

LA CONFUTAZIONE DELL'IDEALISMO.
BREVE ANALISI DI B274-B279 DELLA *CRITICA DELLA*
RAGION PURA

Chiara Guidi

(Università degli Studi di Roma "Tor Vergata")

Abstract

The Refutation of Idealism, as it is widely known, is a crucial topic introduced by Immanuel Kant between the Second and Third Postulates of Empirical Thought in the Analytic of Principles. Despite its brevity, this section of the Critic of Pure Reason displays a majestic argument, which aims at contrasting Cartesian's dogmatic scepticism.

By referring to some of the most well-known scholar's interpretations of this theme, the purpose of this work is to provide a brief analysis of Kant's argument.

In the first part, a reflection on the placement problem will be offered, in order to prepare the grounds for the analysis of the Refutation. In the second part, this latter will be carried on through a careful reading of Kantian's text.

Keywords: Refutation of Idealism, scepticism, Analytic of Principles.

Per quanto si ritenga che l'idealismo sia innocente rispetto ai fini essenziali della metafisica (anche se in realtà non lo è), resta però sempre uno scandalo, per la filosofia e per la ragione umana in generale, il dover ammettere l'esistenza delle cose fuori di noi solo per fede (sebbene da esse ricaviamo tutto il materiale delle conoscenze, anche quello per il nostro senso interno), e se mai a qualcuno venisse in mente di metterla in dubbio, il non poter opporgli nessuna dimostrazione soddisfacente. (BXXI)¹

¹ L'edizione della *Critica* utilizzata per questo lavoro è: Kant Immanuel (1787), *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004.

In questo celebre passaggio in nota alla prefazione della seconda edizione della *Critica della ragion pura*, in cui Kant denuncia quello che arriva persino a definire “uno scandalo della filosofia”, sono racchiuse le motivazioni che lo spingono a voler fornire un argomento che sia in grado di contrastare lo scetticismo sull’esistenza del mondo esterno. Una tematica, quest’ultima, che Kant aveva affrontato in più luoghi², prima di formulare la *Confutazione dell’idealismo*, a riprova del suo profondo interesse verso di essa. L’analisi della *Confutazione dell’idealismo*, l’argomento presente nella seconda edizione della *Critica*, nell’*Analitica dei principi*, tra il secondo e il terzo postulato del pensiero empirico, rappresenta l’oggetto specifico del presente contributo. A partire da una lettura attenta del testo si intende esaminare l’argomento kantiano, tenendo conto del dibattito sviluppatosi in merito tra gli studiosi³.

In una prima parte del contributo si affronterà, dunque, il tema del posizionamento della *Confutazione* all’interno della *Critica*, nella convinzione che possa illustrare questioni di carattere introduttivo che preparino al successivo approfondimento perseguito con l’analisi del testo. Quest’ultima, invece, sarà condotta a partire dalla lettura di porzioni di testo, commentate seguendo le principali linee interpretative sostenute dagli studiosi. Si concluderà con una breve riflessione sulle funzioni che la *Confutazione dell’idealismo* svolge all’interno del sistema kantiano.

² Questo argomento era, infatti, già presente nella *Dissertatio* del 1770 e nella prima edizione della *Critica* del 1781. Sarà riaffrontato anche successivamente, nelle *Reflexionen zum Idealismus* da Kant. Per un approfondimento di questo tema si veda L. Caranti, *Kant and the Scandal of Philosophy*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto, Buffalo, London, 2007.

³ Per la vastità della letteratura critica sul tema, si è limitato l’interesse solo ad alcune linee interpretative particolarmente dibattute negli ultimi anni.

