

IL QUADRIFOGLIO TEDESCO

Collana diretta da Karin Birge Gilardoni-Büch e Marco Castellari

Comitato scientifico

Eva Banchelli, Marco Castellari, Alessandro Costazza,
Karin Birge Gilardoni-Büch, Daniela Nelva, Michele Sisto

Perché questa collana?

La germanistica in Italia presenta una lacuna: manca infatti un luogo nel quale si possano affiancare testi letterari in lingua originale e in traduzione, materiali didattici e strumenti di lavoro per docenti e studenti, ma anche per operatori culturali in senso lato e professionisti. In generale, manca un luogo di scambio culturale e professionale tra Italia e paesi di lingua tedesca.

La collana si propone di individuare questo luogo e di colmare almeno in parte questa lacuna. A una sezione dedicata alla *letteratura contemporanea*, che offre testi lirici, narrativi e drammatici dell'ultimo cinquantennio corredati da materiali critici, si affiancano sotto l'etichetta *storia, cultura e società* testi saggistici, documentari o autobiografici che offrono spunti di riflessione sulla Germania del passato recente e di oggi. La serie dedicata alla *saggistica* propone studi scientifici di impostazione germanistica; infine, in *DaF – didattica del tedesco* raccogliamo strumenti e teorie relativi all'insegnamento del tedesco a livello universitario.

Sito della collana <http://users.unimi.it/dililefi/quadrifogliotedesco.htm>

Karin Birge Gilardoni-Büch

ha conseguito il titolo di dottore di ricerca presso la Friedrich-Schiller-Universität di Jena e insegna Lingua tedesca presso il Corso di laurea in Lingue e letterature straniere dell'Università degli Studi di Milano.

Marco Castellari

è ricercatore confermato di Letteratura tedesca presso il Dipartimento di Lingue e letterature straniere dell'Università degli Studi di Milano e professore aggregato di Letteratura tedesca e Storia del teatro tedesco nel medesimo ateneo.



COSTRUZIONE DI UN CONCETTO

Paradigmi della totalità
nella cultura tedesca

A cura di Maurizio Pirro e Luca Zenobi



MIMESIS

Il quadrifoglio tedesco

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi dell'Aquila (Dipartimento di Scienze Umane) e dell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro" (Dipartimento di Lettere Lingue Arti Italianistica e Culture Comparete).



Il quadrifoglio tedesco n. 23

<http://www.mimesisedizioni.it/Il-quadrifoglio-tedesco.html>

Per proposte editoriali e culturali inerenti alla collana contattare:
quadrifogliotedesco@tiscali.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn:

© 2014 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

INDICE

NOTA INTRODUTTIVA	7
<i>Giovanni Sampaolo</i> FRAMMENTI DI TOTALITÀ: JOHANN WOLFGANG GOETHE	9
<i>Gaetano Chiurazzi</i> CONTRADDIZIONE E INCOMPLETEZZA. LA CRITICA KANTIANA DI FRONTE AL PROBLEMA DELLA TOTALITÀ	31
<i>Gianluca Garelli</i> HEGEL: LA COSCIENZA INFELICE, IL SISTEMA E IL PROBLEMA DELLA TOTALITÀ	45
<i>Raul Calzoni</i> LA NOVELLA TEDESCA DEL SECONDO OTTOCENTO TRA FRAMMENTO E TOTALITÀ	65
<i>Maurizio Pirro</i> FORME DELLA TOTALITÀ NEL GIOVANE HOFMANNSTHAL	81
<i>Silvia Caianiello</i> OLISMO NELLA CULTURA TEDESCA TRA SCIENZA E FILOSOFIA	95
<i>Patricia Chiantera-Stutte</i> GLI STATI COME ORGANISMI NELLO SPAZIO. IL RUOLO DELLA TOTALITÀ NELLE SCIENZE GEOGRAFICHE E NEL DIBATTITO POLITOLOGICO IN GERMANIA TRA LE DUE GUERRE	121
<i>Markus Ophälders</i> TOTALITÀ EPICA E SOCIETÀ TOTALITARIA. ESTETICA E POLITICA DELLA FORMA DEL ROMANZO IN GYÖRGY LUKÁCS	139

