

Il problema della conoscenza tra “neokantismo classico” e “nuovo neokantismo”

Luca Guidetti

The movement of the “young Neo-Kantians” spreads between the two World Wars in the countries of German area and language starting from the works of Richard Höningwald (1875-1947) and Wolfgang Cramer (1901-1974). It develops after the Second World War with Hans Wagner (1917-2000) and, more recently, Werner Flach (1930-2023). Their reflections on the theme of knowledge take place following an ontological-semantic approach that is unrelated to the privilege granted by classical Neo-Kantianism to the logical-transcendental reduction – according to an intellectualistic scheme – of critical philosophy. The young Neo-Kantianism (also called “new Neo-Kantianism” or “Neo-Neo-Kantianism”) is indeed aimed at finding a point of conjunction between “questions of principle” and “questions of fact”. The result is a critical theory of knowledge that means the transcendental as an ontological articulation of different object domains, which one is to grasp the “sense” of, without aspiring to an “ultimate foundation” of knowledge.

Keywords: *Knowledge, Neo-Kantianism, Thinking, Transcendental, Semantics.*

1. Lo sfondo storico-filosofico del nuovo neokantismo

Nel 1949 compariva nella rivista «Archiv für Philosophie» un breve saggio di Siegfried Marck dal titolo: *Agli inizi del più giovane neokantismo*¹. Il saggio di Marck – il quale già nel 1913 aveva pubblicato un importante articolo su *La dottrina del soggetto conoscitivo nella Scuola di Marburgo*² – era dedica-

¹ S. Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn*, «Archiv für Philosophie», 3 (1949), pp. 144-64; ora in H.-L. Ollig (Hrsg.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, pp. 19-43.

² Cfr. S. Marck, *Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule*, «Logos», IV (1913), pp. 364-86.

to alla memoria di Richard Höningwald e Jonas Cohn e, nelle prime righe, egli menzionava anche Ernst Cassirer, Bruno Bauch e Arthur Liebert che, assieme ai primi due, costituivano a suo avviso il movimento neokantiano più recente, ben distinto dai neokantiani “più vecchi” come Cohen, Natorp, Windelband, Rickert e Riehl³. Le osservazioni di Marck sul “giovane neokantismo” avevano un duplice merito: da un lato ristabilivano una linea di continuità con la filosofia tedesca dell’epoca pre-nazista e, dall’altro, richiamavano l’attenzione su una serie di autori, scomparsi in patria o in esilio durante gli anni della guerra, le cui opere risultavano pressoché sconosciute nel più recente dibattito filosofico⁴. Nelle pagine di Marck, le figure di Höningwald, Cohn e Bauch non apparivano come mere rappresentanti di una “filosofia degli epigoni”, ma come il vertice di una seconda o meglio *terza fase* del neokantismo, dotata di una sua originalità e autonomia, in cui soprattutto Höningwald (1875-1947) emergeva come «punto di convergenza»⁵. Nelle considerazioni introduttive, Marck non mancava inoltre di evidenziare quello che a suo avviso era il filo conduttore in base al quale si muovevano tutti i “giovani” neokantiani, vale a dire il rapporto tra le «forme razionali del pensare e i suoi contenuti irrazionali», nonché la relazione – a ciò strettamente connessa – «tra la validità obiettiva [*objektive Geltung*] e la comprensione soggettiva di ciò che è valido [*des Gültigen*] nell’esperienza vissuta»⁶. A tal proposito, egli si richiamava altresì al concetto kantiano di “affinità trascendentale” – così come veniva esposto nella *Critica del Giudizio* – per indicare la porta d’ingresso alla comprensione dei più recenti sviluppi del criticismo. In particolare, tale “affinità” giungeva secondo Marck ad esprimersi nel rinnovato interesse per i rapporti

³ Cfr. Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus*, cit., p. 19. Cfr., a tal riguardo, F.-J. von Rintelen, *Contemporary German Philosophy and its Background*, Bouvier, Bonn 1970, in part. pp. 14 ss.; H. Pringe, *Cohen and Natorp on Transcendental and Concrete Subjectivity*, «The New Centennial Review», 17 (2017) 2, pp. 115-34.

⁴ Cfr. Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus*, cit., pp. 22 ss.

⁵ *Ibidem*, pp. 19 e 21.

⁶ *Ibidem*, p. 21.

tra trascendentalismo da un lato e psicologia, biologia, filosofia dell'organico dall'altro, mettendo capo a una ricomprendione *dialettica* del trascendentale che indicava una sorta di "rinascenza hegeliana" i cui primi sentori erano già presenti nei neokantiani classici⁷.

Una questione rimaneva tuttavia aperta, vale a dire: in che misura tali più recenti assertori del metodo trascendentale potevano ancora essere definiti neokantiani? Questo "giovane" o "nuovo" neokantismo (*Neo-neokantianismus*) – a cui negli anni successivi si uniranno allievi diretti e indiretti di Hönigswald, come Wolfgang Cramer (1901-1974), Hans Wagner (1917-2000) e Werner Flach (1930-2023) – stabilisce veramente una linea di continuità con il più "vecchio" o si tratta semplicemente di un'etichetta per un contenuto del tutto eterogeneo? E se questa linea di continuità esiste – se cioè si può veramente parlare di un *nuovo neokantismo*⁸ – quale fecondità può appartenere a una corrente di pensiero le cui basi sembravano già da tempo radicalmente superate dalle istanze della fenomenologia e della filosofia dell'esistenza? Prima di rispondere a queste domande è necessario un breve sguardo retrospettivo ai capisaldi del neokantismo classico, evidenziandone la novità dell'impostazione e al tempo stesso le questioni suscitate e rimaste irrisolte.

2. I caratteri fondamentali della gnoseologia neokantiana classica

È anzitutto necessario sottolineare che quel vasto movimento di rinascenza della filosofia critica che, poco dopo la metà dell'Ottocento, s'identifica nel bisogno di un "ritorno a Kant", costituisce la reazione e, in un certo senso, la ribellione della cultura filosofica tedesca a un periodo di profon-

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Sulla nozione di "nuovo neokantismo", cfr. H.-L. Ollig, *Der Neukantianismus*, Metzler, Stuttgart 1979, pp. 94 ss.; H. Schnädelbach, *Unsere neues Neukantianismus*, in R. Brandt, F. Orlik, *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohen Kolloquium Marburg 1992*, Olms, Hildesheim 1993, pp. 204-21; trad. it. a cura di B. Maj, *Il nostro nuovo neokantismo*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Quaderni di Discipline Filosofiche, 2, Vallecchi, Firenze 1997, pp. 9-26.

do deperimento della stessa in seguito a due motivi fondamentali: in primo luogo la crisi dei grandi sistemi idealistici dopo la morte di Hegel (1831), senza peraltro un'istanza di pensiero forte e alternativa, in grado di rimpiazzare il vuoto lasciato dall'esaurimento della filosofia speculativa⁹; in secondo luogo il ruolo sempre più decisivo, per molti versi favorito da questa debolezza della filosofia, che negli anni 1850-1870 cominciano a giocare le scienze naturali, in particolare la fisiologia e la psicologia sperimentale, le quali iniziano così ad occupare quegli ambiti d'indagine sull'uomo e sulle forme della cultura – linguaggio, arte, conoscenza, psicologia, etica, ecc. – che nell'epoca immediatamente precedente erano di pertinenza della filosofia¹⁰. Questi due motivi non sono solo concomitanti, ma l'uno di rinforzo all'altro: la "naturalizzazione dell'umano" non avrebbe potuto realizzarsi senza la crisi dell'idealismo e, d'altra parte, l'idealismo va in crisi anche perché incapace di accogliere a livello speculativo le esigenze avanzate dagli sviluppi impetuosi delle scienze positive e delle scoperte tecnologiche. Per i nostri scopi, è comunque bene rammentare la matrice "reattiva" del neokantismo: ciò ne condiziona infatti sia le novità, sia i limiti intrinseci e quelli seriori.