1. Il problema del posizionamento della *Confutazione* nella seconda edizione della *Critica*

La collocazione della *Confutazione dell'idealismo* all'interno della *Critica* pone alcune questioni che è opportuno considerare prima di affrontare l'analisi di questa porzione del testo kantiano. Nel passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Critica*, infatti, non solo si trova un'argomentazione diversa per confutare l'idealismo radicale nella forma sostenuta dallo scetticismo di matrice cartesiana, ma vi è anche uno spostamento della *Confutazione* dalla *Dialettica* (precisamente nel quarto paralogismo della ragion pura sull'idealità) all'*Analitica*⁴, dove viene inserita tra il secondo e il terzo postulato del pensiero empirico. Seguendo Caranti⁵, occorre chiedersi in che modo i cambiamenti del pensiero Kantiano intercorsi tra la stesura della prima e della seconda edizione della *Critica* abbiano influenzato l'argomento della *Confutazione* e se ciò possa aver condizionato anche la scelta della diversa collocazione di quest'ultima. Non sembra infatti un fatto accidentale che Kant abbia elaborato l'argomento presente nella *Confutazione* dopo il 1781, proprio in corrispondenza di alcune modifiche della sua teoria del senso interno⁶. Ciò che caratterizza la prova della *Confutazione* è, infatti, una forte asimmetria tra il senso interno ed il senso esterno, totalmente assente nel *Paralogismo*⁷. Nell'edizione del 1787 il senso esterno permette l'intuizione di oggetti riconoscibili che sono portatori di proprietà (oggetti ordinari che hanno delle proprietà), mentre il senso interno contiene solo una successione di rappresentazioni, senza l'intuizione di una *x* identificabile alla quale queste rappresentazioni possano essere attribuite come proprietà di una sostanza. Questa distinzione è fondamentale per la confutazione, poiché se il senso interno permettesse l'intuizione di oggetti riconoscibili (se fosse possibile la percezione diretta), allora non ci sarebbe bisogno di guardare al di

⁴ Nella prima edizione della *Critica* la *Confutazione* si collocava nel quarto paralogismo. Per un confronto tra le due argomentazioni si rimanda a Caranti, *Kant cit.*, p. 80.

⁵ *Ivi*, 127.

⁶ *Ivi*, 128.

⁷ Cfr. A 367.

fuori dell'io per cercare il permanente⁸ necessario per poter attribuire un valore effettivo alla successione delle proprie rappresentazioni nel tempo⁹. Tuttavia il tema dell'asimmetria tra senso interno e senso esterno non sembrerebbe fornire un aggancio al problema della collocazione della *Confutazione*, che trova in un'altra questione, presente nell'argomento kantiano, la sua risoluzione. È nelle ultime righe del secondo postulato del pensiero empirico, subito prima della *Confutazione*, che Kant rende espliciti i suoi intenti. Si legge in B 274:

Quindi, fin dove giunge la percezione e quanto vi si connette secondo leggi empiriche, lì giunge anche la nostra conoscenza dell'esistenza delle cose. Se non cominciamo dall'esperienza o non seguiamo secondo leggi della connessione empirica dei fenomeni, ci vanteremo invano di voler indovinare o indagare l'esistenza di una cosa qualsiasi. Un'obiezione potente contro queste regole per dimostrare in maniera mediata l'esistenza viene avanzata dall'idealismo (cioè scetticismo cartesiano), la cui confutazione trova qui il giusto luogo. (B274)

Il motivo della collocazione della *Confutazione* nei *Postulati* risiederebbe, dunque, nella necessità di contrastare l'obiezione scettica sulla conoscenza mediata. Nella sezione sui postulati del pensiero empirico, infatti, Kant si era dedicato alla dimostrazione dell'esistenza di un determinato oggetto anche in assenza di una percezione diretta di esso, immediata, a condizione che si resti fedeli alle regole empiriche attraverso cui si giunge alla conoscenza. Celebre è l'esempio per cui al veder muoversi dei filamenti di metallo, si deduce la presenza di un magnete come causa del loro spostamento. L'esistenza del magnete, dunque, è inferita anche se non lo si vede in maniera diretta. Occorre evidenziare come l'obiezione scettica non metta in discussione la plausibilità delle inferenze dall'effetto alla causa. Per l'idealista, infatti, anche quando si percepisce direttamente un oggetto, la sua esistenza si inferisce in maniera mediata.

⁸ Quella di permanente è una nozione centrale per la confutazione, che verrà analizzata più dettagliatamente nel prosieguo della trattazione.

⁹ *Ibidem.*

L'inferenza che mette in questione l'idealista non è quella da un oggetto percepito a uno non percepito¹⁰, ma è l'inferenza dalla rappresentazione come stato mentale all'oggetto che si suppone lo abbia causato. La sfida è posta primariamente alla percezione di un oggetto e solo in seguito alla percezione di un oggetto che non è percepito direttamente. La ragione del posizionamento dopo il secondo postulato, quindi, risiederebbe nel fatto che lo scetticismo cartesiano mette in discussione la possibilità di affermare una relazione effettiva tra le nostre rappresentazioni e gli oggetti in quanto loro cause che non percepiamo in maniera diretta ma inferiamo dalle nostre rappresentazioni. Tuttavia, porre la questione in questi termini rischia di condurre ad un fraintendimento, poiché consoliderebbe l'errata interpretazione per cui occuparsi della confutazione dell'idealismo significa occuparsi di ciò che è dietro il mondo dell'esperienza, della cosa in sé. L'obiettivo della confutazione dell'idealismo, così, potrebbe confondersi con la dimostrazione dell'esistenza della cosa in sé, che dichiaratamente non è obiettivo kantiano¹¹.

