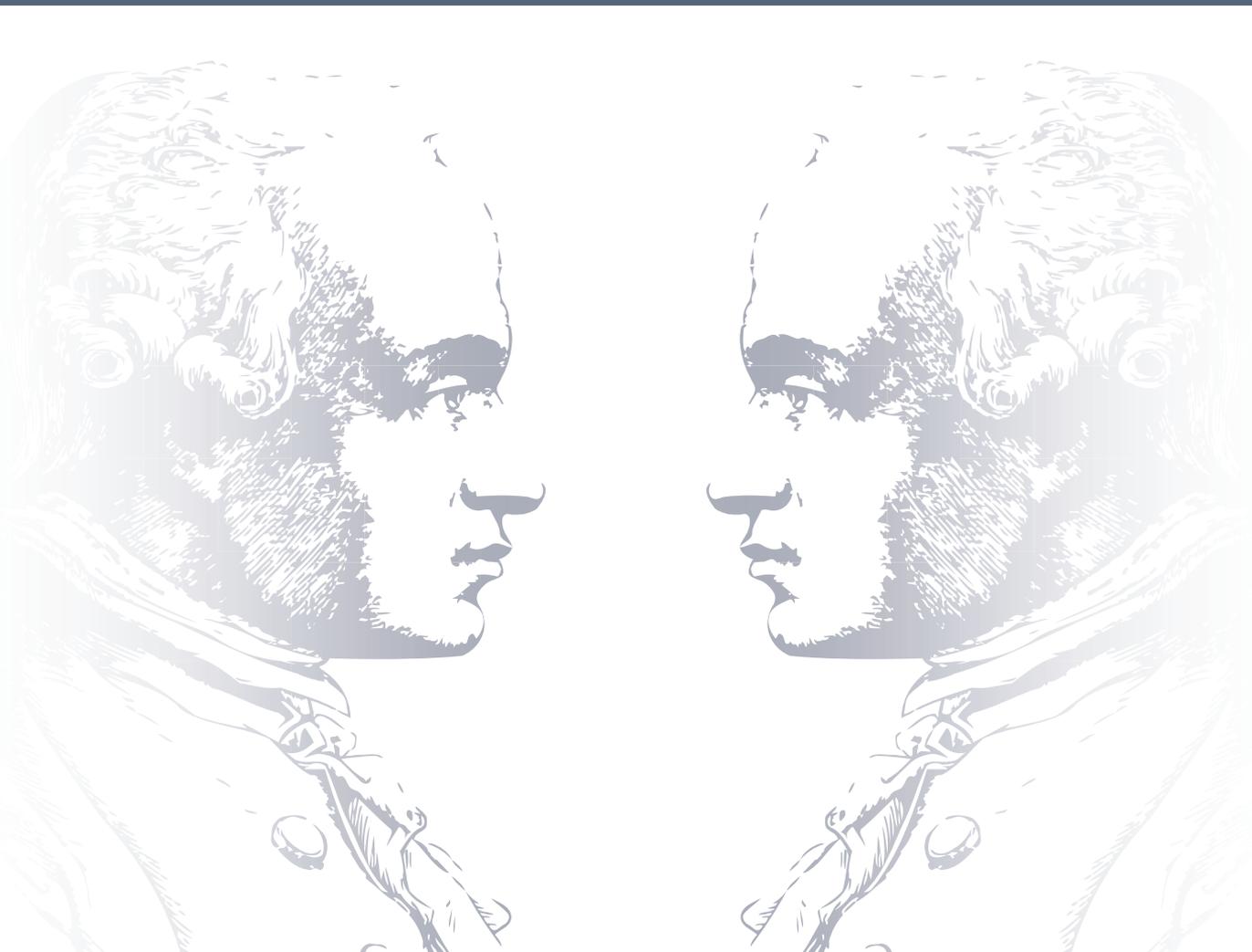


MAURIZIO FERRARIS

Good-bye Kant



a cura di

PALOMA BROOK

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di **Filosofia.it**, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Il seguente testo è stato raccolto dalla trascrizione del seminario tenuto da Maurizio Ferraris dal 6 al 10 settembre 2004 alla Scuola di Heidelberg dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Alla discussione hanno partecipato Giandomenico Bonanni, Paloma Brook, Gregor Fitzi, Susanne Kirkbright, Frederek Musall, Aneta Rostkowska, Martin Sattler, Giovanni Sgrò, Raffaella Soldani, Alexander Stein. La registrazione è stata effettuata da Giandomenico Bonanni su supporto digitale. Il seminario si è svolto in lingua inglese.

Due tesi epistemologiche e cinque tesi ontologiche. Darò una breve esposizione dei due temi principali della *Critica della ragion pura* che chiamo le *cinque tesi ontologiche* (spazio, tempo, sostanza, causalità, io) e le *due tesi epistemologiche* (1. il nostro rapporto col mondo è mediato da schemi concettuali; 2. abbiamo a che fare non con le cose in sé, ma con i fenomeni).

“Rivoluzione copernicana” è certamente un buon modo per chiamare l’impresa di Kant, ma un altro modo, meno amichevole, è quello di dire che Kant ci ha dato una *fallacia trascendentale*, in quanto descrive allo stesso tempo la nostra esperienza e la nostra *scienza*, dando luogo a un collasso tra l’*epistemologia* (come *conosciamo* il mondo) e l’*ontologia* (cosa *c’è* nel mondo). Discuteremo prima le due tesi epistemologiche e poi le cinque tesi ontologiche cercando dapprima semplicemente di vedere se la descrizione del mondo fatta da Kant funzioni come descrizione dell’esperienza. La critica che io faccio a Kant è che la sua descrizione funziona molto bene per la scienza, ma non funziona per l’esperienza.

Partiamo dagli *schemi concettuali*, cioè dalla prima tesi epistemologica. “*Rien n’existe au delà du texte*”, è il motto di Derrida, quando lo disse, si pensò che fosse un’idealista, un relativista, uno scettico ecc., ma era esattamente la stessa cosa che aveva fatto Kant, nel senso che era l’ovvio risultato della rivoluzione copernicana, per cui la nostra relazione col mondo non solo è mediata, ma determinata dai nostri schemi concettuali. E così una serie di rilevanti filosofi come Hegel, Quine, Derrida, Foucault, Gadamer hanno di fatto sostenuto l’esistenza di una mediazione prodotta dagli schemi concettuali. E in effetti fa parte del senso comune della filosofia dei due secoli scorsi dire che nulla esiste fuori dal testo, perché esiste una continua e determinante mediazione dei nostri schemi concettuali nell’esperienza.

Forse dovremmo definire il concetto di “testo” in questo motto? Perché “testo” potrebbe essere inteso in senso metaforico, ad esempio “il libro della natura”.