A differenza di quanto comunemente si sostiene in ogni tradizionale esposizione storica e manualistica, il neokantismo non si presenta come una giustificazione dei modi di pensiero delle scienze "esatte", né come una "teoria della conoscenza" (*Erkenntnistheorie*): almeno esso *non è tale* in senso primario e sufficiente a una sua caratterizzazione. Indipendentemente dalla coniazione e dall'impiego filosofico del termine *Erkenntnistheorie* intorno alla metà del XIX

⁹ Cfr., a tal riguardo, F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. IV: T.K. Oesterreich, *Die Deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart*, XII ed., Mittler, Berlin 1923; K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, pp. 23-140.

¹⁰ Cfr. E.G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, Appleton, New York 1929-1950², pp. 20-65; S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 61 ss.

secolo¹¹, l'atteggiamento critico-trascendentale verso il sapere scientifico non implica una mera accettazione del "fatto della scienza", ma l'assunzione di tale fatto come un *problema*, di cui si tratta di ricercare la «direzione di fondazione»¹². Se è dunque vero che per i neokantiani la conoscenza scientifica assume una posizione esemplare per la "logica del pensiero puro", non bisogna tuttavia dimenticare che si tratta pur sempre di *una* posizione e non di quell'*unica* posizione di cui va ricercata la fondazione. La conoscenza scientifica non viene semplicemente identificata con la conoscenza in generale: si tratta anzi di un "fatto" che si colloca all'interno del più vasto ambito del *sapere* (*Wissen*) che va ricondotto alla funzione della *concettualizzazione* e di cui si deve mostrare il criterio di *giustificazione*. Ciò che in ultima istanza distingue il neokantismo da un mero orientamento epistemico-gnoseologico è l'irriducibilità del *problema* del metodo al *fatto* di un metodo che si esprime nel sapere scientifico: l'attenzione si focalizza in questo modo non su un modello della conoscenza, ma sulla questione della *validità* (*Gültigkeit*) di ogni attività che voglia erigersi a conoscenza¹³.

La centralità del problema della *validità* della conoscenza permette al neokantismo di distinguersi da ogni accettazione della "teoria della conoscenza" in senso psicologico, ontologico, fenomenologico o metafisico. Ricercando i principi della validità del conoscere sia nei loro "limiti" sia nella loro "giustificazione", il neokantismo non offre propriamente una *teoria* della conoscenza, ma una *critica* della conoscenza (*Erkenntniskritik*)¹⁴. Esso si pone dunque a un livello *metalogico* (*Erkenntnislogik*): non intende cioè presentare una

¹¹ Cfr. R. Seydel, *Zur Geschichte des Wortes "Erkenntnisstheorie"*, «Philosophische Monatshefte», 12 (1876), pp. 188-9; K.C. Köhnke, *Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie und dessen vermeintliche Synonyme*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 25 (1981), pp. 185-210; Id., *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, pp. 58 ss.

¹² Cfr., a tal riguardo, M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, de Gruyter, Berlin 1965, p. 82.

¹³ Cfr. *ibidem*, pp. 85-7.

¹⁴ Cfr. H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Dümmler, Berlin 1883; ora in Id., *Werke*, Olms, Hildesheim-New York 1984, vol. 5, pp. 10 ss.

“teoria delle teorie” ma un’*articolazione del problema della validità*. Il sistema a cui mette capo non è di conseguenza orientato in senso contenutistico-materiale, ma *formale-trascendentale*¹⁵. L’analisi e la correlazione delle “obiettivazioni” della vita spirituale conducono infatti a una “filosofia della cultura” in cui la questione delle “cose stesse” nel loro “essere” (*quaestio facti*) è subordinata alla definizione delle condizioni di senso o di validità in base a cui ogni essere è dicibile e concettualmente obiettivabile (*quaestio iuris*)¹⁶.

Questa centralità del problema della “validità” condiziona immediatamente il rapporto della filosofia trascendentale con gli altri ambiti dell’indagine filosofica. La ricerca delle “condizioni di validità” come ambito privilegiato del trascendentalismo genera infatti tre questioni che completano il quadro sistematico del neokantismo classico, vale a dire: i) la definizione dell’istanza da cui si *origina* la validità della conoscenza; ii) l’individuazione *analitico-riflessiva* delle strutture di validità a partire dalle conoscenze effettive; iii) il rapporto tra “essere” e “valere”¹⁷. Vediamoli ora in dettaglio.

i) *L’origine della validità* – La validità della conoscenza non trae origine da un principio metafisico retrostante, ma solo dal *soggetto puro*¹⁸. È questo uno dei punti più controversi del neokantismo, poiché un’interpretazione superficiale potrebbe scorgervi una sorta di idealismo soggettivo e creazionistico d’ispirazione fichtiana. Ma diversamente da quest’ultimo, per i neokantiani il soggetto della conoscenza non ha alcuna connotazione egologica né si presenta come il corrispettivo dell’“oggetto”, sia esso inteso come rimanendo “dipolare” (nella cosiddetta “relazione soggetto-oggetto”) sia come principio generatore monopolare (“io puro”).

¹⁵ Cfr. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 88.

¹⁶ Cfr. G. Wolandt, *Idealismus und Faktizität*, de Gruyter, Berlin 1971, pp. 16 ss.

¹⁷ Cfr. R. Zocher, *Die Philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie*, Mohr, Tübingen 1939, pp. 6 ss.; Wolandt, *Idealismus und Faktizität*, cit., pp. 12-3.

¹⁸ Cfr. G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989, pp. 157 ss.; Wolandt, *Idealismus und Faktizität*, cit., pp. 13 ss.; Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 102.

Il soggetto significa anzi, in prima istanza, la "soggettività" come insieme di quei principi di validità che fondano l'oggettività¹⁹. Esso dunque non è caratterizzato dall'essere, ma dal *valere*: ciò è quanto basta per respingere qualsiasi determinazione psicologista, realistica o empiristica. In un certo senso, entro una simile impostazione lo psicologismo si esclude da sé: infatti il soggetto empirico può soddisfare i criteri della validità in un certo caso particolare, ma non può garantirli incondizionatamente²⁰. Da qui il richiamo a una soggettività pura, extramondana. Tuttavia, questa extramondanità non implica per i neokantiani una *spiritualità originaria* o archetipica del soggetto puro. Infatti le obiettivazioni non sono "prodotti" *ex nihilo* della coscienza, ma sono *stati di cose* in cui si rivelano *strutture* e *criteri* di validità che il soggetto s'incarica di ricomprendere nella loro forma logica. In senso proprio, la validità non si origina dalla soggettività, poiché questa traduce solo in giudizi validi il *sensu ideale* di ciò che in sé vale. Ciò che trae origine dalla soggettività non è la *validità in sé*, ma solo la *validità della conoscenza*²¹.

Per i neokantiani il soggetto equivale al pensiero, alla ragione, al *logos*, non a ciò che "pensa" o che "esprime" il *logos*. Non esiste un "ente" che possiamo definire come "soggetto" e che eserciti una facoltà di razionalizzazione del mondo o dell'oggetto. Il *sub-iectum* è già inteso in senso oggettivo come *principio di validità*; è, anzi, quella validità che *sottende* le obiettivazioni e le giustifica. La forma logica dell'oggetto contiene in sé il soggetto come principio di validità, come "norma", "valore" o "legge". In questa prospettiva, l'idealismo critico dei neokantiani non è un idealismo del soggetto, ma un *idealismo dell'idea*, dove quest'ultima non è una rappresentazione à la Locke, ma un'ipotesi, una legge o una regola di validità nel senso di Platone²². La *legge* è il vero *sub-iectum* di

¹⁹ Cfr. H. Rickert, *System der Philosophie*, Erster Teil, Mohr, Tübingen 1921, p. 157.

