicht sich an Erkenntniße erinneren, die man gehabt hat, sonderen neue hervorbringen, die man nicht gehabt hat".
[1130] M. Capozzi, 2006, p. 132.
[1131] Sebbene il riferimento ai giudizi provvisori non compaia nel paragrafo dedicato al meditare, al momento di introdurre i giudizi provvisori la *Logica* Jäsche spiega che: "I giudizi provvisori sono molto necessari, anzi indispensabili, per l'uso dell'intelletto in ogni meditazione e indagine [*Meditiren und Untersuchung*]. Infatti essi servono a guidare l'intelletto nelle sue ricerche e a rendergli disponibili a tal fine vari mezzi. Quando meditiamo [*meditiren*] su un oggetto dobbiamo sempre giudicare provvisoriamente e, per così dire, già subodorare la conoscenza che acquisiremo con la meditazione. E quando si è alla ricerca di invenzioni o scoperte bisogna sempre farsi un piano provvisorio, altrimenti i pensieri vanno solo a caso" (*Logik*, AA IX:75, trad. it. p. 89)
[1132] Per un'analisi sistematica di tutti i punti di cui consta la dottrina del *Meditiren*, cfr. M. Capozzi, 2006.

Capitolo 4: La *logische Topik* e le tavole kantiane

1. Considerazioni preliminari

Nella parte conclusiva della *Prefazione* alla prima edizione della *Critica della ragion pura* Kant si rivolge al suo ipotetico lettore invitandolo a unire il suo impegno affinché la metafisica, così come appare dai concetti proposti dalla filosofia trascendentale, possa essere ordinata in maniera didattica. Quale sia il contributo che Kant si aspetta non viene esplicitato; ben chiara è però la necessità che i futuri maestri si mantengano all'abbozzo presentato e che non ci si allontani da ciò che la ragione produce secondo il proprio disegno. È infatti un dovere per ogni filosofo, distinguere tra una conoscenza filosofica che è solo apparente e le cui leggi sono stabilite arbitrariamente, e una conoscenza filosofica che può dirsi vera perché possiede principi sintetici a priori che si applicano all'esperienza.

Kant si lusinga di aver portato a termine il vero compito della filosofa, dal momento che ha trattato i problemi che sorgono in seno alla ragione senza fare appello alla sua, ma individuandoli in base a principi e dando per tutti una soluzione soddisfacente. Da questo punto di vista la completezza con cui sono stati trattati i tormenti della ragione rappresenta un punto d'arrivo per l'opera kantiana:

"Ciò a cui ho mirato in questa impresa è stata la completezza e mi permetto di dire che non può esserci un solo problema metafisico che non trovi qui o la propria soluzione o la chiave per essa. La ragione è un'unità così perfetta che se il suo principio fosse insufficiente a dar soluzione anche a uno solo dei problemi che si connettono alla sua natura, non si potrebbe in nessun caso, che respingerlo, perché non sarebbe possibile applicarlo con sicurezza ad alcun altro problema"[1133].

La *Critica* già contiene abbozzata la soluzione riguardo la possibilità o l'impossibilità di una metafisica, in quanto la determinazione secondo principi delle fonti, dei limiti e dell'estensione della conoscenza per pura ragione, toglie di mezzo tutte le pretese infondate e le false credenze, ponendo così un freno alla naturale tendenza della ragione a trascendere l'ambito dell'esperienza possibile. Giudicando criticamente del valore o del disvalore delle conoscenze, Kant pone altresì le basi per il passaggio della metafisica da disposizione naturale a scienza. Nell'*Introduzione* Kant sostiene che un sistema della filosofia trascendentale non c'è ancora. Eppure la possibilità di una metafisica futura che voglia presentarsi come scienza sembra

[1133] *KrV*, A XII.

possibile, poiché i futuri maestri già dispongono se non di un organo, ameno di un canone, ma soprattutto del disegno in base al quale progettare la sua futura edificazione:

"La filosofia trascendentale è l'idea di una scienza di cui la critica della ragion pura deve architettonicamente, cioè per principi, abbozzare il disegno intero, con piena garanzia di solidità e sicurezza di tutte le parti che compongono un tale edificio. Essa è il sistema di tutti i principi della ragione pura. Se questa critica non prende essa stessa il nome di filosofia trascendentale, dipende dal fatto che, per essere un sistema completo, dovrebbe contenere anche un'analisi particolareggiata di tutta la conoscenza umana a priori. Ora, è fuori dubbio che la nostra critica deve senz'altro presentarci l'esatta enumerazione di tutti i concetti fondamentali che costituiscono suddetta conoscenza pura; ma giustamente tale critica si astiene dall'analisi di dettaglio di questi concetti, nonché dell'inventario completo di tutti quelli che ne derivano: per un verso in quanto questa analisi non rientra nei suoi progetti, non presentando la stessa difficoltà della sintesi, e per l'altro perché si andrebbe contro l'unità del piano se si pretendesse dare, sotto la responsabilità della compiutezza, una tale analisi e derivazione, a cui non siamo obbligati dai nostri progetti. Questa compiutezza, così nell'analisi come nella derivazione da quei concetti a priori che dovremo fornire più avanti, costituisce una facile aggiunta, una volta che quei concetti siano a disposizione come principi specifici della sintesi e nulla faccia difetto in vista di questo scopo essenziale"[1134]-

Lasciare invariata la compiutezza e l'esaustività raggiunta dall'indagine critica, è un requisito necessario non solo per chi voglia ordinare in maniera didattica i concetti della filosofia trascendentale, ma anche per chi, volendo dare ulteriore compiutezza al sistema, si metta alla ricerca dei suoi concetti derivati. I principi cui Kant si riferisce sono quelli che elabora la *Critica* quando determina le fonti, i limiti e l'estensione della conoscenza possibile, svelando l'inganno che si cela dietro la convinzione di poter conoscere fuori dal territorio dell'esperienza. Se l'abbozzo venisse ridisegnato, la filosofia trascendentale non potrebbe più rappresentare né la misura, né l'esempio per le metafisiche future. È l'idea che la ragione sia un tutto articolato a imporre di mantenere intatto il modello, l'abbozzo architettonico che essa ha tracciato da sé. Kant lo spiega in un passo dei *Progressi della metafisica*

"La metafisica è qui solo l'idea di una scienza, come di un sistema, che può e deve essere costruito dopo il compimento della critica della ragion pura, per la quale il materiale di costruzione e l'abbozzo sono a disposizione: una totalità che, come la logica pura, non ha bisogno né sopporta alcun accrescimento, la

[1134] *KrV*, A 13/B 27.

quale deve essere costantemente abitata e mantenuta in buono stato se non si vuole che ragni e spiriti dei boschi, che non mancheranno, si annidino, e rendano inabitabile la ragione"[1135].

Che l'inventario e l'abbozzo della filosofia trascendentale non siano accrescibili, al pari della logica pura, è la morfologia della ragione ad imporlo, in quanto non ammette principi descrittivi esterni a se stessa. Infatti, la metafisica, quale appare dai concetti che Kant propone nella sua opera maggiore, consiste:

"[n]ell'inventario [*Inventarium*] sistematicamente ordinato di tutto ciò che possediamo mediante la ragione pura. In questo campo nulla può sfuggirci, perché ciò che la ragione trae esclusivamente da se stessa non può nascondersi, ma viene tratto alla luce ad opera della stessa ragione, appena se ne sia scoperto il principio generale. La perfetta unità di questa specie di conoscenze, riposanti cioè su concetti puri, senza che nulla di empirico – o anche solo una particolare intuizione, che dovesse condurre a una determinata esperienze – possa avere su di esse un qualsiasi influsso per ampliarle"[1136].

L'individuazione del principio generale di ciò che la ragione trae da sé garantisce l'accordo tra la forma perfetta della ragione e la completezza e unità richieste dalla filosofia trascendentale. Solo tale principio consente di stabilire un modello descrittivo che guidi il filosofo verso "l'esatta enumerazione di tutti i concetti fondamentali che costituiscono suddetta conoscenza pura"[1137]. Kant è consapevole delle reazioni che avrebbe potuto suscitare una simile posizione e nella *Prefazione* ammette che il lettore potrebbe rimanerne infastidito e difettare di quel rispetto che si conviene a chi è chiamato a giudicare dell'opera e a collaborare al suo ordinamento didattico. Ma redigere l'inventario sistematicamente ordinato di tutti i concetti puri dell'intelletto, non è un'impresa vanagloriosa; anzi, è sicuramente più modesta di quella presentata dall'autore del più comune programma di metafisica, il quale si impegna ad estendere la conoscenza oltre i limiti dell'esperienza possibile, pretendendo di poter dimostrare la realtà di concetti sono esclusi dalla nostra (umana) conoscenza. Al contrario dei metafisici che lo hanno preceduto Kant si assume la responsabilità della compiutezza del suo lavoro e afferma:

"io confesso modestamente che ciò oltrepassa ogni mio potere, e che pertanto ho a che fare semplicemente con la ragione stessa e col suo puro pensiero, per la conoscenza adeguata dei quali non

[1135] *Fortschritte*, AA XX:310, trad. it. p. 205.
[1136] *KrV*, A xx.
[1137] *KrV*, A 13/B 27.

debbo, cercando allontanarmi da me stesso, poiché incontro entrambi dentro di me; del che la stessa logica comune mi offre già un esempio, per il fatto che tutte le sue operazioni semplici sono suscettibili di enumerazione completa e sistematica"[1138].

Della completezza raggiunta nella *Critica della ragion pura* la logica ci offre già un esempio, così come prima la logica pura rappresentava un modello di totalità che non abbisogna, né sopporta, nessun accrescimento. Risulta difficile credere che si tratti di un esempio scelto da Kant quasi per caso, un inciso slegato dall'idea di quell'inventario sistematicamente ordinato che costituisce il cuore della sua impresa.

A guardar bene infatti, il disegno secondo cui nella logica generale si raccolgono sistematicamente tutte le operazioni della mente, rappresenta la base di quel lavoro di reperimento dei concetti puri dell'intelletto, di cui Kant si occupa in quella parte della *KrV* che porta il nome di "deduzione metafisica". Come indica chiaramente anche il titolo del paragrafo d'apertura dell'*Analitica trascendentale* (*Del filo conduttore per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto*), la logica non è solo un esempio di sistematicità, ma il *Leitfaden* che permette di orientarsi all'interno del pensiero; la sua peculiarità è di guidare l'indagine sulla natura razionale dell'uomo, della cui struttura interna si può avere una prima ricognizione se si osserva l'attività umana del giudicare[1139]. Così, si è certo semplificando un tema assai complesso e dibattuto, eppure in via preliminare pare legittimo osservare che la logica e, nella fattispecie, la dottrina dei giudizi che Kant presenta nella sua *Urteilstafel*, non potrebbe certo guidare al reperimento e alla disposizione ordinata dei concetti puri dell'intelletto nella *Tavola delle categorie*, se questo "lavoro dei logici"[1140] non fosse preceduto da una dettagliata e adeguata chiarificazione della nozione scientifica. Una nozione che, in accordo con quello che era l'uso della manualistica del tempo, Kant illustra nell'*Introduzione: idea di una logica trascendentale* a partire dalle sue divisioni interne.

Per ben inquadrare il senso e lo scopo di tali divisioni sembra utile fare una considerazione riguardo alla varietà di temi che comparivano sotto il titolo di logica

[1138] *KrV*, A xiv.
[1139] *KrV*, B 159. Su questo punto cfr. M. Capozzi, 2002, pp. 291-292; ma anche A. Aportone, 2009, pp. 197-221.
[1140] "Ma per scoprire un tal principio mi misi alla ricerca di un atto intellettivo che contenesse tutti gli altri e si distinguesse soltanto per le diverse modificazioni o momenti nel sottoporre il molteplice della rappresentazione alla unità del pensiero in generale; trovai che questo atto intellettivo consiste nel giudizio. Or qui mi stava davanti un lavoro dei logici, già pronto sebbene non ancora del tutto scevro di difetti, dal quale io ero posto in condizione di presentare una tavola completa delle funzioni pure dell'intelletto che però non erano determinate riguardo a ogni oggetto" *Prolegomena*, AA IV: 323, trad. it. p. 163

nella tradizione moderna. Prima di Kant con il concetto di logica si intendeva, in modo ampio e variegato, l'intero ambito della conoscenza. Secondo quanto spiega Tonelli la logica moderna conteneva:

"la teoria della conoscenza sensibile e della conoscenza razionale (comprese le teorie dell'osservazione, della sperimentazione e dell'induzione nonché, talvolta, quella dell'origine delle idee), la teoria della divisione (del modo cioè di stabilire una classificazione delle cose secondo generi e specie), la teoria dei metodi dell'invenzione e della dimostrazione (mediante analisi e sintesi), così come le teorie dell'insegnamento, dell'apprendimento, dell'argomentazione, dello scrivere e del recensire libri"[1141].

Considerata l'estensione e la varietà di significati attribuiti nella tradizione moderna al concetto di logica, le divisioni di cui Kant si occupa nell'*Introduzione* hanno lo scopo di delimitare l'ambito scientifico della logica e di preparare il campo alla presentazione di tutte le funzioni dell'intelletto in una tavola sistematica. Un lavoro di cui i logici già conoscevano le tecniche, ma che Kant trovava abbozzato in maniera rapsodica e arbitraria e la cui correzione passa per una nuova sistematizzazione della logica e delle sue divisioni. Pertanto, non deve sorprendere che sia proprio nel terzo paragrafo dell'*Introduzione*, intitolato *Intorno alla divisione della logica generale in Analitica e Dialettica*, che per la prima volta il lettore può incontrare il termine *Topik* nella *Critica della ragion pura*. Sebbene Kant in questa occasione ancora non entri nel merito del rapporto che lega la topica al "fenomeno della tavola"[1142], la presentazione preliminare dei concetti di analitica e di dialettica offre una chiave di lettura per la concezione scientifica della logica e permette di capire la regola metodologica in virtù della quale disponiamo in una tavola "i fondamenti della facoltà che chiamiamo intelletto"[1143] ciascuno secondo il posto che gli compete.

2. Le divisioni della logica e la distinzione tra logica formale e logica trascendentale

La suddivisione dell'opera in paragrafi è un aspetto della forma espositiva del testo su cui Kant è tornato nella seconda edizione della *Critica della ragion pura.* Secondo quanto egli afferma a conclusione della *Deduzione*, la sua revisione ha interessato soprattutto la prima parte della *Dottrina degli elementi*:

[1141] G. Tonelli 1987c, p. 286
[1142] R. Brandt, 1991, p. 59
[1143] *KrV*, A XVI.

"Ho ritenuto necessaria la suddivisione in paragrafi soltanto fino a questo punto, poiché avevamo a che fare con concetti elementari. Ciò che ora ci proponiamo è di mostrarne l'uso e la trattazione potrà procedere senza tale suddivisione, in un nesso continuo"[1144].

Stando a quanto dice Kant, il discorso, quando riguarda i concetti elementari, non deve procedere in un nesso continuo, poiché ogni paragrafo, insieme al suo titolo, costituisce un tema autonomo. A differenza dell'*Estetica trascendentale* e dell'*Analitica dei concetti* nell'*Introduzione* alla logica trascendentale la suddivisione in paragrafi non presenta modifiche nel 1787, verosimilmente perché la sua struttura era già chiara e ben ordinata nella prima edizione.

I paragrafi di cui è composta l'*Introduzione* sono quattro, disposti secondo uno schema a coppie: il primo e il secondo si intitolano rispettivamente *Intorno alla logica in generale* e *Intorno alla logica trascendentale*; mentre il terzo e il quarto sono chiamati *Intorno alla divisione della logica generale in Analitica e Dialettica* e *Intorno alla divisione della logica trascendentale in Analitica trascendentale e Dialettica trascendentale*. Le analogie tra le due coppie di paragrafi non si limitano solo al titolo e anche dal punto di vista terminologico vi sono delle forti similitudini – questo elemento caratterizza in maniera speciale il terzo e il quarto paragrafo – quasi a voler rendere esplicita l'intenzione di stabilire analogie e differenze tra l'ambito della logica generale e quello della logica trascendentale. Gli aspetti comuni e le note distintive del contenuto delle due coppie di paragrafi vengono messi in luce in base a una coppia di termini dall'elevato valore tecnico: i concetti di *canone* e di *organo*. Sebbene essi entrino relativamente tardi nel pensiero di Kant, rappresentando, dunque, un punto d'arrivo per la sua riflessione logica kantiana[1145], *canone* ed *organo* assumono un ruolo importante non solo in questa parte dell'opera (dove vengono impiegati per qualificare le differenti

[1144] *KrV*, B 169.

[1145] Secondo Tonelli è il termine *Kanon* in particolare ad essere piuttosto tardo, dal momento che se ne può fissare la comparsa intorno al 1770-1771. Cfr. G. Tonelli, 1987b, p. 177. Secondo Carbonici-Finster, 1982, pp. 46 sgg invece, l'analisi delle *Reflexionen* logiche induce a ritenere che l'uso del termine canone in contrapposizione ad organo risalga al 1773-1775. Come osserva Mirella Capozzi il termine canone legato alla logica non compare né nella *Logik Blomberg* né nella *Logik Philippi*, mentre è „reperibile, oltre che in tutti i quaderni di lezioni più tardi, anche nella *Logik Bauch* e precisamente in una delle parti del testo che non riprendono la *Logik Philippi*" (M. Capozzi, 2002, p. 203). Capozzi suggerisce inoltre, che se cosideriamo implausibile una conoscenza diretta da parte di Kant degli aristotelici tedeschi come Keckermann o Johann Scharf che pure ne facevano uso del termine, si può indicare con una certa sicurezza che tra le fonti kantiane vi sia Darjes, il quale nella *Via ad veritatem* dichiarandosi debitore di Gassendi fa risalire il termine canone ad Epicuro. Da tenere in considerazione come suggeriscono Carboncini e Finster è anche l'uso che Knutzen fa del termine *canoninica* (S. Carboncini/ R. Finster, 1982, p. 53). Sulle possibili fonti cui Kant può aver attinto per la coppia canone-organo cfr. oltre i testi già menzionati anche R. Pozzo, 1995, pp. 307-310.

funzioni che possono essere riconosciute alla logica), ma per l'intera filosofia; ed infatti Kant se ne serve per chiarire quale tipo di scienza sia la *Critica della ragion pura*[1146]. Tenendo conto delle similitudini strutturali presenti in questa *Introduzione*, consideriamo ora il suo contenuto.

Dopo ave introdotto la distinzione tra *Estetica* e *Logica*, Kant passa a discutere del concetto di logica ed entra nel merito delle sue divisioni. Il criterio adoperato per isolare il nucleo scientifico della logica dalla materia estesa e variegata che ne caratterizzava il concetto moderno, consiste nello stabilire in che modo l'intelletto, quando pensa, faccia uso delle proprie regole:

"La logica, a sua volta, può essere presa in esame da due punti di vista diversi: o come logica dell'uso generale [*allgemein*] dell'intelletto o come logica dell'uso particolare [*besonderen*]. La prima comprende le leggi assolutamente necessarie del pensiero, senza le quali non si dà alcun uso dell'intelletto; e concerne quindi l'intelletto a prescindere dalla varietà degli oggetti a cui può essere rivolto. La logica dell'uso particolare comprende, invece, le regole per pensare rettamente una determinata specie di oggetti. La prima può essere detta logica elementare, la seconda, invece, l'*organo* di questa o quella scienza. La seconda è anteposta solitamente nelle scuole a titolo di propedeutica delle scienze, benché essa, considerata in relazione al cammino della ragione umana, costituisca in effetti l'ultimo termine a cui essa perviene, allorché la scienza è già da tempo compiuta e non le occorre che un'ultima mano per la sua rettificazione e perfezione. Se infatti si pretende di determinate le regole in base alle quali si costituisce una scienza, è necessario conoscerne i relativi oggetti a un livello assai alto"[1147].

[1146] Tonelli ritiene che quando "Kant tries to explain what his *Critique of Pure reason* is intended to be, he usually employs two pairs of opposed terms, canon versus organon, and discipline versus doctrine: the *Critique* is a canon, not an organon; it is a discipline, not a doctrine". G. Tonelli, 1994, p. 37. Anche Carboncini-Finster sottolineano l'importanza di questa coppia di concetti: "In der Einleitung der *KrV* wird u. a. im Ruckgriff auf dieses Begriffspaar die Frage erörtert, was die besondere Wissenschaft einer Kritik der reinen Vernunft leisten könne, und zu Beginn der transzendentalen Analytik bestimmt Kant anhand der Begriffe Kanon und Organon die Funktion(en) der Logik". Degno di nota è poi anche il fatto che l'*Estetica trascendentale* venga chiamata un organo per l'intelletto in *KrV*, A 46/B 63. Al riguardo cfr. S. Carboncini/ R. Finster, 1982, p. 25

[1147] *KrV*, A 52/B B 76-77. Il discorso sulle tradizionali divisioni interne alla logica viene ampiamente discusso anche nella *Logica* Jäsche e nella gran parte dei quaderni di lezioni di cui disponiamo. Anche Meier, l'autore del manuale di logica usato da Kant a lezione, trattava infatti delle divisioni della logica, limitandosi però a proporne solo due. Nella *Vernunftlehre* egli dichiara che non intende accogliere l'usuale divisione della logica in logica artificiale e logica naturale, mentre acconsente di dividere la logica in logica del tutto certa (analitica) e logica probabile (dialettica), nonché in logica teoretica e logica pratica. Come accuratamente ricostruito da Mirella Capozzi in *Kant e la logica*, a questa coppia di divisione la Logica Jäsche ne oppone cinque, dando adito ad una discussione della logica che va ben oltre il dettato meieriano. Le divisioni della logica che Kant presenta e discute nella *Logica* Jäsche sono: 1) analitica e dialettica; 2) logica naturale e logica artificiale; 3) logica teoretica e logica pratica; 4) logica pura e logica applicata; 5) logica dell'intelletto comune e logica dell'intelletto speculativo. Cfr. M. Capozzi, 2002, pp. 223-270. Sebbene l'*inicpit* sia diverso, dal momento che la *Logica* Jäsche introduce il concetto di logica a partire dalla regolarità della natura, riprendendo l'affermazione di Meier contenuta nella *Vernunftlehre* secondo cui "nulla è caos […] Tutto è ordinato secondo regole, e in tutte le forze sono dalla natura stessa impiantate delle regole in base alle quali dover agire" (Meier, *Vernunftlehre*, p. 5), considerazioni simili sullo statuto della disciplina logica si trovano anche nel manuale di logica kantiano il quale afferma: "Ora, così come tutte le nostre attività nel loro insieme, anche l'intelletto in particolare è

La divisione tra logica dell'uso generale e logica dell'uso particolare è, per usare le efficaci parole di Stuhlmann-Laeisz, una divisione "in objektiver Hinsicht". In essa Kant procede a distinguere le "verschiedene Tätigkeiten des Denkens je nach dem Gegenstandbereich, auf welchen dieses richtet"[1148]. Egli nega alla logica generale qualunque valore pratico o applicativo, facendo leva sul fatto che questa, nella misura in cui si interessa esclusivamente delle regole assolutamente necessarie dell'intelletto, ossia di quelle regole che sono relative alla forma di ogni pensiero, è obbligata a rimanere indifferente agli oggetti della conoscenza qualunque essi siano e qualunque sia la loro origine. Questo aspetto definisce infatti il suo peculiare statuto di *Scientia scientifica*:

"la logica generale nulla ha a che vedere con l'origine della conoscenza, considerando invece le rappresentazioni – sussistano esse originariamente a priori in noi stessi o siano date semplicemente a posteriori – esclusivamente secondo le leggi in base alle quali l'intelletto, quando pensa, le usa nei loro reciproci rapporti; tale logica pertanto non si occupa che della forma intellettuale che può essere data alle rappresentazioni, qualunque, sia, altrimenti la loro origine"[1149].

La logica dell'uso particolare dell'intelletto comprende quelle regole che servono per pensare in maniera retta una specie particolare di oggetti e, contrariamente alla logica generale, non è indifferente agli oggetti cui si riferisce[1150]. Il valore pratico della logica particolare dipende dunque dal fatto che essa non rimane indifferente agli oggetti di cui tratta: rettificare e perfezionare una scienza è possibile solo se questa scienza è in un certo grado già compiuta e questo significa che gli oggetti di cui la

---

vincolato nelle sue operazioni [*Handlungen*] a regole che possiamo indagare. Anzi l'intelletto deve essere considerato come la fonte e la facoltà di pensare regole in generale. Infatti come la sensibilità è la facoltà delle intuizioni, così l'intelletto è la facoltà di pensare, cioè di sottoporre a regole le rappresentazioni dei sensi" *Logik*, AA IX:11. Analoghe espressioni si trovano anche nelle *Vorlesungen* logiche, tra le quali, ad esempio, la *Logik Pölitz*: "anche l'intelletto opera secondo regole che possiamo investigare. Esso è la facoltà di pensare, pertanto non possiamo pensare che secondo certe regole" AA XXIV:502.

[1148] R. Stuhlmann-Laeisz, 1976, p. 5.

[1149] *KrV*, A 46/B 80.

[1150] Questo aspetto marca una differenza saliente tra la logica dell'uso generale e la logica dell'uso particolare dell'intelletto. Solo per la prima infatti, vale quanto riporta la *Logik Busolt*: "il suo oggetto è semplicemente la forma dell'intelletto, che deve trovarsi ugualmente in ogni oggetto. Il suo oggetto, dunque, è universale". *Logik Busolt*, AA XXIV:610. Anche la *Logica* Jäsche sottolinea la duplice natura razionale della logica quando afferma che essa è "una scienza razionale, non quanto alla mera forma, ma quanto alla materia" *Logik*, AA IX:13, trad. it. p. 19. Analoghe considerazioni si trovano anche nella *Logik Pölitz*: "la definizione della logica come *scientia rationalis* è duplice, è razionale secondo la forma, ma in ciò essa non è ancora affatto distinta dalle altre scienze; la vera causa della definizione sta in ciò: che la ragione è il suo oggetto, e precisamente secondo le leggi universali del suo uso" AA XXIV:505. Sulla duplice razionalità della logica cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica*, Vol. 1, Bibliopolis, Napoli, 2002, p. 206.

scienza si occupa debbono essere in certa misura già conosciuti[1151]. Se, come accade in questo caso, le regole logiche sono derivate dalla conoscenza degli oggetti, allora esse non sono necessarie ma contingenti e "l'uso detta il metodo"[1152] relativamente a questa o quella classe di conoscenze. La logica generale (in quanto *Scientia scientifica*) è invece propedeutica ad ogni uso dell'intelletto e le sue leggi debbono essere presupposte senza distinzioni di sorta da tutti i tipi di conoscenza.