Quando diciamo che la natura è un libro aperto alla nostra investigazione, è sì una metafora, ma non è una cattiva metafora. Infatti quando vediamo un albero forse non siamo in grado di vederne le proprietà, di conoscerne il nome, mentre se siamo dei botanici lo possiamo fare e questo certo spiega che noi abbiamo un alfabeto e siamo in grado di leggere testi; ma da questo supporre che per vedere la sagoma del tavolo io abbia bisogno di schemi concettuali è un trasporre la tesi epistemologica nella tesi ontologica ed è esattamente quello che non funziona in Kant. Per fare scienza naturalmente sono necessari i concetti, ma che questi siano anche necessari per l'esperienza, su questo si può sollevare una serie di perplessità. I concetti sono veramente necessari per l'esperienza? Se uno non ha concetti non può forse avere esperienza? Dobbiamo anzitutto definire che cos'è il "concetto", è questo il primo punto. Pensiamo al classico esempio di Cartesio nelle *Meditationes de prima philosophia*. Volendo dimostrare che i concetti sono necessari all'esperienza fa l'esempio della cera. Io vedo la cera della candela sul mio tavolo, è solida e ha odore, ma quando la cera è liquida non ha più né odore né forma, e se siamo capaci di riconoscerne la continuità allora vuol dire che adoperiamo un concetto. Senza concetto non saremmo appunto in grado di riconoscere una continuità. Questo per Cartesio vuol dire che abbiamo bisogno di concetti per avere esperienza. Immaginiamo però la situazione di Cartesio mentre fa questo esempio: è seduto sulla sedia, al suo tavolo, la candela si consuma e abbiamo la cera liquida che nel frattempo non è più una candela. Ho veramente bisogno del concetto di cera per riconoscere questa continuità? C'è una identità spaziale: *qui* c'era prima una candela e c'è ora la cera liquida. In realtà questa dimostrazione non è necessaria. *Questo ci mostra quanto complessa e confusa sia una serie di cose designate con la nozione di concetto.*

Quando Kant dice che "le intuizioni senza concetto sono cieche" cosa intende per "concetto"? Infatti concetto può significare l'"idea distinta", cioè un'idea in cui, per usare la terminologia del XVIII sec., sono riconoscibili tutte le *notae characteristicae*, tutte le parti del concetto. Se "concetto" significa solo "idea chiara e distinta", allora probabilmente noi abbiamo almeno tre o quattro "concetti": 1. "concetto" come semplice parola? Se il senso è questo, però, noi siamo ben capaci di riconoscere cose pur senza saper dare loro dei nomi. 2. È forse un sistema neurologico? Allora, si può dire, anche gli animali hanno concetti perché sono capaci di riconoscere altri animali e gli uomini. 3. Uno schema cosciente? Ma abbiamo esperienze anche senza schemi concettuali. Ora se uno dei motivi di confusione tra epistemologia e

ontologia in Kant è dato dalla prossimità tra scienza ed esperienza nel Settecento, un'altro motivo sta proprio in questa tipica indeterminazione del concetto di "concetto". In Kant, in Cartesio o in Leibniz troviamo tutti questi significati, ma quando diciamo che le intuizioni senza concetto sono cieche, c'è sempre un solo senso in cui questa frase è vera, ma cinque, sei altri sensi in cui questa frase è chiaramente falsa. Lo dimostrano tutti gli esempi classici. Basti pensare alle immagini impossibili: vediamo queste immagini, ma c'è sempre qualcosa che sfugge alla nostra comprensione, qualcosa di non chiaro nella rappresentazione, eppure non è una ragione per dire che non vediamo nulla. Pensiamo al cubo che da un lato sembra pieno e dall'altro vuoto, oppure ai triangoli di Escher. Questi esempi mostrano che, se la prendiamo alla lettera, quest'affermazione è falsa. Ma Kant usa la frase in un senso più lato, che sostituisce anche quello più semplice. Pensiamo all'Odradek di Kafka: è una strana figura, un oggetto oscuro, ma il punto è che anche se non siamo in grado di ricostruire letteralmente un Odradek, capiamo più o meno cosa Kafka sta dicendo, capiamo la novella. E non è ovvio, perché molti pensano che i nostri sensi per come sono fatti siano in grado di trasformare quello che percepiscono. In questo esempio, come in altri, riscontriamo il fatto che non è vero che le intuizioni senza concetto sono cieche, soprattutto perché non è chiaro cosa sia un concetto e cosa un'intuizione. Vale a dire, se per concetto intendiamo la nozione chiara e distinta di qualcosa, allora possiamo vedere qualcosa anche senza concetto.

Inversamente *possiamo avere un concetto senza ancora vedere la cosa*. Prendiamo infatti l'altra parte dell'affermazione kantiana: "i concetti senza intuizioni sono vuoti". Questa seconda parte è stata discussa già all'epoca di Kant e nel XIX sec., per esempio da Bolzano. Posso intendere concetti come "causalità" anche senza averne mai avuto un'intuizione, oppure pensiamo a una "montagna d'oro", posso averne perfettamente un concetto pur non avendola mai vista. L'esempio è rilevante, perché ci domandiamo cosa intendesse Kant per "intuizione". Forse la semplice "immaginazione"? Un altro possibile senso sarebbe "percezione". Notate che Kant nella *Critica della ragion pura* usa "intuizione" sia per "immaginazione" che per "percezione"; la matematica lavora su intuizioni, è detto chiaramente nel senso di immaginazione, mentre la frase "i concetti senza intuizioni sono vuoti" si riferisce alle percezioni. Possiamo immaginare un quadrato rotondo, il principe di Metternich, Cape Town o Oackland: non li ho mai visti, non ne ho un'intuizione, però il mio concetto di loro non è vuoto. E quando

Kant dice che il concetto senza l'intuizione è vuoto, usa *Anschauung*, cioè suppone che si abbia bisogno della percezione, altrimenti sarebbe semplicemente la pura costruzione dei matematici e dei leibniziani. Pensiamo alla distinzione di Locke tra intuizione di qualcosa che esiste puramente nella mente e la percezione, in tedesco resa coi due termini *Anschauung* e *Empfindung*.

Però in questo caso la differenza tra percezione sensoriale e intuizione dei contenuti ideali, ha una funzione perché si può avere la percezione di qualcosa e avere un'immagine ad es. di Metternich nella nostra mente. È diverso dall'aver bisogno di una percezione sensoriale ogni volta che penso a qualcosa.

Sì, o esattamente questa percezione. In un certo senso “i concetti senza intuizione sono vuoti” può essere considerata una pura trascrizione dell'idea aristotelica secondo cui non possiamo pensare senza immagini. Ma anche questo è discutibile (Hegel ad es. dice che noi pensiamo in concetti, senza immagini). Ma c'è un senso più forte: io ho l'idea della sedia e non posso capire questa idea se non percepisco la sedia. Questa non è ovviamente la chiave. Eppure è un senso implicito nel progetto della *Critica*, perché Kant parla di necessità degli schemi concettuali per avere percezioni. Così un senso forte della frase è che noi abbiamo una conoscenza perfetta e reale solo quando incontriamo qualcosa nel mondo fisico. Kant implica appunto che la conoscenza richieda l'incontro con gli oggetti fisici, tant'è che i matematici hanno intuizioni, ma non hanno vere conoscenze, perché il semplice pensare non è conoscenza. Ed è un problema reale. Qui le intuizioni sono equivalenti alle percezioni (cosa discutibile, perché posso conoscere la storia dell'impero romano, pur non avendo mai incontrato Silla o i principi, la disciplina dei Romani, ecc.) Un secondo senso poi – in conflitto con gli altri – è che abbiamo sempre bisogno di immagini mentali per pensare (sta alla base della fisica di Kant, per cui la dimostrazione geometrica necessita sempre dell'intuizione). Ma pure questo è discutibile. Nel 1904, per il centenario della morte di Kant, Louis Couturat scrisse un articolo sulla «Revue de métaphysique et de morale», intitolato *La philosophie de mathématique de Kant*, per dimostrare che tutti i principi geometrici potevano essere provati senza una sola immagine, che tutti i concetti geometrici sono “pieni” anche senza intuizioni.

Ma si potrebbe dire che questa è già una traduzione matematica dell'immagine geometrica, perché se parlo di un triangolo o di figure geometriche,

allora sulla base delle mie conoscenze due cose sono la stessa, io posso sempre connettere l'immagine a un concetto.

Sì, ma questo di nuovo prova quanto indeterminate siano le nozioni di conoscenza, di intuizione e di concetto. Ecco un altro problema della geometria, la geometria per Kant è completamente intuitiva, così da avere sempre bisogno di figure. Kant pensa a Euclide: come possiamo dimostrare l'identità di questi due fogli? Per Euclide sovrapponendoli, così per Kant. Per es. il contare viene dall'uso delle dita, e così via.

