

La “metafisica rivoluzionaria” di Kant

La critica come stato di diritto della ragione

GAETANO CHIURAZZI
Università di Torino

ABSTRACT: Kant’s critical project has been understood as a description of the functioning of knowledge (Strawson). Such an understanding of the first *Critique* seems however limited, especially if we consider Kant’s frequent use of political analogies. These analogies suggest another reading in which Kant’s critical project emerges as an attempt to overcome a state of nature in reason (marked by unavoidable conflict) through the institution of a legal state in and by reason itself.

Seen in this perspective, Kant’s critical metaphysics can be considered revolutionary, because it assumes the issues of the two revolutions of modernity, the political and the scientific one: from the former, Kant adopts the conviction that a conflict can be settled only through the separation and reciprocal limitation of powers, as theorized by Locke and Montesquieu — and thus neither by force nor by the establishment of an absolute power; from the latter, he acquires a model of proof, which is based, not on description, but on the elaboration of an explicative hypothesis (of a condition of possibility). The *Critique of Pure Reason*, then, is not a mere treatise of epistemology or of descriptive metaphysics, but the attempt of setting up a policy of reason at the service of peace and civil communal life.

KEYWORDS: Metaphysics, critique, reason, state of law, politics, Kant.

1. Kant metafisico descrittivo?

In *Individui. Un saggio di metafisica descrittiva* (1969)¹, P.F. Strawson ha proposto una distinzione, quella tra “metafisica descrittiva” (*descriptive metaphysics*) e “metafisica revisionaria o correttiva” (*revisionary metaphysics*): la metafisica descrittiva si limiterebbe, secondo Strawson, a descrivere

1. P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (1969), London, New York, Routledge, 2005; tr. it. E. Bencivenga, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Milano, Feltrinelli, 1978. Si veda anche Idem, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s “Critique of Pure Reason”* (1966), London, New York, Routledge, 2006; tr. it. M. Palumbo, *Saggio sulla “Critica della ragion pura”*, Roma, Bari, Laterza, 1985.

la reale struttura del nostro pensiero riguardo al mondo, così come essa ci appare, a differenza della metafisica correttiva, che sarebbe invece intenta a produrre una struttura migliore, o a proporre un diverso modo di pensare. Secondo Strawson, Aristotele e Kant sarebbero i precursori di quella metafisica descrittiva che egli stesso si propone di realizzare in *Individui*, mentre Cartesio, Leibniz o Berkeley sarebbero esponenti di una metafisica revisionaria².

Questa distinzione di Strawson ricorda molto da vicino quella kuhiana tra “scienza normale” e “scienza rivoluzionaria”: mentre la scienza normale si occupa di sviluppare le conseguenze di una certa teoria assestata, e produce quindi descrizioni, la scienza rivoluzionaria si propone di risolvere difficoltà teoriche di principio, proponendo nuove teorie e nuovi modi di pensare. Esempio classico di scienza rivoluzionaria è per Kuhn la teoria copernicana, che ha cambiato radicalmente il modo in cui veniva descritta la struttura dell’universo, introducendo un nuovo metodo per la sua stessa elaborazione, e cioè un cambiamento di presupposti e di punto di vista³.

A questa stessa rivoluzione si richiama, com’è noto, anche Kant, e questa semplice annotazione dovrebbe già bastare per mettere in dubbio l’inclusione di Kant tra i metafisici descrittivi, come invece vorrebbe Strawson. A voler dar credito alla sua dicotomia, Kant sarebbe semmai non un metafisico descrittivo, ma revisionario: richiamandosi a Copernico, egli presenta infatti il suo metodo come un modo *migliore* di descrivere il funzionamento della conoscenza, e non come il modo in cui essa *realmente* funziona. Rispetto al modo in cui fino ad allora si era costruita la teoria della conoscenza, e cioè presupponendo che essa dovesse regolarsi sugli oggetti, Kant si chiede se non possiamo procedere meglio (*besser fortkommen*) facendo l’ipotesi inversa, così come Copernico aveva fatto per le orbite dei pianeti, e cioè che «gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza» (B XVI [20])⁴: e tale ipotesi è esplicitamente presentata, non solo come un tentativo di riforma (*Umänderung*), ma addirittura come una rivoluzione (*gänzliche Revolution*: B XXII [23], nota; B XXIII [24]).

Da ciò si vede che il progetto della critica non nasce affatto come tentativo di descrivere la struttura reale del pensiero, ma come tentativo di risolvere un problema ben preciso, proponendo un cambiamento di paradigma nel

2. P.F. Strawson, *Individuals*, tr. it. cit., p. 9.

3. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962; tr. it. A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969.

4. I. Kant, *Kant’s gesammelte Schriften*, vol. III: *Kritik der reinen Vernunft* (B), vol. IV: *Kritik der reinen Vernunft* (A), Berlin, Leipzig, Königlich preußische Akademie der Wissenschaften, 1911; tr. it. G. Gentile, G. Lombardo-Radice, rivista da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 1969. I riferimenti alla *Critica* saranno riportati nel testo, indicando tra parentesi quadre la pagina della traduzione italiana.

senso di Kuhn: cosicché è solo comprendendo questo problema che si può davvero coglierne il senso e il modo scientifico di procedere. Questo diverso modo di intendere il progetto critico mostra i limiti dell’affermazione di Strawson, che rischia di compromettere la comprensione del metodo critico nel suo complesso, e anzi di esserne, in ultima analisi, la negazione⁵.

A questo si aggiunge il fatto che il metodo rivoluzionario della critica non riguarda a mio avviso la semplice “teoria della conoscenza”: la difficoltà teorica che essa vuole risolvere ha infatti una serie di motivazioni, implicazioni e risonanze che si estendono ben al di là del mero interesse epistemologico, che coinvolgono la sfera dell’uomo in quanto tale, della convivenza umana, un campo che oserei definire perciò addirittura *politico*.

Cercherò di illustrare e sostenere queste tesi basandomi su quanto Kant stesso scrive, in particolare nelle due prefazioni e nella «Dottrina del metodo» della *Critica della ragion pura*, i luoghi in cui forse ha cercato di precisare nella maniera più chiara le sue intenzioni e il senso del suo progetto filosofico.

2. Il conflitto della metafisica, ovvero lo stato di natura della ragione

Nelle prime righe della prefazione del 1781, Kant descrive lo stato della metafisica come un conflitto perenne: essa ha il destino particolare di essere tormentata «da problemi che non può evitare, perché le son posti dalla natura stessa della ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana» (A VII [5]). Questa situazione, in cui la ragione cade senza sua colpa, che le è anzi *connaturata*, e che quindi non può evitare, è fonte per essa di grande turbamento e imbarazzo. Come può infatti la ragione tollerare questa condizione di perenne conflitto con se stessa, che rischia di distruggerla, e consegnare la vita umana intera al dominio e alla sopraffazione?