²⁰ Cfr. P. Natorp, *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, «Philosophische Monatshefte», 23 (1887), pp. 257-86.

²¹ Cfr. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 95.

²² Cfr. H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Mohr, Tübingen 1924, pp. 156 ss.; B. Bauch, *Die Idee, Rei-*

ogni conoscenza, ossia ciò che conferisce ad essa obiettività e validità; e poiché le leggi valide costituiscono il filo conduttore o la direzione della conoscenza, esse sono anche l'autentico «oggetto della conoscenza»²³. Questa coincidenza tra soggetto e oggetto intende sostituire all'essere (*Sein*) trascendente il dover-essere (*Sollen*) *trascendentale* che si esprime, senza mai esaurirsi, nelle diverse obiettivazioni conoscitive. La *trascendenza* non è l'essere esterno al soggetto, ma il riconoscimento delle forme, dei significati e delle strutture che presiedono all'esperienza. Essa è dunque al tempo stesso soggetto e oggetto, è il luogo *trascendentale* della legge che *pretende* di essere riconosciuta come tale²⁴. Dal momento che il soggetto puro non si realizza in alcuna "sostanza", si può anche parlare di una teoria della conoscenza o di un idealismo "senza soggetto"²⁵. In realtà, quest'espressione privativa si riferisce a un'accezione sostanzialistica, ma decade non appena si evidenzia l'autentico aspetto *funzionalistico* della soggettività neokantiana. Poiché una legge non è ma *vale*, anche il *pensiero* può dirsi tale quando sviluppa una *funzione di validità*. Il fatto che ogni atto del pensiero richieda una sostanza pensante appare ai neokantiani come un'indebita *metabasis eis allo genos* che rende impossibile un'autentica fondazione. Non si può passare dal *valere* funzionale all'essere sostanziale e viceversa: «ciò che fonda» – dice Natorp – «non solo non deve, ma non può nemmeno appartenere a un altro *genos* rispetto a ciò che viene fondato»²⁶.

Il "funzionalismo" della concezione neokantiana della soggettività rende ragione anche del suo netto smarcamento rispetto a qualsiasi considerazione del soggetto *concreto* o *fat-*

nicke, Leipzig 1926, pp. 2 ss. e 107 ss.; Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., pp. 94 ss.

²³ Cfr. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1892), Mohr, Tübingen 1915³, pp. 15 ss. e 229 ss.; W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, Enke, Stuttgart 1922, pp. 242-4.

²⁴ Cfr. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., p. 22.

²⁵ Cfr. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 97.

²⁶ Cfr. Natorp, *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, cit., pp. 263 ss.

tuale²⁷. Questo non viene escluso perché contingente o empirico, ma perché ciò che gli consente di produrre conoscenze *valide* non può essere un momento della sua concretezza. I neokantiani non negano che la logica della conoscenza debba prendere le mosse da un "io concreto" o "reale", ma negano solo che ciò possa derivare da un'astrazione o ipostatizzazione di alcune sue caratteristiche. Non esiste dunque un "luogo" del soggetto puro materialmente *separato* dal "luogo" del soggetto reale: il soggetto puro non è né "accanto", né "sopra", né "sotto" la coscienza concreta, ma indica direttamente la struttura logica della *prestazione* di questa coscienza²⁸. Di conseguenza, anche il problema della ricerca dei fondamenti attraverso la *riflessione* o l'autocoscienza assume una nuova dimensione. Non si tratta più di rivolgere lo sguardo al soggetto attraverso un procedimento introspettivo, ma di interrogarsi, partendo dal *fatto* della conoscenza e dei suoi giudizi validi, sul soggetto non-dato di questi giudizi. La "coscienza scientifica" – sostiene Cohen²⁹ – o la "coscienza in generale" – come la qualifica Rickert³⁰ – legano in questo modo l'*appercezione trascendentale* kantiana alla sintesi *a priori* che conferisce obiettività ad ogni rappresentazione. L'*appercezione* è questa sintesi, il suo principio è lo stesso principio supremo di tutti i giudizi sintetici, secondo cui ogni fenomeno, per avere validità oggettiva, dev'essere colto come caso di una legge. Ma mentre in Kant l'*appercezione* pura rendeva possibile la connessione tra elementi eterogenei (intelletto e sensibilità), ora essa appare come il *genere* rispetto alle diverse *specie*: le categorie dell'intelletto sono le *regole* di cui l'*appercezione* coglie il carattere trascendentale e legislativo³¹.

²⁷ Cfr. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., pp. 34 ss.

²⁸ Cfr. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 103; Wolandt, *Idealismus und Faktizität*, cit., p. 12.

²⁹ Cfr. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, cit., pp. 6 ss.

³⁰ Cfr. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., pp. 46 ss.

³¹ Cfr. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik, nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Bruno Cassirer, Berlin 1910²; trad. it. a cura di G. Gigliotti, *La fondazione kantiana dell'etica*, Milella, Lecce 1983, pp. 35 ss.

Come insieme delle prestazioni logiche che fondano l'oggettività, il soggetto puro è sempre e solo un soggetto che "giudica" e che non può mai diventare "oggetto" di se stesso³². Con la prima determinazione i neokantiani intendono respingere qualsiasi declinazione intuizionistica o meramente rappresentazionale; con la seconda viene destituita di senso ogni unità *intracosciente* di soggetto e oggetto. Infatti, l'unità di soggetto e oggetto non si ottiene mai *a parte subiecti*, ma è già data *a parte obiecti*, cioè dal lato stesso delle obiettivazioni. Se si intende l'unità *a parte subiecti*, bisogna inevitabilmente ricorrere al dualismo tra atto e oggetto della coscienza, vale a dire reintrodurre l'autocoscienza con il suo paradosso di un soggetto al tempo stesso osservatore e osservato³³. Ma in questo modo le aporie della trascendenza, eliminate dall'*intentio recta* conoscitiva, toccherebbero del principio stesso della fondazione, richiedendo una continua e infinita "fondazione della fondazione". Il soggetto puro non è mai il semplice oggetto perché *l'insieme delle sue prestazioni logiche significa l'insieme di tutti gli oggetti dell'esperienza possibile, cioè di ogni pensiero "valido" in generale*.

ii) *La struttura della validità* – Se il soggetto puro, che si qualifica di volta in volta come "pensiero", "coscienza in generale", "ragione" o *logos*, è l'origine e il fondamento di validità della conoscenza e se tale origine è la *prestazione logica*, allora l'unica via per rintracciarne il significato consiste nell'*analisi* delle conoscenze di fatto e delle obiettivazioni culturali³⁴. Infatti ogni prestazione logica si traduce in un *contenuto* di validità, ogni pensiero in qualcosa di *pensato*, ogni funzione di legalità in una *legge* di un fatto. Questo procedimento analitico-ricostruttivo esprime per i neokantiani il senso autentico della *riflessione* trascendentale: essa non consiste in un rivolgimento dello sguardo alle funzio-

³² Cfr. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., pp. 150 ss.

³³ Cfr. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr, Tübingen 1912, pp. 29 ss.