Marina Barioglio

IL SIMBOLO RISANATORE E LA DANZA INFINITA DELLE IMMAGINI.
JUNG E L'ESPERIENZA DELLA TOTALITÀ

157

Alessandro Bellan

UN TUTTO SENZA VERITÀ. CONCETTO DI TOTALITÀ E LOGICA
DEL RICONOSCIMENTO IN ADORNO

179

Luca Zenobi

«DIE STADT ALS EIN GANZES». TEORIA E PRATICA
DELLA POLITICA URBANISTICA NELLA DDR

197

GLI AUTORI

211

GAETANO CHIURAZZI

CONTRADDIZIONE E INCOMPLETEZZA. LA CRITICA KANTIANA DI FRONTE AL PROBLEMA DELLA TOTALITÀ

1. *Premessa: da Hegel a Kant*

Nella *Scienza della logica*, nelle ultime pagine della *Dottrina dell'essere*, Hegel chiarisce quale sia la condizione del passaggio all'essenza. L'indeterminatezza iniziale dell'essere è ora diventata indifferenza, e cioè una determinazione tale per cui tutte le differenze sono ricomprese nell'identità della sostanza. Questo 'ripiegarsi' delle differenze nell'essere è il primo apparire, in forma ancora solo incoativa, della riflessione, e costituisce il tratto peculiare che distingue la sostanza nel significato hegeliano dalla sostanza spinoziana, in sé priva di riflessione, e cioè di differenziazione intrinseca: in Spinoza «la sostanza non è determinata come ciò che differenzia se stesso, non è determinata come soggetto»¹.

Il passaggio all'essenza rappresenta quindi il superamento della sostanzialità – del mero in sé – in quanto passaggio a una condizione riflessiva – al per sé –, primo apparire del soggetto. In quanto riflesso in sé, l'essere pone le differenze come proprie, è un auto-differenziarsi. È a questo punto che Hegel esplicita, in maniera particolarmente chiara – che non trova riscontro in passi paralleli, ad esempio dell'*Enciclopedia* – due presupposti di questo passaggio alla riflessione, che costituiscono un punto fondamentale per la comprensione complessiva della sua filosofia:

Ma questo togliersi della determinazione della indifferenza si è già manifestato; nello sviluppo del suo esser posto, cotesta determinazione si è mostrata da ogni lato come la contraddizione. Essa è in sé la totalità (*Totalität*), in cui tutte le determinazioni dell'essere son risolte e contenute².

La condizione del passaggio dall'essere all'essenza, che è anche la condizione del passaggio dalla sostanza al soggetto, è dunque la totalità in sé

1 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Scienza della logica*, Roma – Bari 1988, p. 427.

2 Ivi, p. 428.

contraddittoria. È questo uno snodo concettuale di enorme importanza, in quanto su di esso si regge l'intero progetto filosofico dell'hegelismo, che com'è noto è riassunto nel celebre passo della Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, laddove Hegel scrive:

Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*³.

Lo scopo della filosofia hegeliana è esporre l'identità di sostanza e soggetto, non più nella forma oggettiva che essa aveva nella filosofia aristotelica, in cui la sostanza prima, il *tóde tí*, era anche il soggetto ultimo del reale, ma nella nuova forma resa possibile dalla filosofia cartesiana, che con il termine "soggetto" intende ormai non il substrato oggettuale, ma l'io. La ricomposizione della frattura che era conseguita a questa nuova concezione del soggetto – che ha secondo Hegel il suo punto di maggiore lacerazione nella filosofia kantiana – suppone però che la riflessione (la coscienza) sia una determinazione della stessa sostanza, e non qualcosa di estrinseco a essa: ma ciò è possibile solo se ogni riflessione è ricompresa nella sostanza, e dunque solo se questa è pensata come totalità, ovvero come somma di tutte le determinazioni dell'essere, e dunque come contraddizione.

Il nesso tra totalità, riflessione e contraddizione è dunque il vero arco di volta della filosofia hegeliana. Esso spiega tutta quella serie di successive determinazioni paradossali – e contraddittorie – che caratterizzano la "Dottrina dell'essenza": la coincidenza di mediazione e immediatezza, supposizione e presupposizione, riflessione in altro e riflessione in sé. Solo dal punto di vista della totalità, infatti, tali determinazioni appaiono coincidere, perché solo nella totalità ogni immediatezza è anche mediazione, ogni riflessione in altro è anche riflessione in sé. Si comprende quindi come la condizione riflessiva della sostanza sia allo stesso tempo la condizione della sua auto-contraddittorietà essenziale.

Il chiarimento di questo nesso concettuale della filosofia hegeliana costituisce quindi, a mio parere, una questione di estrema rilevanza, poiché in esso risiede la cifra ultima dell'hegelismo, quel che lo contraddistingue rispetto, in particolare, al kantismo. La possibilità della totalità, con la contraddittorietà che essa implica, è infatti l'opzione teorica di fondo che separa Hegel da Kant: essa fa sistema con un certo modo di concepire la ragione (come razionalità dialettica o critica) e il soggetto (come au-

3 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1985, p. 13.

tocoscienza assoluta o finita), e coincide con la possibilità stessa di una conoscenza metafisica. È quindi sulla base di questa consapevole assunzione del nesso tra totalità e contraddizione nella filosofia hegeliana che, conseguentemente, sarà possibile mettere in luce il motivo per cui invece in Kant le ragioni per rifiutare l'una (la contraddizione) costituiscono anche le ragioni per rifiutare l'altra (la totalità), e quindi la possibilità di una conoscenza metafisica.