La funzione propedeutica che Kant riconosce alla logica generale è strettamente legata alla tesi che questa sia un canone formale dell'uso della ragione e dell'intelletto. Nella *Critica della ragion pura* Kant definisce il canone come "l'insieme dei principi a priori dell'uso corretto di alcune facoltà conoscitive in generale"[1153], perciò sostenere come fa la *Logica* Jäsche che la logica in quanto "propedeutica generale è un canone dell'intelletto"[1154] equivale a dire che essa funge da vaglio a priori della correttezza formale dell'intelletto e della ragione rispetto a qualunque loro impiego. Non a caso Kant insiste sul fatto che alla logica generale debba essere riconosciuto un carattere normativo: avendo per oggetto le leggi assolutamente necessarie del pensiero essa si occupa di determinare come l'intelletto *deve* pensare rispetto a *tutti* gli oggetti in genere

[1151] "si ha un organo delle scienze solo se la scienza è già stata trovata ed è stata portata ad un certo livello, così che essa ora si perfeziona […]. Bacone di Verulamio, ad esempio, ha scritto un *Organon scientiarium* dove, tra l'altro, indica come si possa portare la fisica ad un alto livello" (*Logik Busolt*, AA XXIV: 610-611 citato in: M. Capozzi, 2002, p. 205).

[1152] *Dissertatio*, AA II:414, trad. it. p. 450: "l'uso detta il metodo: saggiando e scoprendo, una volta che la scienza abbia raggiunto una certa ampiezza ed un certo assetto, risulta chiaro per quale via si deve procedere affinché raggiunga la perfezione e, cancellate le macchie dell'errore e del pensare confuso, risplenda più pura; non diversamente diedero ansa a regole e a una disciplina la grammatica dopo un più fecondo uso della lingua e lo stile dopo eleganti esempi di poemi e orazioni" Il paragone tra logica e grammatica è un passaggio fondamentale della riflessione di Kant che molto lo ha aiutato per definire lo statuto scientifico della prima. Infatti sebbene di entrambe si faccia prima un uso inconsapevole e sebbene entrambe siano scienze formali che si disinteressano del contenuto, nel senso che la logica è la scienza delle regole del pensiero, mentre la grammatica è la scienza delle regole del linguaggio e non dunque contiene vocaboli, tuttavia esse sono in fine diverse per quel che riguarda il rispettivo grado di scientificità. A riguardo la *Logik Busolt* spiega che: "la grammatica è solo una disciplina, la logica è una scienza: dottrina. La differenza fra disciplina e scienza o dottrina è che, nell'una non si può sapere perché qualcosa è così e non altrimenti, nell'altra se ne ha una dimostrazione interna. Con la prima consultiamo l'esperienza, con la seconda solo l'intelletto, la prima è particolare, la seconda è universale, la prima si chiama *Scientia empirica*, la seconda *Scientia scientifica*" (AA XXIV:609). Anche in questo caso il paragone tende ad evidenziare la natura necessaria delle regole di cui tratta la logica. L'opposizione tra regole necessarie e regole dell'uso empirico dell'intelletto verrà formulata all'inizio della *Logica* Jäsche, senza però che si faccia esplicito riferimento alla logica dell'uso particolare dell'intelletto. Sul rapporto tra logica e grammatica cfr. M. Capozzi, 2002, pp. 187-191.

[1153] *KrV*, A 796/B 824: "Intendo per canone l'insieme dei principi a priori dell'uso corretto di alcune facoltà conoscitive in generale. Così la logica generale, nella sua parte analitica, è un canone per l'intelletto e la ragione in generale; solo però in riferimento alla forma, poiché essa fa astrazione da qualsiasi contenuto".

[1154] *Logik*, AA IX:13-14, trad. it. pp. 19-20.

e non come esso pensa in una circostanza particolare o rispetto ad una classe particolare di oggetti[1155].

La divisione tra logica generale e logica particolare era comune nella manualistica dell'illuminismo tedesco e a partire da Thomasius era divenuta parallela, se non quasi equivalente, alla divisione tra logica *teoretica* e logica *pratica* (o *utens*); termini di cui si era servito anche Wolff per presentare il suo concetto di logica[*1156*]. La bipartizione della logica in *teoretica* e *pratica* viene accolta dai filosofi che seguono gli insegnamenti wolffiani e infatti se ne trovano tracce in Reusch[1157], Reimarus[1158], Baumgarten[1159], per citare solo alcuni degli autori cui Kant fa diretto riferimento. Dell'ampio uso di questa distinzione Kant era di sicuro a conoscenza poiché essa era stata accolta anche da Meier, il quale affermava che: "Nella logica le regole della conoscenza erudita e dell'esposizione erudita o sono applicate alle specie particolari di essa, oppure no. La prima è *logica pratica* (*logica practica*, *utens*) e la seconda *logica teoretica* (*theoretica, docens*)"[1160].

L'analisi del *corpus* logico kantiano condotta da Mirella Capozzi mostra chiaramente che, sebbene vi siano alcune *Vorlesungen* (come la *Blomberg* e la *Philippi*) che aderiscono alla divisione meieriana, è in quelle più recenti che Kant manifesta una decisa opposizione nei confronti di questa bipartizione[1161]. Le argomentazioni addotte sono molto simili a quelle di cui Kant si serve nella *KrV* per distinguere la logica

---

[1155] La definizione con cui la *Logica* Jäsche chiude la discussione generale sul concetto di logica offre un'immagine complessivamente chiara della natura normativa che Kant riconosce alla logica: "la logica è una scienza razionale non secondo la semplice forma, ma secondo la materia; una scienza a priori delle leggi necessarie del pensiero, ma non riguardo ad oggetti particolari, bensì a tutti gli oggetti in genere; una scienza, dunque, del retto uso dell'intelletto e della ragione in generale, ma non da un punto di vista soggettivo, ossia non secondo principi empirici (psicologici), come l'intelletto pensa, bensì da un punto di vista oggettivo, cioè secondo principi a priori, come esso deve pensare" (*Logik*, AA IX:16, trad. it. p. 22). Tutto il testo citato è stampato nell'originale con caratteri spaziati, strumento tipografico che Kant adopera anche nella *Critica della ragion pura* per evidenziare l'importanza di certe parole o passaggi fondamentali.

[1156] Cfr. C. Fabbrizi, 2012, pp. 20-41.

[1157] Johan Peter Reusch sostiene che la logica *utens* costituisce l'*habitus* di applicare o dedurre dalla pratica le regole che dirigono la facoltà conoscitiva nella conoscenza della verità, regole che sono conosciute nella logica *docens*, e che non possono essere tratte dalla prassi se non sono già conosciute.

[1158] Hermann Samuel Reimarus sostiene di aver diviso la sua Vernunftlehre in quattro parti, ma essa si presenta poi di fatto bipartita, divisa in un primo capitolo che costituisce la parte teoretica e nei restanti che costituiscono la parte pratica [*ausübend*], in cui – come spiega Risse – viene accuratamente spiegata l'applicazione della logica alla conoscenza della verità.

[1159] Nell'*Acroasis logica* Baumgarten segue il dettato di Wolff e divide la logica in *teoretica* (*docens*) e *pratica* (*utens*). Quest'ultima è l'habitus di conoscere secondo le regole della logica teoretica, e riguarda quindi l'applicazione delle regole della logica teoretica. Cfr. A. G. Baumgarten, *Acroasis logica*, § 12.

[1160] G. F. Meier, *Auszug*, § 7.

[1161] "una parte pratica, come intende il nostro autore, non si dà in logica" *Logik Dohna-Wundlakcen*, AA XXIV:794. Cfr. anche la *Logik Pölitz*, AA XXIV:505: "la logica non può essere divisa in teoretica e pratica".

generale dalla logica particolare e si risolvono tutte nell'opposizione tra la valutazione positiva di una logica intesa come canone, e il deciso rifiuto di una logica intesa come organo. La *Logik Pölitz* ad esempio, sostiene che "la logica […] non è un organo, perché altrimenti si dovrebbe avere una logica pratica"; ma ciò non è possibile perché "una logica pratica presuppone una certa specie di oggetti ai quali viene applicata"[1162]. In linea con le posizioni espresse nelle *Vorlesungen* di epoca più matura, il manuale kantiano ritiene che riconoscere alla logica (che astrae da ogni contenuto della conoscenza) un valore pratico e un'applicabilità limitata ad una certa specie di oggetti, costituirebbe, di fatto, una "*contradictio in adjecto*"[1163].

Sebbene nel manuale di logica kantiano la distinzione tra logica generale e logica particolare non figuri tra i titoli delle *Divisioni principali della logica*, tuttavia (in maniera analoga a quanto accade nella *Critica*) se ne trovano accenni importanti, là dove Kant spiega che, per il fatto di rimane indifferente al contenuto della conoscenza, solo le regole assolutamente necessarie del pensiero (ossia quelle regole senza le quali non penseremmo affatto) costituiscono la materia di una scienza scientifica e a priori come è, secondo lui, la logica:

"In quanto scienza che si riferisce a tutto il pensiero in generale, senza considerare gli oggetti, che sono la materia del pensiero, la logica deve essere considerata:

1) come fondamento di tutte le altre scienze e come la propedeutica di ogni uso dell'intelletto. Ma proprio per il fatto che essa astrae completamente da tutti gli oggetti
2) essa non può essere un organo delle scienze. Per organo intendiamo ciò un'indicazione della maniera in cui una determinata conoscenza deve essere ottenuta. Ma a tal fine occorre che io conosca già l'oggetto della conoscenza che si tratta di produrre secondo certe regole. Un organo delle scienze non è una mera logica, perché esso presuppone l'esatta conoscenza delle scienze, dei loro oggetti e delle loro fonti. […] Così per esempio, la matematica è un eccellente organo,

[1162] *Logik Pölitz*, AA XXIV:505

[1163] *Logik*, AA IX:17, trad. it. p. 25. Ulteriore prova del fatto che solo la concezione matura della logica kantiana si appoggi ai concetti di canone e organo per, è il fatto che nella *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1766-1777*, egli ancora distinguesse la logica in due parti: "La prima è una critica e una regolamentazione [*Kritik und Vorschrift*] del sano intelletto, quindi da una parte è delimitata dai concetti grossolani e dall'ignoranza, mentre dall'altra è delimitata dalla scienza e dall'erudizione. La logica di questo tipo è quella che si deve premettere a tutta la filosofia all'inizio dell'insegnamento accademico, come la quarantena (se mi si consente di esprimermi così, che deve seguire il discente [*der Lehrling*] e vuole passare dalla landa desolata del pregiudizio e dell'errore nel campo della ragione illuminata e delle scienze, La seconda specie di logica è la critica e la regolamentazione della dottrina vera e propria, e può essere tratta solamente dopo le scienze di cui deve essere organo". Almeno fino al 1765, dunque, la logica veniva divisa in una parte critica che dà le regole al sano intelletto, e un organo delle scienze, che può essere tratta solo a partire da tali scienze come regolamentazione della dottrina in esse contenuta. È solo con la comparsa negli anni Settanta del termine *Kanon* che alla logica viene ascritto il compito di canone formale e non più di semplice critica del sano intelletto, e insieme negato ogni possibile valore pratico-applicativo o strumentale.

in quanto scienza che contiene il fondamento dell'ampliamento della nostra conoscenza in rapporto ad un certo uso della ragion. La logica, al contrario, in quanto propedeutica generale, non potendo entrare nelle scienze né anticiparne la materia, è solo un'arte universale della ragione (*canonica Epicuri*) di accordare le conoscenze in generale con la forma dell'intelletto e quindi solo in tal misura essa è da chiamare un organo, il quale però non serve certo ad ampliare la nostra conoscenza, ma semplicemente a vagliarla e correggerla.

3) Ma, in quanto scienza delle leggi necessarie del pensiero, senza le quali non si dà affatto un uso dell'intelletto e della ragione, leggi che, di conseguenza sono le condizioni sotto le quali soltanto l'intelletto può e deve accordarsi con se stesso – le leggi e le condizioni del suo uso corretto – la logica è un canone"[1164].

Per il fatto di mutuare le proprie regole dalle conoscenze di cui si occupa, la logica dell'uso particolare non può essere considerata un canone formale. Per questo, in maniera anche più esplicita rispetto alla *Critica*, il concetto di organo le viene associato con un'accezione essenzialmente negativa; quindi, con l'intento primario di marcare l'opposizione tra le due specie di logica. Se la logica generale fosse un organo che fornisce indicazioni su come una determinata conoscenza debba essere perfezionata, o su come essa debba essere estesa, perderebbe lo specialissimo statuto scientifico che le appartiene ed il suo oggetto non sarebbe più universale (la forma del pensiero che deve trovarsi in ogni uso dell'intelletto), ma particolare. La logica generale può dunque svolgere il ruolo di propedeutica solo in quanto canone; cioè, in quanto si occupa di prescrivere regole a priori valide per il vaglio formale di tutti gli usi dell'intelletto e della ragione. Pertanto, questa prima distinzione interna, ha lo scopo di delimitare l'ambito di una disciplina che è "formale, non empirica, scientifica, necessaria e autofondativa"[1165]. Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant spiega bene questo punto:

"Il confine della logica è stabilito con rigore dal fatto che essa è una scienza che espone adeguatamente e dimostra rigorosamente null'altro che le regole formali di tutto il pensiero, sia esso a priori oppure empirico, qualunque origine od oggetto esso abbia, e quali che siano gli ostacoli casuali o naturali che trova nel nostro animo. La logica deve il privilegio della sua perfetta riuscita alla sua delimitazione, in base alla quale è non autorizzata ma obbligata ad astrarre da tutti gli oggetti della conoscenza e dalla loro differenza; in essa l'intelletto non si occupa di altro che di sé e della propria forma"[1166].

[1164] *Logik*, AA IX: 13, trad. it. p. 19.
[1165] M. Capozzi, 2002, p. 198.
[1166] *KrV*, B IX.

Salvaguardare da possibili confusioni la natura formale della logica generale è tra gli intenti del primo paragrafo dell'*Introduzione*. Ciò lo si può verificare facilmente facendo riferimento alla seconda divisone che Kant discute, quella tra logica generale pura e logica generale applicata. A differenza della prima che determinava il contenuto della logica a seconda del tipo di oggetti cui essa di riferisce, questa ne delimita il campo in "subjektiver hinsicht"[1167]. Poiché interna alla logica generale stessa, la divisione tra logica pura e logica applicata vale per *ogni* uso dell'intelletto; nel senso che, in entrambi i casi, ci si interessa del pensiero del soggetto senza considerare o distinguere gli oggetti cui esso si riferisce. La differenza tra le due risiede dunque solamente nel fatto che, mentre la logica generale pura considera il pensiero come l'insieme delle operazioni di una coscienza in generale, la logica applicata considera il pensiero interessandosi delle "condizioni accidentali del soggetto"[1168] che si manifestano quando questo opera in concreto. Lo scopo della logica applicata è quello di determinare come le condizioni empiriche sotto cui il nostro intelletto è impiegato – tra le quali Kant elenca il gioco dell'immaginazione, le leggi della memoria, l'abitudine e l'inclinazione – possano impedire o favorire tale attività. Il risultato cui arriva questa seconda distinzione è ancora una volta quello di fissare la purezza e la normatività a priori di quella parte della logica generale cui spetta il nome di scienza:

"Una logica generale che sia pura si occupa dunque soltanto di meri principi a priori ed è un canone dell'intelletto e della ragione, solo però rispetto a ciò che nel loro uso vi è di formale, qualunque sia il suo contenuto (empirico o trascendentale). Una logica generale si dice invece applicata allorché ha in vista le regole dell'uso dell'intelletto sotto le condizioni empiriche insegnateci dalla psicologia. Essa ha pertanto principi empirici, benché sia generale per il fatto di riferirsi all'uso dell'intelletto senza distinzione di oggetti. Per questo motivo essa non è né un canone dell'intelletto in generale, né un organo di scienze particolari, ma semplicemente un catartico dell'intelletto comune"[1169]

Sebbene la logica applicata tragga vantaggio dall'insegnamento della psicologia, traducendo alcune caratteristiche proprie della logica *utens*[1170], non per questo essa perde il carattere normativo che le spetta in quanto logica generale. La logica applicata non deve essere confusa con una logica pratica, un organo metodico utile a perfezionare

[1167] R. Stuhlmann-Laeisz, 1976, p. 8.
[1168] *KrV*, A 53/B 77.
[1169] "La logica applicata, al contrario della logica generale pura, ha in vista le regole dell'uso dell'intelletto sotto le condizioni empiriche e soggettive insegnateci dalla psicologia e pur non essendo un organo di scienze particolari, dal momento che anch'essa è indifferente agli oggetti che costituiscono la materia della conoscenza, si riduce ad essere "un catartico dell'intelletto comune" *KrV*, A 53/B 77.
[1170] Su questo punto sufficientemente esaustivo è il recente libro di C. Fabbrizi, 2012.

le scienze che trae le proprie regole dalla conoscenza degli oggetti; ma deve essere intesa come un *catartico*, sotto la restrizione che la sua funzione terapeutica sia rivolta all'intelletto comune e non all'intelletto in generale. È importante notare che l'esclusione di considerazioni sugli influssi empirici dal concetto di canone formale, specifica, con ancora maggiore rigore, lo statuto scientifico della logica generale pura (a cui Kant si riferirà per il resto dell'opera con il nome più generico di logica generale o logica formale[1171]). Esplicita, in tal senso, è la conclusione del primo paragrafo dell'*Introduzione*, in cui Kant spiega l'importanza di stabilire come la logica *non* debba essere intesa per la costituzione di una dottrina pura della ragione:

"Nella logica generale, quella parte a cui spetta di costituire la dottrina pura della ragione, deve risultare pertanto rigidamente separata da quella che costituisce la logica applicata (anche se è pur sempre generale). A rigore, soltanto la prima è propriamente scienza […] In questo i logici debbono quindi tener presente innanzi agli occhi due regole:

I) In quanto logica generale essa astrae da ogni contenuto della conoscenza intellettuale e dalla varietà dei suoi oggetti, non trattando che della semplice forma del pensiero.

II) In questa logica pura, essa non ospita alcun principio empirico e (a differenza di quanto si è talvolta creduto) non desume nulla dalla psicologia, la quale pertanto non ha assolutamente alcuna influenza sul canone dell'intelletto. Si tratta di una dottrina dimostrata, e in essa tutto deve essere rigidamente a priori"[1172].

Nel giudicare il senso e la funzione delle divisioni della logica discusse nella *Critica della ragion pura*, non si può non tenere conto del fatto che – come suggerisce lo stesso titolo dell'*Introduzione* – l'intero discorso ruota intorno alla distinzione tra logica generale (pura) e logica trascendentale e che quindi tali divisioni debbono essere sì indagate per sé, ma anche valutate rispetto all'*Idea di una logica trascendentale*. Sia la logica formale che la logica trascendentale, ad esempio, sono pure; nel senso che nessuna delle due prende in prestito alcunché dalla psicologia empirica. Più che la distinzione soggettiva, che di fatto è interna alla logica generale e serve a determinare lo statuto non psicologico della logica[1173], è la divisione tra logica generale e logica

[1171] Cfr. B. Longuenesse, 1998, p. 134, che rimanda ad un passo all'inizio dell'*Analitica dei principi* in cui Kant dice: "poiché questa logica semplicemente formale fa astrazione da ogni contenuto della conoscenza per occuparsi esclusivamente della forma del pensiero (conoscenza discorsiva in generale)" (*KrV*, A 131/B 170).

[1172] *KrV*, A 53-54/B 78.

[1173] Per Kant se la logica assumesse un punto di vista psicologico, ciò condurrebbe alla conoscenza di leggi contingenti e non di leggi necessarie. Egli non nega la tesi lockiana della naturalità del pensiero (come evidenzia anche il paragone tra logica e grammatica), ma ritiene che quando ci si occupa delle sue regole non si debba procedere alla maniera del naturalista, ma – come spiega Patricia Kitcher – alla

particolare che sembrerebbe essere orientata in questa direzione. Questo è un punto molto dibattuto dell'argomentazione di Kant, sul quale sono state formulate ipotesi spesso diverse[1174]. Secondo Tonelli, tra logica particolare e logica trascendentale non vi sarebbe alcuna sostanziale differenza, dal momento che "trascendental logic in particular, and the *Critique of pure Reason* in general belong to the class of special logic. More precisely they are a special logic for metaphysics"[1175]. Infatti, quando si guarda alla logica trascendentale si deve tenere conto che "the Critique is a work on methodology, and more exactly, on the methodology of metaphysics"[1176]. Tonelli fa un esplicito riferimento alle affermazioni di Kant contenute nella *Prefazione* alla seconda edizione, dove egli sostiene che la *Critica della ragion pura* è un "Tractat von der Methode"[1177] e non un sistema della scienza. Tuttavia, tracce di questa assimilazione si trovano anche in alcune lezioni di *Metafisica*, come ad esempio nella spesso citata *Metaphysik Volkmann* (trascrizione di un corso che Kant tenne tra il 1784-1785):

"La filosofia trascendentale sta alla metafisica come la logica sta alla filosofia in generale […]. Riguardo all'uso puro della ragione, tuttavia, si renderà necessaria una logica particolare, che si chiama filosofia trascendentale; qui non vengono considerati gli oggetti, ma la nostra stessa ragione, come accade anche per quel che riguarda la logica generale. La filosofia trascendentale si potrebbe anche chiamare logica trascendentale"[1178].

---

maniera di chi "studia una capacità logica o epistemologica" (P. Kitcher, 1990, p. 13). Infatti, come spiega la *Logik Busolt*: "Non si deve mescolare nella logica alcuna scienza estranea, pertanto ad esempio non fa parte della logica la psicologia empirica: infatti quest'ultima è la dottrina dei fenomeni dell'anima, ovvero essa tratta regole generali dell'effettivo comportamento dell'anima umana. Soprattutto la logica on insegna come ci comportiamo effettivamente, ma come dobbiamo comportarci. Ciò lo indica di per sé la parola regola: infatti una regola è la condizione sotto la quale qualcosa deve essere prodotta" (AA XXIV:611).

[1174] Vàzquez Lobeiras recentemente si è soffermato sulla questione se la logica trascendentale sia una logica particolare, argomentando che" Kants entschiedene Bestimmung der formalen Logik als einer allgemeinen Logik' legt die Auffassung der transzendentalen Logik als einer besonderen Logik' zwar nahe; beide Unterscheidungskriterien (allgemeine/besondere und allgemeine/transzendentale Logik) sind allerdings auf verschiedene Motive zurückzuführen. Die Idee der transzendentalen Logik hat ihren Keim nicht in der Einteilung der Logik, die die Methode aller Wissenschaften - auch der Metaphysik - liefert, sondern in dem Postulat, das die Metaphysik eine reine Vernunftwissenschaft ist" M. J. Vàzquez Lobeiras, 2011, p. 113 Tilmann Pinder invece ritiene che: "Diese exzeptionelle Verhältnis zwischen 'Methode' (bzw. Logik) und Wissenschaft im Fall der Metaphysik hat den Grund seiner Möglichkeit aber genau in der formalen Charakter der transzendentalen Logik. Was 'Methode' der Metaphysik für den Kant der Kritik. d.r.V. bedeutet, ist also ohne den Begriff der logischen Form nicht zu verstehen". T. Pinder, 1979, p. 324.

[1175] G. Tonelli, 1994, p. 81. A sotegno di questa tesi si sono espressi diversi studiosi. Cfr. ad esempio R. Pozzo, 1995, pp. 297-300; ma anche B. Longuenesse, 1998, p. 136.

[1176] G. Tonelli, 1994, p. 4.

[1177] *KrV*, B xxiii.

[1178] *Metaphysik Volkmann*, AA XXVIII:363, trad. mia.

La tesi di Tonelli è stata ovviamente molto discussa e vi sono state sia posizioni favorevoli che contrarie all'ipotesi di una tale assimilazione[1179]. Personalmente ritengo che la divisione della logica tra uso particolare ed uso generale dell'intelletto, abbia anzitutto lo scopo di delimitare il campo della logica formale, ma che sia anche utile per anticipare il passaggio dalla logica generale alla logica trascendentale. In questo senso, un primo elemento a sostegno della prossimità di logica particolare e logica trascendentale potrebbe essere la circostanza per cui il termine logica dell'uso particolare dell'intelletto non compare nella *Logica* Jäsche, mentre è la prima nozione di logica ad essere discussa nella *Critica della ragion pura*. In questa prospettiva, la sua assenza dal manuale kantiano dovrebbe essere giudicata come la conseguenza del fatto che, nell'ambito dell'insegnamento della logica, l'interesse di Kant si limita alla logica formale, dalla quale sono escluse sia la logica particolare che la logica trascendentale[1180]. Inoltre, non si può non considerare che, quando Kant nella *Prefazione* alla seconda edizione insiste sulle limitazioni del concetto di logica, egli include tra i capitoli con cui i moderni hanno erroneamente cercato di estenderne la nozione di logica anche quelli relativi ad argomenti metafisici:

"Se infatti alcuni moderni han creduto di estenderla [la logica] con l'aggiunta di alcuni capitoli, o psicologici, sulle diverse facoltà conoscitive (l'immaginazione, l'ingegno), o metafisici, sull'origine della conoscenza e sulle diverse specie di certezza a seconda della differenza degli oggetti (idealismo, scetticismo, ecc.) o antropologici, sui pregiudizi (e le relative cause e rimedi), in realtà tutto questo deriva dalla loro ignoranza circa la vera natura di questa scienza"[1181].