³⁴ Cfr. E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942); trad. it. a cura di M. Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 30 ss.

ni o facoltà dell'io, ma in una tematizzazione delle funzioni logiche di validità a partire dalle obiettivazioni effettive³⁵. Ciò comporta una radicalizzazione, in senso obiettivistico, del rapporto kantiano tra le due forme dell'appercezione. Come Kant sostiene che «l'unità analitica dell'appercezione è possibile solo sulla base dell'unità sintetica», così i neokantiani, intendendo l'analitico come l'aspetto obiettivamente derivato, lo legano al *modus obliquus* della tematizzazione di validità del pensato. Dal momento però che l'unità sintetica dell'appercezione viene de-psicologicizzata e ricondotta alla sintesi *a priori* della prestazione logica, ne consegue un'inversione di senso per cui nello svolgimento del *modus obliquus* analitico-riflessivo si rivela in realtà il *modus rectus* sintetico-determinante del pensiero che conferisce oggettività e legalità³⁶. L'intera dinamica analitico-sintetica, una volta messa tra parentesi la psiche reale e i suoi prodotti fattuali, manifesta pertanto un assetto *strutturale*. Infatti, in senso neokantiano la struttura è quel prodotto logico tra la forma e la funzione della conoscenza che esprime compiutamente il significato trascendentale della validità.

iii) *Il rapporto tra essere e valere* – L'inversione di senso che si ottiene dalla totale emendazione dei residui psicologico-soggettivistici che ancora caratterizzavano l'appercezione pura della deduzione kantiana, definisce a sua volta la riformulazione del rapporto tra *essere* e *valere*. Se in Kant la "cosa in sé" costituiva il terreno di ogni possibile indagine ontologica, ora la questione dell'essere regredisce decisamente sullo sfondo. Nella logica neokantiana della validità, l'essere appare sempre come qualcosa di pensato o conosciuto: l'essere è solo il *pensiero* dell'essere, ossia ciò che viene *predicato* come tale³⁷. Rispetto alla tematizzazione diretta delle condizioni di validità delle obiettivazioni, il riferimento all'ente oggettuale appare così come qualcosa di secon-

³⁵ Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 90.

³⁶ Cfr. N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Töpelmann, Giessen-Berlin 1909, pp. 8 ss.

³⁷ Cfr. H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Winter, Heidelberg 1930, pp. 7 ss.

dario: è questo il senso neokantiano della svolta copernicana di Kant, vale a dire il «ruotare degli oggetti intorno ai concetti»³⁸. Ogni nostra conoscenza dell'essere dipende in ultima istanza dai *principi* sui quali si fonda la sua validità e, più precisamente, le determinazioni di validità delle obiettivazioni sono al tempo stesso le determinazioni in cui si dispiega la conoscenza dell'essere nei suoi diversi aspetti. Come dice Cohen, «l'essere non giace in se stesso, ma solo il pensiero lo fa sorgere»³⁹.

Il rapporto di fondazione tra valere ed essere è univoco e insovertibile, perciò nessuna forma di ontologia può condizionare la validità dei principi gnoseologici. Si noti che quest'accezione derivata dell'essere non implica un idealismo materiale, ma riguarda solo la *forma* del nostro pensiero delle cose⁴⁰. Perciò l'ontologia non è esclusa dal novero dell'indagine filosofica ma, più semplicemente, è del tutto inessenziale per la *fondazione trascendentale*. D'altra parte, poiché l'indagine filosofica s'identifica con l'indagine trascendentale, lo spazio dell'ontologia rimane solo una pura *possibilità logica* delle obiettivazioni. Infatti, sostenendo un simile *idealismo formale*, il neokantismo intende qualificare il "valere" non tanto come il principio degli *oggetti* (che comporterebbe un'identificazione tra logica e ontologia), ma come il principio del *riferimento* ad oggetti. In questo modo un'eventuale indagine ontologica non solo mancherebbe di autonomia, ma, essendo del tutto estranea alla dimensione trascendentale, essa non potrebbe nemmeno proporsi come declinazione *regionale* o *speciale* dei principi di validità con fun-

³⁸ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781; 2ª edizione, Hartknoch, Riga 1787; trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 1976-1987² (d'ora in poi: CRP), pp. 23 ss.

³⁹ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis (System der Philosophie, Erster Teil)*, Bruno Cassirer, Berlin 1902, p. 28.

⁴⁰ Come sottolinea Alois Riehl distinguendo tra un idealismo *formale* e uno *materiale* (cfr. *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, vol. I: *Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus*, Kröner, Leipzig 1876, 3ª ed. rivista, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, vol. I: *Geschichte des philosophischen Kritizismus*, Engelmann, Leipzig 1924, pp. 405 ss.), l'idealismo critico è un idealismo delle "forme del nostro pensiero delle cose", non già un idealismo "delle cose stesse".

zione costitutiva⁴¹. La netta distinzione tra valere ed essere e la contemporanea elevazione del valere al rango di "principio", non hanno dunque come conseguenza solo la degradazione dell'essere a "predicato" del pensiero, ma soprattutto l'imposizione di un legame esclusivo tra il valere e le *prestazioni* della soggettività. Questo significa che ogni articolazione di forme o di ambiti di validità, in cui i neokantiani intravedono il *sistema* della filosofia, tenderà a riproporre, rispetto alla medesima soggettività, quel doppio legame da cui si origina una seconda inversione di senso del trascendentale: da un lato le prestazioni della soggettività devono avere come criterio i principi logico-obiettivi della validità (esse risulteranno cioè positive o negative in base alla loro corrispondenza a tali principi), dall'altro le articolazioni del valere possono ricavarsi solo da queste stesse prestazioni. Non vi è infatti un riferimento extrasoggettivo, di matrice ontica, in cui il valere possa essere *indipendentemente* rintracciato⁴².

3. *Limiti e difficoltà dell'impostazione neokantiana*

Il carattere logico-metodologico che la filosofia trascendentale assume nell'impostazione neokantiana – tanto nella versione scientifica marburghese quanto in quella pratico-valutativa della cosiddetta "Scuola del Baden" – rappresenta senza dubbio il primo tentativo organico di rendere autonomo il criticismo sia dalle declinazioni metafisico-dogmatiche sia dalle riduzioni psicologistico-empiristiche. Questa novità, che costituisce al tempo stesso la misura della sua fecondità, ha permesso di salvaguardare non solo il nucleo sovrastorico della tradizione kantiana, ma soprattutto la funzione stessa della filosofia come espressione della ragione, del *logos*, mantenendo così una linea di continuità con le

⁴¹ Cfr. M. Brelage, *Fundamentalanalyse und Regionalanalyse. Eine problemgeschichtliche Untersuchung zur Kategorienlehre bei Paul Natorp und Nicolai Hartmann*, Dissertation, Köln 1957, pp. 30 ss.

⁴² L'evidenziazione di questa *impasse* e il tentativo di uscirne conciliando la riflessione sulla "validità" con l'"ontologia critica" si deve in primo luogo a H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, Reinhardt, München 1959-1980³, in particolare §§ 7 ss. e 20 ss.

origini della cultura occidentale. Tale obiettivo, guidato dal proposito di “andare oltre Kant” per comprenderlo meglio di quanto egli stesso si sia compreso⁴³, ha tuttavia condotto l’indagine neokantiana a una serie di correzioni del testo kantiano che impongono una radicale *revisione* della filosofia trascendentale. Dal punto di vista teoretico, la questione del “revisionismo” neokantiano non verte tanto sul fatto se e in quale misura i neokantiani abbiano tradito il dettato di Kant, ma per quale ragione un simile rinnovamento del kantismo non abbia saputo rispondere alle più recenti esigenze dell’indagine filosofico-scientifica⁴⁴. In questa prospettiva, il neokantismo classico presenta limiti sia di carattere storico, sia logico-teorico. Nella presente indagine, ci occuperemo solo dei secondi.

i) I neokantiani sostengono a più riprese il bisogno di una *coordinazione* (*Zuordnung*) tra i principi della validità e le prestazioni della soggettività, in modo tale da formare un’*unità* (*Einheit*). I valori devono cioè essere articolati secondo una molteplicità di ambiti di validità che mette capo a una vera e propria *commettitura* (*Gefüge*) di carattere sistematico⁴⁵. D’altra parte, per quanto congiunti in un sistema, tali ambiti rimangono pur sempre autonomi sia nella loro determinatezza, sia nella loro dimensione di riferimento a oggetti. Come principi essi tendono infatti ad affermare, ognuno per sé, una capacità incondizionata di “fondazione ultima” (*Letztbegründung*). Si origina così un contrasto tra *autonomia* e *correlazione sistematica* che impegna il trascendentale nella ricerca di un difficile equilibrio tra l’unificazione monistica e la sintesi estrinseca⁴⁶.