2. *La tendenza della ragione alla totalità*

Che il problema della totalità sia coesistente alla conoscenza metafisica, cioè a una conoscenza assoluta del reale, è una questione che percorre tutta la *Critica della ragion pura*. La totalità, come la metafisica, nasce infatti per Kant da un'esigenza propria della ragione, che non fa che estremizzare una tendenza presente già nell'intelletto⁴: la tendenza a costruire delle sintesi sempre più ampie e inclusive. Questo uso iperfisico dell'intelletto – che nella sua funzione sintetizzante va al di là di ogni esperienza possibile – porta quindi a produrre quelle Idee (l'anima, il mondo e Dio) che sono tradizionalmente oggetto della metafisica: l'anima è infatti la totalità di tutta l'esperienza personale, che si estende anche al di là dell'esistenza empirica; il mondo è la totalità di tutti i fenomeni fisici, nel tempo e nello spazio; Dio è la totalità di tutti i fenomeni in generale.

In questa sua tendenza verso la costruzione di totalità sempre più ampie la ragione ricerca l'incondizionato. Nella Sezione seconda del Libro primo della *Dialettica trascendentale*, intitolata *Delle Idee trascendentali*, Kant spiega come la ragione giunga alla formazione delle Idee: ogni giudizio non fa che sussumere un particolare entro un universale secondo una regola data. La ragione, cioè, è la facoltà della deduzione, che da certi principi trae delle conseguenze, ma che, allo stesso modo, da certe conseguenze tenta di risalire a principi più generali. La *ratiocinatio polysyllogistica* è dunque il nucleo metodologico della metafisica in quanto tensione verso

4 Compito della critica, come scrive Kant nella Prefazione alla *Critica del Giudizio*, è quello, da una parte, di tenere a freno «le pericolose pretese dell'intelletto, che avendo facoltà di fornire *a priori* le condizioni della possibilità di tutte le cose che esso può conoscere, vorrebbe racchiudere in questi limiti anche la possibilità di ogni cosa in generale»; e, dall'altra, di guidare «l'intelletto stesso nell'osservazione della natura secondo un principio della completezza, sebbene esso non possa mai raggiungerla, e promuovere in tal modo quello che è lo scopo finale di ogni conoscenza» (IMMANUEL KANT: *Critica del Giudizio*, Roma – Bari 1989, p. 4).

la totalità: essa procede di sillogismo in sillogismo sia in senso discendente (*per episylogismos*) sia in senso ascendente (*per prosylogismos*)⁵. In quest'ultimo caso, anziché discendere dall'universale al particolare, risale dal particolare all'universale, e quindi forma dei concetti sempre più ampi, che contengono in sé tutte le premesse precedenti. Ma, se nella serie delle conseguenze (e cioè dei condizionati) è possibile proseguire all'infinito, tanto che essa può essere pensata come solo potenziale, e cioè in divenire, nella serie degli antecedenti, e cioè delle condizioni, questo processo ha bisogno di arrestarsi a un Primo come sua condizione suprema. In questo caso, poiché

la conoscenza (*conclusio*) non è data se non come condizionata, non si può giungere ad essa per mezzo della ragione altrimenti che nel presupposto, almeno, che sian dati dalla parte delle condizioni tutti i membri della serie (totalità nella serie delle premesse), giacché soltanto in questo presupposto il giudizio di cui si tratta è possibile a priori; al contrario, dalla parte del condizionato e delle conseguenze, non si concepisce se non una serie *in divenire*, e non già una *serie tutta* presupposta o data, e però solo un processo potenziale. Se pertanto una conoscenza si considera come condizionata, la ragione è costretta a riguardare la serie delle condizioni in linea ascendente come completa e data nella sua totalità (*vollendet und ihrer Totalität nach gegeben*)⁶.

La totalità di questa serie delle premesse è un'Idea della ragione: tali sono infatti le Idee di anima, di mondo e di Dio. La prima comprende l'assoluta unità del soggetto pensante, cioè la serie di tutti i fenomeni che appartengono al soggetto, anche al di là della sua esperienza possibile (cosa di cui si occupa la psicologia razionale); la seconda, l'unità della serie delle condizioni del fenomeno, cioè tutti i fenomeni empirici (cosa di cui si occupa la cosmologia razionale); la terza l'assoluta unità della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale (oggetto della teologia razionale)⁷.

L'impossibilità di fare della totalità qualcosa di più di una Idea della ragione emerge in particolare nel caso dell'Idea cosmologica. Secondo la suddivisione delle categorie, si hanno quattro idee cosmologiche, concernenti:

5 IMMANUEL KANT: *Critica della ragion pura*, Roma – Bari 1969, p. 310 (A 331 / B 387-388). Si comprende quindi il ruolo che il sillogismo ha nella filosofia hegeliana come forma privilegiata della ragione metafisica nella sua esposizione dell'assoluto.

6 Ivi, p. 311 (A 331-332 / B 388).

7 Ivi, p. 313 (A 334 / B 391).

1. la totalità assoluta della composizione del tutto dato di tutti i fenomeni;
2. la totalità assoluta della divisione di un tutto dato nel fenomeno;
3. la totalità assoluta dell'origine di un fenomeno;
4. la totalità assoluta della dipendenza dell'esistenza del mutevole nel fenomeno⁸.