A questa motivazione per spiegare la collocazione della *Confutazione*, se ne aggiunge anche un'altra, che la mette strettamente in connessione con la discussione sulla modalità.

Come Kant afferma all'inizio dei *Postulati*, le categorie della modalità hanno la peculiarità che, nella determinazione dell'oggetto, non ne ampliano il concetto, al quale vengono connesse come predicati, ma esprimono solamente la relazione del concetto con la facoltà della conoscenza. Il secondo postulato, dunque, non scandisce alcuna caratteristica che renda reale un'esperienza possibile, ma solo il modo in cui un oggetto si deve relazionare alla nostra facoltà conoscitiva per permetterci di considerarlo reale. Questo oggetto deve connettersi alle condizioni materiali dell'esperienza, cioè alla sensazione. Quello che gli scettici mettono in discussione è se

¹⁰ Nell'esempio in questione essi corrispondono ai fili di ferro e il magnete, la cui esistenza è affermata attraverso il riferimento alle analogie. Cfr. A 266.

¹¹ Per Caranti Kant aveva commesso questo errore nella *Dissertatio* del 1770, con cui si era esposto fortemente all'obiezione scettica di matrice cartesiana. Per un approfondimento di questa problematica si veda Caranti, *Kant cit.*, p. 23.

questa condizione (cioè il connettersi alla sensazione) sia un marchio effettivo della realtà. La sensazione di un oggetto non è, nella prospettiva scettica, una prova sufficiente che esso esista. La percezione, intesa come entità mentale non garantisce la certezza dell'esistenza dell'oggetto. Un modo plausibile per confutare lo scetticismo, dunque, è negare che non vi possa essere una percezione immediata degli oggetti esterni e, cioè, che in condizioni normali la sensazione non sia un valido strumento per determinare l'esistenza di oggetti esterni. Da questo punto di vista, dunque, è naturale che Kant collochi la *Confutazione dell'idealismo* nei *Postulati*: dubitare che la sensazione sia un valido marchio per riconoscere la realtà di un oggetto, significa assumere che la percezione esterna sia mediata e che l'oggetto sia un'entità ideale. Ci si potrebbe domandare, allora, perché Kant non evidenzi direttamente questo punto. A parere di Caranti¹², Kant potrebbe aver volutamente scelto di evitare un confronto diretto con gli scettici sul tema mediatezza/immediatezza della percezione esterna (cosa che spiegherebbe perché egli non approfondisca il tema dell'immediatezza) in questa sede. Evitando di abbinare l'immediatezza allo scetticismo, la strategia kantiana si impegnerebbe a non centrare la sua dimostrazione sulla difesa di questo punto. In tal modo, scegliendo di non iniziare la *Confutazione dell'idealismo* con il primo punto di disaccordo con esso, si concederebbe la possibilità di avviare la sua dimostrazione con una tesi, quella della struttura temporale del senso interno, che presumibilmente trova d'accordo anche lo scetticismo.

Di diverso avviso Allison¹³, che pur riconoscendo centrale il tema mediatezza/immediatezza della percezione per capire le ragioni della collocazione della *Confutazione* nei *Postulati*, presenta un'interpretazione leggermente diversa. Come si è visto, nei postulati Kant ha mostrato che sebbene il criterio della realtà coinvolga la percezione, la cosa non deve essere percepita direttamente per essere considerata reale o esistente. Tutto ciò che è richiesto è che vi sia l'accordo della rappresentazione con le leggi empiriche (governate in

¹² *Ivi*, 130.

¹³ H.E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An interpretation and defense*, Yale University Press, New Haven, London, 2004.

ultima analisi dalle Analogie dell'esperienza), che Kant descrive come regole per provare l'esistenza in maniera mediata. Poiché l'idealismo materiale sembra opporsi fortemente a questa concezione, e di qui la necessità di confutarlo in questa sede, la disputa sembrerebbe riguardare la validità di queste regole per provare l'esistenza in maniera mediata, o meglio, la validità dei principi a priori su cui si basano. Tuttavia questo configge con il fatto che questi principi sono stati accertati nelle *Analogie*. Dunque, secondo Allison, una più plausibile interpretazione della spiegazione kantiana è che la sfida idealista sia la premessa per l'applicabilità di queste regole piuttosto che per le regole in se stesse¹⁴: ciò che l'idealismo mette in discussione è l'assunzione che la connessione con la sensazione sia un marchio affidabile della realtà in riferimento al mondo esterno. Kant sembra dunque voler utilizzare la confutazione per affrontare quello "scandalo della filosofia" che continuava ad ossessionarlo.