⁴³ Cfr. W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie* (1884); 2 voll. (a partire dalla quarta edizione del 1911), Mohr, Tübingen 1921⁷, vol. I, p. IV.

⁴⁴ Cfr. H. Wagner, *Über den Begriff der Idealismus und die Stufen der theoretischen Apriorität*, «*Philosophia naturalis*», 2 (1952), pp. 178-99; R. Zocher, *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*, Universitätsbund, Erlangen 1959, pp. 138 ss.

⁴⁵ Cfr. Wolandt, *Idealismus und Faktizität*, cit., p. 12.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 13.

ii) Quest'esigenza trova espressione nella tipica formula neokantiana della *reciprocazione* tra soggetto e oggetto. Da un lato la fondazione della conoscenza è *oggettiva* poiché nessuna forma di riduzione trascendentale può avvenire in assenza di un'oggettivazione; dall'altro l'"oggettività" delle oggettivazioni non è un fatto ma un *fieri*, cioè rimanda a una soggettività pura grazie alla quale le oggettivazioni assumono il loro *senso*. L'unità del sistema, come punto d'incontro tra gli ambiti autonomi della validità, è perciò ottenuta decretando l'originarietà del soggetto rispetto all'oggettività; ma poiché quest'originarietà si afferma solo nell'esibizione di un'unica struttura metodologica, l'unità sistematica rimane *formale*, determinando una fondazione del sistema a un solo livello, corrispondente alle funzioni logiche del soggetto puro⁴⁷. Le oggettività costituite, a cui si demanda la capacità di differenziazione del sistema, finiscono così per rivelare un'"identica determinatezza" (*Gleichbestimmtheit*) ricavata dall'onnipervasiva "unità della struttura del porre"⁴⁸. In tal modo perde significato il carattere *sistematico* dell'indagine trascendentale: le oggettivazioni hanno un'autonomia fittizia e l'unità dell'insieme è *tautologica*, ossia già data indipendentemente dalle oggettivazioni (*monismo logico*). L'assimilazione e la perdita di contesto problematico degli ambiti della validità, in cui si esprime la *semplicità* della fondazione trascendentale, conducono quindi a una correlazione schematica e unilaterale. Lo *schematismo* consiste nel non riconoscere la struttura specifica dei diversi campi di fondazione, i quali rivelano anzi una sostanziale uniformità; l'*unilateralità* emerge invece dall'imposizione della struttura tipica di un campo particolare a un altro campo, intendendo il primo come "modello" (*Vorbild*)⁴⁹.

iii) La mancanza di una teoria della validità *differenziata* è dovuta sostanzialmente a due fattori: a) il ruolo esclusivamente *fondazionale* della soggettività, per cui l'autentico soggetto è solo il soggetto puro; b) il ruolo secondario dell'esse-

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, p. 14.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

re, dell'inseità e dell'oggettività. Il primo aspetto comporta un'esclusione dall'indagine trascendentale di tutto ciò che ha a che fare con la *fatticità*, sia essa intesa come presenza del soggetto storico, concreto o reale, ossia di ciò che esprime il cosiddetto "mondo della vita", sia come *comprensione di sé* o "autofondazione della fatticità", che permetta di intendere la determinazione della natura *propria* del soggetto come base tanto per la sua separazione dalla natura oggettiva quanto per la determinazione di quest'ultima⁵⁰. Per il soggetto puro, il mondo delle cose naturali è il mondo delle oggettivazioni, vale a dire della *proiezione* della soggettività nella costruzione oggettivante. Il soggetto puro è incapace di differenziazione anzitutto perché è incapace di *autodeterminazione*: ciò comporterebbe infatti l'introduzione della naturalità, fatticità, limitazione e, infine, della "cosalità" o "inseità".

iv) Da tutto ciò consegue l'esclusione della *psicologia*, identificata con la *teoria della soggettività empirica* e intesa perciò in senso *naturalistico*⁵¹. La psicologia in senso neokantiano non ha nulla a che vedere con la teoria della conoscenza e quindi con la fondazione trascendentale, poiché è impossibile collegare una teoria della validità con la teoria della soggettività empirica. L'indagine psicologica si sviluppa tramite spiegazioni causali particolari e contingenti; il suo oggetto, come quello di ogni scienza particolare, è puramente intramondano e non può pertanto esser ricompreso in una *teoria dei principi*⁵². Ha qui luogo una riduzione che risulterà fatale per il rapporto tra filosofia trascendentale e psicologia, vale a dire l'identificazione di ogni *teoria della soggettività concreta* con *indagine empirico-naturalistica*, in una parola la dissoluzione del *soggetto reale* nella molteplicità dell'esperienza. Ciò che riguarda il soggetto reale e individuale nella sua fatticità è *eo ipso* estraneo alle questioni di validità. Non è quindi possibile alcun rapporto positivo tra *principio* e *fatto*, poi-

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 19 ss.

⁵¹ Cfr. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., pp. 106 ss. e 154 ss.; P. Natorp, *Zu den Vorfragen der Psychologie*, «Philosophische Monatshefte», 29 (1893), pp. 581-611, in part. p. 592.

⁵² Cfr. *ibidem*.

ché manca un'attribuzione di fundamentalità, cioè di "principio", alla stessa fatticità della soggettività⁵³.

v) L'esclusione della psicologia, e perciò anche di qualsiasi forma di psicologia trascendentale o non-empirica, ha come controparte l'esclusione di ogni teoria *filosofica* dell'oggetto. Dal momento che la filosofia è un'analitica della coscienza costituente, il compito di formulare una *teoria degli oggetti* è attribuito alle scienze positive. Ciò corrisponde all'esclusione dell'ontologia dall'indagine trascendentale. L'ontologia viene intesa in senso meramente descrittivo-classificatorio e, nel peggiore dei casi, è identificata con una forma di metafisica dogmatica in senso pre-kantiano⁵⁴.

vi) In ultima istanza, tutte queste difficoltà hanno una radice teoretica che si esprime nella svalutazione di quattro momenti del kantismo originario, vale a dire: a) il momento *materiale*; b) il momento *alogico*; c) il momento *intuitivo-sensibile*; d) il momento *linguistico*.

a) La svalutazione del *momento materiale*⁵⁵ non solo è implicita nella corrispondente esaltazione dell'aspetto formale, ma si carica altresì di un significato decisivo per gli altri tre momenti. Nell'*Estetica trascendentale*, Kant aveva chiamato *materia* «ciò che in un fenomeno corrisponde alla sensazione», dove la sensazione è «l'effetto sulla capacità di rappresentazione, prodotto da un oggetto, in quanto noi siamo modificati da quest'ultimo»⁵⁶. Egli aggiungeva poi che «la materia è nella nostra conoscenza ciò che fa sì che si parli di conoscenza *a posteriori*, cioè di intuizione empirica», mentre «la forma noi possiamo conoscerla soltanto *a priori*, cioè prima di ogni percezione reale, ed essa si chiama quindi intuizione pura»⁵⁷. Si noti che, muovendo da una prospettiva

⁵³ Cfr. H.-D. Häußer, *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformationen des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*, Bouvier, Bonn 1989, pp. 59 ss.

⁵⁴ Cfr. Zocher, *Die philosophische Grundlehre*, cit., pp. 12 ss.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁵⁶ CRP, p. 75.