Totalità *assoluta* significa qui 'completa', di una completezza la cui difficoltà nasce non tanto dall'essere pensata come un'Idea, ma dall'essere pensata come sintesi dei fenomeni. Qui però, scrive Kant, si incontra

una speciale limitazione circa il modo in cui le condizioni sono date, cioè per la sintesi successiva del molteplice nell'intuizione, che nel regresso deve essere completa. Ma, se questa completezza sia possibile in modo sensibile, è ancora un problema. Pure l'idea di questa completezza intanto c'è nella ragione, senza guardare alla possibilità o impossibilità di unirvi adeguati concetti empirici⁹.

In alcuni passi Kant sembra usare in maniera sinonimica i termini «completezza» (*Vollständigkeit*) e totalità (*Totalität*): nell'elenco delle quattro Idee cosmologiche, ad esempio, egli usa il termine *Vollständigkeit* (ad esempio: *absolute Vollständigkeit des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen*), ma nella spiegazione successiva parla dell'incondizionato come di ciò che è contenuto «nella totalità assoluta della serie (*in der absoluten Totalität der Reihe*)»¹⁰. La distinzione tra totalità e completezza rimanda evidentemente alla distinzione greca tra *hólon* (il tutto come intero, che è dato come oggetto di una intuizione intellettuale) e *pán* (il tutto come somma di parti, che è dato come sintesi successiva di una serie), di cui Platone discute in vari contesti, ad esempio nel *Teeteto* e nel *Sofista*¹¹. La difficoltà dunque sorge dal fatto che la totalità può ben presentarsi come un'Idea della ragione, come un tutto unitario, ma essa non può mai essere esposta *actualiter* nell'esperienza, perché nell'esperienza ci sono delle limitazioni che ne rendono impossibile la completezza, *in primis* quelle dell'apprensione sensibile, e cioè della sintesi temporale.

Ciò è detto molto chiaramente da Kant in una pagina del paragrafo intitolato *Sistema delle Idee cosmologiche* nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, dove scrive:

8 Ivi, p. 346 (A 415 / B 443).

9 Ivi, p. 347 (417 / B 444).

10 Ivi, p. 347 (A 416 / B 444).

11 PLATONE: *Theaet.* 204a-205a; *Soph.* 244d-245d.

Primariamente qui è da notare, che l'idea della totalità assoluta non riguarda altro che l'esposizione dei *fenomeni*, e quindi non il puro concetto dell'intelletto di un tutto delle cose in generale¹².

Tale concetto, infatti, può ben essere pensato, cioè essere dato nell'immaginazione:

Se non che, questa sintesi assolutamente completa (*vollendete Synthesis*) non è, a sua volta, se non un'idea; giacché non si può, almeno anticipatamente, sapere se una tale sintesi sia anche possibile nei fenomeni¹³.

Quel che rende inespugnabile la totalità sono le condizioni formali a priori della sensibilità, cioè le condizioni costitutive del fenomeno come tale: in particolare, evidentemente, il tempo, poiché il tempo impedisce che *tutte* le condizioni possano essere date *contemporaneamente*, e quindi tutte in maniera attuale. Esse non possono che essere, anche solo parzialmente, successive. Il problema della totalità, quindi, rimanda a una condizione fondamentale, per Kant, della nostra esperienza, che è la sua inevitabile temporalità.

Nell'esperienza la totalità può esser data solo *potentialiter*, ovvero come regressione infinita. Ma questo dipende dalla limitazione che concerne non tanto l'oggetto di cui qui si tratta, ma *il modo in cui esso è dato*: la potenzialità dell'infinito cui tende l'Idea cosmologica (e ogni Idea in generale) è conseguenza dell'impossibilità di adeguare la sensibilità alla ragione, e cioè del fatto che la sensibilità funziona come una limitazione della ragione. Torneremo in seguito su questo punto: ma è bene sottolineare sin d'ora questo nesso, che lega indissolubilmente la potenzialità, il modo e l'incompletezza.

La maniera particolare in cui i fenomeni sono dati – alla cui totalità aspira l'Idea cosmologica – è infatti quella delle forme della sensibilità, lo spazio e il tempo. A causa di questa limitazione o incondizionatezza il mondo stesso «*non può mai essere dato tutto e la serie stessa delle condizioni di un dato incondizionato non può né anch'essa, come serie cosmica, esser data interamente*»: la totalità del mondo può essere data solo mediante il regresso, e non in un'intuizione collettiva¹⁴. Per un essere finito, soggetto cioè alle condizioni dello spazio e del tempo, una tale intuizione collettiva è esclusa. L'incolmabile differenza tra l'Idea della totalità e la sua appren-

12 KANT: *Critica della ragion pura*, cit., p. 347 (A 416 / B 443).

13 *Ibid.* (A 416 / B 444).