Io penso che qui si abbia a che fare con una capacità elementare dell'intelletto umano. Anche Platone mostra come uno schiavo senza alcuna conoscenza sia capace di comprendere la geometria, è la teoria dell'anamnesi; e così per Kant questa è una capacità umana universale, perché il pensiero è una funzione simile.

Certo, e per Kant proprio questa dotazione universale è anche l'unica che permette di dire per es. che questo tavolo è marrone, nel senso che inconsciamente ci comportiamo sempre da geometri. Qui vediamo quanto arcaico, leibniziano e platonico sia in queste assunzioni, siamo per dir così dei matematici, dei fisici naturali, in una specie di naturalizzazione della fisica. Cosa possibile perché c'è una confusione tra tutti questi termini: intuizione, concetto ecc. Concetto significa molte cose, e così intuizione. Sicché quando dico che ho un'intuizione, intendo che "scopro", "immagino", "vedo" qualcosa, se le cose designate da una stessa parola sono molte, allora diventa ovvio che un concetto senza intuizione è vuoto. Lo stesso vale ad es. con l'idea di causalità. Quel che voglio mostrare è semplicemente che quando diciamo in modo ingenuo che intuizioni senza concetto sono cieche e che concetti senza intuizione sono vuoti, stiamo usando queste parole in modo molto vago. E contro la fisica che lo afferma, io posso portare proprio degli esempi empirici.

Veniamo ora ai *fenomeni*, all'idea cioè che il mondo sia rappresentazione – la seconda tesi epistemologica di Kant. Se nel caso degli schemi concettuali il problema era primariamente empirico, qui la difficoltà è logica: perché dobbiamo fare una differenza tra cosa e rappresentazione, se tutto è rappresentazione? A cosa ci riferiamo realmente quando crediamo di riferirci ai fenomeni e non alle cose in sé? Certamente Kant parla di differenza tra pura apparenza e fenomeno, di false apparenze e di cose più reali, di fenomeno non come "apparenza", nel sen-

so di falsa apparenza (pensiamo a Colli che ha tradotto fenomeno con “falsa apparenza”, dando un’interpretazione schopenhaueriana). Ma bisogna distinguere: una cosa è accertare che l’arcobaleno è fenomeno e la sedia è cosa in sé; altra cosa è considerare l’arcobaleno esattamente come la sedia, lo spazio, il tempo, la coscienza e ogni altra cosa, cioè *tutti quanti* come fenomeni. Là dove il primo punto sembra la tipica mossa del senso comune, mentre il secondo è la tipica mossa della rivoluzione copernicana. Notate che per Kant anche la nostra intuizione interna è un fenomeno, perché noi ci percepiamo come fenomeni e non come noumeni, in quanto composti dal tempo e il tempo è una forma dell’estetica trascendentale.

Lei dice che noi abbiamo un approccio diretto alle cose in sé: incontriamo a volte i fenomeni, a volte le cose in sé.

In un certo senso direi che noi incontriamo sempre le cose in sé, eccetto i casi rari in cui qualcuno sta cercando di darci un’illusione. Io penso, se non fosse la cosa in sé, cosa potrebbe essere ... se questo appare come il tavolo, dov’è allora il tavolo al quale assomiglia?

Il concetto di apparenza (Erscheinung) non ha più significato allora?

L’*Erscheinung* non ha più significato in Kant. Per noi è chiaro, se ho uno specchio, questo sono io, quella è la mia rappresentazione allo specchio, ma per Kant sono tutti e due fenomeni.

Nel terzo volume del Capitale Marx dice: «ogni scienza sarebbe superflua se il modo di apparire delle cose e la loro vera essenza coincidessero». ¹ Se le cose come apparenze vengono a coincidere con le cose in sé, conoscibili direttamente, allora quale funzione può ancora avere la scienza e, in una prospettiva epistemologica, una teoria della conoscenza?

Io non credo che la scienza non abbia un senso, io credo ..., ma facciamo un esempio: se noi diciamo, da un punto di vista ontologico, cioè della nostra esperienza comune, questa è una sedia, questa sedia è nera, allora non parliamo dell’apparenza, ma della sedia in sé, perché se non è una sedia in sé, allora cos’è? Da un punto di vista epistemologico certo, la sedia in sé è molto diversa da come appare, è un aggregato di atomi, molecole subatomiche. Da questo punto di vista noi viviamo realmente in un mondo di apparenze, perché le cose non sono come sembrano essere: esistono “onde cromatiche”, “campi

di forze". Nell'esperienza comune no, abbiamo colori, sedie ecc. Per quel che riguarda Marx poi sono assolutamente convinto che esista un plusvalore, ma questo non significa che allora ogni cosa, compresi i tavoli, debba dipendere da un atto di volontà, perché con un atto di volontà non posso far cessare la validità di una banconota da 50 euro!

Lei ritiene che per Kant i fenomeni siano contenuti semantici riferiti all'io. La mia invece è un'interpretazione non realistica di Kant. Il fenomeno non è un contenuto semantico, se così fosse ci si porrebbe a un livello empirico di riflessione, ad es. berkeleyano. A differenza di Berkeley per Kant le apparenze e il pensiero appartengono a una sola classe di cose, ma io posso riflettere su di essa trascendentalmente. È il soggetto pensante la condizione della conoscenza umana. In questo senso Kant rappresenterebbe un idealismo trascendentale, mentre con Berkeley, Hume e altri empiristi avremmo piuttosto un realismo trascendentale.

Sì, Lei ha ragione. Kant ha ragione nel dire: io non sono Berkeley né Hume, io ho un altro punto di vista. Ma il punto è se Kant riesce in questo intento e io penso che non ci riesca. Io ho il fenomeno spaziale della sedia, questo è lo spazio e lo spazio è la forma del senso esterno, ma, dice Kant, il senso esterno è incluso nel senso interno, un po' come in una matrioska, perché molti fenomeni sono nello spazio, ma tutti i fenomeni sono nel tempo, per esempio la mia malinconia è nel tempo, e non nello spazio, e il tempo è nell'io, questa è l'unità trascendentale dell'appercezione. Il problema curioso è che noi non siamo più in grado non solo di distinguere le cose in sé dalle rappresentazioni, ma neanche le cose interne da quelle esterne. Perché distinguere le cose dalle loro rappresentazioni?

Penso che per i filosofi moderni la rivoluzione copernicana fosse uno shock, perché evidenziava il fatto che il modo in cui vediamo le cose non corrisponde alla loro realtà fisico-matematica. La distinzione kantiana fra fenomeni e cose in sé rappresenta una soluzione convincente a tale problema. Così anche nel caso dei due treni: decidere che contrariamente all'apparenza il mio treno sta fermo e l'altro si muove è dovuto all'applicazione di determinate categorie alla percezione. Cosa succede invece se la distinzione kantiana viene meno? Le due percezioni contraddittorie non finiscono per divenire equivalenti?

Quel che io critico è solo il fatto che il mio treno (e anche gli altri treni) sia considerato un'apparenza. In questo senso si può descri-

vere la filosofia di Kant come un culto, come uno shock culturale per la fisica moderna. Sono d'accordo, noi stiamo descrivendo la superstizione tedesca del xx secolo, molto diffusa e molto influente su parecchi pensatori. Questo culto è un misto di fisica moderna, così come la descrive Kant, e di esperienza comune, perché a volte siamo delusi anche nell'esperienza pratica. Il fatto che un politico abbia l'apparenza di un uomo onesto riguarda la differenza tra apparenza e realtà nella pratica, ma non prova nulla contro il fatto che questo tavolo sia una cosa in sé e non la sua apparenza, cioè non è una prova della filosofia trascendentale. È interessante che la tesi dei fenomeni sembri eccellente, quando la impariamo a scuola, pensiamo a quale profondo pensatore fosse Kant! Però in questo modo noi assumiamo un estremismo filosofico che tradisce molte parti del vocabolario: se adottassimo la filosofia trascendentale e tutte le sue moderne varianti, che non distinguono tra epistemologia e ontologia, allora dovremmo ammettere che il nostro vocabolario per misteriose ragioni non è adeguato alla nostra esperienza.