⁵⁷ CRP, p. 97.

gnoseologico-trascendentale, Kant non identifica la materia con l'oggetto o, in generale, con l'essere, ma con il suo *effetto* o *prodotto*, cioè con la "modificazione dell'animo". In questo senso, secondo Cohen la prospettiva trascendentale sembra effettivamente escludere qualsiasi ontologia, poiché non si occupa di *cose*, ma in generale dell'*esperienza* e, nella fattispecie, dell'*esperienza sensibile*⁵⁸. Infatti, dal momento che la sensazione è la "materia" dell'*esperienza*, essa è vincolata in primo luogo al *logos* o al *modo* della datità, e non può essere intesa come materia in sé, indipendentemente da questo stesso "modo"⁵⁹. Ora, poiché il modo di datità delle sensazioni può assumere un significato conoscitivo solo se manifesta un ordine o *logos*, è ovvio che l'aspetto materiale debba essere in tal senso strettamente condizionato dalla forma, la quale – come dice Kant – «fa sì che il molteplice del fenomeno possa venir ordinato in certi rapporti»⁶⁰. Da ciò consegue che ogni pensiero di una "materia pura" sarebbe semanticamente inconsistente, e un'*ontologia* non può esistere senza una semantica. È quindi necessaria una riduzione dell'aspetto materiale a quello formale, dove però con ciò non si deve intendere la negazione della materia, ma una ricostruzione *trascendentale* in cui la forma determina le condizioni di possibilità, per il soggetto, di ciò che chiamiamo "materia" del fenomeno⁶¹. Si noti che per il neokantismo tali condizioni sono esclusivamente *logiche*, non avendo nulla a che vedere con le condizioni *reali* della conoscenza umana. Non si tratta di sapere se l'ordine dei rapporti, ovvero le *forme* del fenomeno (lo spazio e il tempo), siano ciò grazie a cui il soggetto empirico può percepire, ma se, al di fuori di quelle forme, il fenomeno possa assumere una qualche *senso* legittimo e se sia concepibile un *logos* che ne rende conto. La rispo-

⁵⁸ Cfr. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmmler, Berlin 1871; trad. it. a cura di L. Bertolini, *La teoria kantiana dell'esperienza*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 37 e 47.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, p. 48.

⁶⁰ CRP, p. 76.

⁶¹ Cfr. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, cit., pp. 70 ss.

sta negativa a questa domanda giustifica l'"idealismo logico" dei neokantiani.

A questo punto, però, sorgono alcune difficoltà che riguardano sia il testo kantiano sia la versione neokantiana. Negli stessi luoghi, Kant parla ripetutamente di un «oggetto che ci viene dato» e che «modifica in un certo modo l'animo»⁶². Egli si riferisce dunque alla *causa* della sensazione la quale, per esserci data, dev'essere *a posteriori* almeno nel suo aspetto *materiale*: «la materia di ogni fenomeno ci viene data, è vero, soltanto *a posteriori*»⁶³. Da un lato dunque la materia è l'*effetto*, ossia la sensazione, dall'altro è la *causa* che si presenta *a posteriori*. È ora evidente che, in senso proprio, la sensazione non possa esserci "data"; infatti essa è l'effetto di ciò che ci vien dato, cioè dell'*oggetto*. Possiamo dunque parlare di una "datità" della sensazione solo in senso improprio, poiché altrimenti dovremmo ammettere che uno "stato" del soggetto è una causa dell'oggettività non solo in senso logico, ma reale⁶⁴. Ci troveremmo così di fronte a un *idealismo empirico* prima ancora che trascendentale. Per questa ragione Kant introduce la nota distinzione tra le cose «considerate in se stesse» e le «cose in quanto oggetti» dell'esperienza sensibile⁶⁵. In queste ultime, cioè nei fenomeni, la materia è ciò che *corrisponde* alla sensazione, cioè la sensazione è la materia fenomenica in quanto le cose sono considerate *come* fenomeni. Ma questo non significa che le cose che vengono considerate in se stesse abbiano una "materia" che s'identifica con la sensazione. In altri termini: nel primo caso possiamo intendere il termine "corrispondenza" come *identità*, nel secondo caso invece esso ha un senso *relazionale* o di rinvio alla realtà

⁶² CRP, p. 75.

⁶³ CRP, p. 76.

⁶⁴ È questo il problema della "doppia affezione" che tanto ha tormentato interpreti e filologi kantiani e per cui rimandiamo a P. Vasconi, *La cosa in sé e la doppia affezione in Kant. Uno studio sul realismo empirico kantiano*, Bulzoni, Roma 1988.

⁶⁵ Per un'analisi dettagliata delle espressioni kantiane «cosa in sé» e «fenomeno», cfr. G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn 1974-1977², pp. 13 ss.; Id., *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, de Gruyter, Berlin 1971.

dell'oggetto in sé od "oggetto trascendentale": «La sensazione» – precisa Kant – «esprime l'elemento puramente soggettivo delle nostre rappresentazioni delle cose fuori di noi, e propriamente il loro elemento materiale (reale, ciò con cui è dato qualcosa di esistente)»⁶⁶. L'oggetto fenomenico non solo non può apparire, *materialmente*, altro che *come* sensazione, ma è la sensazione; non altrettanto può dirsi invece dell'oggetto trascendentale. In sintesi, intendere l'aspetto materiale esclusivamente per *identità* con la sensazione significa chiudere indebitamente l'indagine trascendentale su se stessa, precludendole ogni riferimento a quell'elemento materiale *reale* che costituisce la causa originaria della stessa sensazione. I neokantiani intendono correttamente questa "causa" come inaccessibile dal punto di vista gnoseologico-trascendentale, ma assieme all'accessibilità lasciano cadere anche la sua *relazionalità* e si vedono di conseguenza costretti ad assimilare la materia alla forma⁶⁷.

b) Tutto questo ci conduce ora al secondo punto, vale a dire all'emendazione dell'aspetto *alogico* dell'esperienza. Identificare la sensazione con l'aspetto materiale del fenomeno significa rendere *totalmente disponibile* la materia alla forma, cioè *logicizzare* l'esperienza. Il materiale sensibile è trascendentalmente significativo nella misura in cui è sottoposto all'ordine (*logos*) della conoscenza. Si tratta, evidentemente di una *petitio principii*: non si indaga l'esperienza per ricavarne le diverse e molteplici forme di validità, ma si considera valida l'esperienza laddove essa rientra nelle forme ritenute logicamente rilevanti. Lo spazio dell'esperienza che non si sottomette a queste forme è *alogico* e perciò trascendentalmente inconsistente. Nonostante i ripetuti richiami dei neokantiani a Platone, il loro concetto di materia non è, come per quest'ultimo, il "ricettacolo" delle forme, ma l'aspetto deriva-

⁶⁶ I. Kant, *Kritik der Urteilkraft* (1790), trad. it. a cura di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1979¹⁰ (d'ora in poi: CdG), p. 30.

⁶⁷ Cfr. Häußler, *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand*, cit., pp. 61 ss.

to di una struttura formale trascendentalmente predefinita⁶⁸. La riduzione logica del momento *intuitivo-sensibile* è forse l'aspetto più eclatante del revisionismo neokantiano, ma dal punto di vista teoretico non è che il complemento della riduzione logica del momento materiale. Essa risale direttamente al *terminus a quo* del logicismo neokantiano, vale a dire alla prima edizione della *Kants Theorie der Erfahrung* di Hermann Cohen (1871). Nelle pagine centrali dell'opera, Cohen contestava decisamente l'interpretazione dei "realisti" postkantiani – e in particolare di Schopenhauer – secondo cui Kant avrebbe «introdotto la *Logica trascendentale* come "pendant" dell'*Estetica trascendentale*, con la sua tendenza all'artificio sistematico»⁶⁹. Pur insistendo sul "completamento organico" e sul reciproco rimando dell'*Estetica trascendentale* all'*Analitica*, le quali troverebbero il punto originario di convergenza nell'unità inseparabile di "trascendentale" e "a priori", Cohen evidenziava altresì che «la soluzione del problema non può essere cercata nell'ambito dell'*Estetica*» poiché essa «non svolge il contenuto del concetto di trascendentale»⁷⁰. Pertanto, «il concetto di sensibilità [...] ci rinvia alla *Logica trascendentale*», nella quale può trovare chiarimento ciò che nell'*Estetica* vi è di «oscuro e negativo»⁷¹. Cohen precisava inoltre che tutte le carenze e le oscurità dell'*Estetica* dipendevano essenzialmente dalla mancanza in essa della "legge della sintesi", ossia dall'incapacità delle forme pure della sensibilità di offrire la possibilità di un'*esperienza a priori*. In sostanza, l'*Estetica* kantiana prefigurava una serie di oggetti e di strutture metodologiche (sintesi, mondo fenomenico, esperienza,

⁶⁸ Già Nicolai Hartmann riconosce questo limite del neokantismo nella sua disamina giovanile delle tematiche platoniche (cfr. *Platos Logik des Seins*, cit., pp. 15 ss.). Per il "platonismo" neokantiano si veda anche K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, pp. 15 ss.