14 *Ivi*, p. 422 (A 523 / B 551).

sione nell'intuizione fa perciò sì che noi siamo impossibilitati a esporre in forma attuale la totalità e l'infinito, potendone avere una rappresentazione sempre e solo parziale e incompleta.

Una diversa – ma altrettanto significativa, e forse più radicale – incompletezza riguarda le altre due Idee che Kant prende in considerazione: quella dell'anima, come assoluta unità del soggetto pensante, e quella di Dio, come totalità di tutti i fenomeni. In entrambi questi casi, il problema concerne il passaggio dal concetto all'esistenza, dal concetto di un essere pensante (l'Io) o di un essere perfetto (Dio) alla sua esistenza. Il concetto di esistenza, infatti, *sorpassa (hinausgehen)* per Kant il concetto di un oggetto, aggiungendogli (*dazutun*) un particolare *modo d'essere*, l'esistenza appunto¹⁵.

Il linguaggio qui usato da Kant potrebbe far pensare che la difficoltà consista nel fatto che la totalità non sia raggiunta finché a un concetto non si aggiunge l'esistenza, e che quindi, una volta che quest'aggiunta sia stata fatta, nel reale dunque, questa totalità possa essere conseguita: sarebbe un argomento a favore di quell'infinito attuale contro il quale Kant sistematicamente polemizza. Ciò implicherebbe peraltro concepire l'esistenza stessa come qualcosa che 'completa' il concetto di un oggetto, come un predicato in più che 'riempie' una mancanza. C'è sicuramente una difficoltà nel definire chiaramente il concetto di esistenza in Kant¹⁶, dovuta al fatto che esso si sovrappone, e al tempo stesso si distingue, da altri concetti simili, in primo luogo quello di realtà effettiva (*Wirklichkeit*), che però rimanda all'ordine causale, che sembra escluso da, o non pertinente con il mero concetto di esistenza. Kant comunque dice chiaramente che cosa esso non è: non è un'altra nozione, un altro predicato, che completa la definizione logica di un oggetto; non è un altro concetto, dunque, ma un diverso modo di darsi dell'oggetto. Si tratta di una differenza che Kant esprime dicendo che l'esistenza *non è un predicato reale*, ovvero qualcosa che contribuisce alla *realitas* di un oggetto (all'insieme di predicati che lo definiscono in quanto *res*), non è una posizione relativa (quale quella rappresentata dalla copula in un giudizio), ma una *posizione assoluta*.

Se mai si dovesse esprimere il ruolo dell'esistenza in rapporto al concetto in termini di completezza o incompletezza, sarebbe paradossalmente più corretto dire che essa, lungi dal 'completare' il concetto di un oggetto, vi introduce invece una certa incompletezza: esistere significa infatti entrare

15 Ivi, p. 326 (B 410)

16 Su ciò cfr. CLAUDIO LA ROCCA: *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa 1999.

nella serie delle condizioni e delle limitazioni empiriche, *in primis* quelle spazio-temporali, ovvero entrare nell'ordine delle regressioni e progressioni all'infinito che impediscono l'apprensione della totalità. Cosicché l'esistenza, anziché completare un concetto e renderlo, per così dire, davvero totale, ne mina al fondamento la completezza, introducendovi l'impossibilità di conseguirla. Sembra quindi che non ci possa essere completezza se non come Idea, e che se c'è esistenza, non c'è completezza. Dal che deriva anche una particolare concezione della razionalità, che Kant oppone alla razionalità metafisica e, in generale, teologico-speculativa: la razionalità non metafisica è una razionalità finita, e cioè incompleta. Il che significa anche: esposta all'esistenza, non come a ciò che la perfeziona, ma a ciò che è altro da sé.

3. La ragione della critica: evitare la contraddizione

Le ragioni dell'incompletezza non risiedono però semplicemente in questa limitazione del razionale da parte del sensibile. Il motivo di questa incompletezza è in verità più profondo, e concerne l'altro aspetto connesso alla possibilità della totalità, e cioè la contraddizione. È questo il vero problema della critica, il suo motivo ispiratore, che orienta il suo procedere e ne detta l'impianto: un motivo che va preso nella sua radicalità, soprattutto per non incorrere nell'errore di intendere la *Critica della ragion pura* come un mero trattato di epistemologia.

Che la *Critica della ragion pura* sia un trattato di epistemologia è infatti un'affermazione che, se non è falsa, certamente è molto riduttiva. Dire che la prima *Critica* di Kant si propone di descrivere il funzionamento della nostra conoscenza – se è questo che si intende quando si dice che è un "trattato di epistemologia" – significa infatti perdere di vista quello che a mio parere è il suo impulso più profondo. Così ad esempio Strawson ha potuto ascrivere Kant alla categoria di coloro che egli chiama «metafisici descrittivi», quelli cioè che si propongono, non di migliorare una vecchia metafisica, o addirittura di elaborarne una completamente nuova, ma di descrivere semplicemente uno stato di cose, la struttura reale del nostro pensiero¹⁷.