Da quanto detto fino ad ora, bene emerge che il concetto di logica trascendentale non può essere ricondotto ad un tentativo di estendere il campo della logica generale. Sebbene siano entrambe pure e a priori, la logica generale e la logica trascendentale debbono rimanere comunque distinte, in virtù del modo in cui si riferiscono al proprio oggetto. È solo considerando le modalità di questa distinzione che possiamo trovare delle analogie tra la logica particolare e la logica trascendentale. Anche in questo caso,

[1179]Norman Kemp Smith, ad esempio, ha messo in dubbio l'esattezza delle divisioni presentate da Kant nella *Critica della ragion pura*, sostenendo che lo schema esatto delle partizioni della logica sarebbe dovuto essere un altro: generale (divisa a sua volta in pura e applicata), speciale e trascendentale. Egli ritiene che in Kant ci fossero "two logics, that of discursive or analytic reasoning, and that od synthetic interpretation. The one is formal; the other is transcendental. The one was created by Aristotle, complete at a stroke; Kant professes to have formulated the other in an equally complete and final manner" N. Kemp Smith, 1992, p. 34.
[1180] Cfr. M. Capozzi, 2002, p. 201.
[1181] *KrV*, B viii.

infatti, la determinazione delle differenze viene condotta in *objektiver Hinsicht*: a differenza della logica formale la logica trascendentale non ha un oggetto universale; nel senso che non ha per oggetto *ogni* uso dell'intelletto e *ogni* tipo di conoscenza, considerato secondo la mera forma, ma si occupa di quelle operazioni dell'intelletto puro per mezzo delle quali pensiamo gli oggetti completamente a priori:

"Una tale scienza, che determini l'origine, l'estensione, e la validità oggettiva di tali conoscenze, deve chiamarsi logica trascendentale, perché ha a che fare soltanto con le leggi dell'intelletto e della ragione, ma solo in quanto si riferisce a priori ad oggetti e non, come la logica generale, tanto alle conoscenze empiriche come alle razionali, indifferentemente"[1182].

La questione che Kant si propone di affrontare nel secondo paragrafo dell'*Introduzione* potrebbe quindi essere così riassunta: è possibile una logica nella quale non si astragga dal contenuto della conoscenza e dalla "origine delle nostre conoscenze degli oggetti, in quanto tale da non poter essere attribuita agli oggetti stessi"[1183]? Si. Questa scienza non è la semplice logica particolare che mutua dalla conoscenza dei suoi oggetti delle regole contingenti, ma è la logica trascendentale che indaga il "nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori"[1184]. Da parte sua, la *Logica* Jäsche, riassume così la differenza tra logica generale e logica trascendentale:

"quale propedeutica di ogni uso dell'intelletto in generale, la logica generale ora si distingue, per un altro verso, anche dalla logica trascendentale, in cui l'oggetto stesso viene rappresentato come un oggetto del semplice intelletto; mentre la logica generale riguarda tutti gli oggetti in generale"[1185]

La logica trascendentale, a differenza della logica generale (che tratta esclusivamente dei rapporti astratti e formali tra i concetti), si occupa dell'uso puro dell'intelletto rispetto agli oggetti in generale dell'esperienza possibile. Le differenze tra logica generale e logica trascendentale e il riferimento vincolante all'esperienza possibile che la caratterizza, saranno ancora più evidenti quando Kant, discutendo dei concetti di Analitica e Dialettica, determinerà i rispettivi limiti e le rispettive funzioni in

[1182] *KrV*, A 57/B 81-82. Sulla prospettiva oggettiva di questa distinzione cfr. Stuhlmann-Laeisz, 1976, p. 6: "Die für Kant Philosophie wichtigste Einteilung der Logik [...] ist die in formale und transzendentale Logik. In dieser Unterscheidung ist die transzendentale von der allgemeinen Logik durch ein Moment abgegrenzt, das gewissermaßen Grenzfall einer in meinem Sinne objektiven Auszeichnung ist".
[1183] *KrV*, A 55/B 80. Cfr. su questo punto R. Pozzo, 1995.
[1184] *KrV*, B 25.
[1185] *Logik*, AA IX:15, trad. it., p. 22.

riferimento ai criteri di verità delle nostre conoscenza; verità che la prima potrà garantire solo mantenendo la sua indifferenza rispetto agli oggetti della conoscenza, mentre la seconda, restringendo il suo uso alla materia offerta dall'*Estetica trascendentale*.

3. La divisione della logica generale in Analitica e Dialettica

Come già accennato in precedenza la prima volta in cui Kant fa riferimento alla topica nella *Critica della ragion pura* è nel terzo paragrafo dell'*Introduzione*. Considerato come veniva presentata la topica nella letteratura polistorica del tempo non deve sorprendere che egli menzioni questo concetto di origine aristotelica proprio là dove viene discussa e dichiarata illegittima la tradizionale divisione della logica in analitica e dialettica. La loro chiarificazione giunge infatti a piena e compiuta determinazione grazie anche ad una meditazione di carattere storico. In questo senso, la concezione kantiana della storia della filosofia e della storia della logica costituiscono lo sfondo sul quale si innestano le considerazioni di Kant. In generale, l'atteggiamento critico nei confronti della storia del pensiero rappresenta un tratto caratteristico dell'impostazione filosofica kantiana. Già nella *Nachricht* del 1765-1766 Kant individuava nella "storia delle opinioni umane"[1186] un'utile propedeutica alla filosofia e accentuava anche l'importanza didattica del momento storico nella costruzione dell'edificio del sapere[1187]. Questa attenzione alla dimensione storica del sapere filosofico, si trova riassunta in un appunto personale di incerta datazione nel quale Kant scrive che "se si vuole essere un inventore, si pretende di essere il primo; se si vuole solo la verità, si ha bisogno di predecessori"[1188]. Un motto questo che potrebbe essere ragionevolmente esteso anche alla costituzione del vocabolario tecnico della filosofia.

Per Kant la logica è una scienza senza storia; senza storia però, non perché non si possano stabilire diversi criteri di periodizzazione o enucleare alcune sette e scuole di pensiero[1189], ma perché il suo percorso secolare di fatto non comporta alcuna idea di

[1186] *Nachricht*, AA II:305.
[1187] Riguardo l'atteggiamento di Kant nei confronti della storia ella filosofia cfr. le puntuali considerazioni di G. Micheli, 1980, pp. 87-91.
[1188] *Refl*. 2159, AA XVI:255. Adickes data questo appunto kantiano tra il 1778-79 e il 1804.
[1189] Una volta delimitata la natura della logica – spiega Capozzi nella sua ricostruzione del *corpus* logico kantiano – e dopo aver discusso le sue divisioni, Kant era solito fornire ai suoi uditori un *excursus* sulla storia della disciplina, con il quale egli integrava, ricorrendo a fonti proprie, il manuale di Meier. L'esposizione della storia della logica nella *Logica* Jäsche è molto breve, ma più elaborata delle delle *Reflexionen* che ne dovrebbero essere la fonte: la *Refl*. 1635 (AA XIV:58) risalente agli all'inizio dell'insegnamento logico di Kant e la *Refl*. 1629 (AA XIV:48) risalente invece agli anni 80. Riguardo ai

progresso, di deformazione o accrescimento dei suoi limiti[1190]. Pertanto, ad animare le considerazioni di questo terzo paragrafo è l'idea che sia Aristotele il padre fondatore della logica, colui dal quale deriva la forma scientifica che ha mantenuto questa disciplina sul suo sicuro cammino[1191]. Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* questo aspetto viene spiegato chiaramente:

"da Aristotele in poi la logica non ha dovuto fare alcun passo indietro, a meno che non si voglia considerare correzioni il ripudio di alcune superflue sottigliezze o la più chiara determinazione della materia che essa tratta; il che concerne piuttosto l'eleganza che la certezza di una scienza"[1192].

Per Kant la logica fin dalla sua nascita "secondo ogni apparenza è da considerarsi conclusa e completa"[1193]. Infatti, il ripudio di sottigliezze o la maggiore chiarificazione della materia non sono altro che correzioni *a latere*, in un processo secolare che, di fatto, ha lasciato intatti l'oggetto e la forma scientifica di questa disciplina. Sembra perciò coerente con questa impostazione il fatto che quando presenta i concetti di analitica e di dialettica Kant si riferisca al modello che aveva tracciato

---

criteri di periodizzazione utilizzati da Kant per suddividere la storia della logica e ai modelli polistorici da cui essi scatiriscono, cfr. G. Micheli, 1980, pp. 35-51.

[1190] *Logik*, AA IX:21, trad. it. p. 28. Indice dell'assenza di progresso nello sviluppo storico della logica è ad esempio il fatto che Kant nella *Logica* Jäsche dopo aver parlato di Aristotele passi direttamente a commentare l'Organo di Lambert, senza di fatto riservare alcuna considerazione alla filosofia scolastica, quasi a rimarcare l'idea si è trattato di semplici epigoni dell'aristotelismo Ciò probabilmente deriva dal fatto che, come Kant stesso suggerisce, quando nella *Logik* tratta della storia della filosofia, "nei secoli VI e VII, gli Arabi incominciarono ad applicarsi alle scienze e a riportare in auge Aristotele. Così allora in Occidente risorsero le scienze e in particolare l'autorità di Aristotele, che però venne seguito in maniera servile. Nei secoli XI e XII fecero la loro comparsa gli scolastici: essi commentarono Aristotele e ne esasperarono all'infinito le sottigliezze. Non ci si occupò che di mere astrazioni. Questo metodo scolastico di pseudo-filosofare venne spodestato al tempo della Riforma ed allora si ebbero gli eclettici, cioè quei pensatori indipendenti che non si riconoscevano in nessuna scuola, ma cercavano la verità e la prendevano dovunque la trovassero" (AA IX:31, trad. it. p. 40) Anche le considerazioni che Kant fa a lezione riguardo alla logica scolastica sono in maggioranza riferite alla sua connessione con le dottrine aristoteliche e al legame di quest'ultime con l'autorità papale. La *Logik Philippi* ritiene che "la vera causa della prolungata autorità di Aristotele fu il regno dispotico del papa" (AA XXIV:333). Quello degli scolastici era dunque un uso improprio della logica, poiché come riassume la *Logik Blomberg*, la "logica scolastica consisteva di mere sottigliezze" (AA XXIV:37) e come insiste la *Logik Dohna-Wundlacken* tutte le loro distinzioni riguardavano "solo la teologia, donde anche le molte regole inutili e le espressioni barbare". Eroe della battaglia antiscolastica fu secondo Kant Pietro Ramo che "abolì la "cieca e servile tirannide e svegliò gli animi dalla loro sonnolenza" (AA XXIV:337). Queste indicazioni sulla storia della logica oltre ad evidenziare che le notizie di Kant erano principalmente di seconda mano e prese soprattutto dalle fonti storiografiche di Brucker, Formey e Gentzken. Sulla storia della logica e sull'assenza dell'idea di progresso dalla ricostruzione storica della logica di Kant cfr. M. Capozzi, 2002, pp. 272-289.

[1191] È possibile stabilire una certa similitudine tra il momento fondativo della logica (risalente secondo Kant ad Aristotele), l'inizio della filosofia (intesa come conoscenza razionale) e la codificazione di un linguaggio tecnico che non si appoggia a immagine simboliche, ma che tratta gli oggetti *in abstracto*.

[1192] *KrV*, B viii.

[1193] *KrV*, B viii.

Aristotele. Nella *Logica* Jäsche e in molte delle *Vorlesungen* di epoca critica Kant spiega ai suoi studenti che:

"La logica attuale deriva dall'Analitica di Aristotele. Questo filosofo può essere considerato il padre della logica. Egli la espose come un organo e la divise in analitica e dialettica. Il suo modo d'insegnare è molto scolastico e mira a sviluppare i concetti più generali che stanno alla base della logica, dalla qual cosa tuttavia non si trae alcun vantaggio poiché quasi tutto va a finire in mere sottigliezze, con l'eccezione del fatto che se ne sono ricavati i nomi di varie operazioni dell'intelletto. Del resto, dai tempi di Aristotele la logica non ha guadagnato molto in contenuto e per sua natura neanche lo può. Ma può ben guadagnare in esattezza, determinatezza e distinzione. Vi sono solo poche scienze che possono raggiungere uno stato stabile in cui non vengono più modificate. Fra queste c'è la logica ed anche la metafisica. Aristotele non aveva trascurato alcun momento dell'intelletto; in ciò noi siamo solo più esatti, più metodici e più ordinati"[1194].

Queste brevi considerazioni circa l'origine aristotelica della logica seguono nel manuale kantiano la presentazione delle sue divisioni. Da esse risulta che la logica, nella sua accezione scientifica, non è né un'algebra universale, né un organo per la produzione delle conoscenze; bensì un canone formale dell'intelletto, utile allo scopo di rendere corretta e concordante con sé stessa tanto la ragione comune quanto quella speculativa. Di questo intelletto, spiega la *Logica* Jäsche, nella sua analitica Aristotele non aveva trascurato alcun momento. È dunque presupponendo questa specifica concezione che la *Logica* Jäsche afferma la continuità tra il nucleo scientifico della logica attuale e l'analitica aristotelica; un'affermzione che in Kant si accompagna alla convizione di essere stato più esatto e metodico dello Stagirita nel rintracciare ed ordinare i concetti universali che sono la materia della logica.

Che il giudizio di Kant si avvantaggi di una lettura diretta dell'*Organon*, è come abbiamo già potuto constatare, abbastanza improbabile. Difatti sembrerebbe più plausibile ritenere che quando fa riferimento al modello di divisione aristotelico Kant lo faccia attraverso il filtro di autori più recenti. Presumibilmente, seguendo le indicazioni della *Historia critica philosophiae* di Brucker, il quale presentava l'analitica aristotelica

[1194] *Logik*, AA IX:20, trad. it. p. 28. Sulla figura di Aristotele padre della logica cfr. tra i quaderni di lezione *Logik Pölitz*: "Aristotele può essere considerato il padre della logica, almeno per noi. Il suo modo di insegnare è molto scolastico e si rivolge ai concetti più universali che stanno a fondamento della logica" AA XXIV:509. Anche la *Logik Busolt* individua in Aristotele "il padre della logica: la sua logica è un prodotto di grande acume" AA XXIV:613. Le stesse considerazioni si trovano anche nella *Wiener Logik*, AA XXIV:796.

come quella parte della logica avente per fine il vero[1195]. Su questo punto illuminante è il testo della *Logik Busolt* nel quale Kant spiega che:

"Presso gli aristotelici la logica veniva distinta in analitica e dialettica, cioè secondo la definizione dell'Autore in logica 1. Della conoscenza certa e 2. della conoscenza probabile. Ma non la si può distinguere così in maniera sufficientemente completa: infatti entrambe hanno con questa forma per oggetto la verità e differiscono solo in vista della certezza, in quanto si è esibita l'una mediante ragioni insufficienti, l'altra mediante ragioni sufficienti. La definizione appropriata dell'analitica e della dialettica deve essere questa: l'analitica è la logica della verità la dialettica è la logica della parvenza"[1196]

L'autore cui la *Logik Busolt* fa riferimento è Meier che Kant biasima per aver mal interpretato la divisione della logica aristotelica associando la dialettica alla conoscenza probabile e l'analitica alla conoscenza certa. L'analitica "indica i criteri completi della verità" e non deve essere assimilata alla certezza. Quest'ultima riguarda solo la modalità logica di una conoscenza e dipende dal "giudizio con cui qualcosa viene rappresentato come vero"[1197]; quindi, dallo "stato del nostro animo in quanto esso giudica di una cosa"[1198]. È presupponendo l'identità tra analitica e logica della verità che il paragrafo *Intorno alla divisione della logica in Analitica e dialettica* si apre con la celebre domanda: che cos'è la verità?

Kant ritiene che per fornire una risposta adeguata a questa domanda (senza quindi concedere il fianco ad uno scetticismo radicale), bisogna riformularla con adeguata saggezza, tralasciando ogni assurda pretesa che possa dar luogo a risposte insensate. A tale scopo, egli ammette che la verità sia correttamente definita come l'accodo di una conoscenza con il suo oggetto, per poi spostare l'attenzione sul criterio in base al quale giudichiamo che una conoscenza sia vera:

[1195] Brucker presenta la divisione della logica aristotelica in questo modo: "verisimilis ac verum, sive veritas probabilis et certa. Ad illam tendit dialectica, quae probabilibus ratiocinibus de veritate disserit; ad han analytica, quae certis demostrationibus nititur. Veritas vero demonstratur, deque ea differitur per syllogismum, vel demonstrativum & analytcum, vel topicum & dialecticum" Brucker, *Historia critica philosophia*, I, p. 805. Ulricke Santozki ha giustamente osservato che "sein [di Kant] Umgang mit dieser 'aristotelischen' Tradition erweist sich al ein Klassizismus besonderer Art, indem er zwar bestimmte terminologische Gerüste von dort übernimmt, sie jedoch ganz anderen Inhalt füllt, die spezifisch eigenen Überlegung entstammen" U. Santozki, 2006, p. 73.
[1196] *Logik Busolt*, AA XXIV:612.
[1197] *Logik*, AA:38, trad. it. p. 48.
[1198] *Logik Hechsel*, ms.12, p. 284.

"La definizione nominale della verità, per cui essa risulta dall'accordo della conoscenza col suo oggetto, è qui concessa e presupposta; ciò che si desidera sapere è quale sia il criterio generale e sicuro della verità di una conoscenza qualsiasi"[1199].

La *Namenerklärung* della verità, che Kant qui dimostra di accettare e presuppore, ci informa solo su ciò che si potrebbe trovare scritto in un dizionario alla voce verità, rimanendo di fatto neutrale rispetto ai concetti di conoscenza e di oggetto che pure costituiscono i termini su cui si fonda questa corrispondenza[1200]. Ad un livello generale Kant contesta il fatto che la definizione della verità come *adequatio* fornisca di per sé il il criterio insieme universale e materiale della verità. A questo proposito la *Logica* Jäsche spiega che:

"io posso confrontare l'oggetto con la mia conoscenza solo conoscendolo. La mia conoscenza deve dunque convalidare se stessa, il che tuttavia è ben lungi dall'essere sufficiente alla verità. Infatti, poiché l'oggetto è fuori di me e la conoscenza è in me, io posso giudicare soltanto se la mia conoscenza dell'oggetto di accorda con la mia conoscenza dell'oggetto"[1201].

La corrispondenza di oggetto e conoscenza non può fornire un criterio valido per distinguere il vero dal falso poiché, presa per sé, l'*adequatio* non fa altro che condurre ad un diallele chi cerca di convalidare la verità della propria conoscenza[1202]. Dal punto

[1199] *KrV*, A 58/B 82.
[1200] Sulla definizione nominale della verità in Kant cfr. M. Capozzi, 2014, pp. 41-42.
[1201] *Logik*, AA IX:50, trad. it. p. 60.
[1202] L'argomento è spiegato dalla *Logik Bauch* in cui si afferma che: "I dialettici (scettici) non ammettevano il criterio universale di verità e cercavano di confondere i dogmatici, dicevano così: nella verità devo pensare l'accordo della mia conoscenza con l'oggetto e l'accordo di esso con la mia conoscenza. Ciò è tautologico ed è un diallele (circolo) così come se si volesse spiegare la neve con il freddo e il freddo con la neve" *Logik Bauch*, RT 38, ms. 47, p. 228. È interessante osservare come la *Logica* Jäsche che pure si riferisce allo scetticismo, usi una metafora giuridica, metafora come è noto centrale nella *Critica della ragion pura*, per illustrare questo circolo vizioso in cui cade il logico quando tenta di definire la verità: "La verità, si dice, consiste nell'accordo della conoscenza con l'oggetto. In forza di questa mera definizione verbale *[Worterklärung],* allora, la mia conoscenza per valere come vera deve accordarsi con l'oggetto. Ora, però, io posso confrontare l'oggetto con la mia conoscenza solo conoscendolo. La mia conoscenza deve dunque convalidare sé stessa, il che tuttavia è ben lungi dall'essere sufficiente alla verità. Infatti, poiché l'oggetto è fuori di me e la conoscenza è in me, io posso giudicare soltanto se la mia conoscenza dell'oggetto si accorda con la mia conoscenza dell'oggetto. Gli antichi chiamavano diallele un tale circolo nel definire. Ed effettivamente questo difetto venne sempre rimproverato ai logici dagli scettici, i quali osservavano che, con quella definizione della verità, è proprio come se uno facesse una deposizione davanti un tribunale e nel farlo si appellasse a un testimone che nessuno conosce, ma che volesse rendersi attendibile sostenendo che colui che lo ha chiamato a testimone è un uomo onesto. L'accusa era certamente fondata; impossibile assolutamente e per tutti gli uomini è solo la soluzione del problema in questione" *Logik*, AA IX:50-51, trad. it. pp. 60-61. Parte della *vis* polemica di Kant su questo punto è forse rivolta contro Crusius, il cui nome non compare nel contesto tematico, ma il cui criterio di verità, la *cogitabilitas*, è accusato di circolarità in vari luoghi delle lezioni logiche kantiane. Per i riferimenti alla *cogitabilitas* crusiana e i motivi della critica di Kant cfr. M. Capozzi, 2002, p. 426.

di vista della logica generale, spiega Kant nella *KrV*, la definizione nominale della verità risulta problematica, in quanto presuppone la rappresentazione distinta dell'oggetto a cui la conoscenza si riferisce: la logica generale concerne semplicemente la forma dell'intelletto e dovendo per sua stessa natura astrarre dal contenuto della conoscenza non può offrire un criterio che sia individuante e allo stesso tempo universale. Sulla questione si sofferma più dettagliatamente la *Logica* Jäsche, sostenendo che:

"un criterio universale materiale di verità non è possibile: esso è addirittura auto contraddittorio. Infatti, in quanto criterio universale, valido per tutti gli oggetti in generale, dovrebbe astrarre completamente da ogni loro differenza e tuttavia, al tempo stesso, in quanto criterio materiale, dovrebbe riguardare proprio questa differenza per poter stabilire se una conoscenza si accorda esattamente con quell'oggetto cui viene riferita e non con un qualche oggetto in generale — con la qual cosa, in realtà, non si direbbe assolutamente nulla"[1203] .

Parlare di criteri insieme universali e materiali in logica sia contraddittorio. Tuttavia, non per questo deve essere considerato assurdo fare riferimento a dei criteri formali. Nonostante ogni valutazione logica risulti insufficiente a determinare la verità materiale di una conoscenza, l'accordo semplicemente formale con le leggi generali dell'intelletto costituisce comunque il primo passo per la determinazione della sua verità: se l'intelletto entrasse in contraddizione con le regole generali del pensiero non farebbe altro che entrare in contraddizione direttamente con se stesso[1204]. Mentre la *Logica* Jäsche offre un quadro abbastanza chiaro e dettagliato della riorganizzazione kantiana dei criteri formali di verità (principio di contraddizione e di identità, principio di ragion sufficiente e principio del terzo escluso), nella *Critica* se ne trovano pochi accenni relativi al solo principio di contraddizione[1205]. Kant qui si limita a sostenere che l'accordo di una conoscenza con le leggi formali dell'intelletto deve essere considerato "la *conditio sine qua non* e come tale la condizione negativa di ogni verità"[1206]. Ai fini

[1203] *Logik*, AA IX:50-51, trad. it. p. 61.
[1204] Riguardo la precedenza dei criteri logici di valutazione della conoscenza esplicativa sembra essere una personale riflessione di Kant datata da Adickes tra il 1778 e il 1789: "La domanda: se la conoscenza si accordi con l'oggetto, deve essere preceduta da quella: se essa si accorda (secondo la forma) con sé stessa. Questo è oggetto della logica [Vor der Frage: ob die Erkentnis mit dem object zusammen stimme. muß die Vorhergehen: ob sie mit sich selbst (der Form nach) zusammenstimme. Dies ist Sache der Logik]" *Refl*. 2152, AA XVI:254
[1205] Per un commento esaustivo e dettagliato dei criteri formali di verità e degli elenchi che Kant discute nella *Logica* Jäsche cfr. l'esaustivo e dettagliato commento di M. Capozzi, 2002, pp. 432-459.
[1206] *KrV*, A 59/B 84. Questa importante impostazione è confermata ad esempio dalla *Wiener Logik*: L'accordo della conoscenza con se stessa, a prescindere dagli oggetti, è un *criterium* formale della verità, poiché ciò rende possibile una conoscenza in quanto conoscenza. Senza questo requisito non è possibile

dell'argomentazione che Kant intende sviluppare in questo terzo paragrafo dell'*Introduzione* ciò che conta sottolineare è il fatto che le delimitazioni imposte alla logica formale escludono in modo assoluto che questa possa "svelare un errore che non concerne la forma, ma il contenuto"[1207]. Pertanto, rispetto alla valutazione della verità, la logica per sua stessa natura si limita a:

"risolve l'intera opera formale dell'intelletto e della ragione nei suoi elementi e presenta tali elementi come principi di ogni valutazione logica della nostra conoscenza. Questa parte della logica può quindi esser detta Analitica e costituisce, per questo, almeno una pietra di paragone negativa della verità"[1208].

Come si evince da questo discorso, la concezione generale dell'analitica aristotelica viene ammessa da Kant, nella misura in cui anche lui ritiene che essa si occupi di scoprire e ordinare tutte le operazioni dell'intelletto. Tuttavia, almeno a partire dagli anni Settanta, egli ne reinterpreta il legame con la verità alla luce dell'associazione tra il concetto di analitica e il concetto di canone[1209]. Come spiega anche la *Logica* Jäsche il nucleo scientifico della logica è analitica ossia una logica della verità allo stesso titolo per cui essa è stata precedentemente definita come un canone:

---

alcuna conoscenza. Perciò è sempre indispensabile, benché non basti come *criterium* materiale. È la *conditio sine qua non*: ad esempio, il principio di non contraddizione è un *criterium* formale di verità" (*Wiener Logik*, AA XXIV:823). Ma un'affermazione simile si trova ad esempio all'inizio del paragrafo intitolato *Del principio supremo di tutti i giudizi analitici*: "Quale che sia il contenuto della nostra conoscenza e in qualunque modo essa si riferisca all'oggetto, la condizione universale, benché soltanto negativa, di tutti i nostri giudizi in generale è che essi non debbono contraddirsi; diversamente, i giudizi in sé stessi (anche senza considerare l'oggetto) equivalgono a nulla". L'unico uso positivo rispetto alla verità che Kant riconosce al principio di contraddizione è rispetto ai giudizi analitici, poiché "se il giudizio è analitico, affermativo o negativo, la sua verità deve in ogni caso esser conosciuta in virtù del principio di contraddizione". Tuttavia la sua utilizzabilità e dignità "non oltrepassano i confini di un criterio sufficiente di verità" poiché seppure esso vale come *conditio sine qua non* della verità della nostra conoscenza, tuttavia non è ancora "la ragione determinante di tale verità" *KrV*, A 151-152/B 190-191. Tilmann Pinder si è soffermato su questo passo per rispondere all'accusa di eccessivo formalismo rivolta da Hegel alla logica kantiana. Secondo Pinder è insensato ridurre il criterio di verità logico che Kant presenta nella *KrV* alla sola coerenza del pensiero con sé stesso indipendentemente dagli oggetti. Un simile criterio, infatti, non deve essere considerato separatamente dal principio di ragion sufficiente che, in quanto *Grundsatz*, ha la sua radice nelle *Handlungen des Denkens*. Una circostanza chiarita secondo Pinder dall'idea che la logica sia la scienza delle regole dell'intelletto. Che la forma logica non possa consistere nella sola coerenza è la stessa formulazione ogettivante del principio di contraddizione a suggerirlo, che non recita non debbo contraddire me stesso, ma: "A nessuna cosa si addice un predicato che la contraddica" (*KrV* A 151/B 190). Se non avesse una connotazione minimamente oggettiva la natura positiva dei giudizi analitici rispetto alla conoscenza non sarebbe comprensibile. Rimane comunque il fatto che il principio di contraddizione non e sufficiente a rendere ragione della verità e rimane per questo comunque un criterio negativo per la sua valutazione. Cfr. T. Pinder, 1979, pp. 316-319.