Oggi ci sono programmi molto complessi di computer, come per es. modelli virtuali di città, in cui sono necessarie le due dimensioni spaziale e temporale come per la rappresentazione del movimento in una città o delle onde del mare. Con questo abbiamo un esempio non lontano dai problemi affrontati da Kant, proprio perché nella sua filosofia c'è in fondo un modello di costruzione/rappresentazione della realtà. Potrei avere un esempio di quale tipo di operazione fa Kant?

Certo tra le righe questo è un modello di costruzione della realtà virtuale. Ma perché l'idea di costruzione per Kant è centrale? Pensiamo alla *Prefazione* alla II^a ed. della *Critica della ragion pura* dove si dice: una grande luce apparve nel momento in cui il primo geometra scoprì che il suo lavoro non era quello di copiare le figure nel mondo, ma di costruire queste figure in conformità al suo concetto. Con Cartesio noi eravamo sicuri di ciò che avevamo dentro noi stessi, e quindi anche di ciò che costruivamo, ed è il motivo per cui potevamo essere sicuri dei concetti matematici e non dei colori, perché i colori sono all'esterno, mentre i concetti, le intuizioni matematiche sono all'interno di noi stessi. Se invece diciamo che costruiamo anche i colori, adesso siamo finalmente sicuri. L'opera degli idealisti era proprio quella di estendere questa idea di costruzione a tutta la realtà, loro criticavano Kant per essere troppo timido nella costruzione. Ma in effetti se costruiamo, entriamo nella realtà virtuale. E la realtà virtuale

è qualcosa che alla fine, per come ne descriviamo la nostra esperienza, non è esattamente realtà. È la ragione per cui noi la chiamiamo appunto realtà virtuale ... per alcuni filosofi poi realtà virtuale e realtà sono la stessa cosa!

Allora in questo senso anche Euclide o Brunelleschi, non solo Kant, teorizzano una realtà virtuale. Mi riferisco a teorie che potrebbero essere lette come anticipazioni della moderna realtà virtuale, e che non prendono le mosse solo da Kant... è chiaro poi che nel senso comune in genere sappiamo distinguere tra realtà e realtà virtuale (fantasie, ricordi).

Sì, ma qual è la differenza tra realtà e realtà virtuale? La differenza tra apparenza e realtà è molto forte, noi la presupponiamo sempre, ed è sorprendente come possa essere cancellata dalla fisica dei fenomeni. Per esempio c'è differenza tra dentro e fuori, noi vediamo questo tavolo, il libro sul tavolo, siamo capaci di riconoscere le immagini fuori di noi da quelle dentro di noi. Se invece prendiamo la fisica dei fenomeni nel senso di Kant, che implica il modello *matrioska*, non è più chiaro come siamo capaci di distinguere cosa è dentro e cosa è fuori. Si può anche dire: questa immagine interna è solo in me e io *rappresento* tavoli, sedie, persone come al di fuori di me. Ma questo è di nuovo un puro lavoro di costruzione, come se io potessi decidere che le persone sono fuori di me e i ricordi dentro di me. E se decidessi che i ricordi sono fuori di me e le persone dentro di me? Potrei anche prendere questa decisione, perché in fondo dipendono da me.

A me sembra rilevante che l'intelletto, essendo la proprietà universale del tipo umano, stabilisca le condizioni della comunicabilità delle intuizioni, dei contenuti di ciò che è visto, al di là della possibile diversità di percezioni. È vero che quella di Kant è una costruzione, ma è anche vero che sono in gioco motivi forti: non dimentichiamo insomma che gli schemi concettuali sono comuni agli uomini e permettono la comunicazione.

Sì certo, non sto negando che esistano schemi concettuali, ma il punto è: primo, non c'è scienza in senso lato senza schemi concettuali; secondo, la scienza in senso lato è sempre interconnessa con l'esperienza. Ma da questo non dobbiamo concludere che l'esperienza sia possibile solo perché abbiamo schemi concettuali, e questa mi sembra la conclusione di Kant. È interessante in questo senso la *Critica del giudizio*, perché nel giudizio estetico abbiamo una pura esperienza e nel giudizio teleologico una pura scienza.

Mi sembra un'interpretazione dei contenuti semantici molto vicina allo scetticismo. Io penso che dovremmo leggere Kant in un modo diverso, perché il suo fu proprio un tentativo di evitare lo scetticismo. Come non è plausibile assimilare Quine a Kant, perché per Quine, in un'ontologia relativistica, gli schemi concettuali sono differenti, mentre per Kant c'è un solo tipo di schema concettuale per ogni cosa. Anche Putnam dice che vediamo le cose attraverso diversi schemi concettuali, dipendenti anche dalla cultura.

È vero l'immagine di Kant è una fortezza contro lo scetticismo. Quel che accadde, e non è responsabilità di Kant, è che abbiamo avuto uno scetticismo, ma persino un nichilismo su base kantiana (già Jacobi rimproverava a Kant di essere nichilista) e l'idealismo e il nichilismo sono molto vicini. In seguito dei pragmatisti come Quine e Putnam trasformarono gli schemi concettuali in qualcosa che può determinare la realtà e questa è un'altra forma di scetticismo. Quindi, è chiaro, dobbiamo distinguere Kant dai suoi esiti. Però la Sua difesa di Kant suona così: non dobbiamo criticarlo per l'esito scettico del suo lavoro, proprio perché la sua opera intendeva fornire una risposta contro lo scetticismo, e quindi dobbiamo leggere Kant per evitare lo scetticismo: è molto gentile! Credo ci siano due modi di leggere gli autori: uno caritatevole e uno meno caritatevole. Il gioco che facciamo noi ora è quello di una lettura non caritatevole. Il semplice fatto che Kant volesse dare una risposta allo scetticismo, non è sufficiente per dire che avesse ragione. La mia idea è che tutto questo dipenda dal fatto che la sua fosse una costruzione così complicata e così sofisticata da essere sufficiente il cambiamento di qualcosa per avere un sistema scettico. Prendiamo gli esiti della *Critica della ragion pura*: da una parte ci sono gli idealisti e il nichilismo, dall'altra chi ritiene di dove fondare le categorie kantiane sulla fisiologia del cervello, cadendo in una forma di relativismo poiché fa dipendere la logica dalle sue forme. Io penso insomma che tutto quanto Kant dica si applichi molto bene per la scienza, ma non per l'esperienza.