⁶⁹ Cfr. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, cit., p. 110. Cfr. altresì A. Schopenhauer, *Kritik der kantischen Philosophie*, Appendice a *Die Welt als Wille und Vorstellung*, III ed. (1859), trad. it. a cura di N. Palanga e G. Riconda, *Critica della filosofia kantiana*, in *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1982, pp. 490 e ss.

⁷⁰ Cfr. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, cit., p. 106.

⁷¹ *Ibidem*, p. 107.

noumeno, ecc.) che potevano trovare un loro senso compiuto solo nella dimensione del pensiero concettuale⁷²: «finché non ci è chiara la spontaneità dell'intelletto, non lo è neanche la ricettività della sensibilità»⁷³.

Cohen, dunque, non solo capovolgeva radicalmente la posizione di Schopenhauer – secondo cui «l'*Estetica trascendentale* è una creazione così grandemente meritevole che essa solamente potrebbe bastare a rendere eterno il nome di Kant», poiché in essa, al contrario dell'analitica, «tutte le tesi sono realmente dimostrate»⁷⁴ –, ma negli scritti successivi, sino alla seconda edizione della *Teoria kantiana dell'esperienza* (1885), egli trasformava il rapporto iniziale di dipendenza del sensibile dal concetto in un vero e proprio *assorbimento* del primo nel secondo, evidenziando il ruolo fondante e *produttivo* del pensiero rispetto a ogni supposta “datità” sensibile⁷⁵. E se ancora nella terza edizione dell'opera lo spazio e il tempo, assieme alle categorie, costituivano *diversi* metodi o «condizioni formali dell'esperienza» che, in modo particolare, caratterizzavano la scienza matematica della natura⁷⁶, a partire dall'*Introduzione* a Lange del 1896⁷⁷ sino alla già citata *Logica della conoscenza pura* del 1902 l'*Estetica trascendentale* veniva decisamente *eliminata* a favore della *Logica*: tutte le intuizioni si risolvono ora in «categorie del pensiero».

c) In generale, la svalutazione coheniana del momento intuitivo-sensibile ha la sua radice in una confusione che per molti versi è effettivamente presente nell'*Estetica trascendentale* kantiana, vale a dire nel rapporto tra *intuizione* e *sensazione*. Da un lato l'intuizione, nel suo aspetto empirico, sembra identificarsi con la sensazione⁷⁸, dall'altro la sen-

⁷² Cfr. *ibidem*, p. 108.

⁷³ *Ibidem*, p. 110.

⁷⁴ Cfr. Schopenhauer, *Critica della filosofia kantiana*, cit., pp. 479 e 487.

⁷⁵ Cfr. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlin 1885² (d'ora in poi: KTE³), pp. 136-44.

⁷⁶ Cfr. Id., *Kants Theorie der Erfahrung*, Bruno Cassirer, Berlin 1918³; ora in Id., *Werke*, cit., vol. 1.1 (d'ora in poi: KTE³), p. 743.

⁷⁷ Cfr. Id., *Einleitung mit kritischem nachtrag zu F.A. Langes Geschichte des Materialismus*, Baedeker, Leipzig 1896-1914³; ora in Id., *Werke*, vol. 5/II, Olms, Hildesheim 1984.

⁷⁸ Cfr. CRP, p. 77.

sazione, in quanto aspetto materiale o "iletico" della sensibilità e "mezzo" con cui l'intuizione si riferisce all'oggetto, sembra godere di una certa autonomia dall'intuizione stessa⁷⁹. In altri termini: se ogni intuizione empirica deve sempre contenere una sensazione, non è detto che ogni sensazione debba far parte di un'intuizione. Si capisce che in questo modo Kant intende attribuire all'intuizione la capacità di *regolazione metodica* della sensazione: attraverso la sensazione l'intuizione *si riferisce* all'oggetto, cioè produce una percezione la cui aposteriorità è determinata da una particolare apriorità di condizione specifica, vale a dire dalle *forme pure* dello spazio e del tempo⁸⁰. Ma se la sensazione è distinguibile dall'intuizione (empirica e sensibile), allora – almeno nel suo aspetto *materiale* – essa è irriducibile alle forme che presiedono alle determinazioni conoscitive e oggettuali. E se anche la sensazione *pura* avesse delle sue "forme" distinte dalle forme dell'intuizione, esse non sarebbero per principio determinabili *a priori*, né, di conseguenza, sarebbero correlabili alle forme dell'intuizione senza un sostanziale processo di riduzione o emendazione. Perciò, delle due l'una: o l'intuizione sensibile si *identifica* (quantomeno a livello conoscitivo) con la sensazione, e allora il criterio di oggettività è garantito dall'aspetto formale-trascendentale, senza distinzioni; oppure la sensazione ha una sua *materia* irriducibile (e forse anche una sua "forma pura"), e allora l'*Estetica* non può essere assorbita né tantomeno eliminata a favore dell'*Analitica*. È tuttavia evidente come questa seconda prospettiva comporti una radicale riformulazione della nozione di "trascendentale".

Cohen opta senza dubbio per la prima soluzione, ed elimina in tal senso le ambiguità del testo kantiano. Ma per vincolare la sensazione al criterio formale-trascendentale dell'intuizione egli è costretto a rinvenire *nella* sensazione una predisposizione per quella "legge della sintesi" da cui nasce e in cui si giustifica l'esperienza. Ora, questa deter-

⁷⁹ Cfr. CRP, p. 75.

⁸⁰ Cfr. CRP, p. 77.

minazione disposizionale sembra in effetti presentarsi già in Kant, e in particolare nel secondo principio sintetico dell'intelletto, vale a dire nelle "Anticipazioni della percezione"⁸¹. Qui la sensazione mostra un "grado" o una "misura" che nella coscienza empirica (percezione) assume la forma di una *quantità intensiva* (*quantum*). Tale presenza di *quantum* della sensazione, cioè di una «sintesi nella produzione della quantità di una sensazione dal suo inizio, cioè dall'intuizione pura = 0, sino ad una certa quantità qualsiasi della sensazione», è conoscibile *a priori*, e rappresenta il correlato noetico-trascendentale della *qualità* della sensazione⁸². Tuttavia, Cohen intende la quantità intensiva di Kant non come correlato della sensazione, bensì come il suo fondamento o principio *nel pensiero*: è quest'ultimo che, producendo lo *schema* della continuità da un minimo a un massimo di sensazione, fa assumere alla realtà sensibile un *significato* nella dimensione trascendentale. Come "principio della realtà", la grandezza intensiva s'incarica dell'*individuazione* oggettuale e in tal modo non solo risolve nel concetto la "materia" della sensazione, ma si pone a fondamento anche della stessa intuizione che, nei suoi "assiomi", mette capo a grandezze soltanto *estensive* e *comparative*⁸³. L'assimilazione della sensazione all'intuizione empirica ha luogo pertanto non attraverso la loro sovrapposizione formale (che comporterebbe un'indebita riduzione del qualitativo al quantitativo), ma ricercando il quantitativo *nel* qualitativo, secondo lo schema della "grandezza continua" che, presentando l'oggetto come "unità assoluta", può essere svolto solo dal pensiero e dalle sue categorie⁸⁴. L'imposizione dello schema *intensionale* della continuità del *quantum* a fondamento dello schema *estensionale* e discreto del "numero" consente così a Cohen da un lato di preservare la specificità noetica del momento sensibile (la sensazione è pur sempre una funzione particolare del

⁸¹ Cfr. CRP, pp. 242 ss.; cfr. Cohen, *Einleitung mit kritischem nachtrag zu F.A. Langes Geschichte des Materialismus*, cit., pp. 84-5.