Queste prime righe — un *incipit* pieno di *pathos*, che crea un’atmosfera carica di tensione drammatica — sono altamente significative per la comprensione dell’impianto e della finalità della *Critica* kantiana. Esse ci danno un’idea chiara della sua situazione di partenza, e cioè del problema fondamentale che Kant intende affrontare e cui intende dare una risposta: scopo

5. Il rifiuto di comprendere l’intento e l’impostazione metodica della critica kantiana come *descrittivi* è stato anche al centro del confronto della Scuola di Marburgo con il positivismo, da una parte, e la fenomenologia, dall’altra: il *factum* da cui parte Kant, come osservava Cohen, non è un qualche “stato di cose” nel mondo, o un qualche oggetto, che si tratta di descrivere, ma è il *factum* della conoscenza, di cui la critica indaga le condizioni di possibilità, e cioè di validità, secondo un processo regressivo e ricostruttivo. È questo metodo che distingue l’analisi trascendentale dalla psicologia. Per una ricostruzione di questo dibattito, che vede come protagonisti E. Cassirer, H. Cohen, P. Natorp, cfr. M. Ferrari, *Introduzione a P. Natorp, Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari, G. Gigliotti, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 5-68.

della critica sarà quello di porre fine a queste interminabili lotte, ovvero all'estenuante stato di contraddizione in cui la ragione si trova quando si inoltra nelle incerte regioni della metafisica, «il campo di queste lotte senza fine» (A VII [5]). Un quadro che diventa ancora più drammatico nelle pagine del capitolo I della «Dottrina trascendentale del metodo», la cui sezione II si intitola: «La disciplina della ragion pura rispetto al suo uso polemico». In queste pagine la condizione della metafisica viene presentata non come un segno del progresso della conoscenza, ma piuttosto come un segno del fatto che, in questo campo, la ragione è rimasta *allo stato di natura*, da cui solo la critica potrà riscattarla: «Senza di essa la ragione è quasi allo stato di natura (*im Stande der Natur*), e non può far valere e garantire le proprie affermazioni e pretese altrimenti che con la guerra» (A 751/B 779 [577]).

Lo stato di conflitto della ragione è dunque il suo stato di natura, quello di una guerra inevitabile, di conflitti interminabili che vengono risolti (*se vengono risolti*) solo con la violenza, ovvero con l'imposizione di una tesi su un'altra: l'antinomia della ragione trova una tregua momentanea soltanto nell'imposizione dispotica, dogmatica, quale quella che la metafisica ha di fatto instaurato nella sua lunga storia. Il breve *excursus* storico che Kant traccia dopo aver definito la metafisica come un campo di lotte senza fine, e quindi come lo stato di natura della ragione, nella prefazione del 1781, descrive esattamente in questi termini l'esito di questa lotta: «A principio, la sua dominazione [della metafisica], sotto il governo dei *dommatici*, era *dispotica*» (A IX [6]).

Quello che appare come un mero problema gnoseologico — il problema della conoscenza metafisica e della sua possibilità e legittimità — diventa così molto esplicitamente un problema *politico*: la soluzione del conflitto della metafisica è intesa come passaggio a un diverso ordine politico della ragione, non dispotico, in cui sia possibile metter fine alla violenza della guerra, da una parte, e del dispotismo, dall'altra. La condizione della metafisica, in definitiva, non fa che riflettere una condizione generale dell'uomo, quella della lotta di tutti contro tutti nello stato di natura. Alla filosofia critica è affidato allora il compito *politico* di una pacificazione delle controversie della ragione: e non sarà un caso se la soluzione che essa prospetta presenterà più di un'analogia con la soluzione che le rivoluzioni politiche dei secoli XVII e XVIII hanno prospettato di fronte ai conflitti dello stato di natura, da una parte, e al dominio assolutista, dall'altra.

Ma prima di proporre questa soluzione, Kant indugia su un'altra alternativa politica, che, come reazione all'imposizione dispotica, riaccende però nuovamente il conflitto e fa ricadere la ragione nella vecchia barbarie. Si tratta dell'*anarchismo*: «Ma poiché la legislazione serbava ancora tracce dell'antica barbarie, a poco a poco degenerò per guerre intestine in una completa *anarchia*; e gli *scettici*, sorta di nomadi, nemici giurati di ogni

stabile cultura della terra, rompevano di tempo in tempo la concordia sociale» (A IX [5]).

Dispotismo e anarchia, dogmatismo e scetticismo, stabilità imposta con la forza e instabilità nomade: sono queste le alternative politiche e gnoseologiche, ancora insufficienti, allo stato di natura della ragione. In età moderna, osserva però Kant, si è a un certo punto creduto che le lotte della metafisica potessero aver fine grazie a una certa «*fisiologia* dell'intelletto umano (per opera del celebre Locke)» (A IX [6]). Questa fisiologia costituisce il tentativo di risolvere i conflitti dello stato di natura appellandosi comunque alla natura: le pretese della metafisica vengono così denunciate come infondate perché illegittime, in quanto di fatto prive, si direbbe, di quella nobiltà, di quella distinzione, a cui la metafisica si appella per legittimare la propria sovranità. Secondo un procedimento che potremmo dire “genealogico” *ante litteram*, nel senso di Nietzsche, anche Locke non avrebbe fatto altro che mostrare l'origine umile della metafisica, delegittimando la sua “arrogante” pretesa regale, la sua pretesa, cioè, di presentarsi come la «*regina* di tutte le scienze» (A VIII [5]): essa deriverebbe in realtà «dalla plebaglia della comune esperienza» (A IX [6]) e non avrebbe perciò alcun diritto di regnare.

La soluzione di Locke al conflitto della metafisica si risolve quindi in una operazione “smascherante” che dissolve completamente la sua dignità: la fisiologia dell'intelletto, come antidoto al potere assoluto e dispotico, naturalizza in tal modo il potere, col rischio però di riconsegnarlo allo stato di natura, in cui nessun potere è più riconosciuto, perché tutti sono uguali. Di qui quello sconsolato indifferentismo, «padre del caos e della notte» (A X [6]), a cui ormai ci si è rassegnati, dice Kant, nella convinzione di aver ormai inutilmente tentato tutte le vie.