Ma torniamo ora, brevemente, alla differenza tra fenomeni e cose in sé. Perché crediamo che questa cosa sia fenomeno e quest'altra cosa in sé? Locke per es. dice che c'è una differenza tra il sole visto a mezzogiorno e il sole ricordato a mezzanotte, questo è evidente. La nozione di fenomeno, di "rappresentazione" indica due cose molto diverse: la prima non è una rappresentazione vera e propria, vedo il sole, non vedo una rappresentazione del sole; la seconda sì, mi rappresento il

sole nel momento in cui lo penso a mezzanotte. Kant quando parla del sé come unità sintetica dell'appercezione, intende l'unità sintetica della rappresentazione, per lui "rappresentazione" è un concetto molto largo che significa due cose: il sole visto e il sole rappresentato. Eppure c'è una grande differenza tra pura rappresentazione e cosa in sé e lo vediamo se consideriamo alcuni aspetti: primo, *la prospettiva*: ricordate che Platone nella *Repubblica* fa la distinzione tra il letto esistente nel mondo e il letto dipinto dall'artista? La differenza sta nel fatto che il letto dipinto può essere visto solo da un'unica prospettiva, mentre l'oggetto reale può essere visto da molte prospettive; secondo, l'identità: prendiamo un esempio di Wittgenstein dalle *Ricerche filosofiche*. Supponiamo una frase del tipo: "questa notte ero sicuro che il *Queens College* bruciasse", e un altro risponde "sei sicuro che fosse proprio il *Queens College* e non un altro edificio molto simile?" Se sono sicuro che fosse il *Queens College*, non ha senso chiedermi se fosse un'immagine molto simile e non ha senso perché le immagini mentali hanno un'identità meno determinata delle cose reali; terzo, le immagini mentali possono essere *grandi* o *piccole*. Immaginiamo un triangolo e cerchiamo di rispondere alla domanda: quanto è lungo quel lato? Tre cm., due millimetri, magari quaranta metri se visto a distanza? È una differenza rilevante tra cose reali e rappresentazioni. La confusione più grande poi è data dal fatto che le rappresentazioni, i fenomeni, le immagini mentali, Kant li annovera tutti tra le cose reali. Un oggetto non può essere sia grande che piccolo, mentre un'immagine mentale sì, è William James, un'immagine mentale non ha né odore né sapore, la maggior parte delle cose sì. L'immagine della penna non scrive, l'immagine dell'ago non punge, l'immagine dell'orologio non ci dice l'ora. È la critica di Thomas Reed agli empiristi, a Berkley. Il punto quindi è che siamo capaci di avere le nostre immagini mentali, di emendarle (per es. di emendare il passato), *ma non siamo capaci di emendare cose reali*, i colori, le figure delle cose.

Le cinque tesi ontologiche. Veniamo ora alle "cinque tesi ontologiche": questa è la parte più importante della mia presentazione, perché è il tentativo di mostrare che la *Critica della ragion pura* non funziona. Ora questa parte² dell'*Analitica*, oggetto della mia presentazione, vuole essere una descrizione sia della scienza sia dell'esperienza. Che però funzioni per la scienza, ma non per l'esperienza, lo si può dimostrare con alcuni semplici esperimenti connessi alle cinque tesi ontologiche. Queste sono, ricordiamo, *spazio*, *tempo*, *causalità*, *sostanza*, e *io* e dicono: 1. spazio e tempo sono indipendenti dall'esperienza e la rendono

possibile; 2. per avere un'esperienza dobbiamo avere una rappresentazione cosciente prodotta dall'io; 3. sostanza e causa non stanno nel mondo ma nella nostra mente, e quindi fanno sì che noi le ritroviamo nel mondo.

L'estetica trascendentale, nel senso di Baumgarten, è intesa come *scienza della conoscenza sensibile* non come una filosofia trascendentale dell'arte. È l'unica cosa che Kant prende dalla tradizione leibniziana, il nome. Ma come sapete c'è una grande differenza tra la concezione leibniziana della percezione e quella kantiana. Per i leibniziani infatti – non diversamente dagli empiristi – c'è continuità tra il pensiero e la percezione: la percezione è un pensiero oscuro e confuso e il pensiero è una percezione chiara e distinta. Per Kant invece lo scopo principale è mostrare la differenza tra il percepire e il pensare: quando percepiamo siamo passivi, quando pensiamo siamo attivi. È questa la prima differenza principale. Me ce n'è un'altra, perché per Kant né i leibniziani né gli empiristi tengono conto di una topica trascendentale. Cioè non considerano i pensieri come situati nella mente e le percezioni nei sensi. C'è quindi una grande differenza tra logica ed estetica, ed è per questo che Kant distingue tra logica ed estetica trascendentale. Ma di qui anche la necessità di escogitare tutti quegli armamentari come lo schematismo, l'immaginazione trascendentale, la deduzione: per trovare un ponte tra la sensibilità e l'intelletto, cosa non necessaria per empiristi e leibniziani.

Ora la tesi fondamentale dell'estetica trascendentale è che spazio e tempo sono degli priori indipendenti dall'esperienza. È una critica agli empiristi e ai razionalisti: infatti spazio e tempo non sono che l'effetto dell'esperienza, per gli empiristi, oppure solo una relazione tra cose simultanee o successive, per i razionalisti. Per riassumere, abbiamo dunque le seguenti tesi 1. la parte metafisica dell'esperienza cioè spazio e tempo sono a priori; 2. spazio e tempo sono condizioni dell'esperienza (si pensi al saggio contro la *Theorie eines Geistersehers* di Swedenborg); 3. le intuizioni sono immediate e i pensieri sono universali e mediati; e implicitamente 4. la naturalizzazione della fisica: il tempo è omologo agli elementi dell'aritmetica e lo spazio agli elementi delle geometria. Ma entriamo nel dettaglio delle cinque tesi ontologiche.

Spazio e tempo. Che per Kant lo spazio e le nostre percezioni siano naturalmente geometrici e che la geometria sia solo euclidea è poco controverso. Ora a parte il fatto che non c'è solo la geometria euclidea,

è importante questo: le nostre percezioni non sono esattamente euclidee e quindi il tentativo di fondare la conoscenza su uno spazio geometrico non sussiste. Naturalmente l'idea di fondo è questa: all'empirista che considera il mondo come aggregato puramente casuale, Kant risponde che il mondo è geometrico. La geometria di quando disegniamo figure su un foglio oppure le costruiamo nella nostra mente è la stessa che usiamo nelle percezioni, di modo che la nostra conoscenza è conoscenza geometrica. Idem per l'aritmetica: il tempo è naturalmente aritmetico, di modo che tra le percezioni facciamo alcune operazioni simili all'addizione. Per es. le anticipazioni degli assiomi dell'intuizione, cioè anticipazioni della percezione, sono ritmeticamente fondate.

Per quel che riguarda lo spazio un punto in particolare è discutibile. L'argomento kantiano per sostenere che lo spazio è apriori infatti è che noi siamo capaci di pensare lo spazio senza oggetti, ma non gli oggetti senza spazio e quindi lo spazio è prioritario e indipendente rispetto agli oggetti. Il mio argomento è che noi non siamo capaci di pensare lo spazio senza un qualche colore, e un colore è un oggetto, né abbiamo la percezione di un oggetto, una sedia o un tavolo, senza includerne, di nuovo, anche il colore. Lo sottolinea Husserl, per il quale non c'è colore senza estensione né suoni senza durata, formulando così un principio dell'*a priori* materiale, che è un principio estetico trascendentale, interessante perché i colori per Kant sono qualità secondarie e i suoni non esistono fuori il nostro sistema atmosferico. Io voglio mostrare invece che possiamo trovare questo tipo di apriori non nei principi della fisica, come in Kant, ma in alcuni principi dell'esperienza. Il colore e il suono sono necessari esattamente come lo spazio e il tempo, forse più necessari, e sono rispettivamente dipendenti dai nostri occhi e dalla luce oppure dall'orecchio e dall'atmosfera. È da notare che nelle parole riferite alla percezione troviamo lo stesso tipo di necessità che Kant suppone appellandosi alla geometria, alla matematica e al sentimento. Lo spazio per Kant è a priori, ma noi potremmo rispondere: perché il colore non potrebbe essere il principio dell'estetica trascendentale? Perché Kant ancora pensa con i principi della fisica classica secondo cui lo spazio, non il colore, costituisce il principio trascendentale. Così per il tempo: perché il tempo, e non gli eventi, sono trascendentali? Perché Kant è ancora dell'idea che il tempo sia la distensione animi della tradizione agostiniana. Ma in realtà noi possiamo trascrivere l'estetica trascendentale in colori ed eventi, e magari funziona meglio. È un'invenzione di Husserl d'altronde, non mia, benché egli rifiuti una teoria percettiva.