Si potrebbe innanzi tutto osservare che è dubbio che Kant avrebbe definito se stesso come un «metafisico descrittivo»: lungi dal presentare la

17 PETER FREDERICK STRAWSON: *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Milano 1978.

sua opera come una descrizione di come funziona la nostra conoscenza (un atteggiamento tipicamente empirista, semmai, che a ragione potrebbe atteggiarsi alla fisiologia dell'intelletto umano del «celebre Locke»¹⁸), l'ha invece presentata proprio come una «rivoluzione» (*gänzliche Revolution*¹⁹), sul modello della rivoluzione copernicana. E la rivoluzione copernicana fa da modello 'metodologico' alla critica perché, come la critica, essa nasce non tanto per descrivere la reale struttura dell'universo (sebbene dal punto di vista scientifico sia stata poi provata la verità dell'ipotesi copernicana), ma per risolvere dei problemi rimasti insoluti nella cosmologia tolemaica. Così, le ipotesi gnoseologiche della critica – che vengono prese come descrizioni del reale funzionamento della nostra mente – sono piuttosto da intendere come risposte a un problema più radicale, che non è riassumibile nella domanda “come conosciamo?”.

Si tratta di un problema cui Kant fa riferimento nelle prime righe delle due Prefazioni, nelle quali, in una maniera carica di *pathos*, viene descritta la condizione della metafisica, che versa in uno stato altamente conflittuale: la metafisica infatti, scrive Kant, è presa in problemi che non può evitare, nei quali cade senza sua colpa, ai quali non riesce comunque a trovare una soluzione, e che ne fanno un «campo di lotte senza fine»²⁰, in perenne stato di guerra. Questa condizione di conflittualità è dunque il vero punto di partenza della critica: senza la critica, la ragione – come esplicitamente dice Kant nella *Dottrina del metodo* – è come nello stato di natura (*im Stande der Natur*), dove l'unica risorsa per far valere le proprie pretese è la guerra²¹. Kant non esita persino a paragonare questo stato della ragione in conflitto con se stessa al *bellum omnium contra omnes* di cui parla Hobbes, uno stato di violenza e prevaricazione, da cui si può uscire solo istituendo uno stato di diritto, in cui tutti si sottomettono alla legge²². Da questo punto di vista, l'intero progetto critico può essere inteso come un passaggio dallo stato di natura della ragione, di cui è sintomo l'inevitabile conflitto della metafisica, allo stato di diritto, in cui la ragione si fa tribunale di ultima istanza, preposto a garantire la legittimità delle sue stesse pretese, sulla base di una legge da tutti riconosciuta²³.

18 KANT: *Critica della ragion pura*, cit., p. 6 (A IX).

19 Ivi, p. 24 (B XXII).

20 Ivi, p. 5 (A VII).

21 Ivi, p. 577 (A 751 / B 779).

22 *Ibid.* (A 752 / B 780).

23 Ho sviluppato questa lettura, per così dire, politica della *Critica della ragion pura* in GAETANO CHIURAZZI: *La “metafisica rivoluzionaria” di Kant. La critica come stato di diritto della ragione*, «Tropos», I (2012), pp. 171-188.

Come si vede, il problema più radicale cui la prima *Critica* cerca di rispondere è quello della soluzione del conflitto della ragione con se stessa. Il che lascia allora facilmente intuire che la legge cui essa deve sottomettersi, e che deve essere affermata come condizione del passaggio dallo stato di natura allo stato di diritto della ragione, è quella della non contraddizione. È infatti per Kant un vero scandalo che la ragione si trovi in uno stato di contraddizione con se stessa, perché questo finisce col portare alla sua autodistruzione. Tutto l'impianto concettuale della *Critica* si spiega allora in funzione della soluzione di questo problema: nella seconda Introduzione, Kant difende infatti la distinzione critica fondamentale, quella tra fenomeno e noumeno, proprio sulla base della sua capacità di risolvere il conflitto della ragione, foriero di lotte senza fine. Se noi, infatti, ammettiamo *a priori* che i medesimi oggetti possano essere considerati da due punti di vista, *da un lato* come oggetti dei sensi e *dall'altro* come oggetti dell'intelletto, e se vediamo che in questo modo la contraddizione scompare, allora questa separazione può essere assunta come vera.

Ora, se si trova che, considerando le cose da questo duplice punto di vista, ha luogo l'accordo col principio della ragion pura, mentre, considerandoli da un solo punto di vista, la ragione viene necessariamente in conflitto con se stessa, allora l'esperimento decide per la esattezza di tale distinzione²⁴.