La metafora qui usata da Kant — quella della notte — dà risalto per contrasto al nuovo clima culturale che fa da sfondo alla sua proposta: l'illuminismo. Anche nel buio del più sconsolato indifferentismo, infatti, è possibile intravedere i germi di un rinnovamento (*Umschaffung*) e di un rischiaramento (*Aufklärung*) in cui il potere della ragione possa essere ripristinato, nella consapevolezza che i problemi che essa pone non possono mai essere indifferenti alla natura umana. Potremmo anzi dire che l'instaurazione di un tale potere di giudizio costituisce *eo ipso* la fine dell'indifferentismo (della notte, come dirà Hegel, in cui «tutte le vacche sono nere»), perché giudicare significa operare una differenza, discriminare. La sovranità della ragione si istituisce allora in virtù del suo stesso potere discriminante, che la eleva al di sopra della «plebaglia della comune esperienza»: l'operazione della critica — il differenziare — è pertanto il segno distintivo e sovrano della ragione, che comporta il distacco dalla natura, e che corrisponde sul piano politico all'instaurazione, non di una pretesa *naturale* alla sovranità, ma di una pretesa *giuridica*. L'empirismo gnoseologico di Locke si riflette

infatti anche nella sua visione politica, che, come ha osservato G. Solari nella sua introduzione alla traduzione italiana degli *Scritti politici* di Kant, si potrebbe definire come un “liberalismo empirico”, mentre quello di Kant sarebbe un “liberalismo giuridico”, in quanto dà preminenza alla forma giuridica dello Stato⁶. Ed è esattamente in questa forma — quella di uno Stato giuridico — che Kant intende allora difendere il diritto della ragione.

Si può quindi già concludere che l’istanza critica, sin dal suo sorgere, mette praticamente fuori gioco ogni tentativo di qualificare il progetto kantiano come una “metafisica descrittiva”. Perché qui non si tratta di descrivere alcunché, ma di cercare la soluzione a un problema ben preciso, quello della conflittualità dello stato di natura della ragione; di ricercare, cioè, le condizioni di possibilità di una tale soluzione, che viene riconosciuta legittima in funzione del problema a cui deve rispondere: eliminare il conflitto della ragione abbandonata a se stessa, cioè nello stato di natura. La soluzione della *Critica* è quindi paragonabile a quella dell’istituzione dello Stato, che viene riconosciuto e legittimato dalla sua funzione: garantire la pace tra i cittadini elevandosi al di sopra della loro conflittualità endogena. Come Kant sottolinea nel capitolo della «Dottrina del metodo» che qui leggiamo in parallelo alla prima prefazione della *Critica della ragion pura*, la critica, «che desume tutte le decisioni dalle regole fondamentali della sua propria istituzione (*Einsetzung*), la cui autorità nessuno può mettere in dubbio, ci procura la pace di uno stato legale (*gesetzliches Zustand*), in cui a noi tocca di non trattare le nostre controversie se non mediante un processo (*Prozeß*)» (A 751 / B 779 [577]).

3. Lo stato di diritto della ragione

La funzione della critica è dunque quella di un “tribunale” che sancisce la supremazia, non già della metafisica, in quanto regina delle scienze, ma della legge: anche la metafisica, e cioè il potere regale, è sottomessa alla legge. *La critica consente così il passaggio dallo stato di natura della ragione allo stato di diritto*⁷. È questa la soluzione politica — propria del liberalismo

6. Cfr. G. Solari, *Introduzione a I. Kant, Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it. G. Solari, G. Vidari, Torino, Utet, 1965, p. 11.

7. L’espressione “stato di diritto” (*Rechtsstaat*) è posteriore a Kant, ed è stata introdotta dalla giurisprudenza tedesca tra la fine del Settecento e l’inizio dell’Ottocento. Tuttavia, gli antecedenti storici di questo concetto vengono rinvenuti proprio in Kant e nel suo concetto di “stato costituzionale”, ovvero lo stato il cui governo è regolato dalla legge e il cui scopo è la tutela della pace tra i cittadini. Qui useremo l’espressione “stato di diritto” non solo in questo senso tecnico, ma anche nel senso più generico, adombrato dalla precedente citazione di Kant, di “situazione legale”, uno stato di legalità in cui il diritto viene affermato e predomina sullo stato di natura. Espressioni che avvalorano quest’uso si trovano ad esempio nella *Metaphysik der Sitten* dove, al § 44, si contrappone esplicitamente il *natürlicher Zustand* al *rechtlicher Zustand*: l’entrata nella condizione di legalità caratterizza il *bürgerlicher*

costituzionale — che Kant intende seguire per dirimere i conflitti della ragione, facendo appello a una legislazione fondata sulla stessa ragione, e quindi autonoma, «a quella guisa che Hobbes dice: lo stato di natura è uno stato di violenza e di prepotenza, e si deve necessariamente abbandonarlo per assoggettarsi alla costrizione delle leggi, che, sola, limita la nostra libertà a quel tanto, in cui essa possa riconciliarsi con la libertà di ciascun altro, e quindi col bene comune» (A 752/B 780 [577]).

Questa soluzione politica del conflitto della ragione appare come la realizzazione, nel campo della conoscenza, della soluzione prospettata nella quinta tesi dello scritto *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), la cui redazione si colloca tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*: «Il più grande problema alla cui soluzione la natura costringe la specie umana è di pervenire ad attuare una società civile che faccia valere universalmente il diritto»⁸. Secondo l'argomentazione che Kant lì svolge, l'uomo giunge alle organizzazioni giuridiche allo scopo di superare lo stato di natura, segnato da un inevitabile conflitto: l'antagonismo tra gli uomini lo costringe a entrare nella società civile. La nascita della società civile coincide quindi con l'instaurazione dello stato di diritto, che sancisce la supremazia della legge sulla natura.

Il passaggio dalla filosofia pre-critica (dogmatica o scettica), campo di battaglia delle dispute metafisiche, alla filosofia critica appare così come il passaggio dallo stato di natura allo stato di diritto, dalla barbarie alla società civile, a uno stato, cioè, in cui la definizione di una lite non avviene con una semplice prova di forza, con la vittoria dell'uno sull'altro, con l'imposizione, cioè, di un'autorità superiore che si interpone — soluzione precaria che non garantisce alcuna pace duratura —, ma con un processo e una sentenza, che toccando «la fonte degli stessi conflitti, può dar luogo a una pace perpetua»⁹ (A 751–752/B 779–780 [577]).