Potremmo però dire: spazio e tempo sono più universali perché valgono per tutti i sensi. Il colore no: un cieco non può percepirlo, ma può avere un'esperienza dello spazio. Ora l'importante è che l'estetica trascendentale di Kant si fonda sulla soggettività, solo così ha un significato basarsi sui sensi e quindi anche su una idea di spazio adeguata. Per lei invece è proprio la soggettività a non essere più fondante, è questo, mi sembra, il punto centrale della Sua argomentazione, più del problema della geometria di riferimento.

In un certo senso Lei hai ragione, i colori e gli eventi sembrano più vicini agli oggetti percepiti che al soggetto. Ora, Kant cercava un giudizio sintetico apriori, mentre "ogni colore è un'estensione" è considerato un giudizio sintetico *a posteriori*, eppure questo giudizio ha la stessa necessità di quello sul tempo e lo spazio. Ma poi è vero che un cieco non vede il colore? In realtà qualcosa "vede", non vede cose esterne certo, ma ad esempio c'è un'attività elettrica nel cervello per cui vede il colore, come quando si chiudono gli occhi, vediamo del nero, ma il nero è un colore (come il bianco è incluso nella lista dei colori). Ora però il fatto che noi abbiamo bisogno di un determinato tipo di esperienza per esperire i colori, è considerato da Kant a un livello puramente empirico e quindi non fondato trascendentalmente. Però poi quando Kant dice che il giudizio "ogni cosa ha un'estensione" è analitico a priori, mentre "ogni cosa ha un peso" non lo è, di nuovo non trovo questa grande differenza tra peso ed estensione. Si potrebbe anche immaginare che per un angelo i corpi non siano estensione.

L'io, il soggetto. Per quanto riguarda la questione dell'io, sempre controversa e discussa, la mia posizione è questa: se l'io è necessario per proposizioni del tipo « $2 + 2$ fa 4 », oppure «assaggio il caffè ed è dolce», oppure ancora «io sono triste», allora abbiamo un uso molto vasto di "io" nel senso che « $2 + 2$ fa 4 » è indipendente dall'io penso, mentre «io mi sento triste» dipende dal fatto che io sono qui a sentirmi triste. In Kant noi abbiamo due funzioni: primo, l'intelletto universale di un'averroista o una teoria della scienza, e secondo, un soggetto empirico che "si sente triste o felice", perché è sempre solo questo tipo di soggetto che parla. Kant parla di soggetto trascendentale ma anche del soggetto che desidera (nella *Critica della ragion pratica*) o che prova un sentimento di piacere o dispiacere (nella *Critica del giudizio*). Però per Kant non si tratta di un'altra specie di io, ma sempre dello stesso io, sia che conosca il mondo, che abbia un'idea di Dio, che spera nell'immortalità, cui piaccia o dispiaccia una rosa. Ed è singolare perché allora anche un computer, si potrebbe dire, ha un io, l'io della

Critica della ragion pura, ma un computer non ha desideri, non si annoia, non gli piacciono né dispiacciono le rose. L'altro punto è che l'io entra in ogni rappresentazione, e che noi abbiamo solo rappresentazioni coscienti. Ne risulta, come nell'esame della fisica dei fenomeni, che noi abbiamo a che fare solo con rappresentazioni. Il che fa problema perché, come ho detto, non permette di distinguere tra la cosa stessa e la sua rappresentazione.

Secondo lei l'io trascendentale di Kant non renderebbe conto della varietà di enunciati attribuibili alla prima persona singolare ("io sono triste" ecc.). Un modo per risolvere questo problema senza abbandonare il trascendentalismo potrebbe essere quello di Jaspers, che parla dei diversi "modi della realtà": Dasein (l'io empirico), Bewußtsein überhaupt (l'io intellettuale), Geist (l'io culturale) ecc. Le pare una prospettiva utile?

Secondo me il problema continua a sussistere al livello del *Bewußtsein überhaupt*. Che cosa sarebbe questa "coscienza in generale", una sorta di intelletto collettivo? Senza contare che in altri contesti, come quello heideggeriano, queste distinzioni mancano del tutto, qui il *Dasein* costituisce da solo l'intera realtà.

Sostanza. La sostanza nella fisica di Kant è definita come la permanenza di qualcosa nel tempo. Ma se è questa la sostanza, allora noi non percepiamo sostanze. Infatti sorgono subito tre problemi: 1) La sostanza è sottodeterminata, è troppe cose: buchi, ombre, riflessi ecc. Anche quando Kant parla dello schema del quadrupede, del cane in genere, questo è troppo esteso; lo spazio e il tempo pure, lo spazio potrebbe essere una sostanza in quanto permane, ma allora è come il problema per cui se Dio è ovunque, non c'è posto per noi. Lo stesso per il tempo. Ma pensiamo anche a molte altre cose, le teorie, le opinioni, la fama umana, l'impero romano, durano pure nel tempo: sono per questo sostanze? 2) Non viene precisato cosa significa "permanere nel tempo": quanto tempo deve durare qualcosa per dire che permane nel tempo? Una canzone che dura tre minuti o una sinfonia? 3) La sostanza è una definizione chimica e fisica. È ovvio, non trovi "sostanze" nel mondo, ma trovi oggetti. Si potrebbe rispondere: è quello che rimane dietro l'apparenza dell'oggetto. Da un punto di vista pragmatico il problema più rilevante è il primo, mentre da un punto di vista teorico il secondo.

Causa. L'ultima tesi ontologica è quella della causa. Io cerco di mostrare che ci sono molte illusioni sul potere della causalità. La teoria

empiristica della percezione è un po' sul modello di una camera oscura più o meno rudimentale, le nostre percezioni lavorano probabilmente come una macchina fotografica automatica dei giorni nostri, ma la descrizione di Kant dell'esperienza è complicata come una Laica degli anni trenta. Il che mostra come Kant abbia bisogno di spiegare che tutto questo complicato sistema è incluso in ogni atto di percezione. C'è un sistema del giudizio: a partire dal giudizio Kant formula le categorie, poi siccome non include la percezione in una giustificazione teoretica, introduce la deduzione che giustifica l'applicazione delle categorie. Questa non è più una parte della camera oscura, ma è la giustificazione di come noi produciamo la camera oscura e perché riteniamo vero ciò che vediamo in essa. Quindi gli schemi sono una giustificazione fisiologica. Notate che c'è anche una giustificazione psico-fisiologica nella Deduzione, perché qui Kant parla di facoltà dell'anima: c'è una sinossi delle fantasie, delle percezioni e dell'immaginazione, del concetto. Il problema è se si arriva a un concetto dell'io empirico o se si arriva a una teoria dell'io. Perché che io percepisca, ricordi o immagini cose è ovvio, che io ne abbia un concetto lo è molto meno. Qui entriamo più da vicino nel capitolo dello schematismo.