⁸² Cfr. CRP, pp. 243 e 250.

⁸³ Cfr. KTE³, pp. 545-50.

⁸⁴ Cfr. KTE³, p. 547.

pensiero, cioè la funzione di senso della "realtà" dell'oggetto che non può essere confusa con la funzione deittica che pertiene alle forme dell'intuizione), e dall'altro gli permette di stabilire un legame con le forme dell'intuizione attraverso i concetti di "grandezza" e "quantità", evitando sia l'inutile complicazione di ammettere forme della sensazione accanto alle forme dell'intuizione, sia di lasciare un residuo *materiale* irriducibile al pensiero⁸⁵.

Correggendo radicalmente il testo kantiano e ponendo l'*Analitica dei principi* alla base dell'*Analitica dei concetti* e della stessa *Estetica trascendentale*, Cohen sottrae in ultima istanza la gnoseologia critica a ogni tentazione corrispondentistica e decreta al tempo stesso l'insensatezza di ogni controversia riguardante la cosa in sé⁸⁶. Non si tratta infatti di decidere se quest'ultima esista o no accanto al fenomeno, se Kant sia stato coerente o incoerente nell'ammetterla, se egli sostenga una concezione realistica o idealistica, ecc., ma di coglierne il significato secondo la prospettiva trascendentale. Ora, in questa prospettiva ogni concetto dev'essere inteso in senso dinamico e funzionale, e dunque anche il concetto di cosa in sé non può essere assimilato a un "dato" o a una struttura oggettuale. Esso designa anzi *l'esperienza stessa nella sua totalità, nell'insieme delle sue forme di validità e nei suoi limiti*⁸⁷. Come tale, la cosa in sé è al tempo stesso *idea, legge e compito* che guida e determina il senso dell'essere; infatti i fenomeni *acquisiscono l'"essere" unicamente laddove si presentano forme di validità dell'esperienza*⁸⁸.

d) Infine, la svalutazione del *momento linguistico* è direttamente connessa alla critica della psicologia e di qualsiasi antropomorfizzazione della struttura logica del giudizio e del "pensiero discorsivo". In effetti, questa svalutazione — sebbene in modo non sempre lineare⁸⁹ — era già presen-

⁸⁵ Cohen, *Einleitung mit kritischem nachtrag* zu F.A. Langes *Geschichte des Materialismus*, cit., p. 85.

⁸⁶ Cfr. *ibidem*, p. 86.

⁸⁷ Cfr. KTE³, pp. 640-1.

⁸⁸ Cfr. KTE³, p. 643; Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica*, cit., pp. 32, 44-5.

⁸⁹ Cfr., a tal riguardo, P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, pp. 132 ss.

te in Kant, il quale da un lato definiva ogni lingua (*Sprache*) come «espressione di pensieri» e il pensare come «parlare con se stessi»⁹⁰; dall'altro intendeva il linguaggio come mero *medium* del pensiero che ha la sua base nell'ordine razionale, sovrastorico e sovralinguistico della ragione⁹¹. Tale funzione *strumentale* del linguaggio trova la sua massima espressione nella *Critica del Giudizio*, dove è detto chiaramente che la *facultas signatrix* – ossia la facoltà di rinvenimento e di apposizione di simboli e segni – non rientra in quella *critica transcendente* cui sono sottoposte le facoltà normative, conoscitive e definitorie⁹². La sua attività sembra dunque confinata a un semplice *funzionalismo empirico*, poiché il segno linguistico è un mero elemento esterno che accompagna il concetto. Ponendo il problema della “funzionalità” della ragione, Kant considera senz'altro essenziale l'operatività linguistica e designativa, ma solo nel senso di un *post factum* che interviene su ciò che è già stato categorizzato⁹³.

Questa subordinazione del linguaggio al concetto si trova rincarata nell'impostazione “platonica” del neokantismo, secondo cui (con la sola eccezione di Cassirer) il *logos* è originario solo nel suo aspetto interno o “noetico”, dal momento che all'aspetto esterno o espressivo non pertiene nessuna autonoma forma spirituale, nessuna “legge sua propria” nel complesso della cultura⁹⁴. Al di là della preclusione che il

⁹⁰ Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), trad. it. a cura di G. Vidari e A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1985, p. 79.

⁹¹ Cfr. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), trad. it. a cura di P. Carabellese e R. Assunto, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Bari 1979-1990⁴, § 39; Id., *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1804), trad. it. a cura di P. Manganaro, *I progressi della metafisica*, Guida, Napoli 1977, pp. 66 ss.

⁹² Cfr. CdG, § 59.

⁹³ Cfr. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, cit., p. 157. In questo senso Manganaro osserva altresì che «chi ha presente le definizioni che Leibniz dà della parola come “significatio significata”, con le relative considerazioni sul linguaggio e sulla grammatica [...] troverà alquanto impoverita sia la posizione di Baumgarten che quella di Kant a proposito dei segni e del linguaggio» (p. 151).

⁹⁴ Cfr. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I: *Die Sprache*, Bruno Cassirer, Berlin 1923, trad. it. a cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme sim-*

metodo trascendentale in tal modo si poneva rispetto a una forma fondamentale del mondo culturale, la scarsa considerazione per l'attività segnico-linguistica implicava in generale una svalutazione della *molteplicità* dell'esperienza in cui si articola l'attività spirituale, soprattutto nei suoi aspetti concreti e fattuali. Al contrario, secondo i neokantiani più giovani – in particolare Hönigswald e Cramer – l'estensione di ciò che può dirsi "logico" al di là del teoretico e in direzione dell'essenza stessa del *logos*, in quanto principio d'ordine e di coordinazione di differenti ambiti oggettuali, mette capo a una riconsiderazione filosofico-trascendentale dello *psichico* come luogo di costituzione e di espressione del *sensu* (*Sinn*). Dal punto di vista obiettivo, ciò che caratterizza lo psichico non è la soggettività ma il *principio della sensatezza* (*Sinnhaftigkeit*) che gli è inerente.

Ciò decretava la necessità di una «logica della psicologia» accanto alla «logica della filosofia»⁹⁵ e apriva così la filosofia trascendentale alle questioni della "psicologia del pensiero" che, a partire dalla seconda metà degli anni Venti, risulteranno centrali nelle indagini del nuovo neokantismo. Psicologia, linguaggio, storia, esistenza e realtà si ponevano pertanto come termini di confronto imprescindibili, rispetto ai quali la tradizione del criticismo avrebbe dovuto dimostrare la sua capacità di resistenza e di innovazione di fronte all'urto delle correnti vitalistiche e irrazionalistiche che, nel primo ventennio del Novecento, sembravano decretare la fine senz'appello del "compito kantiano" della ragione.

boliche, vol. I: *Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1961, pp. XIII e 142 ss.

⁹⁵ Cfr. J. Cohn, *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*, Meiner, Leipzig 1923; rist. an. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965, pp. 196 ss. Cfr., a tal riguardo, S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, 2 voll., Mohr, Tübingen 1929-1931, vol. II, pp. 11-2.