[1207] *KrV*, A 59-60/B 84.

[1208] *KrV*, A 60/B 84.

[1209] "La logica generale è semplicemente canone e in tal misura (dottrina) analitica" *Refl*. 1629, AA XVI:47.

"L'analitica scopre per scomposizione tutte le operazioni della ragione che effettuiamo nel pensare. Quindi essa è un'analitica della forma dell'intelletto e della ragione ed è anche giustamente chiamata logica della verità, perché contiene le regole necessarie di ogni verità (formale), senza le quali la nostra conoscenza, prescindendo dagli oggetti, è non-vera [*unwahr*] anche in sé stessa. Essa dunque non è altro che un canone per giudicare (della correttezza formale della nostra conoscenza)"[1210].

È in virtù dell'identificazione dell'analitica con il canone formale dell'intelletto che sia nella *Critica della ragion pura* che nella *Logica* Jäsche la dialettica viene presentata come una parte spuria della logica e svalutata alla stregua di un abuso. Dialettico è infatti quel procedimento in cui ci si serve delle regole logiche con l'illusione di poterne fare un uso materiale per estendere la conoscenza. Kant stigmatizza così la pretesa di fare dell'analitica una logica pratica universale, un organo di produzione delle conoscenze:

"C'è tuttavia qualcosa di così seducente nel possesso di un'arte tanto vistosa [*eine so scheinbare Kunst*] qual è quella di dare a tutte le nostre conoscenze la forma dell'intelletto, senza tener conto dell'estrema povertà e vuotezza in cui si resta in fatto di contenuto, che quella logica generale, che è semplicemente un canone di valutazione [*Kanon der Beurtheilung*], viene usata come un organo di effettiva produzione di conoscenze oggettive, mentre non lo è che di illusioni; così, in realtà, non si è dato luogo che a un semplice abuso. Ora la logica generale, come tale presunto organo, si chiama dialettica"[1211].

L'opposizione tra canone ed organo è il punto di partenza per riformulare la distinzione aristotelica tra analitica e dialettica. Ma soprattutto, la base teorica intorno a cui si saldano le considerazioni riguardo l'uso sofistico della topica. Infatti Kant prosegue il suo commento sull'uso pratico dell'analitica sostenendo che:

"Per mutevole che sia il significato in cui gli antichi si servirono di questa denominazione di una scienza o arte, si può tuttavia sicuramente desumere, dall'uso che in realtà ne fecero che la dialettica, per loro altro non fosse che la logica della parvenza: Arte sofistica di dare alla propria ignoranza, anzi alle proprie volute illusioni, l'aspetto della verità, contraffacendo il modo di pensare fondato, che la logica generale

[1210] *Logik*, AA IX:16, trad. it. p. 23.
[1211] *KrV*, A 60-61/B 85. Commentando la presentazione di analitica e dialettica nella *Logica* Jäsche Mirella Capozzi fa notare che "la divisione della logica in analitica e dialettica è un punto d'arrivo della riflessione kantiana sulla logica, come è facilmente comprensibile se si considera che anche la coppia canone-organo sulla quale essa è modellata. Del resto la Logik trova corrispettivi su questa questione nella KrV e nei quaderni di lezione che già risentono delle dottrine critiche. Inoltre l'esame lessicale delle *Vorlesungen* logiche ha dimostrato che il termine 'analitica' non compare né nella *Logik Blomberg,* né nella *Logik Philippi*. Quanto alle *Reflexionen*, solo quelle dal 1773 in poi fanno affermazioni analoghe a quelle della *Logik*". Sulla divisione in analitica e dialettica cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica*, Vol 1. Biblipolis, Napoli, 2002, p. 224-225.

prescrive, e servendosi della sua topica [*ihre Topik*] per mascherare ogni vuoto procedimento. C'è un avvertimento sicuro ed utile, che dev'essere tenuto presente comunque, ed è che la logica generale, assunta come organo, è sempre logica della parvenza, cioè dialettica"[1212].

La topica viene qui indicata come quello strumento di cui il sofista si serve per simulare la correttezza del procedimento logico e dare ai suoi discorsi l'aspetto della verità. La confusione sorge quando, non tenendo conto dell'indifferenza rispetto al contenuto che caratterizza un canone formale, egli pretende di usare gli strumenti della logica con una valenza pratica, agendo, di fatto, come se la logica formale fosse un organo per la produzione delle conoscenze. Non è chiaro se l'aggettivo possessivo sua [*ihre*] che precede la parola *Topik* si riferisca alla logica generale e al modo di pensare fondato che essa prescrive, o all'arte sofistica. Tra le due ipotesi quella più plausibile sia sul piano linguistico che su quello torico sembra essere la prima. Questa valutazione viene confermata se consideriamo quanto Kant afferma nella *Nota alla anfibolia dei concetti di riflessione*:

"Può essere detto luogo logico qualsiasi concetto e qualsiasi titolo sotto cui rientrino molte conoscenze. Qui trova il suo fondamento la topica logica di Aristotele, da cui poterono trar vantaggio maestri ed oratori per ricercare, fra certi titoli del pensiero, che cosa si addicesse meglio alla materia da trattare e per disquisire o far chiacchiere sulla cosa con una certa apparenza di fondatezza"[1213].

Se Kant ammette con Aristotele che la topica possa essere usata anche come strumento logico per classificare le conoscenze e si denunciano gli imbarbarimenti retorico-dialettici del suo utilizzo nell'*ars disserendi*, allora questa ammissione, non potrà essere in contraddizione con la funzione di canone che Kant ha assegnato all'analitica e anche la topica, dunque, dovrà mantenersi indifferente rispetto al contenuto della conoscenza[1214].

Prima di entrare nel merito della questione e determinare con maggiore chiarezza in che termini il nucleo scientifico della logica, che è analitica e canone

[1212] *KrV*, A 61/B 85-86.
[1213] *KrV*, A 268/B 325.
[1214] Cfr. *KrV*, A 60/B 84-85: "poiché la sola forma della conoscenza – si accordi quanto vuole con le leggi logiche – è pur sempre di gran lunga insufficiente a determinare la verità materiale (oggettiva) della conoscenza, ne segue che nessuno può arrischiarsi, per mezzo della logica, a formulare giudizi su oggetti o ad affermare qualsiasi cosa intorno ad essi, salvo che non abbia prima proceduto, al di fuori della logica, a procurarsi una precisa informazione intorno agli oggetti stessi, limitandosi poi a tentarne, in base a leggi logiche, la semplice utilizzazione e la riduzione a connessione coerente, o, meglio ancora, ad esaminarli esclusivamente secondo queste leggi".

formale dell'intelletto, possa servirsi della *Topik* per la sistematizzazione della *Tavola dei giudizi*, bisogna ricostruire con maggiore precisione a quale accezione di dialettica Kant stia facendo riferimento quando introduce il concetto di logica della parvenza. Come spiega Risse alla voce *Dialektik* dell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, l'uso del termine *Logik des Scheins* non è documentabile nella tradizione scolastica più antica, ma rappresenta una novità tutta kantiana[1215]: un'espressione che da un lato, denuncia la pericolosa parentela tra la dialettica e l'arte della disputa; mentre, dall'altro, testimonia lo sforzo di svincolare la conoscenza probabile, di cui secondo la tradizione trattavano propri i *Topici* di Aristotele, dal campo delle opinioni, riconoscendogli un domicilio nella parte analitica della logica.

4. I campi della dialettica. Elementi per una ricognizione terminologica

Il collegamento tra la divisione della logica in analitica e dialettica e la coppia canone-organo costituisce un punto d'arrivo per la filosofia di Kant che ha richiesto una profonda riflessione logico-epistemologica, relativa soprattuto alla dichiarata identità di pensiero e linguaggio. Secondo la *Logica* Jäsche

"L'analitica scopre per scomposizione tutte le operazioni della ragione che effettuiamo nel pensare in generale. Quindi essa è un'analitica della forma dell'intelletto e della ragione ed è anche giustamente chiamata logica della verità, perché contiene le regole necessarie di ogni verità (formale), senza le quali la nostra conoscenza, prescindendo dagli oggetti, è non-vera [*un-wahr*] anche in se stessa. Essa dunque non è altro che un canone per giudicare (della correttezza formale della nostra conoscenza). Se si volesse usare questa dottrina meramente teoretica e generale come un'arte pratica, cioè come un organo, essa diverrebbe dialettica. Una logica della parvenza [*Logik des Schein*] (*ars sophistica, disputatoria*), che nasce da un semplice abuso dell'analitica in quanto viene simulata, nella mera forma logica, la parvenza di una conoscenza vera, le cui note tuttavia devono esser ricavate dall'accordo con gli oggetti, quindi dal contenuto"[1216].

Rispetto alla *Critica della ragion pura*, la *Logica* Jäsche è più diretta nell'individuare il motivo della critica alla dialettica nella sua connessione con l'arte disputatoria. Sebbene non sia esplicitato, anche in questo caso il giudizio di Kant è accompagnato da una valutazione di carattere storico, per cui, sebbene originariamente investita di una funzione onorevole, la dialettica è poi divenuta lo strumento con cui i retori e gli avvocati hanno cercato di ingannare il popolo e persuadere le giurie. Ciò che

[1215] W. Risse, 1972, p. 167.
[1216] *Logik*, AA IX:16, trad.it., p. 17.

Kant rimprovera a questa concezione (che vede la dialettica apparentata alla retorica e all'arte oratoria), è di aver veicolato l'illusione che la logica non si limiti a canone formale, ma concerna il discorso nella sua interezza. Il rifiuto di una topica sofistica si basa dunque sul presupposto secondo che i retori ne farebbero uso per poter parlare di qualunque argomento con un'apparenza di verità[1217]; un uso, che non solo si appoggia a pregiudizi comuni per il convincimento, ma che addirittura li favorisce[1218]. In generale, agli occhi di Kant l'aspetto disdicevole di questa assimilazione è l'illusione che le tecniche retoriche con cui si connettono parole e proposizioni per creare argomenti persuasivi, siano regole logiche o di una parte della logica avente valore strumentale. Se per Kant la logica non può essere un organo per la scoperta della verità, a maggior ragione non deve essere trattata alla stregua di un organo volto alla ricerca del consenso. Nella *Critica della facoltà di giudizio* egli infatti ribadisce che:

"l'eloquenza, quando s'intende come l'arte di persuadere, ossia di abbindolare con una bella apparenza (ars oratoria) è una dialettica, che non si allontana dalla poesia se non quanto è necessario per guadagnare gli animi all'oratore e togliere loro la libertà, sicché non si può consigliare né pel tribunale né per la cattedra"[1219].

Se nella *Logica* curata da Jäsche Kant denuncia l'uso oratorio che da Cicerone in poi si è fatto della dialettica, nella *Critica della ragion pura* egli sviluppa considerazioni importanti su un'altra nozione di dialettica, che non è più legata all'*ars disserendi* e alla parentela tra sofistica e contese verbali, ma all'idea che la dialettica sia una *logica probabilium*. Tra i quaderni di lezioni è la *Logik Busolt* a chiarire con maggiore efficacia la presa di distanza di Kant dalla concezione probabilistica della dialettica:

"Presso gli aristotelici la logica veniva distinta in analitica e dialettica, cioè secondo la definizione dell'Autore in logica della conoscenza certa e 2. della conoscenza probabile. Ma non la si può distinguere così in maniera sufficientemente completa: infatti entrambe hanno con questa forma per oggetto la verità e differiscono solo in vista della certezza, in quanto si è esibita l'una mediante ragioni insufficiente, l'altra mediante ragioni sufficienti. La definizione appropriata dell'analitica e della dialettica deve essere questa: l'analitica è la logica della verità la dialettica è la logica della parvenza"[1220].

[1217] Cfr. *Logik Dohna Wundlacken*, AA XXIV:798: "*generalia capita argumentorum aut genera in quibus reperiuntur*".
[1218] Nella *Refl*. 2519 Kant menziona i luoghi comuni tra le cause dei pregiudizi: "proverbio: *sententia Canon*: *loci communes*: dove si trova la norma senza riflessione [proverb: *sententia Canon*: *loci communes*: wo man ohne Nachsinnen die Vorschrift findet]" (AA XVI:403).
[1219] *KU*, AA V:327, trad. it. p. 189.
[1220] *Logik Busolt*, AA XXIV:612.

L'autore cui fa riferimento Kant in questo passo è Meier che, nel §6 del suo compendio, proponeva l'associazione della dialettica alla logica della probabilità[1221]. Malgrado sia documentabile un'iniziale adesione di Kant al dettato meieriano, le lezioni logiche più tarde (come la *Logik Busolt*) testimoniano un radicale cambiamento di punto di vista su tale associazione; cambiamento dovuto prinicpalmente a una nuova e più precisa opinione sulla probabilità e sulla sua inclusione nell'analitica. Questa nuova sistematizzazione si basa sull'idea che il rapporto tra ragioni insufficienti e ragioni sufficienti sia calcolabile; un rapporto nel quale, dunque, queste devono essere *numerabili* e *omogenee* tra loro. Lo spiega bene la *Logik Dohna-Wundlacken*:

"Ogni probabilità la troviamo numerando mediante numerazione oppure ponderando. La prima via richiede l'omogeneità, ad esempio lancio dei dadi, altrettanto facilmente 3 sei che 3 otto. Io devo lanciare 8 con due dadi. Qui sono possibili 5 casi. La probabilità si lascia numerare, è 5/36 della certezza. Ma per risolvere qualcosa, ad esempio una testimonianza, vanno ponderate le ragioni, ad esempio se si tratta di un uomo di buona educazione ecc. Dove le ragioni vengono numerate, posso dire: è probabile, ma dove sono ponderate, posso dire solo: è probabile per me"[1222].

Per Kant risulta illusorio il tentativo di calcolare la probabilità in quei casi in cui le ragioni sono eterogenee tra loro, come potrebbe capitare ad esempio quando un giudice dovesse *pesare* la verità di due affermazioni contrastanti in un processo: un imputato che dichiara di essere rimasto a casa e un testimone che afferma di non averlo visto. In questo caso non si ha un tipo di probabilità matematica, ma solo soggettiva; o come la chiama Kant, ricorrendo ad un termine coniato da Baumgarten[1223], *verosimiglianza* (*Scheinbarkeit*, *verisimilitudo*). Questa distinzione si riflette sulla concezione stessa della filosofia dal momento che "nelle conoscenze filosofiche, a causa dell'eterogeneità delle ragioni, non si può valutare la probabilità"[1224]. La critica della dialettica come *logica probabilium* porta dunque agli stessi esiti cui portava la sua critica in quanto *ars disputatoria*:

"Sopra abbiamo chiamato la dialettica in generale, logica della parvenza. Ciò non sta a significare che essa sia una dottrina della probabilità [*Wahrscheinlichkeit*]; questa è difatti una verità conosciuta senza

[1221] Sulla *logica probabilium* come *desideratum* cfr. M. Capozzi, 2002, pp. 235-241.
[1222] *Logik Dohna-Wundlacken*, AA XXIV:742.
[1223] Sul ruolo di Baumgarten per la distinzione tra verosimile e probabile cfr. M. Capozzi, 2002, pp. 692-701.
[1224] *Logik*, AA IX:82, trad. it. p. 97.

ragioni sufficiente, la cui conoscenza, pur essendo difettosa, non è per questo erronea, e risulta quindi inscindibile dalla parte analitica della logica"[1225].

L'idea della dialettica come logica della parvenza e le sue due connotazioni negative (probabilità e arte della disputa) hanno un'importanza decisiva per la filosofia che è, gioco forza, contrassegnata dalla discorsività. Ribadisce questo concetto la *Wiener Logik* "nelle conoscenze filosofiche le ragioni della verità le posso determinare solo discorsivamente"[1226]. Se la dialettica vorrà avere una funzione positiva in logica, questa dovrà essere in accordo con il modo in cui la dimensione discorsiva del pensiero viene trattata dall'analitica. Il filosofo deve rinunciare al proposito di fare della dialettica un organo per la produzione di conoscenze (sia in ambito probabilistico che retorico), poiché, l'unica funzione che gli spetta è quella di "catartico dell'intelletto" che "prescindendo da ogni contenuto della conoscenza" scopre "la falsa parvenza celata nella forma dei sillogismi"[1227]. Lo spiega bene anche la *Wiener Logik*:

"Noi chiamiamo la dialettica un mezzo grazie al quale si può conoscere che qualcosa è contrario alle leggi formali dell'intelletto. Essa è quindi solo un mezzo di purificazione [*Reinigungsmittel*]"[1228].

Per Kant, è quest'opera di purificazione che rende la dialettica una critica. Esaminando la forma delle inferenze, essa aiuta il filosofo a scoprire e sanare i casi in cui un'apparente correttezza formale ci fa accogliere contenuti non veri. In questo modo, ricorda Capozzi, diviene perspicuo uno dei sensi in cui si può intendere che il puro canone logico "poi serve alla critica"[1229].

Brandt riassume così gli esiti sistematici di questa nuova idea di una "critica della parvenza dialettica"[1230]:

"Die allgemeine Logik ist nur ein *principim dijucations*; wird sie als *principium executionis* missbraucht, so wird sie zur Dialektik, zur Logik des Scheins, aber dies beansprucht keine eigene Lehrabschnitt; die allgemeine Logik kann daher insgesamt im Rahmen der Analytik behandelt werden. Die Logik des Scheins wird nicht für den Teil reserviert, der in den Bereich der Vernunft im engeren Sinn als das

[1225] *KrV*, A 293/B 349.
[1226] *Wiener Logik*, AA XXIV:883.
[1227] KrV, A 333/B 390.
[1228] *Wiener Logik*, AA XXIV:794.
[1229] *Logik*, AA IX:15, trad. it. p. 22: "La logica, dunque, è più di una semplice critica: essa è un canone che poi serve alla critica, cioè funge dà principio per giudicare di ogni uso dell'intelletto in generale, sebbene soltanto della sua correttezza riguardo alla semplice forma, poiché essa non è un organo più di quanto non lo sia la grammatica generale". Cfr. M. Capozzi, 2002, p. 243.
[1230] *KrV*, A 62/B 86.

Vermögen der Schlusses fallt; es gibt also im Prinzip eine dialektische Verwendung der Begriffe, der Urteile und der Schlusse; hierin unterscheidet die allgemeine Logik von der transzendentalen, die die Dialektik nur im Bereich der leeren Vernunftleien, des Schließen, also ansiedelt; nur aus diesem Grund wird in der Kritik der reinen Vernunft die Schlusslehre nicht nur der transzendentalen, sondern auch der allgemeinen Logik innerhalb der Dialektik erörtert, gemäß den Prinzipien der allgemeinen Logik gehört sie, wie wir sahen, in die Analytik"[1231].

Come suggerisce anche Brandt alla "critica della parvenza dialettica"[1232] non spetta alcun posto speciale entro la logica generale che, costruita secondo la divisione delle facoltà superiori, nella sua parte analitica tratta dei giudizi dei concetti e dei sillogismi[1233]. Dal punto di vista prettamente logico, dunque, la ragione, considerata come "la facoltà di inferire, ossia di giudicare mediatamente"[1234], cade sotto il concetto di intelletto in generale[1235]. Al contrario la logica trascendentale, spiega Kant all'inizio *dell'Analitica dei principi*:

"essendo vincolata a un particolare contenuto, cioè esclusivamente alle conoscenze pure a priori non può ubbidire a una partizione del genere. È infatti patente che l'uso trascendentale della ragione è privo di validità oggettiva e non può appartenere quindi alla logica della verità, ossia all'analitica, ma esige, in quanto logica della parvenza, un posto speciale nella ripartizione scolastica, sotto il nome di dialettica trascendentale"[1236].

[1231] R. Brandt, 1991, p. 51.
[1232] *KrV*, A 62/B 86.
[1233] Cfr. *KrV*, A 130-131/B 169-170: "La logica generale è costruita su un disegno che corrisponde perfettamente alla suddivisione della facoltà superiori della conoscenza. Queste sono: intelletto, giudizio e ragione. Nella sua analitica, quella dottrina tratta dunque dei concetti, dei giudizi e dei sillogismi, in correlazione appunto alle funzioni e all'ordine di quelle facoltà dell'animo che vanno sotto la generica denominazione di intelletto in generale. Poiché questa logica, semplicemente formale, fa astrazione da ogni contenuto della conoscenza (sia essa pura o empirica) per occuparsi esclusivamente della forma del pensiero (conoscenza discorsiva in generale) ne segue che essa è in grado di includere, nella sua parte analitica, anche il canone della ragione, la cui forma ubbidisce a regole sicure, determinabili a priori per mezzo della semplice analisi delle operazioni nei loro momenti costitutivi, senza prendere in esame la natura speciale della conoscenza che vi è impiegata". Un primo argomento di Kant a favore della completa e sistematica numerabilità delle operazioni semplici della logica, si fonda sull'autorità dei logichi antichi. Leggiamo infatti nella *Logik Busolt* che: "la logica ha a che fare semplicemente con l'intelletto: le *operationes mentis* vennero già correttamente suddivise dagli antichi, vale a dire: *apprehensio simplex* cioè *conceptus*, *iudicium* et *ratiocinium*" (AA XXIV:653). Fra gli antichi spicca il nome di Aristotele che, come spiega la *Logica* curata da Jäsche: "non aveva trascurato alcun momento dell'intelletto" (*Logik*, AA IX:20, trad. it. p 28).
[1234] *KrV*, A 330/B 386.
[1235] Cfr. *KrV*, A 133/B 172: "Poiché essa [la logica generale] astrae da ogni contenuto della conoscenza, non le rimane altro compito che quello di esaminare la semplice forma della conoscenza con un procedimento analitico che distingua i concetti, i giudizi e i sillogismi, istituendo in tal modo le regole formali dell'intero uso dell'intelletto".
[1236] *KrV*, A 130-131/B 169-170

La distinzione tra intelletto in generale, della cui forma tratta la parte analitica della logica, e intelletto puro di cui tratta invece la logica (della verità) trascendentale, non spiega solo il motivo per cui la tavola delle funzioni del giudicare sia fondata indipendentemente dalla istituzione della tavola delle categorie; ma è anche utile per capire quale relazione possa avere una *topica*, che è canone logico, con la *Tavola dei giudizi*. Il filo conduttore che serve a Kant per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto ha infatti, questa la tesi conclusiva di Brandt, un "extraterritoriales Gebiet"[1237] rispetto all'*Analitica trascendentale*, che tratta esclusivamente di concetti e principi dell'intelletto puro[1238]. Percio, sebbene la *Tavola dei giudizi* sia costruita in vista della *Tavola delle categorie*[1239], quando consideriamo le tavole singolarmente ci muoviamo in due territori distinti, ai quali corriposondono anche due modi diversi di usare la *topica* per ordinare sistematicamente le conoscenze.

5. La *logische Topik* e la *Tavola dei giudizi*

I concetti dell'intelletto, della cui ricerca si occupa la filosofia trascendentale, "scaturiscono puri e senza mescolanza dall'intelletto come unità assoluta"[1240]. Brandt chiama questa concezione dell'intelletto come totalità articolata, la *ratio essendi* della *Tavola delle categorie*, in quanto questa istanza architettonica basata su un'idea come unità collettiva non ci dice ancora come si possano trovare le singole categorie, non ci dà la loro *ratio cognoscendi*[1241]. Se le categorie potessero essere derivate direttamente dall'intelletto puro come unità assoluta, la *Tavola dei giudizi* risulterebbe inutile. Ma la

[1237] R. Brandt, 1991, p. 52.

[1238] Questo punto emerge con una certa chiarezza se si considera quanto Kant afferma all'inizio dell'*Analitica trascendentale*: "tutta questa parte della logica trascendentale risulta divisa in due libri, uno dei quali tratta dei concetti e l'altro dei principi dell'intelletto puro" (*KrV*, A 65/B 90). All'inizio dell'Analitica dei principi Kant integra questa affermazione spiegando che: "Intelletto e giudizio hanno quindi il canone del loro uso oggettivamente valido, e quindi vero, nella logica trascendentale e rientrano pertanto nella sua parte analitica. La ragione, invece, allorché tenta di stabilire qualcosa a priori intorno agli oggetti e di estendere la conoscenza al di là dei limiti dell'esperienza possibile, è totalmente dialettica cosicché le sue affermazioni illusorie non si confanno assolutamente ad un canone del genere di quello che l'analitica deve contenere" (*KrV*, A 131-132/B 170-171).

[1239] Si consideri a questo proposito che Kant include i giudizi infiniti nella "tavola trascendentale di tutti i momenti del penisero nei giudizi" perché "la funzione dell'intelletto esercitata a questo proposito può forse essere importante nel campo delle sue conoscenze pure a priori" (*KrV*, A 73/B 98).