La critica, in quanto istanza di giudizio, è così il tribunale che garantisce la ragione nelle sue pretese legittime ma che anche condanna quelle infondate, «non arbitrariamente, ma secondo le sue eterne ed immutabili leggi» (A XII [7]). Essa può ottenere questo risultato e garantire la pace sociale proprio perché non entra affatto nella disputa intorno all'oggetto del contendere, non è «una critica dei libri e dei sistemi» (A XII [7]), ma si concentra sul

Zustand, lo stato civile (cfr. *Kant's gesammelte Schriften*, vol. VI, Berlin, Leipzig, Königlich preußische Akademie der Wissenschaften, 1911, p. 312).

8. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Vol. VIII: *Abhandlungen nach 1781* (1784), Berlin, Leipzig, Königlich preußische Akademie der Wissenschaften, 1911; tr. it. G. Solari, G. Vidari, *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, cit., p. 128.

9. Queste parole di Kant sembrano annunciare alcuni contenuti dello scritto *Sulla pace perpetua*, del 1795, in cui lo stato di pace ha come suo presupposto l'istituzione di uno stato legale, ovvero di una costituzione civile. Cfr. *ivi*, p. 291.

contendere stesso, e cioè sulla facoltà (*Vermögen*), sul potere da cui le diverse fazioni pretendono di derivare la loro legittimità, scoprendo che questo conflitto rivela «una certa antinomia della ragione, la quale, essendo fondata sulla natura di questa, deve necessariamente essere ascoltata ed esaminata» (A 744/B 772 [572]).

La critica è innanzi tutto una critica del potere: come tale, non interessandosi all'oggetto della lotta, ma alle sue condizioni di possibilità, essa è *trascendentale*. Non c'è vera critica del potere che non sia trascendentale, proprio perché essa è volta a indagare delle possibilità, ovvero a definire *i limiti del potere*. La critica dunque, che ha essa stessa un uso polemico, si distingue dalla polemica in cui si inverte la ragione nel suo uso iperfisico, perché non riguarda le conoscenze ma le loro condizioni di possibilità: è questo diverso obiettivo che distingue le *obiezioni dogmatiche* dalle *obiezioni critiche*, come Kant scrive in un brano della prima edizione della «Dialettica trascendentale» riferito ai *Paralogismi della Psicologia pura*:

L'obiezione dogmatica è quella diretta contro una proposizione, quella critica è diretta contro la dimostrazione di una proposizione. La prima ha bisogno di una cognizione circa la costituzione della natura di un oggetto, per poter affermare il contrario di ciò che la proposizione asserisce di questo oggetto: e appunto per questo è essa stessa dogmatica, e presume di conoscere meglio dell'avversario la costituzione di cui si tratta. L'obiezione critica, lasciando intatta la proposizione nel suo valore o non valore, e attaccando soltanto la dimostrazione, non ha punto bisogno di conoscer meglio l'oggetto, o di attribuirsi una miglior conoscenza; essa sostiene soltanto che l'affermazione è priva di fondamento, non che sia falsa (A 388 [698]).

Ma, una volta precisato l'obiettivo della critica — garantire la “pace perpetua” della ragione con l'instaurazione di uno stato di diritto —, un altro problema resta aperto e richiede una soluzione: su che base la critica sostiene che una data affermazione è priva di fondamento? Da dove deriva cioè la sua legittimità nel giudicare l'illegittimità delle affermazioni altrui? Questa domanda investe non più lo scopo, ma l'impianto stesso della *Critica della ragion pura*, poiché esso non è che il risultato dell'indagine trascendentale, sulla cui base vengono emesse le sentenze della critica. Si tratta allora di verificare la legittimità di questo impianto, legittimità che, com'è ovvio, non può essere mostrata appellandosi a un fatto, ma richiede un tutt'altro ordine di valutazione.

4. Le “armi di piombo” della critica

Il problema della dimostrazione della legittimità dell'impianto generale della prima *Critica* è affrontato da Kant nella seconda prefazione, quella

dell'edizione del 1787. Qui, dopo aver ancora una volta ribadito quale sia il suo punto di partenza — lo stato di una conoscenza, quella metafisica, in perenne dissidio con se stessa, campo di lotte antagonistiche «in cui nemmeno un campione ha mai potuto impadronirsi della più piccola parte di terreno e fondar sulla sua vittoria un durevole possesso» (B XV [19]) — annuncia la sua “rivoluzione copernicana”. Questo riferimento mostra come le argomentazioni che Kant conduce nella *Critica* per giustificare il suo modo di procedere si collochino sullo sfondo delle due rivoluzioni dei secoli XVII e XVIII, quella politica e quella scientifica. A livelli diversi, e con modalità diverse, esse cooperano per un unico fine: l'abolizione del conflitto.

Alla rivoluzione politica, quindi, si aggiunge la rivoluzione scientifica. Questa, stando all'esempio della rivoluzione copernicana, è consistita in un cambiamento di prospettiva, e cioè nel tentativo di risolvere le incongruenze e le difficoltà della teoria tolemaica cambiando la sua geometria. La teoria copernicana ha infatti cercato di risolvere “in maniera migliore” il problema della geometria dell'universo, presentandosi innanzi tutto come un'ipotesi (così A. Osiander nella sua prefazione al *De revolutionibus* di Copernico), che la sperimentazione successiva ha confermato.

Così, compito della critica è per Kant quello di operare «una completa rivoluzione (*gänzliche Revolution*) seguendo l'esempio dei geometri e dei fisici» (B XXII [24]). La *Critica della ragion pura* è perciò davvero il *De revolutionibus* della filosofia: il titolo dell'opera di Copernico non esprime soltanto il suo contenuto, ovvero che vi si tratta delle rivoluzioni planetarie, ma dice più sottilmente anche il senso del suo metodo, ovvero l'idea, veramente rivoluzionaria, di un cambiamento radicale nella soluzione del problema che tali movimenti ponevano. Richiamandosi a questo metodo, la *Critica* non è perciò tanto un trattato di “metafisica descrittiva”, bensì, come scrive Kant, un “trattato del metodo”, che traccia tutto il contorno (ovvero, potremmo dire, la geometria) della scienza, «sia riguardo ai suoi limiti, sia riguardo alla sua completa struttura interna» (B XXII [24]). E il suo metodo è *ipotesico*, analogamente a quello dell'ipotesi copernicana: in questa prefazione, scrive Kant nella terza delle tre note che qui commenteremo, e che sono di importanza fondamentale per la comprensione del suo metodo,

io presento come una ipotesi il cambiamento di metodo che espongo nella critica, e che è analogo a quella ipotesi: sebbene, nel corso della trattazione, sarà dimostrato, non più ipoteticamente, ma apoditticamente, dalla natura delle nostre rappresentazioni dello spazio e del tempo e dei concetti elementari dell'intelletto: ma ciò è solo per far vedere i primi tentativi di una riforma di questo genere, che sono sempre ipotetici (B XXII [23], nota).