Schematismo, l'immaginazione produttiva e riproduttiva. Kant parla dell'immaginazione trascendentale e afferma che l'immaginazione produttiva è diversa dall'immaginazione riproduttiva, ma non dice in cosa consista questa differenza. È abbastanza sorprendente il §24 della *Deduzione* nella II^a ed. della *Critica*. Qui Kant fa la differenza tra *synthesis intellectualis* e *synthesis speciosa*, “figurativa”, cioè tra immaginazione trascendentale produttiva e immaginazione riproduttiva. L'idea è questa: come i geometri costruiscono le figure nella mente, così noi normalmente costruiamo schemi e li applichiamo in modo produttivo alla realtà, di modo che la realtà è catturata dai principi dell'intelletto anziché essere incontrata nella contingenza del mondo. Nel § 24 della *Critica* abbiamo una *synthesis intellectualis* che opera in tutte le categorie e una sintesi figurativa, che applica queste categorie alla realtà. Kant riprende la definizione di Aristotele e di Christian Wolff (*Psychologia empirica*, 1732) secondo cui l'immaginazione consiste nell'avere delle percezioni anche in assenza delle cose: quando ricordiamo ad es. il suono di qualcosa, non c'è differenza tra memoria e immaginazione. In realtà il problema di Kant era proprio quello di risolvere la questione della rapsodicità con cui Aristotele aveva fondato le categorie. Aristotele, che guardava il mondo per cercare le categorie, includendovi anche parti della sensibilità, è per Kant in errore,

perché le categorie sono puramente logiche (per esempio Aristotele nella lista delle categorie mette il *simul* “allo stesso tempo” oppure l’*ubi*, il “dove”). Per contro egli elabora una tavola dei giudizi (*quantità, qualità, relazione e modalità*) e dai giudizi ricava le categorie. Eppure c’è qualcosa che non funziona: perché queste categorie e non altre? Perché non le categorie dell’enciclopedia cinese di Borges citata ne *Le parole e le cose* di Foucault? Se io ho un giudizio di *quantità, qualità, relazione o modalità*, la via con cui da questi giudizi arriviamo ad alcuni principi della fisica non è ovvia. Aristotele non aveva bisogno di una deduzione, in quanto le categorie per lui erano già nella vita, né aveva il problema di Hume. Per Kant invece il problema dello schematismo, cioè del passaggio dalle categorie alla percezione empirica, è una *quaestio juris* e non una *quaestio facti*. Ed è a tal punto un problema, che deve riscrivere due volte la *Deduzione*. Lo schematismo dunque è il tentativo di risolvere un problema insussistente per i razionalisti (con la *lex continui*) e per gli empiristi (con l’idea come percezione che diviene logica). Quello che Kant scopre, e che fa problema, sono quindi i principi che egli pone alla base della fisica nei *Primi principi metafisici della scienza della natura* (1786): gli assiomi dell’intuizione, le anticipazioni della percezione, le analogie dell’esperienza, e tra di essi, cruciale, la sostanza; secondo gli assiomi dell’intuizione dovremmo più o meno misurare con il metro le nostre percezioni, ma certamente non abbiamo bisogno del metro per avere una percezione.

Alcuni problemi dello schematismo. Vorrei ora mettere a fuoco alcuni problemi dello schematismo e della *Deduzione* nella seconda edizione (in particolare sull’immaginazione produttiva in generale) perché tutti gli elementi della *Critica* possono essere ridotti *ad absurdum*.

1) Cos’è questa immaginazione produttiva? Kant non lo dice, anzi dice a un certo punto: questa facoltà è una sorta di mistero. Ma non è molto dire che c’è una facoltà, che è un mistero e che tuttavia deve fondare l’esperienza. 2) Chi fornisce la forma individuale? Quand’è che creo il mio schematismo, quand’è il momento in cui noi abbiamo la categoria di sostanza e poi abbiamo la sedia? Quando appare la forma individuale? Mi potete spiegare perché a volte siete stanchi anche senza aver lavorato molto? Perché le percezioni sono già un lavoro che richiede categorie, giudizi, schemi, spazio, tempo, ecc. 3) Chi dà il colore alla forma? 4) Se colori e forme provengono dall’intelletto, non abbiamo qui qualcosa come le costruzioni geometriche? Siamo nella stessa situazione del geometra, ma Kant dice che la geometria è un

modo, non una conoscenza reale, dal momento che ha sempre bisogno di incontrare le cose. Però se colori e forme provengono dall'intelletto, noi abbiamo la situazione solipsistica del geometra. 5) Se, d'altra parte, provengono dagli oggetti, come possiamo parlare di produzione dell'immaginazione o del ruolo determinante del concetto? Siamo capaci di capire cos'è la sintesi riproduttiva, ma non quella produttiva dell'immaginazione. Dello schema Kant dice che è un monogramma, cioè un metodo di costruzione e non una figura (un'immagine tipo apparenza), eppure noi non capiamo cosa vuol dire. Kant parla dei famosi "cinque punti", là dove il metodo di costruzione sarebbe il "cinque": la forma della permanenza nel tempo sarebbe la sostanza, la forma della successione nel tempo la causa. Ma cosa fa questo tipo di forma molto generale del tempo applicata alle cose? Siete d'accordo sul fatto che la teoria di Kant è una teoria della scienza? Già come teoria della scienza può essere una risposta ai razionalisti e agli empiristi, perché Kant può farla valere contro lo scetticismo. Ma Kant fa di più, tenta di spiegare esattamente, anche con un tipo di psicologia cognitiva, come queste categorie necessariamente si applichino all'esperienza e questa è la parte più problematica del suo lavoro. È nella *Critica della ragione pratica* e nella *Critica del giudizio* che possiamo rispondere a questo tipo di descrizione.

Dai fenomeni al cacciavite. Perché dico dai fenomeni al cacciavite? Prendiamo un cacciavite: diciamo che è un fenomeno, una pura apparenza e dunque troviamo tutti i problemi di cui ho parlato: perché un fenomeno non è la cosa in sé, perché devo credere che questa cosa sia un fenomeno? Ma se dico: per un cane questo cacciavite non ha significato perché non ha le mani per utilizzarlo, allora spiego qualcosa che ha a che fare con le caratteristiche della parola: una parola è per noi e non per il cane. Così la funzione del cacciavite esiste solo per gli uomini.

Forse perché il cacciavite è una creazione umana e non un ente naturale come l'aria e l'acqua.

Se supponiamo di avere la teoria dei fenomeni della Critica, allora sì, direi che il cacciavite è stato fatto da qualcuno. Ma una montagna invece? La montagna è un fenomeno e non una cosa in sé. È sorprendente, perché abbiamo la forte impressione che tanto le montagne quanto i cacciaviti siano cose. Però se si trascrive questa versione in un'altra versione dicendo che i cacciaviti sono qualcosa di significativo solo per gli esseri umani, allora ho qualcosa che fa maggior senso della

distinzione tra fenomeno e cosa in sé. Ci sono funzioni per noi e funzioni per altre cose, alcune funzioni sono solo per noi. Questo sembra riguardare la *Critica del giudizio*, che sviluppa una teoria ipotetica della scienza: dobbiamo supporre uno schema esplicativo affinché il mondo possa risultarci non estraneo. Kant fa l'esempio dell'occhio, anche la natura richiede di riconoscere una causa finale: l'occhio è fatto per vedere, e solo allora capiamo perché c'è questo organo e capiamo qualcosa che è fatto per la natura in generale (in contrasto con l'idea dei leibniziani per cui la fisiologia è inclusa nella natura).

Ma come si può fare una teoria o filosofia dell'esperienza senza un concetto dell'io, del sé o altro, che esperisce? L'esperienza non è costituita per definizione da fenomeni e non da cose in se indipendenti da chi esperisce?