[1240] *KrV*, A 76/B 92. Come spiega A. Aportone, 2009, pp. 148-149 "für die Möglichkeit der Erfahrung muß der Verstand eine „absolute Einheit" sein, weil nur eine systematische und nicht kontingente Einheit der Verstandesfunktionen der synthetischen, durchgängigen, erfahrungsstiftenden Einheit der Apperzeption entsprechen kann". Pertanto il concetto *di unità assoluta* "ist mit der wiederholten Feststellung Kants, daß der Verstand und die Erfahrung an und für sich kontingent sind, durchaus kompatibel, weil ‚absolut' hier, wie schon angedeutet, bloß eine begriffliche Notwendigkeit bezeichnet: Wenn eine Erfahrung stattfinden soll, dann muß der Verstand als Inbegriff der Synthesisfunktionen notwendig ein einheitliches System sein".

[1241] Cfr. R. Brandt, 1991, p. 47.

completezza della *Tavola delle categorie* è pensabile solo a partire dalla completezza della *Tavola dei giudizi*, perché solo se si trovano tutte le funzioni dell'unità nei giudizi si trovano tutte le funzioni dell'intelletto:

"Sorgono in tal modo tanti concetti puri dell'intelletto, volti a priori agli oggetti dell'intuizione in generale, quante funzioni logiche in tutti i possibili giudizi risultavano dalla tavola precedente; infatti le suddette funzioni esauriscono integralmente l'intelletto, misurandone pertanto l'intera capacità"[1242].

Alla *Tavola dei giudizi* è conferita una funzione decisiva: presentare una connessione che offra la regola "secondo la quale diviene possibile assegnare a priori ad ogni concetto puro dell'intelletto il posto che gli compete e a tutti assieme la loro compiutezza"[1243]. A tale fine è necessario porre la centralità del giudizio come funzione dell'unità sotto le nostre rappresentazioni. Possiamo infatti "ricondurre a giudizi" tutte le operazioni dell'intelletto (concetto, giudizio, inferenza a cui si aggiunge il metodo) e considerare quest'ultimo "in generale come la facoltà di giudicare"[1244]. Per Kant, non può esservi cosa più desiderata che trarre da un "unico principio la molteplicità dei concetti o dei principi"[1245] che si presentano dispersi nell'esperienza in concreto. Ma solo il filo conduttore della logica permette di stabilire un principio scientifico per indagare il pensiero e guidare la ricerca dei concetti puri dell'intelletto là "dove essi giacciono, già pronti" prima di essere "svolti in occasione dell'esperienza"[1246]. Se, come dice Brandt, la *Tavola dei giudizi* non è altro che una "topologia delle funzioni pure dell'intelletto"[1247], rimane ora da capire quale sia il legame tra questa topologia e l'analisi logico-formale dei giudizi.

Il ruolo della *topica* in questo lavoro di reperimento e ordinamento sembra quasi nascosto; eppure come ricorda anche Schulthess la sua interpretazione è decisiva "für die Genesis des Leifadengedankens" dal memento che Kant "macht die Topik des Aristoteles für seine Metaphysik furchtbar"[1248]. Nella tradizione logica moderna era da tempo in circolazione l'idea che Aristotele avesse introdotto le sue categorie in base a

[1242] *KrV*, A 79/B 105.
[1243] *KrV*, A 67/B 92.
[1244] *KrV*, A 69/B 94.
[1245] *Prolegomena*, AA IV:322, trad. it. p. 161.
[1246] *KrV*, A 66/B 91.
[1247] R. Brandt, 1991, p. 47.
[1248] P. Schulthess, 1981, pp. 213-214. Lo sottolinea anche A. Aportone: "abgesehen von der kritischen Bemerkung Kants zur Aristotelischen ‚Sammlungsmethode', haben beide Philosophen so etwas wie eine Topik vor Augen; ihre Funktion steht in beiden Fällen im Dienste des Denkens, dem sie Ordnung und Leitung geben können" (A. Aportone, 2009, p. 284).

scelte arbitrarie. Un'accusa, spiega Capozzi, "sostenuta con l'argomento che chiunque può costituire insiemi di categorie alternativi procedendo da altre assunzioni filosofiche"[1249]. Sebbene sia plausibile che Kant conoscesse queste argomentazioni (ad esempio quella portorealista o thomasiana[1250]), più che contro l'arbitrarietà della tavola aristotelica, egli punta il dito contro la scelta di Aristotele di trarre le categorie "come gli si andavano presentando"[1251] nella concreta esperienza comune. L'attribuzione di tale proposito gli permette di evidenziare un ulteriore difetto del metodo di ricerca aristotelico: è vero che se si ricavano le categorie *a posteriori* il loro sistema non può dirsi arbitrario; tuttavia, in questo modo esso non possiede un grado di necessità e una garanzia di completezza maggiori di quelli che caratterizzano le regole grammaticali. Agli occhi di Kant, la compilazione aristotelica del sistema dei "loci metafisici"[1252] risulta pertanto *rapsodica*. Il §39 dei *Prolegomeni* spiega il senso generale di questa considerazione:

"Scernere traendoli dalla conoscenza comune, i concetti che non hanno affatto a fondamento una speciale esperienza e nondimeno si presentano in ogni conoscenza sperimentale, di cui costituiscono, per così dire, la semplice forma di connessione, non presupponeva maggiore riflessione o perspicacia, di quella richiesta dallo scernere da una lingua le regole dell'uso reale delle parole in generale, e così compilare gli elementi di una grammatica (nel fatto le due ricerche sono anche molto simili fra loro), senza poter addurre la ragione per cui ogni lingua abbia proprio questa e non un'altra costituzione formale, e ancor possa trovare in generale solo quel tanto, né più né meno. Aristotele aveva raccolto dieci di tali concetti puri sotto il nome di categorie […]; ma questa rapsodia poteva valere e meritare consentimento piuttosto come cenno per i ricercatori futuri, che come idea regolarmente sviluppata; perciò col progredire della filosofia, essa è stata rigettata come del tutto inutile"[1253].

Per Kant il pensiero è inscindibilmente legato al linguaggio, il quale in tutti gli uomini sarà "legato a certe regole"[1254]. La grammatica (*Scientia empirica*), facendo

[1249] M. Capozzi, 2002, p. 291.
[1250] Nella *Logique* di Port-Royal si sostiene ad esempio che le categorie aristoteliche "sono considerate alla stregua di una cosa stabilita sulla ragione e sulla verità, mentre si tratta di una cosa del tutto arbitraria, il cui univo fondamento è l'immaginazione di un uomo che non ha alcuna autorità di prescrivere leggi ad altri, i quali non hanno meno diritto di lui di disporre in altro modo gli oggetti dei propri pensieri, ciascuno secondo il suo modo di filosofare" (Alrnauld-Nicole, citato in M. Capozzi, 2002, p. 292). Thomasius, sembra riprendere la tesi portorealista e, sia pure senza menzionarla, afferma che: "illa categoriae non in rei veritate fundatae sunt, sed sunt classes arbitrariae a viribus imaginationis dependentes" C. Thomasius, citato in M. Capozzi, 2002, p. 292).
[1251] *KrV*, A 81/B 107.
[1252] *Refl*, AA XVII:554 "Loci metaphysici Aristoteles. *domus conceptuum intellectualium*"
[1253] *Prolegomena*, AA IV:323, trad. it. p. 161.
[1254] *Refl*, 1620, AA XVI:39: "il linguaggio è comunicazione di pensieri. Dunque il pensiero in tutti gli uomini sarà legato a certe regole. (Che egli non sa nemmeno nominare, sebbene le abbia seguite a lungo)"

riferimento all'esperienza, non è adatta al lavoro di reperimento dei concetti puri dell'intelletto. Tale operazione richiede un grado di necessità e una completezza maggiori di quella che caratterizza le regole grammaticali, poiché consiste nel determinare scientificamente "perché qualcosa è così e non altrimenti"[1255]. Un requisito che solo il canone della logica può soddisfare. Questo non vuol dire che la logica sia paragonabile ad una dottrina universale dell'intelletto [a*llgemeine Verstandeslehre*] che contenga "anche i concetti intellettuali (puri) degli oggetti (categorie)"; si tratta infatti di una "scienza che contiene semplicemente le regole formali del pensiero"[1256].

È sulla scorta di simili considerazioni che Kant ritiene di dover abbandonare l'esempio di Aristotele e intraprendere una nuova strada:

"In una ricerca degli elementi puri (non contenenti nulla di empirico) della conoscenza umana, mi riuscì in primo luogo, dopo lunga riflessione, di distinguere e separare con sicurezza i conetti puri elementari della sensitività (spazio e tempo) da quelli dell'intelletto. Vennero così esclusi da quell'elenco le categorie 7, 8, e 9 [*quando*, *ubi* e *situs* T.M]. Le rimanenti non potevan servirmi a nulla, perché non vi era alcun principi, col quale si potesse misurar completamente l'intelletto e determinare integralmente e con precisione tutte le funzioni, dalle quali hanno origine i suoi concetti puri. Ma per scoprire un tal principio mi misi alla ricerca di un atto intellettivo che contenesse tutti gli altri e si distinguesse soltanto per le diverse modificazioni o momenti nel sottoporre il molteplice della rappresentazione all'unità del pensiero in generale; trovai che questo atto intellettivo consiste nel giudizio. Or qui mi stava davanti un lavoro dei logici, già pronto sebbene ancora non del tutto scevro di difetti, dal quale io ero posto in condizione di presentare una tavola completa delle funzioni pure dell'intelletto che però non erano determinate riguardo a ogni oggetto. Riferii finalmente queste funzioni del giudicare ad oggetti in generale o piuttosto alla condizione di determinare i giudizi come oggettivamente validi, e ne scaturirono i concetti intellettivi puri, dei quali potevo essere sicuro che proprio essi soltanto e sol quanti essi erano, né più né meno, potevan costituire tutta quella conoscenza delle cose che noi traiamo semplicemente dall'intelletto"[1257].

Sull'accuratezza del resoconto di Kant sono stati sollevati diversi dubbi, relativi in particolare al fatto che gli studi condotti sui documenti disponibili portano a ritenere che le la *Tavola dei giudizi* e la *Tavola delle categorie* siano state costituite in parallelo,

[1255] Cfr. Logik *Blomberg*, AA XXIV:609: "la grammatica è solo una disciplina, la logica è una scienza; dottrina. La differenza fra disciplina e scienza o dottrina è che, nell'una non si può sapere perché qualcosa è così e non altrimenti, nell'altra se ne ha una dimostrazione interna. Con la prima consultiamo l'esperienza, e con la seconda l'intelletto, la prima è particolare, la seconda è universale, la prima si chiama *Scientia empirica*, la seconda *Scientia scientifica*".
[1256] "la logica definita come dottrina universale dell'intelletto, potrebbe […] sembrare contenere anche i concetti intellettuali (puri) degli oggetti (categorie); dunque essa non astrarrebbe da ogni contenuto del pensare. Perciò è migliore la sua definizione quale scienza che contiene semplicemente le regole formali del pensiero" (*Refl*. 1624, AA XVI:42).
[1257] *Prolegomena*, AA IV:323, trad. it. p. 163.

se non addirittura nell'ordine inverso. Tuttavia, ben emerge l'intenzione principale dell'autore: che la logica venga considerata a tutti gli effetti la guida sistematica della sua indagine; una guida completa e necessaria, che non è derivata dall'uso, né fondata sull'ontologia o sulla psicologia[1258]. Per tutte queste caratteristiche, il passaggio attraverso la *Tavola dei giudizi* costituisce un necessario *Umweg*, perché si possa verificare la completezza della *Tavola delle categorie*.

Presentando la *Tavola dei giudizi* Kant ricorda al lettore che se "facciamo astrazione da ogni contenuto di un giudizio in generale e prendiamo in esame la semplice forma del pensiero nel medesimo può essere ricondotta sotto quattro titoli"[1259]. L'esempio di giudizio che Kant propone è: "Tutti i corpi sono dividibili". Se si astrae dal suo contenuto e si guarda solo alla forma che si trova in esso, spiega Brandt, si nota che il giudizio è strutturato "nach den Positionen von Subjekt, Kopula und Predikat"[1260]. La posizione dei concetti nel giudizio appartiene dunque alla semplice forma, la quale non è prodotta, ma ritrovata. Questa può essere ricondotta sotto titoli a cui, secondo Schulthess, corrispondono "die loci der Topik"[1261].

Schulthess sviluppa l'idea di una corrispondenza tra i titoli della *Tavola dei giudizi* e i luoghi topici stabilendo un'analogia tra la forma ordinata della sensibilità e la forma ordinata dell'intelletto, per cui: "die sinnliche Form enthält Stellen die die Erscheinung ordnen, die logische enthält Stellen, die die Verstandesvorstellungen von einem Dinge ordnen"[1262]. Un appunto personale di Kant può aiutare a cogliere questo punto:

"Per il fatto che le nostre sensazioni ricevono un luogo determinato nello spazio e nel tempo, ottengono una funzione tra i fenomeni […]. Attraverso la determinazione dei luoghi logici [*logische Stellen*] la rappresentazione ottiene una funzione, p. es. *Antecedens*, *consequens*"[1263].

[1258] Cfr. M. Capozzi, 2002, p. 295: "Innanzitutto la logica: 1) non può essere derivata dall'uso. Se la logica fosse derivata *a posteriori*, essa si troverebbe nelle secche della contingenza in cui si trova la grammatica e non sarebbe di alcun aiuto alla ricerca del sistema delle categorie, che proprio dal modello della grammatica deve differenziarsi; 2) deve essere dotata di necessità, ma tale necessità non può discendere da una fondazione sull'ontologia o sulla psicologia. Se la logica fosse parzialmente fondata sull'ontologia, la ricerca dei concetti puti dell'intelletto da essa guidata dell'intelletto da essa guidata insinuerebbe tale garanzia ontologica là dove Kant non consente più che si trovi, cioè nella verità trascendentale. Se la logica fosse anche parzialmente fondata sulla psicologia, non si potrebbe evitare per le categorie la deriva dell'innatismo".
[1259] *KrV*, A 70/B 95.
[1260] R. Brandt, 1991, p. 56.
[1261] P. Schulthess, 1981, p. 213.
[1262] P. Schulthess, 1981, p. 235.
[1263] *Refl*. 4628, AA XVII:614: "Durch die Bestimmung der logischen Stelle bekommt die Vorstellung eine Function unter den Begriffen. *e.g. Antecedens, conseqvens*".

Nel caso delle forme della sensibilità (spazio e tempo) e del loro ordine specifico, le sensazioni ottengono una funzione; similmente le operazioni della mente indicano la posizione delle rappresentazioni intellettuali in un giudizio, il cui rapporto viene determinato dalla forma. In un'altra riflessione, questa volta di logica, Kant distingue tra i concetti di ordine e confusione e quelli di distinzione e indistinzione. A proposito dell'ordine sensibile e intellettuale egli spiega che: "Ordine nello spazio e nel tempo (*perspicuitas*). Ordine tra i concetti attraverso i luoghi". Come luoghi logici Kant indica: "1. Soggetto e predicato; 2. Ragione e conseguenza; 3. Totalità e divisione. Queste sono le determinazioni del giudizio"[1264]. Come si vede anche da questi appunti personali le operazioni logiche sono "respektive Positionen, also Urteile". Per questo, quando si guarda alla forma dei giudizi risulta inessenziale il loro contenuto, mentre ciò che conta è che questo venga ordinato attraverso "*logische Stellen im Urteile*" [1265]. Se si deve trarre da una parte fondamentale della logica il filo conduttore che conduce ad un sistema completo delle categorie (la sua *ratio congnoscendi*) allora questo può essere condensato nella *Tavola dei giudizi*, nella misura in cui è possibile raccogliere e sistematizzare con un procedimento semplicemente *analitico* i luoghi (topici) che ogni concetto assume all'interno di un giudizio. Come chiarisce anche la *Logik Dohna-Wundlacken* quando è al servizio della logica la topica è la "scienza che mostra come si debbono determinare i luoghi logici"[1266].

È in questa prospettiva dunque che la *logische Topik* si incontra con la prima delle tavole kantiane, per offrire un modello di verifica della completezza della *Tavola delle categorie*. Se le funzioni logiche regolano la forma dei giudizi, misurandone l'intera capacità logica, quelle reali (le categorie) determinano la loro validità oggettiva rispetto ad un oggetto in generale:

"Il luogo in un giudizio è una funzione logica. La funzione logica determinata di una rappresentazione in generale è il concetto puro dell'intelletto"[1267].

[1264] *Refl*. 1690, AA XVI:84: "Ordnung im Raum und der Zeit ([g] *perspicuitas*), Ordnung durch Stellen unter den Begriffen. ([s] 1. Subiect und praedicat; 2. Grund und Folge; 3. Ganzes und Eintheilung. Das sind Bestimmungen der Begriffe.)".
[1265] P. Schulthess, 1981, p. 243.
[1266] *Logik Dohna-Wundlacken*, AA XXIV:778: "Topik, die Wissenschaft, welche zeigt, wie man logische Örter determinieren soll".
[1267] *Refl*. 4638, AA XVII:620: "Die Stelle in einem Urtheil ist eine logische function. Die bestimmte logische Function einer Vorstellung überhaupt ist der Verstandesbegriff".

Un pensiero che ritroviamo anche nella *Critica*, là dove Kant, preparando il passaggio alla *Deduzione trascendentale*, afferma che:

"le categorie sono concetti di un oggetto in generale, mediante i quali l'intuizione di esso è considerata come determinata rispetto ad una delle funzioni logiche del giudicare. Così la funzione del giudizio categorico era quella del rapporto del soggetto col predicato, ad esempio: tutti i corpi sono divisibili. Ma rispetto all'uso puramente logico dell'intelletto, non risulta determinato a quale dei due concetti si voglia attribuire la funzione di soggetto e a quale quella di predicato; si può infatti dire ugualmente: qualche divisibile è un corpo. Ma con la categoria di sostanza, se io sottopongo ad essa il concetto di un corpo, resta determinato che l'intuizione empirica di questo corpo nell'esperienza deve venire sempre considerata soltanto come soggetto e giammai come semplice predicato. Lo stesso dicasi per tutte le altre categorie"[1268]

Questo è, secondo Schulthess, il risultato principale della *Deduzione metafisica*, il punto d'incontro delle categorie con le funzioni logiche del giudizio; funzioni che, aggiungiamo noi, sono state raccolte e ordinate sistematicamente nella *Tavola dei giudizi* attraverso il filo conduttore di una nuova *logische Topik*, che risponde alle limitazioni imposte da Kant a una logica che è analitica e canone formale dell'intelletto.

6. La topica euristica e la *Tavola delle categorie*

Presentando la *Tavola delle categorie* nella *Critica della ragion pura* Kant la paragona ad una *topica sistematica* [*systematische Topik*]. La *Tavola*, null'altro è se non "l'elenco [*Verzeichnung*] di tutti i concetti puri originari", della cui completezza offre una garanzia la *Tavola dei giudizi*, poiché il suo ordinamento è stato desunto sistematicamente grazie al filo conduttore delle funzioni di giudicare. Il termine sistematico viene forse usato da Kant con lo scopo di caratterizzare il proprio modello di *tavola* rispetto all'elenco "rapsodico" delle categorie aristoteliche. Tuttavia, indicazioni più precise sul senso da attribuire a questa idea della *Tavola delle categorie* come una *topica sistematica*, vengono fornite alla fine del §10 (paragrafo comune ad entrambe le edizioni della *KrV*), là dove Kant spiega che:

"Dal poco che ne ho finora detto, risulta tuttavia chiaramente che non solo è possibile, ma addirittura facile dare un dizionario completo [*vollständiges Wörterbuch*] di questi concetti, con tutte le spiegazioni richieste. Le caselle [*Fächer*] esistono già; non c'è che da riempirle e una topica sistematica, come la

[1268] *KrV*, B 129.

presente, può ben difficilmente sbagliare nell'assegnazione del posto [*Stelle*] che compete a ciascun concetto, mentre può indicare con facilità i posti ancora vacanti [*leer*]"[1269].

L'immagine del dizionario completo è significativa, dal momento che Kant poco prima di evocarla dichiara di astenersi deliberatamente dal fornire la definizione delle categorie. Tali concetti, spiega, saranno analizzati solo successivamente e "nella misura richiesta dalla dottrina del metodo che vi elaboro"[1270]. In linea con la propria idea di metodo dunque, quando propone questo vocabolario completo egli non sta pensando né a un dizionario linguistico[1271], né ai lessici filosofici eruditi del XVII secolo; ma neanche a un lessico organizzato *more geometrico* in cui, invece di spiegazioni del significato delle voci, compaiano definizioni rigorose che costituiscono la base di un sistema in cui tutto si regge secondo una *demonstrative Beweisart*. Come ricorda Hohenegger l'associazione tra lessico filosofico e ontologia non era nuova e anche Wolff aveva stabilito un esplicito confronto tra questi due termini per evitare che la sua ontologia, così ricca di definizioni, fosse confusa con un semplice vocabolario[1272]. Tuttavia, dal punto di vista di Wolff, un lessico che avesse potuto contare su definizioni e dimostrazioni sarebbe stato una filosofia prima o, appunto, ontologia. Il rapporto tra ontologia e topica ben emerge se si considera quanto Baumgarten dice nell'*Estetica* a proposito della *topica universale*:

"Impara a memoria un compendio di ontologia con le sue definizioni principali ed avrai una topica universale"[1273].

Kant ritiene che pur rinunciando a defezioni e dimostrazioni, ovvero al "nome risonante di ontologia", il suo vocabolario potrà comunque ottenere sistematicità dall'analitica dell'intelletto puro che dell'ontologia vuole essere la versione critica[1274].

[1269] *KrV*, A 83/B 106.
[1270] *KrV*, A 83/B 106. Poiché di dizionario si tratta può essere indicativo questo passo della *Critica* in cui Kant spiega che: "Può dunque essere saggio esprimersi come segue: le categorie pure, fuori dalle condizioni formali della sensibilità, hanno un significato trascendentale, ma non hanno un uso trascendentale, perché questo uso è in se stesso impossibile, mancando alle categorie ogni condizione di un uso qualsiasi (nei giudizi), ossia le condizioni formali della sussunzione d'un qualsiasi presunto oggetto sotto questi concetti (*KrV*, A 248/B 305),
[1271] Per Kant i dizionari non aiutano il lettore a comprendere il senso di un testo. Ne è prova l'obiezione che egli muove ad Eberhard, reo di aver letto la *Critica* "con l'aiuto di un dizionario, senza averla ben meditata" (*ÜE*, AA VIII:223, trad. it. p. 100).
[1272] Cfr. H. Hohenegger, 2014, pp. 533-534.
[1273] A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, §134, trad. it. p. 56.
[1274] Cfr. *KrV*, A 247/B 303: "L'analitica trascendentale porta dunque a questo importante risultato: l'intelletto, a priori, non può far altro che anticipare la forma d'una esperienza possibile in generale; e

In quanto vocabolario critico esso avrà dunque delle caratteristiche proprie che lo distinguono da qualunque altro compendio di ontologia. Anzitutto, come spiega anche Brandt, la *Tavola delle categorie* rappresenta un'unità sistematico-architettonica con un principio di organizzazione di tipo coordinativo-spaziale che ha pretesa di completezza; inoltre, essa costituisce un modello *dinamico* per la sistematizzazione dei concetti, suggerito dalla possibilità di indicare i posti vuoti della topica, così che di fatto "die systematische Topik ein System von Subsystemen ausmacht"[1275].

Considerato anche quanto Kant dice nella *Dottrina trascendentale del metodo* a proposito di coloro che imparano a memoria un sistema filosofico costruito in base a definizioni e dimostrazioni[1276], per determinare il valore *dinamico* e *sistematico* della topica delle categorie può essere utile partire dalla riabilitazione euristica della topica che Kant ha operato nelle sue lezioni di logica, dove, sostiene Capozzi, la topica viene considerata "much more than an aid to memory"[1277]. Un legame di cui fornisce una chiara testimonianza Kiesewetterr nel suo *Grundriß einer allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätze* associando la topica al *Meditiren*:

---

poiché, inoltre, solo ciò che è fenomeno può divenire oggetto d'esperienza, l'intelletto non può mai varcare i confini della sensibilità, nel cui ambito ci vengono dati gli oggetti. I principi di cui è in possesso non sono altro che principi dell'esposizione dei fenomeni e il nome risonante di ontologia, che pretende dare in una teoria sistematica conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale (ad esempio, il principio di causalità) deve cedere il posto a quello modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro".

[1275] I. Heidemman 1976, p. 55 commenta che: "Die systematische Topik enthält die 'Prinzipien des Systems', dessen Ausführung nicht mehr erfordern würde, als die in ontologischen Lehrbüchern vorkommenden Begriffe zuzuordnen und das Ganze gegebenenfalls durch weitere Unterklassen zu vervollständigen. Unter diesem Aspekt kann di Tafel auf Grund der Leerheit der Kategorien als oberster Begriffe für alle Gegenstandbestimmung, noch unabhängig vom Bezug auf die Sinnlichkeit gedacht, als ein Leerstellensystem oder als Klassifikationssystem gelten, das den jeweiligen systematischen Ort bestimmt. Kant gibt einige Zuordnungen an; beispielweise gehören die Prädikabilien der Gegenwart und des Widerstandes zur Kategorie der Gemeinschaft".

[1276] Cfr. *KrV*, 836/B 864: "Chia abbia imparato un sistema di filosofia, ad esempio il wolffiano, anche se si sarà ficcati in testa tutti i principi, le definizioni e le dimostrazioni, nonché l'intera ripartizione della dottrina, e sarà in possesso di queste cose a menadito, non avrà tuttavia acquistato che una completa conoscenza storia della filosofia di Wolff: non saprà e non giudicherà nulla più di quanto gli è stato dato. Se gli contesterete una definizione, non saprà come sostituirla. Egli si è formato in base a una ragione estranea, ma la facoltà imitativa non è la facoltà produttiva […] Egli a certamente appreso e ritenuto, ha imparato: è la copia di gesso d'uno vivente. Le conoscenze razionali, che siano oggettivamente e soggettivamente solo se attinte alle sorgenti universali della ragione, cioè da principi dai quali può originarsi anche la critica, o addirittura il ripudio, di ciò che si è imparato".

[1277] M. Capozzi, 2006, p. 146. Secondo Capozzi la riabilitazione che la topica ottiene intorno e dopo la prima edizione della Critica "may be related […] to Lambert, whose essay *De topicis Schediasma*, originally published in 1768, had been included, in 1787, in a volume of the posthumous edition of his works. The same volume contains the [..] *Elogium* by Eberhard, who stresses the importance of Lambert's *De topicis Schediasma* and remarks that already Leibniz had consedered topics 'a good aid of meditation" (M. Capozzi, 2006, p. 145).