La critica consiste innanzi tutto in una riforma: analogamente alla ri-

voluzione copernicana, il suo primo passo è quello di presentarsi come un'ipotesi, che deve ricevere conferma dalla natura degli "elementi" (spazio, tempo, categorie) che essa esplicita nella sua trattazione. Ma, più in generale, essa è confermata se può essere intesa come espressione dell'ordine legale della ragione, allo stesso modo in cui l'ipotesi copernicana ha ricevuto conferma dalle leggi del moto di Newton. Leggi che sarebbero state per sempre ignote se Copernico non avesse per primo osato cercare, «in modo del tutto opposto alla testimonianza dei sensi», la loro spiegazione «non negli oggetti del cielo, ma nel loro spettatore» (B XXII [23], nota). Lungi dal *descrivere* quel che vedeva, Copernico ha cercato una *spiegazione* di quel che vedeva, e ciò in esplicita opposizione a ciò che vedeva. Quel che distingue la descrizione dalla spiegazione (e cioè la fenomenologia dalla scienza) è proprio l'intermediazione dell'ipotesi. E Kant ragiona da scienziato, non da fenomenologo. Se la *Critica* è un "trattato del metodo", la sua innovazione teorica fondamentale è proprio nell'uso delle ipotesi, avvalorato dalla nuova scienza sperimentale.

Affinché le ipotesi della *Critica* non restino *mere* ipotesi, occorre quindi provarle in qualche modo. Senza questa prova, esse non hanno alcun valore nella scienza. Di qui la diffidenza che, nella prefazione alla prima edizione, Kant aveva mostrato nei loro confronti:

Ora, per ciò che riguarda la certezza, mi sono imposto una legge: che cioè in questa specie di considerazioni non è permesso a nessun patto *opinare*, e tutto ciò che, anche lontanamente, in esse somigli a un'ipotesi, è merce proibita, che non può essere venduta neanche al prezzo più vile, ma, appena scoperta, deve essere sequestrata (A XV [9]).

Questa diffidenza nei confronti delle ipotesi, ispirata al motto newtoniano *hypotheses non fingo*, appare certamente stemperata nella prefazione alla seconda edizione della *Critica* e, soprattutto, nella sezione III del capitolo I della «Dottrina trascendentale del metodo», intitolata *La disciplina della ragione pura rispetto alle ipotesi*. Qui Kant introduce una distinzione importante, quella tra "ipotesi trascendentale" (il tentativo di spiegare fenomeni naturali tramite semplici Idee della ragione, o, per Newton, ipotesi metafisiche), il cui uso è inammissibile e segno di una ragione pigra (*ignava ratio*), e un diverso tipo di ipotesi, la cui ammissibilità è invece dovuta al fatto che esse non vengono presentate per un uso dogmatico, per costruirvi cioè sopra proposizioni che pretendono a un reale valore conoscitivo, ma per un uso polemico, all'unico scopo di difendere la ragione pura: «Io per altro intendo per difesa non l'accrescimento degli argomenti della propria affermazione, ma solo il mandar a vuoto le conoscenze illusorie dell'avversario, intese a rovinare la proposizione da noi affermata» (A 776/B 804 [593]). In questo uso, quindi, le ipotesi non possono mai pretendere di far da fondamento positivo

a ulteriori conoscenze, ma costituiscono il punto di appoggio ultimo per contestare presunte conoscenze. Detto con parole che riprendono l'immagine polemica che fa da sfondo a tutta la *Critica*, «le ipotesi dunque [...] sono permesse soltanto come armi di guerra, non per fondarvi un diritto, bensì solo per difenderlo» (A 777/B 805 [594]). E proseguendo questa immagine bellica, Kant aggiunge che quindi la ragion pura può servirsi di ipotesi, le quali «sebbene soltanto armi di piombo (poiché esse non sono acciaiate da nessuna legge dell'esperienza), pur sempre sono potenti quanto quelle di cui può mai servirsi contro di voi un nemico qual sia» (A 778/B 806 [594]).

Così disarmata — o poco armata — la critica svolge di fatto una funzione meramente negativa: e si potrà anche dire che questa è una magra conquista, la magra conquista di una «metafisica epurata dalla critica» (B XXIV [25]) e perciò priva di contenuto. Ma negare che in ciò risieda anche un'utilità positiva, obietta Kant, sarebbe come «negare che la polizia renda alcun vantaggio positivo, perché il suo ufficio principale è quello di chiudere la porta alla violenza che i cittadini possono temere dai cittadini, affinché ciascuno possa, sicuro e tranquillo, attendere alle proprie faccende» (B XXV [26]). Il compito della critica, in quanto potere giudiziario, si estende, tramite le ipotesi, al potere di polizia con cui si mantiene l'ordine sociale e si impediscono la prevaricazione e la violenza¹⁰.

Le ipotesi, dunque, sono le “armi di piombo” della critica — armi che, verrebbe da dire, ingannano così bene gli interpreti descrittivisti della *Critica* che li prendono per armi di acciaio, cioè corroborate dall'esperienza —, che vengono usate non per recare ma per impedire l'offesa, che sono quindi utilizzate per “legittima difesa”, al cui uso la ragione si sente costretta per non soccombere nel conflitto senza fine delle lotte metafisiche. Benché non fatte di acciaio, come scrive Kant, la consistenza che le caratterizza conferisce loro una robustezza e un potere dissuasivo. Ma in che cosa consiste questa robustezza? Da dove, cioè, si ricava il piombo con cui sono costruite? Esso non proviene, come dice Kant, dall'esperienza, ma deve comunque venire da qualche parte, da una prova che le consolida mostrando la legittimità del loro uso: la regola generale di ogni confronto è infatti che «l'avversario [...] deve provare» (A 777/B 805 [593]). La newtoniana diffidenza nei confronti dell'ipotesi, riassunta nel motto *hypoteses non fingo*¹¹, che Kant mostra nella prefazione alla prima edizione e il cui significato negativo vieta che si possano formulare ipotesi che vadano al di là dei fenomeni osservabili, è allora da

10. Che l'uso polemico della ragione si serva delle ipotesi a scopo prevalentemente dissuasivo, cioè contro le negazioni dogmatiche delle sue proposizioni, è evidente anche da questa precisazione di Kant: «Non si tratta di dire, se le sue [della ragione critica] affermazioni non possano per avventura essere anche false, bensì soltanto che nessuno può affermare il contrario con certezza apodittica (o anche solo con maggiore probabilità)» (A 739/B 767 [568–569]).