Si ritiene che le interpretazioni presentate contengano delle argomentazioni e delle prospettive interessanti, la cui validità può essere avvalorata da un'attenta lettura ed analisi del testo, che segue nel prossimo paragrafo.

2. Struttura e temi della *Confutazione*

Dal punto di vista strutturale la *Confutazione*, pur occupando una porzione molto breve di testo, è, come è noto, suddivisa al suo interno in parti tra loro ben differenziate. Essa presenta, infatti, una parte introduttiva, un teorema, una dimostrazione e tre osservazioni (o note esplicative).

La parte introduttiva si apre con una breve descrizione di cosa si intenda per idealismo e con la distinzione tra l'idealismo problematico e dogmatico, sostenuti rispettivamente da Cartesio e Berkeley. L'esplicitazione dei referenti teorici di queste due differenti correnti,

¹⁴ *Ivi*, 286.

mette in rilievo la strategia *ad homine* di Kant, che intende colpire argomentazioni teoriche affermatesi come colonne portanti nella tradizione filosofica occidentale. In realtà, la *Confutazione dell'Idealismo* è un dialogo serrato con Cartesio, più che con Berkeley, poiché, come lo stesso Kant chiarisce in B 274: «il fondamento di questo idealismo lo abbiamo eliminato nell'estetica trascendentale»¹⁵.

L'idealismo problematico, insistendo sulla necessità di non ammettere alcun giudizio sulla realtà esterna finché non si trovi una dimostrazione sufficiente, pone una sfida filosoficamente stimolante che Kant intende affrontare e risolvere. Si tratta di un problema in primo luogo epistemologico, più che metafisico¹⁶, poiché mette in primo piano la definizione delle condizioni di possibilità della nostra conoscenza del mondo esterno. Afferma Kant in B 275:

La prova richiesta deve quindi dimostrare che delle cose esterne noi abbiamo anche esperienza, e non semplicemente immaginazione; il che non può accadere in altro modo, se non dimostrando che la nostra stessa esperienza interna, che per Cartesio era indubitabile, è possibile solo col presupposto dell'esperienza esterna.

La strategia argomentativa di Kant prevede che non venga minata la valenza teorica del cogito, ma che quest'ultimo trovi il suo fondamento proprio in quell'esperienza esterna che l'idealismo problematico mette in discussione. Con una *reductio ad absurdum* Kant vuole dimostrare, dunque, che l'esperienza esterna è condizione di possibilità di quell'indubitabile esperienza interna valorizzata da Cartesio.

¹⁵ Per un approfondimento si veda V.G. Morgan, *Kant and Dogmatic Idealism: a Defence of Kant's Refutation of Berkeley*, in "The Southern Journal of Philosophy", 31, 2, 1993, pp. 217-237.

¹⁶ Cfr. Allison, *Kant's Transcendental Idealism cit.*, p. 287.

3. Il teorema e la dimostrazione

Sebbene il tentativo di analizzare il testo kantiano non possa prescindere da una considerazione olistica del sistema della *Critica della ragion pura*, e dunque una lettura parcellizzata del testo rischi di limitarne le potenzialità speculative, per ragioni di chiarezza espositiva l'analisi del teorema e della dimostrazione seguirà la suddivisione in *steps* argomentativi presentata da Allison¹⁷. Verranno dunque isolate e analizzate le affermazioni che compongono la proposta argomentativa kantiana e ne verrà fornita una lettura che tenga conto delle principali linee interpretative promosse dagli studiosi.

Teorema

La semplice coscienza, ma empiricamente determinata, della mia propria esistenza dimostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me.

Se, come osserva Guyer¹⁸, ogni singola parola del teorema necessita di interpretazione, per Paton¹⁹ ci sono due punti da evidenziare in questo teorema.

In primo luogo «la semplice coscienza della mia propria esperienza» deve essere «empiricamente determinata», il che implica che non possa considerarsi pura appercezione, ma, al contrario, permetta l'aver coscienza della successione dei pensieri, delle idee, dei sentimenti e dei desideri presenti nel senso interno.

¹⁷ *Ivi*, 288.

¹⁸ P. Guyer., *The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism* (A218/B265-A235/B294) In G. Mohr, M. Willaschek., *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 1998, pp. 297-325, p. 309.

¹⁹ H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. II, George Allen and Unwin LTD, Museum Street, London, (first edition) 1936, p. 377.