No, poiché il mondo esiste indipendentemente da noi o dal sé. Il $2 + 2$ fa 4 è indipendente da me che lo affermo. Le cose da noi esperite stanno là, più lungamente, solidamente, continuativamente del sé e come tali entrano a far parte di un'ontologia in quanto teoria dell'esperibile. Mi viene in mente un breve racconto di Kafka: abbiamo dei tronchi d'albero nella neve, sulla neve appaiono le basi degli alberi abbattuti, sembra basti un calcio per scansarle, ma non è possibile, perché invece affondano fortemente le radici nel terreno sottostante. Questo si applica fortunatamente anche agli uomini. C'è molta più stabilità nel mondo di quanta non venga supposta dagli empiristi e da Kant, il quale non a caso ha bisogno di una fondazione epistemologica del mondo. Questa fondazione da parte della fisica ha sottostimato proprio il fatto che a tutti i livelli nel mondo c'è un grado di stabilità molto rilevante. Kant dice letteralmente che se non ci fosse la deduzione il mondo sarebbe alla stregua di un caos. Ma non sarebbe un caos! Semplicemente ci sarebbero cose che non vengono capite, come una partita di Baseball quando non se ne conoscano le regole, non vuol dire che sia un caos. E così anche la relatività dei valori è largamente sopravvalutata. Il gusto sembra qualcosa di molto individuale, ma pensiamo ai bestsellers, oppure i *sex symbol*, le icone di un'epoca, i leader carismatici: sono tutti sintomi della stabilità del mondo in funzioni molto elevate, se mettiamo da parte il mondo della scienza, e oggi è necessario farlo, perché è troppo lontano dalla nostra esperienza per fondarla. È da notare poi che quando la filosofia faceva riferimento alla scienza, nel secolo scorso, lo faceva non per fondare l'oggettività, ma per fondare la relatività (la teoria delle catastrofi, la meccanica quantistica per sostenere la relatività anche della morale, l'osservatore

che altera la cosa osservata). Io penso invece che il mondo dell'esperienza possa essere descritto più plausibilmente *iuxta propria principia*, esattamente come nel racconto di Kafka.

In conclusione si può affermare che: 1) *Il mondo è pieno di cose di taglia media*. La scienza ha a che fare con cose molto grandi o molto piccole, che cambiano di continuo, che sono in un mondo continuo di emendabilità, ma l'esperienza non è così, perché il mondo è pieno di cose di taglia media. Noi siamo cose di taglia media e abbiamo a che fare con cose di taglia media. Tutto questo è anche incluso nel concetto di fenomeno nella *Critica del giudizio*, nella differenza tra il bello e il sublime: il sublime matematico è qualcosa di troppo grande per essere rappresentato. La definizione del sublime implica una scienza. La differenza è che il telescopio e il microscopio sono utilizzati dalla scienza perché ci danno la visualizzazione di qualcosa al di fuori della nostra *Lebenswelt*, mentre gli occhiali io li uso per avere una visione reale della nostra *Lebenswelt*. 2) *Il mondo è pieno di cose che non cambiano*. Per esempio le penne di base sono le stesse, magari può cambiare lo stile, ma sono più o meno dello stesso materiale, servono a scrivere, hanno una stessa positività. A volte posso usare una penna per altri scopi, ma dipende questo dalla mia soggettività? No, dipende dalle proprietà degli oggetti. "Ci sono molte più cose nel mondo, Orazio, che nella tua filosofia", lo dice Shakespeare. 3) *Il mondo è pieno di cose che non possono essere corrette*.

Riguardo all'immutabilità delle cose una classica risposta a alla domanda "cosa resta di questa penna?" sarebbe: "quel che resta è l'eidos, è la materia che si trasforma". Per lo più il concetto di stabilità e immutabilità è andato di pari passo con quello di idea e tutte le sue varianti. Non mi è chiaro allora come una posizione antidealistica – quale è la Sua – debba necessariamente assumere il concetto di immutabilità, quando la stabilità viene salvata proprio richiamandosi all'idea. In fondo che le cose mutino continuamente ce lo dice il senso comune, proprio quella Lebenswelt cui Lei si richiama.

Chi sa se la penna cambia! La penna non muta, a parte magari il colore, la lunghezza, ecc. e non muta perché le mani non cambiano. Il professor Severino dice che le cose non mutano, non io, chissà, forse in una teoria dello spirito, come il Dio di Leibniz, un'eterna presenza, ma è un'esperienza che noi non possiamo avere, la nostra intera vita invece è il tentativo di cambiare solo un poco la nostra esperienza,

pensiamo a Dachau! Io voglio dire semplicemente che spesso c'è una descrizione della vita per cui uno può fare quello che vuole, e allora penso sempre alla fine de *Le parole e le cose* di Foucault: quando dovessero cambiare le caratteristiche della *episteme* della nostra epoca, «l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto nella sabbia»,³ è bellissimo, però sta di fatto che allora sembrava che vi fosse un infinito gioco di possibilità, variando indefinitamente sulle cose, sulle forme di vita. In realtà le forme di vita cambiano molto poco, e sembra strano stabilire che non si può cambiare i colori, cosa relativamente facile, e poi però dovrebbe cambiare un'intera organizzazione sociale!

Ma allora non esistono dei margini di libertà?

No, paradossalmente nel dire che tutto è relativo, è proprio allora che neanche la libertà esiste.

Su cosa si fonda questa invarianza? In fondo questo discorso è compatibile anche con lo storicismo ermeneutico: qui l'individuo non cambia granché, esistono delle grandi strutture magari millenarie. Il problema è su cosa vengono fondate, in una prospettiva storicistica non sulle cose, sulla natura, ma su una "convenzione" in senso lato, sul linguaggio, la società, la cultura ecc. Siccome la Sua posizione mi sembra in antitesi, su cosa si fonda questa invariabilità, forse su un fatto fisico?

Si fonda su un fatto fisico, nel senso che probabilmente se noi vivessimo cinque secondi o cinquemila anni tutto il nostro modo di vivere sarebbe diverso.

Si basa cioè su qualcosa che l'uomo della strada chiamerebbe "natura umana"? Nel senso che se la Chiesa cattolica si regge da duemila anni è perché conosce appunto la "natura umana". Insomma intende delle strutture antropologiche elementari che fanno da sfondo agli oggetti sociali?

Lei critica Kant dicendo che la fondazione della teoria dell'esperienza su spazio, tempo e causalità è falsa. Questo argomento non è nuovo, fra i neokantiani Simmel ad es. sostiene che le differenti sfere dell'esperienza si fondano su differenti "apriori" che non sono lo spazio, né il tempo, né la causalità. L'arte per es. si fonda sulla percezione estetica. Così anche al di là di Kant resta un problema: l'esperienza è comunque costituita da un contenuto e da una forma. Mi sembra invece che Lei non tenga conto di questo problema inaggrabile e cioè se ci sono e quali sono secondo Lei i principi che danno forma all'esperienza.

La domanda è se questi principi sono parte della nostra vita sociale, sì, anch'io mi sono posto questo problema, e in fondo l'esempio del denaro è molto vicino a Simmel, posso usare qualsiasi cosa al posto del denaro ... però quel che volevo sottolineare – rispondendo anche all'altra domanda – è il fatto che molto spesso si sente descrivere il mondo e il mondo sociale come una sfera di variabilità estrema, e sembra che molte cose dipendano dalla volontà del soggetto. Con questo spieghi tutto, ma anche non spieghi niente. Un po' come chi nel Sei-Settecento, stimando tanto la psicologia delle facoltà, spiegava tutto richiamandosi a questa o quella *virtus (cognitiva, ecc.)*. Ma è poi così sicuro che qui siamo tanto distanti dalla *virtus cognitiva*? Allora la mia ipotesi è: siamo certamente sicuri che ci sono cose dipendenti dal soggetto, ma *ci dobbiamo riferire quanto più possibile agli oggetti e solo quando questo non è più possibile, fare ricorso ai soggetti*. Pensiamo alla definizione classica che Hume dava della promessa come manifestazione della volontà. Invece per Reinach la promessa è qualcosa che esiste indipendentemente da quello che noi pensiamo o vogliamo, la prova ne è che se non mi ricordo più della promessa, la promessa resta lì, divento semplicemente manchevole rispetto ad essa, però c'è una bella differenza riguardo alle mie mere volontà, perché la promessa è qualcosa entrato a far parte del mondo sociale.

NOTE

- ¹ K. MARX, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro Terzo: Il processo complessivo della produzione capitalistica*, trad. it di M.L. Boggeri, Roma, Editori Riuniti, 1994⁵, p. 930.
- ² Parte II della Dottrina trascendentale degli elementi (ndc).
- ³ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1994⁶, p. 414.

WWW.FILOSOFIA.IT