11. P. Casini, *Hypoteses non fingo. Tra Newton e Kant*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

intendere positivamente come esigenza che comunque, quando pure si avanzi un'ipotesi, sia pur essa quella di piombo della ragione critica, una qualche prova che ne mostri la sostenibilità deve essere fornita.

5. L'esperimento della ragione e la sua legge

Da che cosa le ipotesi della *Critica* traggono quindi la loro solidità? La prova che le corrobora non sarà, come si è visto, una prova “d'acciaio”, e cioè fondata sull'esperienza, ma una prova “di piombo”, *funzionale alla difesa della ragione*. Essa dovrà insomma mettere piuttosto in luce la legge che giustifica le ipotesi critiche — allo stesso modo in cui l'ipotesi di Copernico ha trovato conferma nelle leggi di Newton — e l'impianto analitico della critica, ovvero le distinzioni fra i suoi *elementi*. La prova di cui siamo alla ricerca costituisce insomma il punto in cui il piano giuridico e quello scientifico della critica si saldano indissolubilmente: perché consiste nel trovare quella legge della ragione che garantisce allo stesso tempo la sua non conflittualità e la plausibilità delle sue ipotesi critico-analitiche, funzionali a tale non conflittualità. *Questa legge è il principio di non contraddizione.*

È infatti questa la legge messa alla prova nell'esperimento che Kant propone per suffragare le ipotesi della *Critica*, e che è pensato in analogia con gli esperimenti che hanno aperto la strada sicura alla scienza moderna. In che cosa consistono tali esperimenti? Kant li descrive in questo modo: sia Galilei sia Torricelli, e così pure Stahl, costruirono i loro esperimenti avendo un punto di partenza che fosse noto, una grandezza *conosciuta* («un peso scelto da lui stesso», oppure «uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta», l'aggiunta o la sottrazione di «qualche cosa» di già noto; B XII–XIII [18]), e *definendo la conseguente conoscenza in funzione di questa situazione iniziale nota*. Così concepito, il metodo sperimentale fa della scienza fisica moderna una conoscenza, non più di essenze, ma di *variazioni di stato* di un dato sistema, di cui cerca le leggi.

Ora Kant, prendendo a modello questo modo di sperimentare la validità di un'ipotesi in fisica, ne trae una doppia conseguenza: innanzitutto che in ogni conoscenza che possa dirsi tale occorre partire da un elemento “noto a priori”, per non lasciarsi guidare dalla natura, «per dir così, colle redini» (B XIII [18]), condizione, questa, assimilabile a quella pre-giuridica dello stato di natura hobbesiano, in cui regna il caos e il conflitto di tutti contro tutti (che, come abbiamo visto, caratterizza ogni empirismo assoluto); secondariamente, l'idea che una volta trovato questo “elemento a priori”, deve essere fornita una prova — un esperimento — che attesti la legittimità di una certa ipotesi esplicativa del fenomeno osservato, un esperimento

che quindi, a sua volta, come quello delle scienze fisiche, mostrerà solo *cambiamenti di stato e la loro conformità alla legge ipotizzata*.

Kant spiega in che cosa consista tale esperimento in una nota della seconda prefazione, collocata esattamente nel punto in cui enuncia il nuovo metodo di pensare inaugurato dalla critica, cioè «che noi delle cose non conosciamo a priori, se non quello stesso che noi vi mettiamo» (B XVIII [21]). Ma avverte che un tale esperimento non può essere un esperimento fisico, ma deve avere un'altra natura. Vale la pena citare per esteso questa importantissima nota, a cui la tradizione critica non ha a mio avviso prestato sufficiente attenzione:

Questo metodo, imitato dal fisico, consiste, dunque, in ciò: ricercare gli elementi della ragion pura in quello che si può *confermare o contraddire per mezzo di un esperimento*. Ora, 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 possibile; non si potrà dunque far questa verifica se non con concetti e principi, che noi ammettiamo a priori, prendendoli in tal maniera, che questi medesimi oggetti possano essere considerati, *da un lato* come oggetti dei sensi e dell'intelletto per l'esperienza, *dall'altro* come oggetti che soltanto si pensa, tutt'al più per la ragione isolata, e sforzandosi di elevarsi al di sopra dei limiti dell'esperienza; e perciò da due diversi punti di vista. 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 distinzione (B XIX [21–22], nota).

Da questa nota emerge chiaramente che la legge di cui si tratta è la condizione stessa di ogni sperimentabilità e provabilità: la non contraddizione. E la prova che si richiede per l'ammissibilità delle distinzioni critiche è il rispetto di questa legge, ovvero la dissoluzione della contraddizione della ragione. La non contraddizione è quindi in generale il fondamento di ogni dimostrabilità, teorica e sperimentale, è la legge che regola l'intero dominio della ragione. I concetti a priori della critica sono pertanto provati in quanto mostrano di rispettare questa legge: le varie distinzioni che da essi dipendono — *in primis* quella tra fenomeno e noumeno — sono una conseguenza di questa esigenza. La non contraddittorietà della ragione comporta infatti la necessità di una distinzione *modale*, cioè tra diversi punti di vista, diversi *modi* di considerare un oggetto, in base alla quale la contraddizione della ragione viene sciolta. C'è contraddizione, infatti, se due predicati incompatibili vengono riferiti a uno stesso soggetto allo stesso tempo o sotto lo stesso rispetto¹². La dissoluzione della contraddizione è quindi l'*experimentum crucis* della ragione con cui si prova che ciò che «avevamo ammesso prima,

12. La non contraddizione di cui qui si tratta è, non quella analitica, che secondo Kant riguarda il rapporto tra soggetto e predicato («A nessun soggetto conviene un predicato che lo contraddica»;

soltanto in via di tentativo [...] è ben fondato» (B XX [23]). Ma l'ipotesi che struttura l'intero impianto della *Critica* è la distinzione degli oggetti in fenomeni e noumeni, basata sulla distinzione della facoltà, che sono gli "elementi" cui tale esperimento mette capo. Tale distinzione è quindi provata, legittimata, nella misura in cui riesce a sciogliere la contraddizione della ragione: non c'è altra prova, non, sicuramente, una qualche prova empirica, o una qualche "descrizione" del funzionamento reale delle nostre facoltà.