"Unter allgemeiner *Topik* versteht man die Wissenschaft der Gesichtspunkte, aus welchen man jeden Gegenstand betrachten, das Meditiren uber denselben ordne, und so den Gegenstand erschöpfen kann. Die besonderen Gesichtspunkte aus denen uns die Topik einen Gegenstand beim Meditiren betrachten lehrt, nennt man *Titel der Topik* (*locos topicos*)"[1278]

Secondo la presentazione che Kant fa della topica nella *Critica della ragion pura*, può essere detto "luogo logico qualsiasi concetto e qualsiasi titolo sotto cui rientrino molte conoscenze"[1279]. Tale definizione risente con molta probabilità dell'influsso di Lambert, il quale chiamava *loci logici* "i punti di vista [*Absichten*] da cui può essere trattato un oggetto"[1280]. Un esempio che può ben illustrare l'uso euristico della topica si trova nella *Logik Pölitz* dove Kant spiega che:

"Se si vuole riflettere su una cosa, si deve sapere a quale scienza essa appartenga. In questa ci sono capitoli a cui questa o quella appartiene come suo luogo. I capitoli si chiamano *loci*, e la divisione regolata di tutti i temi della scienza sotto i quali ogni conoscenza ottiene il suo posto si chiama topica. Una vera topica di questo tipo, alla quale non appartiene però il semplice enumerare di temi, sarebbe un'impareggiabile guida alla riflessione nelle scienze. Ad esempio alla virtù un luogo politico in quanto mezzo per raggiungere la felicità, ma anche un luogo morale. Si può definire luogo anche ogni determinazione di una conoscenza in un sistema possibile; questo è allora un *locus scientificus* e l'arte di indicare il luogo di varie conoscenze in un sistema è la topica. Per esempio se voglio parlare della filosofia, allora penso prima all'etimologia della parola, questo è *locus grammaticus*; alla definizione questo è *locus logicus*; *locus metaphysicus* è p. es. il titolo della sostanza, *nexu effectivo*"[1281].

Quanto riporta la *Logik Pölitz* è particolarmente utile per capire somiglianze e differenze tra la topica *sistematica* della *Tavola delle categorie* e l'uso euristico della topica. Se per un verso la "vera topica" costituisce una guida impareggiabile per l'investigazione, in particolare quando si determina il *locus scientificus* di una

[1278] J. G. K. C. Kiesewetter, citato in M. Capozzi, 2006, p. 144.
[1279] *KrV*, A 268/B 324.
[1280] J. H. Lambert, 1967, *Logische Topik*, p. 517: "Die *Loci Logici* sind überhaupt alle Absichten, in welchen ein Gegenstand kann betrachtet werden". Su questa possibile derivazione insiste oltre a M. Capozzi, 2006, p. 146 anche P. Schulthess, 1981, p. 213 il quale suggerisce che da Lambert Kant riprenda anche l'associazione tra *titoli* e *loci topici*.
[1281] *Logik Pölitz*, AA XXIV:596: "Wenn jemand über eine Sache nachdenken will, so muß er wißen zu welcher Wißenschaft sie gehört. In dieser sind Hauptteile in welche dieses oder jenes als in seinen Plaz gehört. Die Hauptteile heißen loci, und die regelmäßige Einteilung aller Thematen der Wißenschaft unter welchen jede Erkenntniß ihre Stelle bekommt, heist Topik. Eine solche wahre Topik wozu aber nicht das bloße herzählen der Thematen gehört, würde eine unvergleichliche Anleitung zum Nachdenken in Wißenschaften seyn. Z. E. Der Tugend kann ich einen politischen Ort geben als ein Mittel zum Glück zu gelangen, aber auch einen moralischen Ort. Man kann Ort auch definiren durch jede Bestimmung einer Erkenntniß in einem möglichen System, denn heist er locus scientificus und die Kunst den mancherley Erkenntnißen den Ort in einem möglichen System anzuzeigen ist die topica. Z. E. wenn ich von Philosophie reden will, so denke ich erst an die Etymologie des Worts, das ist locus grammaticus an die Definition das ist locus logicus. locus metaphysicus ist z. E. der Titel von Substanz, nexu effectivo"

conoscenza all'interno di un sistema; per un altro il fatto che, come testimoniano anche altri quaderni di lezioni, esistano diversi luoghi sotto cui riportare la conoscenza (*grammaticus*, *ethicus*, *metaphysicus*, *physicus* e perfino *geometricus*[1282]), evidenzia l'importanza dell'ordinamento e della moltiplicazione dei punti di vista per il meditare[1283]. Un esempio può forse aiutare a cogliere quest'ultimo punto. Immaginiamo di dover risolvere un problema riguardante la virtù in una prospettiva morale. Collocare la morale sotto i titoli della politica, ci permetterebbe di guadagnare un nuovo punto di vista e di indagare il problema con una nuova visuale. In questo modo, spiega Capozzi:

"we are now able to borrow the model of virtue from the field of politics for extracting analogically information to use from the fields of morals, so that the analogy derives its heuristic capacity from the difference between the two fields, but it is because order makes us conscious of the differences between the two fields that we use the analogy 'with method' and not at random. In this way we obtain some rational support in progressing, on the base of the analogy to the next phase of meditation, i. e. the phase in which we advance a provisional judgment (a hypothesis) aimed at solving our problem. In this respect order is the actual beginning of methodical thinking: it helps to produce a provisional judgment endowed with some verisimilitude"[1284].

Il procedimento euristico attraverso cui si guida metodicamente un'indagine, si serve della topica nella misura in cui essa permette di moltiplicare i punti di vista su un dato oggetto. Pertanto essa non può essere considerata alla stregua di un sistema classificatorio prestabilito, composto da un numero fisso di argomenti (in quanto il numero e il tipo dei luoghi presi in considerazione dipende, di volta in volta, dall'oggetto considerato e dall'intento con cui li si usa), ed è anzi utilizzabile in qualunque campo della conoscenza si voglia meditare. È su questo punto che la funzione *dinamica* della topica delle categorie si differenzia da qualunque altra topica, traducendo nel campo dell'a priori la funzione scientifico-sistematica che Kant aveva attribuito nella *Logik Pölitz* alla "vera topica".

[1282] Cfr. ad esempio *Logik Dohna-Wundlacken*, AA XXIV:778: "*Locus grammaticus*, z. B. Etymologie, *locus logicus* wie das *Dictum de omni et nullo* — Schluß a toto ad partes usw. *Locus metaphysicus*, *ethicus* ob ich etwas vom utili oder honesto ableite. Argumentum ab utili usw. *Locus physicus* — von den Zwecken der Natur. Von dem *locus geometricus* mag wohl eigentlich die Benennung hergekommen sein, d. h. wenn eine Aufgabe auf unendlich ver- schiedene Art aufgelöst werden kann. [Parallele, der locus geometricus der gleichen Dreiecke auf einer Basis.] Es ist aber unmöglich, daß sich die Philosophie hierin mit der Mathematik gleichstellen kann".

[1283] Sebbene senza riferimento diretto al Meditiren nelle lezioni di Enciclopedia filosofica Kant sottolinea l'importanza di avere diversi punti di vista per la completezza di una ricerca: "Molte cose sono fatte in modo tale da richiedere una riflessione non tanto intensa, quanto costante nel tempo. Occorre osservarle da punti di vista sempre nuovi e leggerle in momenti molto diversi" (*PhilEnz*, AA XXIX:29, trad. it. p. 157).

[1284] M. Capozzi, 2006, p. 147.

Ciò emerge con chiarezza nel paragrafo di commento alla *Tavola delle categorie* che Kant inserisce nella seconda edizione della *Critica* e in cui spiega che:

"A proposito di questa tavola delle categorie, è possibile fare alcune considerazioni, che potrebbero forse avere conseguenze importanti rispetto alla forma scientifica di tutte le conoscenze della ragione. Infatti che questa tavola sia straordinariamente utile nella parte teoretica della filosofia e addirittura indispensabile a delineare compiutamente il piano della totalità di una scienza [*den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft*], nella misura in cui essa si fonda su concetti a priori, e a suddividerla matematicamente secondo determinati principi, appare chiaro già dal fatto che la suddetta tavola include tutti i concetti elementari dell'intelletto, o meglio la forma di un sistema di essa nell'intelletto umano; e, di conseguenza, contiene l'indicazione di tutti i momenti di una data scienza e addirittura il loro ordinamento [*Ordnung*], come infatti ho già dimostrato altrove"[1285].

A differenza di qualunque altra topica la *Tavola delle categorie* non è un sistema aperto suscettibile di modifiche arbitrarie; bensì un'unità articolata della cui completezza ha fornito una prova il filo conduttore della logica; una condizione a cui nessuna topica può aspirare. La funzione metodologica che Kant le riconosce è dunque unica e riguarda il fatto che "questo sistema delle categorie rende poi anche sistematica ogni trattazione di un qualunque oggetto della ragion pura e dà un indirizzo, una guida, di cui no v'è da dubitare, dei punti che ogni trattazione metafisica, che voglia essere completa deve trattare"[1286]. L'applicazione di questo schema ordinativo quadripartito, utile per delineare la completezza sistematica dell'indagine filosofica, viene invocata per verificare la compiutezza della *Tavola dei principi*[1287], per strutturare la *Tavola del nulla*[1288] e la *Topica della psicologia razionale*[1289]; ma anche per trattare della natura in

[1285] *KrV*, B 109-110.
[1286] *Prolegomena*, AA IV:325, trad. it. p.165.
[1287] Cfr. *Prolegomena*, AA IV: 325, trad. it. p. 165: "Così anche è nata la tavola dei principi, della cui compiutezza si può essere certi soltanto col sistema delle categorie, ed anche nella divisione dei concetti che devono andare oltre l'uso fisiologico dell'intelletto […] è sempre lo stesso filo conduttore, che, dovendo sempre passare per gli stessi punti fissi determinati a priori nell'intelletto umano, forma sempre un circolo [*Kreis*] chiuso che non lascia più dubitare della completezza che così ottiene la conoscenza di un concetto puro intellettivo o razionale, in quanto deve essere esaminato filosoficamente e secondo principi a priori".
[1288] Cfr. *KrV*, A 290/B 347: "Visto che le categorie costituiscono i soli concetti che si riferiscono a oggetti in generale, la discriminazione su un oggetto sia qualcosa oppure un nulla avrà luogo secondo l'ordine delle categorie".
[1289] Cfr. *KrV*, A 344/B 402: "Qui non dovremmo far altro che affidarci al filo conduttore delle categorie; soltanto che, essendo in questo caso data una cosa, l'io, come essere pensante, noi pur non mutando l'ordine interno delle categorie, quale risulta dalla tavola, cominceremo dalla categoria di sostanza, per mezzo della quale una cosa è rappresentata in se stessa e procederemo pertanto al rovescio dell'ordine delle categorie"

generale e di quella corporea nei *Principi metafisici della scienza della natura* [1290], o nella *Logica* per organizzare sistematicamente le perfezioni della conoscenza[1291].

Tutti questi esempi lasciano intendere che sia funzione topico-sistematica che Kant attribuisce alla *Tavola delle categorie* ad offrirgli lo strumento per esaudire quello che sembra essere il suo desiderio fin dall'epoca precritica; ovvero, che si possa inaugurare una nuova epoca per la metafisica in cui sia possibile "rintracciarne ex novo la linea e disegnare con maestria la mappa di questa disciplina, ancora sempre edificata soltanto a casaccio"[1292].

[1290] Cfr. *MAN*, AA IV:573-474: "lo schema per la completezza di un sistema metafisico, si della natura in genere che di quella corporea in particolare, è la tavola delle categorie. Infatti non ci sono altri concetti puri dell'intelletto che possano riguardare la natura delle cose"

[1291] Sulla sistematizzazione quadripartita delle perfezioni cfr. M. Capozzi, 2002, pp. 381-382.

[1292] *Briefwechsel*, AA X:70, trad. it. p. 48. Il senso paradossale di questo rapporto tra una topica sistematica e la mappatura dell'a priori per l'edificazione di un sistema metafisico che possa presentarsi come scienza è stato messo ben evidenza da H. Hohenegger, 2004, p. 93, il quale ha puntualmente osservato: "Secondo Kant, una topica che voglia essere critica deve rendere pensabile un sistema completo che contenga una riflessione preliminare sulla paradossalità del disegnare dall'interno dell'esperienza di quest'ultima, e di conseguenza il sapere che permette di disegnare dall'interno i limiti della ragione non può che essere architettonico".

Conclusione

Per tirare le somme del percorso sin qui tracciato occorre ripartire dall'incontro tra la storia naturale e la logica cartografica della *tavola*. Un'unione favorita dal primo viaggio (1768-1771) di James Cook nel Pacifico meridionale[1293], in particolare dai lavori del botanico Joseph Banks (divenuto poi il più longevo presidente della *Royal Society*), dei naturalisti Daniel Carlsson Solander e Herman Spöring (entrambi allievi di Linneo) e degli illustratori che insieme ad essi affiancarono Cook nella sua impresa. Furono questi i veri protagonisti del *modello Cook,* coloro che resero la geografia una scienza *moderna*, una forma di conoscenza del mondo con l'obiettivo del realismo nella descrizione, la sistematicità nella collezione e il metodo comparativo nella spiegazione delle specie naturali.

In tempi più vicini ai nostri Derek Gregory ha spiegato il senso *costruttivo* di questa trasformazione scientifica, concentrando la sua attenzione sul valore simbolico del rapporto tra la mappa geografica e la tavola del sistema naturale. Nel suo *Geographical Imagination*, Gregory analizza questi due dispositivi di rappresentazione spaziale nella prospettiva del "problema della visualizzazione" e della sua connessione con la rappresentazione del "*mondo-come-esibizione*"[1294]. Sono le genealogie foucaultiane di *Le parole e le cose* ad offrire al geografo britannico la pietra di paragone per verificare il primato della visione[1295] nella costituzione della geografia moderna. Secondo Foucault, infatti, la storia naturale:

"trova il suo luogo nella distanza ora schiusa fra cose e parole – distanza silenziosa, pura di ogni sedimentazione verbale e cionondimeno articolata in base agli elementi della rappresentazione, quelli stessi che potranno con pieno diritto essere nominati […]; la storia naturale – e appunto per questo apparve proprio allora – è lo spazio chiuso nella rappresentazione da un'analisi che anticipa sulla possibilità di nominare; è la possibilità di *vedere* ciò che potrà essere *detto*, ma che non potrebbe successivamente dirsi né essere veduto a distanza, se cose e parole, distinte le une dalle altre, non comunicassero fin dall'inizio in una rappresentazione"[1296].

Qui Foucault si riferisce all'ordine descrittivo messo a punto dal padre della classificazione scientifica moderna, lo svedese Linneo nel suo *Systema Naturae*, in base

[1293] Per un resoconto del viaggio di Cook cfr A. Bonazzi, 2011, pp. 103 sgg.
[1294] D. Gregory, 1994, p. 15.
[1295] D. Gregory, 1994, p. 21 sgg.
[1296] M. Foucault, 1998, p. 146.

al quale ogni capitolo riguardante una pianta, un animale o un minerale, deve essere redatto con metodo tassonomico, vale a dire secondo titoli prestabiliti (*Nomina*, *Theoria*, *Genus*, *Species*, *Attributa*, *Usus* e, solo alla fine, *Literaria*) che anticipino la possibilità del suo ordinamento. La caratteristica essenziale della struttura sistematica di Linneo (nomenclatura binomia) consiste nell'avvicinamento inedito tra lo sguardo e la parola. È, infatti, attraverso un rinnovato rapporto tra l'ordine logico della classificazione e la nominazione (anticipata) del visibile che la storia naturale conquista la possibilità di emanciparsi da ciò che appartiene alla sfera delle credenze, delle tradizioni, all'ambito delle notizie (vere e false) suscitate dalle scoperte. Escludendo dicerie e ogni forma di arbitrarietà poetica o sensoriale (del gusto o del tatto) l'osservazione naturale conferisce un nuovo significato al termine *storia*, e l'osservazione, che ne costituisce la condizione originaria, diviene una "conoscenza sensibile arricchita da condizioni sistematicamente negative". Entra sulla scena, per Foucault, una nuova forma di visibilità "riscattata da ogni altro gravame sensibile" [1297] che si dispiega su un nuovo spazio rappresentativo:

"il luogo di tale storia è un rettangolo intemporale, in cui, spogliati di ogni commento, di ogni linguaggio periferico, gli esseri si presentano gli uni affianco a degli altri, con le loro superfici visibili, accostati in base ai loro lineamenti comuni, e con ciò già virtualmente analizzati, e portatori del loro solo nome. Si dice spesso che la costituzione dei giardini botanici e delle collezioni zoologiche traduceva una nuova curiosità per le piante e le bestie esotiche, Di fatto già da molto tempo, queste avevano sollecitato l'interesse. Ciò che è cambiato, è lo spazio in cui possono essere vedute e da cui le si può descrivere"[1298].

Il rettangolo intemporale cui fa riferimento Foucault è la *tabula*, che consente al pensiero di operare sugli esseri un ordinamento, una partizione in classi, un raggruppamento che ne sottolinei le somiglianze[1299]. In questa tavola, già secondo Linneo, "i viventi si dispongono come il Territorio in una mappa geografica"[1300].

Sebbene Linneo non abbia mai visualizzato la sua *mappa naturae*, essa fu agevolmente e fedelmente disegnata nel 1789 da uno dei suoi ultimi allievi, l'olandese Paul Dietrich. Nel disegno di Dietrich l'ampiezza dei cerchi (che corrispondono agli ordini vegetali) è direttamente proporzionale al numero e alla consistenza dei generi, mentre la loro distanza è inversamente proporzionale alle rispettive affinità.

[1297] M. Foucault, 1998, p. 149.
[1298] M. Foucault, 1998, p. 147.
[1299] Cfr. M. Foucault, 1998, pp. 5-7.
[1300] C. Linneo, citato in G. Barsanti, 1992, p, 48.

Nell'analisi di Barsanti questo modello geografico con cui Linneo raggruppa le specie e i generi degli organismi, basandosi sulla somiglianza tra le parti che tendono a rimanere invariate, serve al naturalista svedese per rendere conto senza difficoltà dell'esistenza di affinità multiple e incrociate fra i corpi naturali. Tuttavia, "non esistendo né punto di partenza né punto di arrivo" nella rappresentazione di Linneo "non emerge alcuna linea di tendenza, alcun orientamento"[1301]. Pertanto, l'immagine geografica finisce col divenire un sistema labirintico, basato su un modello di classificazione che – come sosteneva anche il grande avversario Buffon – non riesce a rendere conto della distribuzione e della degenerazione delle diverse specie sulla Terra (come nell'esempio del cane)[1302].

La distanza che separa i criteri di classificazione fisica della geografia di Kant dal sistema di Linneo è un ottimo punto di partenza per capire i modelli e i dispositivi geografico-spaziali che sono alla base dell'unità sistematica del pensiero del filosofo tedesco. Tale unità riassume, infatti, il senso operativo del rapporto tra l'idea della *tavola* e il *mondo-come-*(modello dell')*-esibizione*, come simbolo storicamente costruito della ragione cartografica kantiana. Nell'*Introduzione* all'edizione Vollmer leggiamo:

"Se la geografia fisica descrive nell'insieme le cose della natura, per quanto possiamo entrare in comunicazione con essa, ella dunque non è un *sistema naturae*, non un registro né un inventario delle cose isolate dalla natura medesima. Un sistema di natura, come quello di Linneo, o di qualunque altro, racconta tutte le cose isolate di lei, le esamina una dopo l'altra, le unisce con arte e logicamente, e le divide, seconda una qualche somiglianza ritrovata in nomi e classi, come secondo le unghie fesse. La geografia fisica dà piuttosto un'idea dell'insieme, secondo lo spazio ovvero il globo, e segue nelle descrizioni delle parti l'ordine della natura. Essa ci rappresenta le cose naturali secondo la loro specie e le loro famiglie, secondo il luogo della loro nascita, o i luoghi su cui la natura le ha collocate"[1303].

Per Mark Fisher la tassonomia di Linneo e la geografia fisica di Kant non differiscono per l'oggetto della loro indagine, ma per il fatto che il primo si fonda su un tipo di classificazione logico-concettuale basato sulla differenza tra genere e specie, mentre per Kant gli oggetti sono in relazione tra loro e coesistono secondo le leggi della natura, ovvero secondo lo spazio e il tempo del loro *locus natalis*[1304]. La valenza

[1301] G. Barsanti, 1992, p. 50.
[1302] Sulla polemica tra Linneo e Buffon riguardo la mappa cfr. G. Barsanti, 1992, pp. 51-52.
[1303] I. Kant, 1801-1817, pp. XXIII-XXIV.
[1304] Con riferimento al concetto kantiano di Storia naturale. M. Fischer, 2007, p. 107, osserva che: "Understanding nature as a physical system […] involves judging two or more things to be related either (1) geographically, according to spatial relations among natural objects existing at the same time, or (2)

sistematica della distinzione tra classificazione logica e classificazione fisica viene discussa più approfonditamente nell'edizione Rink della *Physische Geographie*:

"La classificazione della conoscenza secondo concetti è logica, quella secondo lo spazio e il tempo invece è fisica. Attraverso la prima otteniamo un sistema naturale (*Systema naturae*) come p. es. quello di Linneo; attraverso la seconda invece otteniamo una descrizione geografica della natura. Dico p. es.: la specie bovina va contata sotto la famiglia dei quadrupedi o sotto il genere degli animali con le unghie fesse; allora questa è una classificazione che io mi faccio in testa, quindi una classificazione logica. Il *Systema naturae* è una registrazione dell'insieme, in cui colloco tutte le cose nella classe d'appartenenza, anche qualora queste si trovassero in regioni della Terra distanti l'una dall'altra. Al contrario, secondo la classificazione fisica le cose vengono trattate secondo il posto che occupano sulla Terra. Il Sistema indica il posto nella divisione in classi. La descrizione geografica della natura indica [il posto] secondo il luogo in cui le cose si trovano davvero […] Nel Sistema della natura le cose non vengono indagate secondo il luogo natale, ma secondo le somiglianze nella figura. Perciò si possono giustamente chiamare aggregati della natura i sistemi della natura redatti fino ad ora; poiché un sistema [nel vero senso della parola] presuppone l'idea di un tutto, dal quale derivare il molteplice. Di fatto non esiste alcun *Sistema naturae*"[1305]

L'opposizione tra aggregato e sistema è un aspetto fondamentale della distinzione che Kant introduce qui tra classificazione logica e classificazione fisica – distinzione che, come si è visto, gioca un ruolo di primo piano anche nella rappresentazione architettonica dell'unità della ragione. L'idea sistematica che per Kant

---

historically, according to the places these objects occupy in a particular causal chain. It is ultimately the combination of these two kinds of physical relation (i.e., the spatial and the temporal or the geographical and the historical) into a system that is involved in a true natural history, according to Kant. Geographical classifications and descriptions of the current state of the world are the *explananda* for which we seek a historical *explanans.* Accordingly, there is a two-fold relation between these attempts at system. On the one hand, the present state of the world as it is described in geographical terms by natural description is the result of the historical processes in nature that are the objects of natural history, and, on the other, the framing of hypotheses concerning which processes need to be assumed in order to account for the current state of the world, which is central to natural history, relies on the previous acquaintance with this state that is the goal of natural description. Another way of putting this is to say that natural description is the *ratio cognoscendi* of a physical order in nature for which natural history seeks the *ratio essendi*"

[1305] *Physische Geographie*, AA IX:159-160: "Die Eintheilung der Erkenntnisse nach Begriffen ist die logische, die nach Zeit und Raum aber die physische Eintheilung. Durch die erstere erhalten wir ein Natursystem (*Systema naturae*), wie z. B. das des Linne, durch die letztere hingegen eine geographische Naturbeschreibung. Sage ich z. B.: die Rinderart wird unter das Geschlecht der vierfüßigen Thiere oder auch unter die Gattung dieser Thiere mit gespaltenen Klauen gezählt: so ist dieses eine Eintheilung, die ich in meinem Kopfe mache, also eine logische Eintheilung. Das *Systema naturae* ist gleichsam eine Registratur des Ganzen, wo ich alle Dinge, ein jedes in seine hm eigenthümlich zukommende Classe setze, mögen sie sich gleich auf der Erde in verschiedenen, weit von einander entlegenen Gegenden vorfinden. Zufolge der physischen Eintheilung hingegen werden die Dinge gerade nach den Stellen, die sie auf der Erde einnehmen, betrachtet. Das System weist die Stelle in der Classeneintheilung an. Die geographische Naturbeschreibung aber weist die Stellen nach, an denen jene Dinge auf der Erde wirklich zu finden sind […].Indessen dürfte man die Systeme der Natur, die bisher verfaßt sind, ichtiger wohl Aggregate der Natur nennen, denn ein System setzt schon ie Idee des Ganzen voraus, aus der die Mannigfaltigkeit der Dinge abgeleitet wird. Eigentlich haben wir noch gar kein *Systema naturae*".

sottende alla classificazione fisica delle specie presenti sulla Terra è l'immagine del globo: solo presupponendo l'unità della sfera terrestre per lui disponiamo di un modello architettonico da cui derivare l'ordine della natura e far sì che il sistema non si strutturi arbitrariamente o artificialmente, ma segua il principio comune dell'apparire degli oggetti nel mondo naturale, guadagnando uno sguardo complessivo (un *Übersehen im Ganzen*) sulla loro coesistenza. La considerazione architettonica della natura, infatti, non esige la compiutezza e la precisione di un sistema logico-scientifico, quanto piuttosto il riferimento dell'osservazione alla rappresentazione simbolica del paesaggio geografico come sostrato esperienziale attivo della sua immaginazione. Infatti "soltanto nella forma del paesaggio", è la tesi di Farinelli, "le cose del mondo coesistono nella loro organica unità e sono percepite nel loro complesso, prima di ogni disarticolazione e riflessione"[1306]. D'altro canto, è soltanto nella forma simbolica del paesaggio che è possibile distinguere la dimensione etica e politica dell'agire umano e porre le diseguaglianze economiche, sociali e culturali che caratterizzano la storia dell'uomo (uomo coltivato/civilizzato/moralizzato; europeo/non-europeo) al centro dell'interpretazione e della rappresentazione del mondo. Un'operazione che non si potrebbe realizzare se ci limitassimo a considerare le somiglianze anatomiche della specie uomo, senza tenere conto della diversificazione storico-geografica dell'umanità.