Come si comprende, l'impianto generale della critica non scaturisce tanto dalla descrizione di come realmente funziona la nostra conoscenza, ma dal bisogno di trovare un modo per evitare la contraddizione. Come la nuova geometria dell'universo scaturita dalla rivoluzione copernicana è nata dall'esigenza di spiegare meglio i moti celesti, allo stesso modo la critica cerca di ridefinire la geometria della ragione per risolvere il problema del conflitto perenne della metafisica. Ma se la rivoluzione copernicana è stata poi anche confermata dall'osservazione – e quindi può definitivamente essere assunta come la reale descrizione dei movimenti nel sistema solare –, questo non è possibile per l'ipotesi della critica: o meglio, la prova che convalida il suo impianto non può essere di tipo osservativo. Kant ne è perfettamente consapevole: ogni pretesa di scientificità deve essere convalidata da un esperimento, e questo principio è ciò che ha messo la fisica sulla via regia della scienza, ma

24 KANT: *Critica della ragion pura*, cit., p. 22, nota (B XIX, nota).

non v'è esperimento possibile (come c'è in fisica), che permetta di verificare, quanto ai loro oggetti, le proposizioni della ragion pura, soprattutto quando queste si avventurano di là dai limiti di ogni esperienza possibile²⁵.

Nel caso della ragion pura, non si può, per provare le sue tesi, far ricorso all'esperienza. In questo caso, lo stesso metodo di verifica non può che essere puramente razionale: e tale è appunto la verifica della scomparsa della contraddizione in virtù della distinzione analitica tra fenomeno e noumeno, dalla quale discende l'intero impianto della critica, con la sua distinzione tra le forme della sensibilità e le forme dell'intelletto, spazio e tempo, da una parte, e categorie, dall'altra.

Quel che quindi emerge chiaramente, in questa riconsiderazione del vero punto di partenza della critica, è che il modo in cui Kant imposta l'intero problema della conoscenza, e quindi la soluzione analitica che egli ne propone, non nasce da una descrizione di fatto, ma dall'esigenza di risolvere il problema scandaloso dell'autocontraddizione della ragione, che richiede necessariamente una distinzione tra due "punti di vista". Il principio di non contraddizione, infatti, dice che è impossibile per una stessa cosa essere e non essere sotto lo stesso rispetto: si può dire di Socrate che è giovane e vecchio, ma riferendo i due predicati contraddittori a diversi momenti, e cioè sotto diversi riguardi. Allo stesso modo, si può dire dell'uomo che è soggetto alla causalità naturale e che è libero, ma rispetto a due punti di vista, e cioè, da una parte, intendendolo come fenomeno e, dall'altra, come noumeno.

Dello stesso ente, dunque, come per es., dell'anima umana, io non potrei dire che la sua volontà sia libera e che sia a un tempo soggetta alla necessità naturale, cioè non sia libera, senza cadere in una contraddizione manifesta [...]. Ma se la critica non ha errato quando c'insegna a prendere l'oggetto in un *duplice significato*, cioè come fenomeno o come cosa in sé; [...] allora la stessa volontà è pensata nel fenomeno (azione visibile) come necessariamente conforme alla legge naturale, e pertanto *non libera*; e pure d'altra parte, in quanto appartenente a una cosa in sé, è pensata come non soggetta a quella, e quindi *libera*, senza che in ciò vi sia contraddizione²⁶.

Se quindi c'è una prova che l'impianto della critica è legittimo, questa è la sua capacità di risolvere il conflitto della ragione. Il vero problema cui la critica cerca di rispondere, non è allora la domanda "come conosciamo?", ma la domanda "come evitare l'autocontraddizione distruttiva

25 Ivi, p. 21, nota (B XIX, nota).

26 Ivi, p. 27 (B XXVII).

della ragione con se stessa?”. È questo, come si è detto, il motivo germinale della critica. La distinzione modale tra fenomeno e noumeno, cui è affidata la soluzione di questo problema, si rende necessaria perché la contraddizione trova soluzione solo se si distinguono due punti di vista, due modi di considerare uno “stesso” oggetto. Che questa distinzione si attui grazie all’intervento dello spazio e del tempo (cioè delle forme della sensibilità) non è che la necessaria conseguenza del fatto che la contraddizione si risolve solo distinguendo momenti o spazi diversi: da questo punto di vista, l’affermazione cara alla dialettica secondo cui il tempo è la contraddizione in atto, poiché mostra il divenire e il negarsi dell’ente finito, andrebbe corretta dicendo che, anzi, *il tempo è l’effetto della non contraddizione*. C’è insomma tempo perché *non è possibile la contraddizione*, e viceversa, se c’è contraddizione, allora non c’è tempo: come in fondo accade nella totalità assoluta hegeliana, nella quale il tempo stesso è destinato a sparire. La condizione dell’ente finito non è quella di una autocontraddizione: Hegel dovrebbe coerentemente ammetterlo, se per lui tale condizione è piuttosto quella dell’ente infinito, totale, assoluto. L’ente finito è tale *perché non tollera* (in uno dei sensi del termine latino *tollere*, “portare in alto”, cui Hegel si richiama per spiegare il significato della parola *Aufhebung*, parola speculativa per eccellenza²⁷) la contraddizione.