Il reperimento degli elementi della critica è da Kant paragonato a un ulteriore esperimento, proposto in una nota successiva, a sua volta un'ulteriore prova della scientificità del suo modo di procedere: in essa la dissoluzione della contraddizione è spiegata ricorrendo all'esempio di un esperimento chimico. Anche questa nota merita di essere citata nella sua interezza:

Questo esperimento della ragion pura ha molto di simile con quello che i *chimici* chiamano, qualche volta, *prova di riduzione* e, in generale, *procedimento sintetico*. *L'analisi del metafisico* [cioè del filosofo critico, che ricerca le condizioni a priori della conoscenza] scompone la conoscenza a priori in due elementi assai differenti, cioè: quello delle cose come fenomeni e quello delle cose in se stesse. *La dialettica* li riunisce da capo in *accordo* con l'idea necessaria, propria della ragione, dell'*incondizionato*, e trova che questo accordo non si ha mai altrimenti che mediante tale distinzione, la quale, per conseguenza, è vera (B XXI [23], nota).

La verità delle distinzioni critiche — fenomeno e noumeno, sensibilità, intelletto e ragione, ecc. — dipende quindi tutta da questa prova: e cioè dalla loro capacità di sciogliere, come in un esperimento chimico di analisi, la contraddizione. Tali distinzioni sono perciò richieste dal principio di non contraddizione stesso, che impone di riferire predicati contraddittori — come nel caso dei giudizi: "l'anima è immortale", "l'anima non è immortale"; "la volontà è libera", "la volontà è soggetta solo alla necessità naturale" (B XXVII [27]) — a due punti di vista differenti, che definiscono due modi diversi di considerare l'oggetto: la contraddizione della ragione scompare solo grazie a questa diversificazione modale¹³.

A 151/B 190 [172]), ma quella contraddizione che potremmo dire "sintetica", ovvero che rende compossibili le contraddizioni tra predicati all'interno dell'esperienza (come nel caso di un uomo che in un tempo è ignorante e in un altro è dotto; A 153/B 192 [173]). Il principio di tale compossibilità è l'io penso, che perciò può essere considerato come «il principio supremo di tutti i giudizi sintetici», ovvero della loro non contraddittorietà in un'esperienza possibile. Ho trattato questo punto in maniera più estesa in G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica*: Kant, Husserl, Heidegger, Roma, Aracne, 2009², p. 130ss.

13. Che questo sia il vero problema della critica è ribadito anche nell'introduzione alla *Critica del Giudizio*: «La possibilità di pensare, almeno senza contraddizione, la coesistenza delle due legislazioni, e delle facoltà relative nello stesso soggetto, fu dimostrata dalla critica della ragion pura, che annientò le obiezioni che le si muovono rivelando in esse l'illusione dialettica» (I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Meiner, 1993, XVIII; tr. it. A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Roma, Bari, Laterza, 1989, pp. 13-14).

L'impianto complessivo della critica, con la sua distinzione tra le varie fonti della conoscenza, e cioè tra le diverse facoltà — sensibilità, intelletto, ragione — è quindi non il dato “naturale” (fisiologico) di partenza, la descrizione di un fatto primitivo che si porrebbe davanti allo sguardo e che si tratterebbe di cogliere nella sua datità, ma è la conseguenza di un'esigenza razionale, quella di risolvere il conflitto della ragione con se stessa. La verità di tali ipotesi, allora, non potrà mai ammantarsi di una certezza empirica: essa dipende dall'esigenza di evitare la contraddizione, ovvero di sottrarre la ragione a quello stato incivile e barbaro che la conduce all'autodistruzione. Solo in quanto rispetta questa condizione, quell'ipotesi assume valore, ovvero solo se si dà valore allo stato civile, come condizione in cui la legalità e la non contraddizione sono considerate preferibili alla natura e al conflitto. Lo stato di diritto della ragione comporta, come in politica, una scelta morale, quella per un bene superiore: la realizzazione della libertà e della concordia sociale¹⁴.

Sulla base di queste considerazioni, la *Critica della ragion pura*, come è stato osservato, andrebbe letta al contrario: partendo cioè dalla dialettica, che ne è lo sfondo problematico, per proseguire con l'analitica e infine con l'estetica, che è il vero punto in cui tali distinzioni trovano la loro chiave di volta¹⁵. Non è un caso, d'altronde, che storicamente sia stata letta proprio così: e cioè dando importanza innanzi tutto alla dialettica, con l'idealismo tedesco, poi all'analitica, con il neokantismo, e infine all'estetica, con l'esistenzialismo.

Il risultato della critica e dello stato di diritto che essa instaura è quindi la differenza tra le facoltà, tra i poteri della ragione: un'esigenza politica che è suffragata da una prova sperimentale. Tale separazione tra le facoltà non è una differenza tra oggetti, ma tra diverse modalità di avere un oggetto, e cioè tra percepire, conoscere e pensare: differenze *di stato* (come accade negli esperimenti fisici) governate da una legge, la legge di non contraddizione, o della pacificazione possibile.

6. Una politica della ragione: divisione e limitazione dei poteri

L'esperimento della critica mostra quindi le condizioni di possibilità della pacificazione della ragione e del ristabilimento della legalità. Ciò richiede un impianto che, per consentire quella diversificazione modale dell'oggetto della conoscenza che evita la contraddizione, postula l'esistenza di differenti

14. Su ciò si veda G. Marini, *Lo stato di diritto kantiano e la critica di Hegel*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLI (1964), nn. 1-2, pp. 227-237.

15. Cfr. J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte — Cohen — Heidegger*, Paris, Puf, 1954, pp. 112-114.

facoltà, ognuna operativa nel suo campo: l'armonia della ragione che ne consegue è il risultato di questa non ingerenza reciproca e della loro fattiva collaborazione.

Che l'esito della critica della ragion pura sia la *separazione* tra le facoltà della sensibilità, dell'intelletto e della ragione è a mio avviso il segno più convincente che l'impianto complessivo della critica si muove sullo sfondo di una problematica giuridica che vede nello stato di diritto e nella separazione dei poteri teorizzata da Locke e da Montesquieu il punto di approdo per la risoluzione del conflitto proprio dello stato di natura¹⁶. Per quanto l'analogia possa essere troppo schematica (il che a mio giudizio non inficia l'idea che sia la necessità di una separazione dei poteri il principio ispiratore di fondo della strutturazione della *Critica*), i tre poteri della ragione potrebbero essere paragonati ai tre poteri dello Stato: il potere legislativo, cioè di fare le leggi, appannaggio dell'intelletto; il potere esecutivo, e cioè di farle eseguire, cui corrisponde la sensibilità nel suo ruolo di terreno applicativo delle leggi dell'intelletto; il potere giudiziario, quello cioè di giudicare i trasgressori, e quindi di definire, affermare e difendere il diritto, che è la funzione demandata alla ragione.