Si capisce come un geografo contemporaneo che, al pari di Gregory, si interessa del paesaggio e della sua funzione simbolico-immaginativa, abbia potuto ravvisare nella rappresentazione sistematica della filosofia di Kant l'idea della sfera come modello architettonico di una "global humanity" e leggere la natura del lavoro filosofico condotto sulla ragione come una forma di "global exploration"[1307]. Sia l'esplorazione della Terra, sia l'esplorazione della natura e dei limiti della ragione, debbono poggiare infatti su principi metempirici; e tali esplorazioni possono compiersi soltanto se anteponiamo ad esse un principio che raccolga e conferisca coerenza e unità teleologica alle parti. Come ribadisce nel saggio *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, pur ammettendo che l'esperienza è la base di ogni conoscenza Kant non ritiene che la filosofia debba fare a meno di un principio guida, quindi, di un fondamento comune che orienti e organizzi sistematicamente la sua ricerca filosofica:

[1306] F. Farinelli, 2003, p. 59.
[1307] Cfr. D. Cosgrove, 2001, p. 196.

"con il semplice brancolamento empirico, senza un principio guida da seguire nella ricerca, niente che sia conforme a un fine sarebbe mai stato scoperto; infatti, osservare significa semplicemente disporre metodicamente l'esperienza. Davanti al semplice viaggiatore empirico e al suo racconto, io dico: 'No grazie', tanto più se si deve operare per una conoscenza coerente a partire dalla quale la ragione deve produrre qualcosa in vista di una teoria"[1308].

L'analogia tra l'esplorazione e la descrizione geografica della natura da una parte e l'esplorazione e il disegno dei limiti della ragione dall'altra, vale fin tanto che Kant anticipa simbolicamente l'unità dei suoi territori conoscitivi in una mappa (la *Tavola delle categorie*), ascrivendo a ciascuna rappresentazione il suo luogo (*topica trascendentale*) d'appartenenza, nella sensibilità o nell'intelletto. Nell'esperimento geografico che la ragione conduce su se stessa la mappa e la sfera (l'unità architettonica della ragione) sono gli strumenti immaginativi attraverso cui il filosofo si svincola dalla limitatezza ciclopica del proprio punto di vista, guadagnando una forma rappresentava più ampia, tendenzialmente universale, nel rapporto analogico con la *Erdbeschreibung*. L'occhio che anima l'immaginazione geografica kantiana sembra corrispondere a tutti gli effetti al "secondo occhio" della "*Anthropologia transcendentalis*"; cioè "quello della conoscenza di sé della ragione, senza la quale non abbiamo una misura ad occhio della grandezza della nostra conoscenza" che dia "la base di rilevamento per la misurazione" del nostro sapere.

Kant – non è una sorpresa – nel suo esperimento cartografico anticipa ampiamente idee che sono state riprese e rielaborate in tempi più recenti, tra gli altri, dal geografo David Harvey:

"the geographical imagination is far too pervasive and important a facet of intellectual life to be left alone to geographers"[1309].

In altre parole, ciò che si è cercato di far emergere da questo studio sulla *Questione dell'ordine spaziale nel pensiero di Kant* sono le ragioni dello spazio (come costruzione sociale, politica e culturale) e la sua funzione *costruttiva* nelle strategie sistematiche della filosofia critica; quindi, il supporto simbolico che l'elaborazione immaginativa dell'esperienza spaziale *lato sensu* offre al progetto critico di una ragione umana che conosce se stessa conoscendo altre cose.

[1308] *ÜGTP*, AA VIII:162, trad. it. p. 35.
[1309] D. Harvey, 1995, p. 161.

Bibliografia

Opere di Kant:

Per le opere di Kant il testo di riferimento è: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (e successori), Berlin, 1900 ss. indicato con "AA" seguito dal numero del volume in cifre romane e dalla pagina in cifre arabe. Solo per la *Critica della ragion pura* si indica la paginazione dell'edizione originale (A per la prima, B per la seconda edizione).

[***Anthropologie***] *Anthropologie in pragmatischer Hinsichtt* (1798); trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di G. Vidari, riv. da. A. Guerra, Roma-Bari, 1994.

[***Anthropologie Vorlesungen***] *Vorlesungen über Anthropologie*, AA XXV.

[***Beobachtungen***] *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); trad. it. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di G. Morpurgo-Tagliabue, Biblioteca Rizzoli, Milano, 1989.

[***Briefwechsel***], AA X-XIII; trad, it. parziale, *Epistolario filosofico*, 1761-1800, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova, 1990.

[***Deutlichkeit***] *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764); trad. it. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale,* in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, riv. e accresciuta da R. Assunto e R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi, Laterza, Roma/Bari, 2000, pp. 215-248.

[***Dissertatio***] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770); trad. it. *La forma dei principi del mondo sensibile e intelligibile*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, riv, e accresciuta da R. Assunto/R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi, Laterza, Roma/Bari, 2000, pp. 419-461.

[***EACG***] *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen* (1757); trad. it. parziale, *Annuncio e programma di un corso del semestre estivo 1757*, in M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese, 1953, pp. 180-181.

[***EEKU***] *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*; trad. it. *Prima introduzione alla Critica del giudizio*, a cura di P. Manganaro, Laterza, Roma/Bari, 1984.

[***Entdeckung***] *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790); trad. it. *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragione pura sarebbe resa superflua da una più antica*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavis, Laterza, Roma/Bari, 1991, pp. 62-115.

[***Fortschritte***] *Über die von der König. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (a cura di F. T. Rink, 1804); trad. it. *Sul tema del concorso bandito dalla Reale Accademia delle scienze di Berlino: Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e Wolff?,* in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavis, Laterza, Roma/Bari, 1991, pp. 149-238 (la trad. it. contiene anche i fogli sparsi relativi ai *Fortschritte* pubblicati in AA XX:335-351).

[***Gegend***] *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768); trad. it. *Del fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, riv, e accresciuta da R. Assunto/R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi, Laterza, Roma/Bari, 2000, pp. 409-418.

[***Geographie Vorlesungen***] *Vorlesungen über Geographie*, AA XXVI.

[***GMS***] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma/Bari, 2005.

[***GNVE***] *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat* (1755); trad. it. *Storia e descrizione natura degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1755 ha scosso gran parte della terra*, in A. Tagliapietra, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, pp. 63-98.

[***KpV***] *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); *Critica della ragion pratica,* a cura di F. Capra*, Laterza, Roma/Bari, 2003.*

[***KrV***] *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781/B 1787); trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 2005.

[***KU***] *Kritik der Urteilskraft* (1790); trad.it. *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni/H. Hohenegger, Einaudi, Torino.

[***Logik***] *Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (G. B. Jäsche 1800); trad. it. *Logica. Un manuale per lezioni*, a cura di M. Capozzi, Bibliopolis, Napoli, 1990.

[***Logik Vorlesungen***] *Vorlesungen* über Logik, AA XXIV.

[***MdS***] *Metaphysik der Sitten* (1797); trad, it. *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma/Bari, 2009.

[***MAN***] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786); trad. it. *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Bompiani, Milano, 2003.

[***Messina Vorlesung***] http://kant.bbaw.de/base.htm/geo_mes.htm

[***Metaphysik Vorlesungen***] *Vorlesungen über Metaphysik*, AA XXVII-XXIX.

[***Nachricht***] *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*; trad. it. *Annuncio delle lezioni del semester invernale del 1765-1766, in* A Guzzo*, Concetti e saggi di storia della filosofia*, Felice Le Monnier, Firenze, 1940, pp. 322-334.

[***NTH***] *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des Ganzen Weltgebäudes nach newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (1755); trad. it. *Storia universale della natura e teoria del cielo*, a cura di S. Velotti e G. Scarpelli, Bulzoni Editore, Roma, 2009.

[***Opus postumum***] *Opus postumum* (1796-2003); trad. it. parziale a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma/Bari, 1984.

[***Pädagogik***] (a cura di F. T. Rink 1803); trad. it. *La Pedagogia*, a cura di L. Bellata e G. Genovesi, Anicia, Roma.

[***PhilEnz***] AA XXIX; trad. it. *Enciclopedia filosofica*, a cura di L. Petrone/L. Balbiani, Bompiani, Milano, 2003.

[***Physische Geographie***] *Physische Geographie* (a cura di F. T. Rink 1802).

[***Prolegomena***] *Prolegomena zu jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783); trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza*, a cura di P. Carabellese, riv. da H. Hohenegger, Laterza, Roma/Bari, 1996.

[***Refl.***] *Reflexionen aus Kant's handschriftlichem Nachlaß*, AA XIV ss. (si citano secondo la numerazione di AA).

[***Religion***] *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793); trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione,* A. Poggi, riv da M. M. Olivetti, Laterza, Roma/Bari, 1980.

[***Träume***] *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766); trad. it. *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, riv, e accresciuta da R. Assunto/R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi, Laterza, Roma/Bari, 2000, pp. 347-408.

[***Ton***] *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796); trad it. *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavis, Laterza, Roma/Bari, 1991, pp. 255-273; ma si è consultata anche la trad. it. a cura di F. Desideri, in *Questioni di confine*, Marietti, Genova, pp. 53-69

[***TW***] *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde* (1756); trad. it. *Nuove note sulla teoria dei venti,* L. Teodonio, in *Idee*, 2004.

[***ÜGTP***] *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788); trad. it. Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavis, Laterza, Roma/Bari, 1991, pp. 31-60.

[***Versuch***] *Versuch über die Krankheit des Kopfes* (1764); trad. it. *Saggio sulle malattie della mente*, a cura di A. Marini, Ibis, Como/Pavia, 2009.

[***VU***] *Von den Ursachen der Erschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (1756); trad it. *Sulle cause dei terremoti in occasione della sciagura che ha colpito le terre occidentali d'Europa verso la fine dell'anno trascorso*, in A. Tagliapietra, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, pp. 49-61.

[***Was heißt***] *Was heisst sich im denken orientieren* (17869); trad.it *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavis, Laterza, Roma/Bari, 1991, pp. 15-29; ma si è consultata anche la trad. it. a cura di F. Desideri, in *Questioni di confine*, Marietti, Genova, pp. 3-17.

I. Kant, 1801-1817, *Immanuel Kants Physische Geographie*, a cura di J. J W. Volmmer; trad. it. *Geografia fisica di Emanuele Kant, tradotta dal tedesco*, a cura di A. Eckerlin, Tip. G. Silvestri Milano, rist. a cura di F. Farinelli, *La Geografia fisica*, Leading Edizioni, Bergamo, 2004.

I. Kant, 1998, *Logik Vorlesung: unveröffentlichte Nachschriften*, I (*Logik Bauch*), a cura di T. Pinder, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

I. Kant, 1998, *Logik Vorlesung: unveröffentlichte Nachschriften,* II (*Logik Hechsel*; *Warschauer Logik*), a cura di T. Pinder, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Bibliografia secondaria:

N. Abbagnano, 1961, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino.

J. Agnew, 2011, *Space and Place*, in: (J. Agnew/D. Livingstone edt.) *The SAGE Handbook to Geographical Knowledge*, SAGE, Los Angeles/London/New Dahli/Singapore/Washington DC, pp. 316-330.

I. Agostini, *Introduzione*, in: I. Kant, *Dissertazioni latine*, Bompiani, Milano, 2014, pp. XLVII-LXII

Agostino, 2006, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano.

R. Agricola, 1922 *De inventione dialectica libri tres, cum scholiiss Ioannis Mathei Phrissemii*. S. l. (Coloniae), Olms Verlag, Hidelsheim-New York.

H. Allison, 2004, *Kant's Transcendental idealism. An Interpretation and Defence*, Yale University Press, New Haven/London.

A. Aportone, 2009, *Gestalten der ttranszendentalen Einheit,* De Gruyter, Berlin/New York.

Aristotele, 2012, *Fisica. Libro IV*, Carrocci editore, Roma.

Aristotele, 2006, *Retorica*, UTET, Torino.

Aristotele, 2003a, *Confutazioni sofistiche*, *Organon*, UTET, Torino.

Aristotele,2003b, *Topici*, *Organon*, UTET, Torino

Aristotele, 2003c, *Categorie*, *Organon*, UTET, Torino.

Aristotele, 2000, *Metafisica*, Bompiani, Milano.

Aristotele, 1983a, *De insomnis*, *Opere,* IV, Laterza, Bari/Roma.

Aristotele, 1983b, *De anima*, *Opere,* IV, Laterza, Bari/Roma.

Aristotele, 1983c, *De memoria et reminiscentia*, *Opere*, IV, Laterza, Bari/Roma.

E. Arnoldt, 1908, *Kants Jugend*, in: E. Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Verlag Bruno Cassirer, Berlin.

E. J. Ashworth, 1974, *Language and Logic in the post-medieval period*, D. Reidel Publishing Company, Dodrecht.

G. Barsanti, 1992, *La scala, la mappa, l'albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Sansoni Editore, Firenze.

R. Barthes, 2011, *La retorica antica*, Bompiani, Milano.

P. Basso, 2004, *Il secolo geometrico. La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*, Le Lettere, Milano.

F. Barone, 1957, *Logica formale e logica trascendentale. Da Leibniz a Kant*, Edizioni di filosofia, Torino.

A. G. Baumgarten, 2000, *L'Estetica*, trad. it. S. Tedesco Aesthetica Edizioni, Palermo.

A. G. Baumgarten, 1988, *Lezioni di Estetica,* trad. it. S. Tedesco con presentazione di L. Amoroso, Aesthetica Edizioni, Palermo.

A. G. Baumgarten, [1761], *Acroasis logica in Christianum L.B. de Wolff*, Halle, rist. in C. Wolff Gesammelte Werke III, 5, Olms Verlag, Hildesheim, 1983

A. G. Baumgarten, [1739], *Metaphysica*, Halle, rist in AA XV: 5-54; AA XVII 5-226).

L. W. Beck, 1969, *Early German Philosophy, Kant and his predecessors*, Harvard University Press, Cambridge.

W. Benjamin, 1979, *Uomini tedeschi*, Adelphi, Milano.

J. Bennett, 1991, *The Difference Between Right and Left*, in: (J. Van Cleve/ R. E. Frederick edts.), *The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Kluwer Academic Publisher, Dodrecht/Boston/London, pp. 97-130.

H. Bergson, 2012, *L'evoluzione creatrice*, BUR, Milano.

E. Berti, 2009, *Commento* in: Aristotele, *Il Libro primo della 'Metafisica'*, Laterza, Bari/Roma.

T. Bezzola, 1993, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel: Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik,* Tübingen.

B. Bianco, *Kant e il Pantheismusstreit*, in: *Rivista di filosofia neoscolastica*,] 1976, pp. 461-476.

J. M. Blaut, 1961, *Space and Process*, in: *The professional Geographer*, V. XIII, N. 4, Taylor and Francis, Abingdon, pp. 1-7.

L. E. Borowski, 1969, Descrizi*one della vita e del carattere di Immanuel Kant*, in: *La vita di Immanuel Kant*, L. E. Borowski/R. B. Jachmann/ A. C. Wasianski, Laterza, Bari.

R. Brandt/W. Stark, 1997, *Einleitung*, in *Anthropologie Vorlesungen*, Bd. XXV, Berlin-Branderburgischen Akademie der Wissenschaften, Walter De Gruyter, Berlin, pp. VII-VIII.

R. Brandt, 2010, *Immaneul Kant – Was belibt?,* Meiner Verlag, Hamburg.

R. Brandt, 1999, *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Kant-Forschungen*, Band 10, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

R. Brandt, 1998, *Transzendentale Asthetik, §§ 1-3*, in: (G. Mohr/M. Willasheck hgb.) *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin.

R. Brandt, 1991, *Die Urteilstafel*, Feilx Meiner Verla, Hamburg.

J. Brotton, 2015, *La storia del mondo in dodici mappe*, Feltrinelli, Milano.

J. J Brucker, 1743, *Historia critica philosophiae*, Breitkopf, Leipzig.

M. Cacciari, 1990, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano.

M. Capozzi, 2015, *Gli inizi di una metodologia della scoperta. L'emergere di un aspetto naturalistico della logica*, in: *Paradigmi*, Franco Angeli, Milano.

M. Capozzi, *2014, Scritti su Kant. Raccolta di seminari e conferenze di Mirella Capozzi*, Lulu Press, Morrisville.

M. Capozzi, 2012, *La sfera infinita dell'universo nella* Naturgeschichte *di Kant*, in: *Sphaera. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, L. S. Olchki Editore, Firenze, pp. 363-410.

M. Capozzi, 2007, *L'io e la conoscenza di sé in Kant*, in: *Per una storia del concetto di mente*, L. S. Olshki, Firenze, pp. 267-326.

M. Capozzi, 2006, *Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic*, in: (C. Cellucci/P. Pecere a cura di) *Demonstrative and Non-Demonstrative Reasoning in Mathematics and Natural Science*, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, Cassino, pp. 123-181.

M. Capozzi, 2002, *Kant e la logica*, Vol. 1, Bibliopolis, Napoli.

M. Capozzi, 1997, *Kant e i compiti della filosofia*, in: *L'etica e le forme. Studi per Giuseppe Prestipino*, BIBLIOTHECA, Gaeta, pp. 51-83.

M. Capozzi, 1981, *Legge di specificazione e teoria dei concetti in Kant*, in: *Atti del congresso nazionale di logica*, Montecatini Terme, Napoli, pp. 655-684.

M. Capozzi, 1980, *Kant on mathematical definition*, in: *Italian Studies in the Philosophy of Science*, Riedel Publishing Company, Dodrecht/Boston, pp. 423-452.

M. Capozzi, 1973, J. *Hittinka e il metodo della matematica in Kant*, in: *Il Penisero*, Vol. 18, pp. 232-267.

S. Carboncini, 1991, *Transzendentale Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den cartesianischen Zweifel*, frommann-holzboog, Stuttgart.

S. Carboncini/ R. Finster, 1982, *Das Begriffspaar Kanon-Organon*. *Seine Bedeutung für die Entstehung der kritischen Philosophie Kants*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 26, N. 1, Felix Meiner Verlag, Hamburg, pp. 25-57.

M. J. Carruthers, 1998, *The Craft of Thought, Meditation, Rhetoric, and Making of Images, 400-1200*, Cambridge University Press, Cambridge.

M. J. Carruthers, 1990, *The Book of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge.

E. Casey, 2012, *Space*, in: *The routledge companion to Phenomenology*, (S. Luft and S. Overgard edts.), Routledge, London/New York.

E. Casey, 1997, *The Fate of Place*, University of California Press, Berkley/Los Angeles.

E. Casey, 1987, *Remebering. A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington.

E. Cassirer, 2004, *La filosofia delle forme simboliche.* Vol. I. *Il linguaggio*, Sansoni, Milano.

E. Cassirer, 2002, *La filosofia delle forme simboliche.* Vol. II. *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze.

E. Cassirer, 1977, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze.

E. Cassirer, 1952, *Storia della filosofia moderna*, Vol. I-II, Einaudi, Torino.

L. Cataldi Madonna, 1988, *La filosofia della probabilità nel pensiero moderno*, Cadmo editore, Roma.

S. Catucci, 2013, *Imparare dalla Luna*, Quodlibet, Macerata.

R. Ciafardone, 1983, *L'illuminismo tedesco*, Loescher Editore, Torino.

M. T. Cicerone, 2013, *De Oratore*, BUR, Milano.

M. T. Cicerone, 1970, *Brutus*, in: *Opere Retoriche*, UTET, Torino.

M. Church, 2011, *Immanuel Kant and the Emergence of Modern Geography*, in; (S. Elden/E. Mendieta edts.) *Reading Kant's Geography*, State University of New York Press, Albany, pp. 19-6.

D. Cosgrove, 2001, *Apollo's Eye. A Cartographic Genealogy of the Earth in Western Imagination*, The John Hopkins University Press, Baltimore/London.

K. Cramer, 1998, *Die Einleitung (A1/B1-A16/B30)*, in: (G. Mohr/M. Willasheck hrsgs.) *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 57-79.

M. J. Crowe, 1986 *The Extraterrestrial Life Debate: The idea of a Plurality of Worlds from Kant to Lowell*, Cambridge University Press, Cambridge.

J. H. Crook, 1980, *The Evolution of Human Consciousness*, Clarendon Press, Oxford.

M. Curd, 1991, *Showing and Telling: Can the Difference between Right and Left be explained in Words?,* in: (J. Van Cleve/ R. E. Frederick edts.), *The Philosophy of Right*

and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space, Kluwer Academic Publisher, Dodrecht/Boston/London, pp. 195-202.

G. Deleuze, 1975, *Logica del senso*, Feltrinelli Editore, Milano.

G. Deleuze/F. Guattari, 2002, *Che cos'è filosofia?,* Einaudi. Torino.

G. De Flavis, 1986, *Kant e Spinoza*, Sansoni Editore, Firenze.

V. De Risi, 2014, *Francesco Patrizi e la nuova geometria dello spazio*, in: *Locus-Spatium*, *XVI Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, L. Olschki Editore, Firenze, pp. 269-327.

V. De Risi, 2012, *Arte e scienza della sfera. La nascita del concetto moderno di spazio fra la teoria rinascimentale della prospettiva e la geometria di Leibniz*, in: *Sphaera. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, L. S. Olchki Editore, Firenze, pp. 321-362.

V. De Risi, 2007, *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Birkhäuser, Basel/Boston/Berlin.

F. Desideri, 1991, *Quartetto per la fine del tempo. Una costellazione kantiana*, Marietti, Genova.

U. Dierse, 1977, *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftlichen Begriffes*, in *Archiv für Bergriffsgeschichte*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.

Diogene Laerzio, 2006, *Le dottrine dei più celebri filosofi*, *Libro V*, Bompiani, Milano.

U. Eco, 2013, *Mnemotecniche e Rebus*, San Marino University Press, Guaraldi, Rimini.

S. Y. Edgerton, 1975, *The Reinassance Rediscovery of linear Perspective*, Icon Editions, New York.

S. Y. Edgerton, 2009, *The Mirror, the Window and the Telescope.* Cornell University Press, Ithaca.

M. Edney, 1999, *Reconsidering Enlightenment Geography and Map Making: Reconnaissance, Mapping, Archive*, in: *Geography and Enlightenmen*t, The University of Chicago Press, Chicago/London, pp. 165-198.

J. Edwards, 2011, *The Unity of All Places on the Face of the Earth. Original Community, Acquisition, and Universal Will in Kant's Doctrine of Right*, in: (E. Mendieta/S. Elden edts.) *Reading Kant's Geography*, Suny Press, Albany, pp. 233-263.

J. H. Engfer, 1974, *Horizont II*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart, pp. 1194-1200.

B. Erdmann, 1973, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfschen Schule un insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kant's*, Leipzig, 1786, rist. anast. Georg Olms Verlag, Hildeshein.

C. Fabbrizi, 2012, *La logica applicata. Logica e condizioni empiriche soggettive nella filosofia di Kant*, Aracne Editrice, Roma.

C. Fabbrizi, 2008, *Mente e corpo in Kant*, Aracne Editrice, Roma.

P. Falchetta, 2015, *Spazio, luogo, mappe (con una postilla)*, in: *Philosophy Kitchen*, Anno 2, N. 2, Università degli Studi di Torino, p. 51-52.

L. Falkenstein, 1989, *Kant's Argumenti for the non-spatiotemorality of Things in Themselves*, in: *Kantstudien* 80, De Gruyter, Berlin/New York, pp. 265-283.

M. Failla, 2000, *Verità e saggezza. Un contributo all'analisi della logica e dell'antropologia*, Franco Angeli, Milano.

M. Failla, 2006, *Kant e il ciclope*, in: *Bene navigavi. Studi in onore di Franco Bianco*, Quodlibet, Macerata.

F. Farinelli, 2009, *Crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino.

F. Farinelli, 2004, *Experimentum Mundi*, in: I. Kant, *Geografia Fisica*, Leading Edizioni, Bergamo, pp. I-XXIX.

F. Farinelli, 2003, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino.

A. Ferrarin, 1995, *Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, in: *Kant-Studien,* De Gruyter, Berlin/New York, pp. 131-174.

M. Fischer, 2007, *Kant's Explanatory Natural History: Generation and Classification of Organism in Kant's Natural Philosophy*, in: (P. Heunemann edt.) *Understanding Purpose. Kant and the Philosophy of Biology*, University of Rochester Press, Rochester, pp. 101-122

C. F. Flögel, 1760, *Einleitung in die Erfindungskunst*, Leipzig.

L. Formigari, 1994, *La scimmia e le stelle*, Editori Riuniti, Roma.

G. Forster, 1991, *Viaggio intorno al mondo*, Laterza, Bari.

M. Foucault, 2001, *Spazi altri*, Mimesis, Milano.

M. Foucault, 1998, *Le Parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano.

M. Foucault, 1975, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.

F. Fronterotta, *Luogo spazio, e sostrato 'spazio-materiale' nel Timeo di Platone e nei commenti al Timeo*, in: *Locus-Spatium*, Lessico intellettuale europeo, Leo. S. Olshki Editore, Firenze, 2014, pp. 7-42.

D. Garber, 2008, *What Leibniz really said*, in: *Kant and the Early Moderns*, (D. Garber/B Longuenesse edt), Princeton University Press, Princeton/Oxford, pp. 64-67.

G. Gabriel, 1995, *Sinnlichkeit*, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, (J. Mittelstrass hrsg.) Bd. 3., Stuttgart/Weimar.

M. Gardner, 1991, *The Ozma Problem and the Fall of Parity*, in: (J. Van Cleve/ R. E. Frederick edts.), *The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Kluwer Academic Publisher, Dodrecht/Boston/London, pp. 75-96.

G. Garelli, 1994, *L'oceano della metafisica. Una metafora di Kant*, in: *Le Ipotesi*, Vol. 3, Edizione Biblioteca dell'immagine, Pordenone, pp. 103-132.