4. Kant precursore di Gödel?

L’impianto generale della *Critica della ragion pura* è quindi una conseguenza del suo intento fondamentale, quello di risolvere la contraddizione della ragione. La risposta a questo problema comporta la rinuncia alla conoscenza metafisica, in quanto *conoscenza*, e non semplice pensiero, della totalità. Dall’opzione teorica contro la contraddizione discende l’incompletezza essenziale della ragione kantiana e la sua costitutiva temporalità. Questi due momenti sono in fondo correlati: infatti la ragione finita è incompleta proprio perché temporale, essendo la temporalità la condizione di impossibilità della totalità nell’esperienza. Il tempo, dunque, come si è detto, è il segno che la contraddizione non sussiste.

Ci sono validi motivi per paragonare questo risultato a quello dei teoremi di Gödel, noti come teoremi di incompletezza. L’accostamento è suggerito da Piergiorgio Odifreddi in *Il computer di Dio*: «l’idea fondamentale

27 HEGEL: *Scienza della logica*, cit., p. 101.

del suo [di Gödel] stesso teorema più famoso non è che una riformulazione del contenuto della *Critica della Ragion Pura* di Kant»²⁸. A prescindere dalla difficoltà di confrontare una teoria filosofica con un teorema di matematica, l'accostamento comunque merita di essere preso in considerazione proprio in virtù di quanto sin qui si è cercato di porre in luce: se insomma è difficile, se non impossibile, intendere il sistema kantiano come un sistema formale alla stregua dei sistemi presi in considerazione nei teoremi di Gödel, appare senz'altro lecito confrontare le loro conseguenze filosofiche generali. L'incompatibilità di coerenza e totalità, che è un punto cruciale del criticismo kantiano, equivale infatti all'incompatibilità tra non contraddizione e completezza di un sistema assiomatico, che comporta, come i teoremi di Gödel, una limitazione della *ratiocinatio polysyllogistica* che procede unicamente per deduzioni, in senso ascendente o discendente²⁹. Il sistema kantiano può pertanto essere detto ω -incompleto, e cioè completo solo all'infinito, condizione espressa dal carattere soltanto regolativo, e non costitutivo, delle Idee della ragione. Al contrario, il sistema hegeliano è ω -completo, in quanto pretende di poter esporre tutte le condizioni della propria legittimità, ovvero l'assoluto stesso, ma proprio perciò è necessariamente contraddittorio.

L'incompletezza della ragione, come abbiamo visto, è dovuta, tra le altre cose, alla sua limitazione da parte del tempo, e cioè di quella condizione che è propria di ogni essere finito, vale a dire *esistente*. L'esistenza è così quel che rende incompleto il sistema della ragione, come una *verità* che non può mai essere dimostrata nel sistema: una delle obiezioni più ripetute (ad esempio, da parte di Kierkegaard) al sistema hegeliano concerne appunto l'indeducibilità dell'esistenza. Nel sistema kantiano, l'esistenza è infatti difficilmente collocabile: non è una categoria, non è un postulato, è, dice Kant, posizione assoluta, ovvero qualcosa che esula sistematicamente dal sistema, come un suo momento eccentrico. A ciò si riallaccia, non solo il modo in cui Heidegger considera l'esistenza, ma anche il modo in cui Gadamer sviluppa l'idea di una verità extra-metodica (non riducibile alla sistematicità del metodo sperimentale). Nel tempo, quindi, e nella sua condizione ultima di possibilità, l'esistenza, è riposta la condizione di incompletezza della ragione: condizione di impossibilità della conoscenza metafisica, ma anche della coerenza della ragione fini-

28 PIERGIORGIO ODIFREDDI: *Il computer di Dio*, Milano, 2004², p. 142.

29 Sul nesso tra limitazione e incompletezza, anche con riferimento a Kant, si veda EVANDRO AGAZZI: *The Infinite between the Inexhaustible and the Negation*, in «Ontologies Studies», IX (2009), pp. 21-30 (in particolare pp. 29-30).

ta – della sua, diremmo, sensatezza (c'è senso, scrive Heidegger, finché l'Esserci esiste, e finché egli esiste è 'non totale'³⁰, cioè temporale) – e di una verità extra-metodica, ovvero fundamentalmente storica.

30 La morte costituisce, infatti, non la realizzazione della totalità dell'Esserci, come condizione della sua piena comprensione, ma la fine dell'essere-nel-mondo, e dunque di ogni senso: «Fin che l'Esserci è come ente, non ha ancora raggiunto la propria "totalità"; ma, una volta che l'abbia raggiunta, tale raggiungimento importa la perdita assoluta dell'essere-nel-mondo» (MARTIN HEIDEGGER: *Essere e tempo*, Torino 1986, p. 360). In base a quanto fin qui detto sulla totalità, l'incompletezza e la non contraddizione occorrerebbe allora leggere anche la problematica che in *Essere e tempo* ruota intorno al problema della morte, a sua volta sollevato a partire dal problema della totalità dell'Esserci, che non può mai essere esposta: l'esistenza lascia l'Esserci in uno stato di "incompletezza" costitutiva, che però è la condizione del senso, a sua volta definito come possibilità (ivi, § 31).