La critica, per parte sua, assume il ruolo di istanza suprema di giudizio. Come scrive Kant, «la critica della ragion pura si può considerare come il vero tribunale per tutte le controversie; perché essa non s'immischia nelle controversie che si riferiscono immediatamente agli oggetti, ma è istituita (*gesetzt*) per determinare e per giudicare i diritti della ragione in generale, secondo i principi della sua prima istituzione» (A 751/B 779 [576–577]). Come tribunale universale, il tribunale della ragione non somiglia quindi a un tribunale normale, nel quale si accertano fatti, e in base a essi si emette una sentenza: il suo ruolo è piuttosto assimilabile a quello di una “Corte di Cassazione”, che non giudica sul fatto, ma sul diritto, è cioè *giudice di legittimità*. Che il suo operato sia paragonabile a quello di una Corte di Cassazione è detto da Kant stesso nelle prime pagine della sezione, a cui abbiamo già più volte fatto riferimento, intitolata *La disciplina della ragion pura rispetto al suo uso polemico* nella «Dottrina del metodo»: «È qualche cosa che attrista e umilia, che debba esserci in generale un'antitetica della ragion pura, e che questa, che rappresenta la *corte giudiziaria suprema* (*den obersten Gerichtshof*) su tutte le contese, debba entrare in conflitto con se stessa» (A 740/B 768 [569]). Lo *oberster Gerichtshof* è nel diritto tedesco la Corte supre-

16. Sull'accoglimento da parte di Kant della dottrina della tripartizione del potere si veda *Metafisica del costumi*, tr. it. G. Landolfi Petrone, Milano, Bompiani, 2006, parte II, sezione I, 45, pp. 499–500. Il principio generale a cui si ispira la dottrina della separazione dei poteri è quello esposto da Montesquieu nello *Spirito delle leggi*: «Perché non si possa abusare del potere, bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere sia limitato dal potere» (C.S. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, tr. it. S. Cotta, Torino, Utet, 1965, libro XI, capo IV, traduzione leggermente modificata).

ma, corrispondente, nel diritto italiano e francese, alla Corte di Cassazione, o Corte suprema di Cassazione. La Corte di Cassazione è una derivazione del “Tribunal de Cassation” istituito durante la Rivoluzione francese con un decreto del 27 novembre 1790, a sua volta una trasformazione del Parlamento di Parigi e del Consiglio del Re, organismi che servivano al Re stesso per cassare sentenze di balivi e prevosti. Con la Rivoluzione, esso divenne l’organismo fondamentale a tutela della separazione dei poteri, e quindi contro il potere assoluto, in particolare a garanzia dell’autonomia del potere giudiziario¹⁷: la sua istituzione rispondeva quindi all’esigenza, non di giudicare, ma di controllare lo stesso potere dei giudici, il loro possibile uso erroneo o arbitrario, esigenza inscritta nel principio della separazione dei poteri teorizzato da Montesquieu.

La critica, come la Corte di Cassazione, non si occupa dunque di riesaminare le prove, ma può solo verificare che sia stata applicata correttamente la legge e che il processo nei gradi precedenti si sia svolto secondo le regole (vale a dire, che sia stata correttamente applicata la legge processuale, anche in relazione alla formazione e valutazione della prova, oltre che quella riguardante il merito della causa). Il suo compito non è quello di *descrivere* come sono andate le cose (come funziona di fatto la nostra facoltà conoscitiva) ma quello di *garantire* la non conflittualità e la legittimità delle sentenze di livello inferiore. Come tribunale di ultima istanza, quindi, si colloca necessariamente a un livello superiore a quello *descrittivo*, e cioè enunciativo, del discorso apofantico, potremmo dire, del discorso che *imputa* (categorizza, secondo il significato originario, giuridico, del verbo *kategorēisthai*) qualcosa a qualcos’altro, producendo sentenze di primo grado. È questo ruolo della critica che rende il progetto kantiano veramente *rivoluzionario*, perché lo iscrive nel vasto processo rivoluzionario dei secoli XVII e XVIII, di cui sono espressione le rivoluzioni politiche inglese, americana e francese, e quella scientifico–astronomica di Copernico, Galileo e Newton.

Risoluzione dei conflitti in base a un principio di separazione dei poteri, controllo di legittimità come istanza ultima di giudizio, importanza delle ipotesi nel nuovo modo di concepire il metodo della scienza, fundamentalità della non contraddizione ai fini della provabilità e formulazione delle ipotesi esplicative o risolutive di un problema, sono questi i tratti che, desunti in qualche modo da queste rivoluzioni, contribuiscono a definire il progetto

17. È nota l’ammirazione di Kant per la Rivoluzione francese, che, nonostante il suo esito drammatico nel Terrore, resta come un faro per l’umanità: quel che la rivoluzione rivela e che di essa permane è lo *spirito* che l’ha animata, l’entusiasmo che essa ha suscitato, che mostra la possibilità di un’emancipazione dell’umanità dal potere dispotico e quindi della realizzazione della libertà e di un mondo di pacificazione civile. La rivoluzione è di per sé un evento che promana dalla disposizione morale del genere umano. Cfr. I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici*, cit., 6, p. 218–219.

critico nel suo insieme. Al punto che, se la stessa critica è in qualche modo anche una metafisica, in quanto ricerca di condizioni a priori, allora una metafisica è possibile solo sulla base di un progetto rivoluzionario come quello che Kant intraprende: *non descrivendo fattualità, ma risolvendo problemi*; non imponendo aprioristicamente delle generalità all'esperienza, ma ricercando le leggi della sua connessione — un modo di procedere che porta a mio giudizio a riconsiderare il senso di quel che Kant chiama “deduzione” (in particolare, la Deduzione trascendentale), la quale è, dal punto di vista della sua elaborazione teorica, piuttosto una *retroduzione* o un'*abduzione*, ovvero un ragionamento tramite il quale si elabora un'ipotesi in grado di spiegare e legittimare un dato fenomeno empirico, del quale si cerca la “condizione di possibilità”.

Kant — questa la tesi complessiva che qui vogliamo in conclusione sostenere — ha cercato così di trasporre nell'ambito della filosofia la convinzione politica che il conflitto non si risolve né con la forza né con l'instaurazione di un potere incontrollato e incontrollabile, dogmatico e dispotico, ma con la separazione e la reciproca limitazione dei poteri, unica garanzia all'esercizio della libertà. A questa esigenza obbedisce l'analisi trascendentale, l'“arma di piombo” della critica: non un *organon* per costruire nuove presunte conoscenze, ma una politica della ragione al servizio della pace e della convivenza civile.

gaetano.chiurazzi@unito.it