E. Garroni, 2003, *L'arte e l'altro dall'alre*, Laterza, Bari/Roma.

E. Garroni, 1977-1981, *Spazialità*, in: *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino.

E. Garroni/H. Hohenegger, 1999, *Introduzione*, in: I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, pp. XI-LXXX.

M. Gawlina, *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*, De Gruyter, Berlin/New York, 1996.

N. W. Gilbert, 1963, *Reinassance concept of method*, Columbia University Press, New York- London.

E. Gilson, 2000*, La filosofia del Medioevo*, BUR, Milano.

C. Ginzburg, 1986, *Alto e basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento*, in: *Miti, emblemi e spie*, Einaudi, Torino, pp. 107-132.

A. Goldman, 2007, *Critique and the Mind: Towards a Defense of Kant's Trascendental Method*, in: *Kant-Studien*, 98. 4, De Gruyter, Berlin/New York, pp. 403-417.

J. Golinski, 1986, *Science* in *the Enlightenment*, in: *History of Science* 24, SAGE Pubblications, pp. 411-424.

I. Grabmann, 1957, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Akademie Verlag, Hamburg.

D. Gregory, Geographical Imaginations, Blackwell Pulishers, Oxford

P. Guyer, 1987, *Kant and the Claims of Knowledge,* Cambridge University Press, Cambridge.

B. Hall, 2014, *The Post-Critical Kant. Understanding the Critical Philosophy through the Opus Postumum*, Routledge, London/New Tork.

J. B. Harley, 1987, *The Map and the development of the history of cartography*, in: (J. B. Harley/D. Woodward edts) *History of Cartography*. Vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago/London, pp. 1-42.

J. B. Harley/ David Woodward (edts.), 1987, *The History of Cartography Vol 1*, The University of Chicaco Press, Chicago/London.

D. Harvey, 1995, *Geographical Knowledge in the Eye of Power: Reflections on Derek Gregory's Geographical Imaginations*, in: *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 85, No. 1, Taylor § Francis, Abingdon, pp. 160-164.

D. Harvey, 1989, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell Publishers, Oxford.

A. I. Hallowell, 1955, *Culture and Experience*, Philadelphia University Press, Philadelphia.

C. R. Hallpike, 1980, *The Foundation of primitive Thought*, Oxford University Press, Oxford.

I. Heidemann, 1976, *Die Kategorientafel als systematishce Topik*, in: *Akten des 4 Kant-Kongresses*, Mainz, De Gruyter, Berlin New York, pp. 54-66

D. Heinrich, 1994, *The Unity of Reason*, Harvard University Press, Cambridge/London.

L. Hengehold, 2007, *The Body Problematic. Political imagination in Kant and Foucault*, The Pennsylvanya State University Press, University Park.

N. Hinske, 2006, *Che cosa significa e a qual fine si pratica la storia delle fonti? Alcune osservazioni di storia delle fonti sulla antinomia kantiana della libertà*, in: *Studi Kantiani*, XIX Fabrizio Serra Editore, Pisa, pp.113-120.

N. Hinske, 1994, *Tra Illuminismo e critica della ragione: il significato filosofico del corpus logico di Kant*, in: *Rivista di filosofia*, LXXXVIII, Il Mulino, Bologna.

N. Hinske, 1991, *Die Wissenshcaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung des Sytstemidee*, in: (G. Funke hrsg.) *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongress*, Bouvier/Bonn, pp. 155-177.

N. Hinske, 1996, *Kants neue Theorie der Sinnlicjkeit und ihre Sprachregelung*, in: (M. L. Bianchi a cura di) *Sensuns-Sensatio. VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, *Roma, 6-8 Gennaio 1995*, Leo Olshki Editore, Firenze.

N. Hinske, 1990, *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung*, in: (R. Ciafardone a cura di) *Die Philosophie der deutschen Aufklärung*, Reclam, Stuttgart.

N. Hinske, 1986, *Kant-Index, Vol. 1: Stellenindex und Konkordanz zu Georg Friedrich Meier "Auszug aus der Vernunftlehre*", in collaborazione con H. P. Delfosse e H Schay, Stuttgart- Bad Cannstatt.

N. Hinskea, 1974a. *Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte*, in (Funke G. und Koppe J. A cura di.) *Akten des 4. internationalen Kant-Kongress Mainz*, *Teil I*, Walter De Gruyter, Berlin/New York, pp. 68-87.

N. Hinske, 1974b, *Horizont I*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart, pp. 1187-1192.

N. Hinske, 1964, *Kant über Lesen und Bücher*, in: Insel Almanach.

O. Höffe, 2003, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, C. H. Beck, München.

H. Höffe, 2010, *Kant's Critique of pure reason*, Springer, Dodrecht/Heidelberg/London/New York.

H. Hohenegger, 2014, *La terminologia della spazialità in Kant*, in: *Locus-Spatium*, *XVI Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, L. Olschki Editore, Firenze, pp. 519-580.

H. Hohenegger, 2012, *Kant geografo della ragione*, in: *Sphaera. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, L. S. Olchki Editore, Firenze, pp. 421-428.

H. Hohenegger, 2007, *Geist, Mens, Nous, Teleologia della filosofia e sistema teleologico della facoltà in Kant*, in: *Per una storia del concetto di mente*, L. S. Olscki Editore, Firenze, pp. 327-368.

H. Hohenegger, *Kant filosofo dell'architettonica. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Quodlibet, Macerata.

H. Hohenegger, 1995, *Sul significato della tricotomia dei concetti filosofici in Kant*, in: (P. Montani a cura di), *Senso e storia dell'estetica, "Studi offerti a Emilio Garroni in occasione del suo 70° compleanno"*, Nuova Pratiche Editrice, Parma, pp. 110-138.

E. Holenstein, 2009, *Atlante di filosofia. Luoghi e percorsi del pensiero*. Einaudi, Torino.

H. Ishiguro, 1972, *Leibniz's Theory of the ideality of Relations*, in: (H. Frankfurt edt) *Leibniz a Collection of critical Essays*, Doubleday, New York.

R. B. Jachmann, 1969, *Immanuel Kant. Descritto in lettere a un amico*, in: L. E. Borowski/R. B. Jachmann/ A. C. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant*, Laterza, Bari.

F. Kaulbach, 1990, *Philosophie des Perspektivismus*, J. B. Mohr, Tubingen.

F. Kaulbach, 1972, *Einführung in die Metaphysik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

F. Kaulbach, 1967, *Die Entwicklung des Synthesis-Gedankens bei Kant*, in (H. Heismothet hrsg.) *Studien zu Kants philosophischen Entwicklung*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, pp. 55-92.

F. Kaulbach, 1963, *Leibbewusstsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant*, *Kantstudien*, 54, De Gruyter, Berlin/New York, pp. 464-490.

F. Kaulbach, 1960, *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, *Kantstudien* Ergänzungshefte (79), Kölner Universitäts-Verlag, Köln.

N. Kemp Smith, 1992, *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Humanities Press International, Atlantic Highlands.

G. Keplero, 2009, *Il Sogno di Keplero*, Sironi Editore, Zibido San Giacomo.

P. Kitcher, 1990, *Kant's trascendental Psychology*, Oxfor University Press, New York/Oxford.

M. Knutzen, 1991, *Elementa philosophiae rationalis seu Logicae cum generalis tum specialoris mathematica methodo in usum auditorium suorum demonstrata,* Regiomonti et Lipsiae, [1747[, rit. anast. Georg Olms Verlag, Hildesheim.

A. Koschorke, 1990, *Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

P. Konig, 2001, *Über den imaginären Status der reinen Anschauungen und der Vernunftideen in Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, in: (V. Gerhardt/R.-P. Horstmann/R. Schumacher hrsg.) *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. II. De Gruyter, Berlin, New York, pp. 774-783

D. Koriako, 1999a, *Kants Beweis der Subjektivität der reinen Anschauung in der transzendentalen Ästhetik*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter, Berlin/New York, pp. 55-70.

D. Koriako, 1999b, *Kants Philosophie der Mathematik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

D. Koriako, 2005, *Was sind und wozu dienen reine Anschauung*. *Kritische Fragen und Anmerkungen zu Kants Raumtheorie*, in *Kant-Studien* 96, De Gruyter, Berlin/ New York, pp. 20-40.

S. Krämer, 1991, *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17 Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin- New York.

S. Krämer, 1999, *Ist eine Sprache hinter dem Sprechen?,in: H. E. Wiegand (hrsg.), Sprache und Sprechen in den Wissenschaften, Geschichte und Gegenwart*, De Gruyter, Berlin-New York.

M. Jammer, 1963, *Storia del concetto di spazio*, Feltrinelli, Milano.

M. Kuehn, 2001, *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.

J. H. Lambert, 1782, *Logische und philosophische Abhandlungen*, I, Berlin, rep. in *Philosophische Schriften*, Hildesheim, 1965, -Vol VI.

G. W. Leibniz, 2000, *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, UTET, Torino.

G. W. Leibniz, 1967, *Scritti filosofici*, Vol. 1, UTET, Torino.

H. Leitner, 1994, *Systematische Topik, Methode und Argumentation in Kants Kritischer Philosophie*, Königshausen & Neumann, Wurzburg.

J. M. Lewis, 1987, *The Origin of Cartography*, in: (J. B. Harley/D. Woodward edts.) *History of Cartography*. Vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago/London, pp. 50-53.

D. N. Livingstone, 2003, *Putting Science in its Place*. *Geographies of scientific knowledge*, The University of Chicago Press, Cicaho/London.

C. La Rocca, 2003, *Soggetto e Mondo*, Marsilio, Genova.

M. Longo, 1979, *Le storie generali della filosofia in Germania*, in: *Storia delle storie generali della filosofia*, II, Editrice La Scuola, Brescia.

G. H. Lorenz, 1986, *Das Problem der Erklärung der Kategorien*, De Gruyter, Berlin/New York.

B. Longuenesse, 2005, *Kant on the human Standpoint*, Cambridge University Press, Cambridge.

B. Longuenesse, 1998, *The Division of the trascendental logic and the Leading Thread (A 50/B 74-A 83/B 109; B 109-116)*, in: (G, Mohr/M. Willaschek hrsg.) *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin.

R. Louden, 2011, *'The Play of Nature'. Human beings in Kant's Geography*, in: (S. Elden/E. Mendieta edts.) *Reading Kant's Geography*, State University of New York Press, Albany, pp. 139-149.

P. Mack, 1993, *Reinassance Argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, E. J. Brill, Leiden.

A. Maierù, 1993, *La Dialettica*, in: *Lo spazio letterario del Medioevo*, Vol. 1, II, Salerno editrice.

P. Manchester, 2003, *Kant's Conception of Architectonic in its Historical Context*, in: *Journal of the history of Philosophy*, Vol. 41, n. 2, John Hopkins Univrsity Press, pp. 187-207.

J. A. May, 1970, *Kant's concept of geography and its relation to recent geographical thought*, University of Toronto Department of Geography.

E. Mayz, 1965, *Kants Begriff des Nichts und seinen Beziehungen zu den Kategorien*, in: *Kant-Studien* (56), De Gruyter, Berlin/New York, pp. 342-348.

G. F. Meier, 1754, *Anfangsgründe aller schonen Wissenschaften*, Halle.

G. F. Meier, 1752a, *Vernunftlehre*, Halle, rist. a cura di G. Schenk, Halle, 1997.

G. F. Meier, 1752b, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, rist in AA XVI.

N. Merker, 1991, *Il Viaggiatore Forster*, in: G. Forster, *Viaggio intorno al mondo*, Laterza, Bari.

J. Messina/L. Procuranti/E. Watkins, 2014, *Leibniz-Wolffische Schule*, in: *Kant-Lexikon*, De Gruyter, Berlin/New York, pp. 1393-1396.

G. Micheli, 1980, *Kant storico della filosofia*, Editrice Antenore, Padova.

D. Mitchell, 2000, *Cultural Geography. A Critical Introduction*, Blackwell Pubblisher, Cambridge.

T. Nakazawa, 2009, *Kants Begriff der Sinnlichkeit,* Frommann-holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt,

L. Nauta, 2012, *From Universals to Topics: The Realism of Rudoph Agricola, with an Edition of his Reply to a Critic*, in: *Vivarium* 50, Brill.

L. Nauta, 2010, *Lorenzo Valla sulle forme di argomentazione*, in: *Lorenzo Valla e la riforma della lingua e della logica*. *Atti del convegno del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla*, Edizioni nazionali delle opere di Lorenzo Valla, Polistampa, Firenze.

M. Nerurkar, 2015, *Topik*, in: *Kant Lexikon*, De Gruyter, Berlin/New York.

I. Newton, 1965, *Principi matematici della filosofia naturale*, UTET, Torino.

M. Oberhausen/R. Pozzo, 1999, *Einleitung*, in: *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, Vol. 1, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

G. Olsson, 2008, *Towards a Critique of cartographical Reason*, in: *Philosophy and Geography*, Vol. 1, n. 2, Reidel Publishing Company, Dodrecht, pp. 145-155.

G. Olsson, 2007, *Abysmal. A Critique of cartographic reason*, The University of Chicago Press, Chicago/London.

O. O' Neill, *Orientation in Thinking. Geographical Problems, Political Solutions*, in: (S. Elden/E. Mendieta edts.) *Reading Kant's Geography*, State University of New York Press, Albany, pp. 215-235

W. J. Ong, 1986, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola,* Il Mulino, Bologna.

W. J. Ong, 1958, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Harvard University Press, Cambridge.

K. Ostheeren, 1992, *Topos*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Vol. 2, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, pp. 630-645.

R. Palaia, 2014, Locus e Spatium in aluni scritti leibniziani, in: *Locus-Spatium*, *XVI Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, L. Olschki Editore, Firenze, pp. 507-518.

R. Paimann, 2001, *Kants Tafel des Nichts in ihrer Bedeutung für di*e Kritik der reinen Vernunft, in: (V. Gerhardt/R.-P. Horstman/R. Schumacher hrsg.) *Kant und die Berliner Aufklarung, Akten des IX Kant-Kongress*, De Gruyter, Berlin/New York, pp. 791-800.

E. Panofsky, 2013, *La prospettiva come forma simbolica*, Aesthetica, Milano.

W. Patt, 1987, *Transzendentaler Idealismus. Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der Kritik der reinen Vernunft*, *Kantstudien Erganzungshefte* n. 120, De Gruyter, Berlin/New York.

F. Paulsen, 1919, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, Bd. 1, De Gruyter, Berlin/New York.

P. Pecere, 2009, *La filosofia della natura di Kant*, Edizioni di Pagina, Bari

G. Perec, 2010, *Brevi note sull'arte e il modo di riordinare i propri libri*, Edizioni Henry Bayle, Milano.

R. Peters, 1978, *Communication, Cognitive Mapping, and Strategy in Wolves and Hominids*, in: (R L. Hall/H. S. Sharp edts) Wolf and Man: Evolution in Parallel, Academic Press, New York/London pp. 95-107.

P. Pimpinella, *L'Aesthetica di Baumgarten. Gnoseologia leibniziana e retorica antica*, in: *Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica*, 4. A Lamarra/ L. Procesi (a cura di), Edizione Ateneo, Roma, 1989, pp. 101-112.

T. Pinder, 1979, *Kants Begriff der Logik*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, De Gruyter, Berlin/New York.

R. Pozzo, 2014, *Loci communes*, *Agricola, Latomus, Melanchton, La Ramée, Canon, Martini*, in: *Locus-Spatium*, Leo Olschki Editore, Firenze.

R. Pozzo, 2000, G. F. *Meier Vernunftlehre, eine historisch kritische Untersuchung*, Friedrich Frommann Verlag, Stutgart-Bad Cannstatt.

R. Pozzo, 1995, *Kant within the Tradition of Modern Logic: the Role of the Introduction: Idea of a transcendental logic*, in. *Review of Metaphysics*, Vol. 52, N. 2, Washington.

R. Pozzo, 1991, *Catalogus Praelectionum Academiae Regiomontanae 1819-1804*, in: *Studi Kantiani*, 4, Fabrizio Serra Editore, Pisa, pp. 163-187.

C. Prantl, 1955, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, Graz.

I. Prigogine/I. Stengers, 1977-1981, *Ordine-Disordine*, in: *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino.

O. Primavesi, 1998, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Schwabe & Co AG. Verlag, Basel, 1998, p. 1263.

Quintiliano, 1997, *Institutio oratoria,* BUR, Milano,

W. G. L. Randles, 1986, *Dalla terra piatta al globo terrestre. Una mutazione epistemologica rapida,* 1480-1520, Sansoni editore, Firenze.

C. Rapp, 1999, *Rhetorik und Philosophie in Aristoteles' Rhetorik*, in: *Rhetorik: ein internationales Jahrbuch*, Vol. 18, pp. 94-113.

C. Rapp, 2005, *L'arte di suscitare emozioni nella* Retorica *di* Aristotele, in: *Acta Philosophica*, II, 14, Istituti Editoriali e Poligrafici internazionali, Roma, pp. 313-325.

H. Reichenbach, 1958, *The Philosophy of Space and Time*, Dover Pubblication, New York.

T. Reinhardt, 2006, *Introduction*, in: Cicerone, *Topica*, Oxford University Press, New York, pp. 18-31

P. Richards, 1974, *Kant's Geography and Mental Maps*, in: *Transactions of the Institute of British Geographers*, No. 61, The Royal Geographical Society, London, pp. 1-16.

A. Riehl, 1924. *Der philosophische Kritizismus*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig.

W. Risse, 1972, *Dialektik*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 2, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart, pp. 164-167.

W. Risse, 1964, *Die Logik der Neuzeuit*, Vol. 1, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.

M. Rölli, 2011, *Bilder, Oberflächen und Tiefen. Überlegungen zum Raum mit Kant und Deleuze*, in: (S. Alpsancar/P. Gehring/M. Röll hrsg.) *Raumprobleme*, Wilhelm Fink, Bonn, pp. 105-122.

E. W. Said, 2014, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano.

E. W. Said, 2016. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano

U. Santozki, 2006, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, De Gruyter, Berlin/New York.

L. Scaravelli, 1968, *Scritti Kantiani*, La Nuova Italia, Firenze.

K. Schlögel, 2009, *Leggere il tempo nello spazio*. *Saggi di storia e geopolitica*, Bruno Mondadori, Milano.

G. Schrader, 1951, *The Trascendental Ideality and Empirical Reality of Space and Time*, in: *Review of Metaphysics*, 4, Washington, pp. 507-536.

R. M. Schott, 1987, *Kant's treatment of Sensibility*, in: *New Essays on Kant*, [*Manca la casa editrice*] New York/Bern/Frankfurt am Mein/Paris.

K. Schlögel, *Leggere il tempo nello spazio*. *Saggi di storia e geopolitica*. Bruno Mondadori, Milano.

W. Schmidt-Biggemann, 1983, *Topica Universalis*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

W. Schneider, 1993, *Vorwort*, in: C. Thomasius, *Einleitung zur Vernunftlehre*, rist. anast., Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, senza indicazione di pagina.

C. Schmitt, 1964, *Terra e mare*, Giuffré Editore, Milano.

R. Schweizer, 1983, *Begründung der Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis*, in: A. G. Baumgarten, *Theoretische Ästhetik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, XVIII-XVIII.

M. Sgarbi, 2009, *Kant, Rabe e la logica aristotelica*, in: *Rivista di Storia della Filosofia*, 2, Franco Angeli. pp. 269-274.

A. L. Siani, 2007, *Kant e Platone*, Edizioni ETS, Pisa.

N. K. Smith, 1992, *Commentary to Kant's 'Critique of pure reason*, Humanities Press International, Atlantic Highlands.

B. Snell, 1964, *La cultura greca e l'origine del pensiero europeo*, Einaudi, Torino.

E. W. Soja, 2008, *Vom 'Zeitgeist' zum 'Raumgeist'. New Teists on the Spatial turn*, in: (J. Döring/T. Thielmann hrsg.) *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, De Gruyter, Berlin/New York, pp. 241-262.

E. W. Soja, 1996, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places,* Blackwell Pubblishers, Cambridge.

E. W. Soja, 1989, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, London/New York.

F. Solmsen, 1929, *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

B. Spinoza, 1988, B, *Etica*, Editori Riuniti, Roma.

G. Stabile, 2012, *Intorno alla sfera prima e dopo Copernico*, in *Sphaera* (Totaro P., Valente L. a cura di), Leo Olschki Editore, Firenze, pp. 429-440.

G. Stabile, 2000, *Puzzle e lego: l'enciclopedia e le sue forme*, in *Critica del Testo*, III/1, Roma.

G. Stabile, 1998, *Teoria della visione come teoria della conoscenza*, in: *Micrologus*, Vol 1, *La visione e lo sguardo nel medioevo*, SISMEL, Firenze, pp. 225-246.

W. Stegmaier, 2008, *Philosophie der Orientierung*, De Gruyter, Berlin/New York.

D. Stoddart, 1992, *Geography and its History*, Blackwell Publishers, Oxford.

P. Strawson, 1975, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason*, Routledge, London/New York.

R. Stuhlmann-Laeisz, 1976, *Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichen Werken und Nachlass*, De Gruyter, Berlin/New York

E. Stump, 1989*, Dialectic in Medieval Logic*, Cornell University Press, Ithaca/New York.

A. Tagliapietra, 2004, *Introduzione. La catastrofe e la filosofia*, in: (A. Tagliapietra a cura di) *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Paravia Bruno Mondadori Editore, Milano.

M. Tanca, 2012, *Geografia e Filosofia. Materiali di lavoro*, Franco Angeli, Milano.

A. Taraborrelli, 2005, *Cosmopolitismo. Saggio su Kant. Dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini*, Asterios Editore, Trieste.

S. Tedesco, 2000, *Introduzione*, in A. G. Baumgarten, *L'Estetica*, Aesthetica Edizioni, Palermo.

W. Tega, 1983, *Unità del sapere e ideale enciclopedico*, Il Mulino, Bologna.

D. Thürnau, 1990, *Sinnlich*/*Sinnlichkeit*, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften,* (H. J. Sandkühler hrsg.) Bd. 4., [MAnca la casa editrice] Hamburg.

F. Tomasoni, 2005, *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell'illuminismo*, Morcelliana, Brescia.

G. Tonelli, 1994, *Kant's* Critique of Pure Reason *Within the Tradition of Modern Logic* in: *Studien und Materialen zur Geschichte der Philosophie*, BD. 37, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York.

G. Tonelli, 1987a, *L'ambiente storico-culturale di Königsberg*, in: *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi Editrice, Napoli, p. 150.

G. Tonelli, 1987b, *La ricomparsa della terminologia dell'aristotelismo tedesco in Kant*, in: *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi Editrice, Napoli, p. 171-172

G. Tonelli, 1987c, *La Critica della ragion pura di Kant nel contesto della tradizione logica moderna*, in: *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi Editrice, Napoli, p. 287

G. Tonelli, 1962, *Der historische Ursprung der kantischen Termini "Anlytik" und "Dialektik",* in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, pp. 120-139.

G. Tonelli, 1955, *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e le sue fonti*, "Memorie dell'Accademia delle scienze di Torin", Serie 3ª, Tomo 3, Parte II.

J. C. N. Torres, *Stem and Source as Metaphor of the trascendental Doctrine of Elements*, in: (P. Kauark-Leite/G. Cecchinato/ V. de Araujo Figueiredo/M. Ruffing/ A. Serra eds.) *Kant and the Metaphors of reason*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zurich/New York, 2015, pp. 41-57.

Y-F. Tuan, *Space and Place. The Perspective of Experience*, Minnesota University Press, London/Minneapolis.

J. Van Cleve/ R. E. Frederick, 1991, *The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Kluwer Academic Publisher, Dodrecht/Boston/London.

C. Vasoli, 1968, *La Dialettica e la Retorica dell'umanesimo*, Feltrinelli, Milano.

M. J. Vàzquez Lobeiras, 2011, *Kann man Kants transzendentale Logik „besondere Logik" nennen*?, in: (V. Gerhardt/R-P. Horstmann/R. Schumacher hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, De Gruyter, Berlin/New York, pp. 106-113.

P. Vidal de la Blanche, 1913, *Des caracteres distinctifs de la géographie*, in: *Annales de Géographie*, XXII.

K. H. Veltman, 1980, *Ptolemy and the Origins of Linear Perspective*, in: (M. Dalai Emiliani a cura di), *La prospettica rinascimentale. Codificazioni e trasgressioni*, Centro Di, Firenze, pp. 403-407.

Voltaire, 1998, *L'ingenuo - L'uomo da quaranta scudi*, Feltrinelli, Milano.

J. G. Walch, 1968, *Philosophisches Lexikon der Philosophie*, Georg Olms Verlag, Hildesheim.

W. H. Walsh, 1975, *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh University Press, Edimburgh.

D. Warren, 1998, *Kant and the Apriority of Space*, in: *The Philosophical Review*, Vol. 107, N. 2, Duke University Press, Durham, pp. 179-224.

R. Whelan, 2003, *Republic of Letters*, in: (A. C. Kors, edt.) *Encyclopedia of the Enlightenment*, Vol. 3. Oxford University Press, New York/Oxford, pp. 436–40.

C. W. J. Withers, 2011, *Kant's Geography in Comparative Perspective*, in: (S. Elden/E. Mendieta edts.) *Reading Kant's Geography*, State University of New York Press, Albany, pp. 47-65.

C. W. J. Whiters, 2007, *Placing Enlightenment. Thinking geographically about the Age of Reason*, The University of Chicago Press, Chicago/London.

C. W. J. Whiters/D. Livingstone, 1999, *Introduction*, in: (C. W. J. Whiters/D. Livingstone edits.), *Geography and Enlightenmen*t, The University of Chicago Press, Chicago/London, pp. 1-28.

C. Wolff, 1999, *Metafisica tedesca*. R. Ciafardone (a cura di), Bompiani, Milano.

C. Wolff, 1978, *Logica tedesca*, R. Ciafardone (a cura di), Patron, Bologna.

C. Wolff, 1732, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Fanrkfurt u. Lepizig, in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, II, 5, Olms Verlag, Hildesheim, 1968.

C. Wolff, 1728, *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata*, [*Logica latina*] Frankfurt u. Leipzig, rist in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, II, 1-3, Olms Verlag, Hildesheim, 2016.

M. Wundt, 1992, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Olms Verlag, Hiddelsheim.

F. Yates, 1993, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino.

M. Zanatta, 2006, *Introduzione*, in: Aristotele, *Retorica e Poetica,* UTET, Torino.