In secondo luogo «l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me» si riferisce agli oggetti fenomenici e non agli oggetti in sé. Tuttavia si evidenzia come, in generale, il significato di «fuori di me» (*ausser mir*) possa presentare alcune ambiguità, in quanto potrebbe riferirsi sia alla cosa in sé nel suo essere indipendente dal soggetto, sia alle cose fenomeniche nello spazio. Del resto è lo stesso Kant ad esplicitare questa ambiguità nel quarto paralogismo, poiché nel distinguere tra «ciò che esiste come cosa in sé» e il «fenomeno esterno», afferma che in riferimento a quest'ultimo, nel quale propriamente si deve assumere «la questione psicologica circa la realtà della nostra intuizione esterna», si differenzia tra oggetti empiricamente esterni, ovvero quelli che si trovano nello spazio, e gli oggetti esterni in senso trascendentale. Ed aggiunge, inoltre, che dalla comprensione della distinzione tra l'esternalismo empirico e quello trascendentale dipende la risoluzione del problema dell'idealismo²⁰. È probabilmente a partire da queste considerazioni che la maggior parte degli studiosi sembra concordare sul fatto che nel teorema Kant si stia riferendo alle cose fenomeniche nello spazio.

Dimostrazione

Io sono cosciente della mia coscienza in quanto determinata nel tempo. Ogni determinazione temporale presuppone qualcosa di permanente nella percezione. Ma questo permanente non può essere qualcosa in me, poiché è anzitutto per suo tramite che può essere determinata la mia esistenza nel tempo. Dunque, la percezione di questo permanente è possibile solo grazie a una cosa fuori di me e non in virtù della semplice rappresentazione di una cosa fuori di me. Di conseguenza la determinazione della mia esistenza nel tempo è possibile solo mediante l'esistenza di cose reali che percepisco fuori di me. Ora, la coscienza nel tempo è connessa necessariamente con la coscienza della possibilità di questa determinazione temporale: dunque, è anche connessa necessariamente con l'esistenza delle cose fuori di me, in quanto condizione della determinazione temporale; vale a dire che la coscienza immediata dell'esistenza di altre cose fuori di me.

²⁰ Cfr. Guyer, *The Postulates cit.*, p. 309.

Primo Step

Io sono cosciente della mia esistenza in quanto determinata nel tempo.

Se per Paton²¹ questa premessa è accettata da Cartesio e dall'idealismo in generale, altri studiosi non sono pronti ad affermare lo stesso. Seguendo Allison²² si pongono, infatti, due questioni.

La prima è che riflettere sullo statuto epistemico di questa forma di coscienza porta a chiedersi se l'auto-coscienza empirica debba identificarsi con mera autoconsapevolezza o con una reale conoscenza empirica del sé. Argomentando a favore di quest'ultima ipotesi, Allison afferma che Kant identifica la coscienza con l'esperienza interna, che consiste nella cognizione. Questa interpretazione risulterebbe in linea con il tentativo kantiano, strategicamente rilevante, di far valere la sua premessa come accettabile anche dalla prospettiva cartesiana. Dello stesso avviso Caranti²³, il quale sottolinea come Kant nella *Critica* si riferisca a due diversi tipi di autocoscienza, corrispondenti a due modi attraverso cui il soggetto diventa consapevole della sua esistenza:

- attraverso l'appercezione, che fornisce la mera consapevolezza dell'esistenza di un soggetto indeterminato;

- attraverso il senso interno, che fornisce la conoscenza empirica degli stati interni della mente e che sono ordinati secondo la forma del senso interno, ovvero il tempo.

Il riferimento al tempo presente in questo primo *step* suggerisce che sia da prediligere il secondo modo. Infatti la consapevolezza dell'esistenza che si ha con l'appercezione non ha determinazione temporale, ma è puramente intellettuale ed è dedotta dalla spontaneità del pensiero in generale. Inoltre se non si intendesse l'accesso alla

²¹ Paton, *Kant's Metaphysics cit.*, p. 378.

²² Allison, *Kant's Transcendental Idealism cit.*, p. 289.

²³ Caranti, *Kant cit.*, p. 132.

propria esistenza come un'autoconoscenza empirica, non ci sarebbe bisogno di un permanente per determinare la struttura temporale che concerne l'esperienza interna, facendo crollare il resto dell'argomentazione kantiana.

La seconda questione, invece, nasce dalla riflessione sul contenuto di questa coscienza, porta ad investigare di che cosa si dovrebbe essere consci o di cosa si dovrebbe avere conoscenza quando si è consci della propria esistenza come determinata nel tempo²⁴.

Questione, quest'ultima, di non facile risoluzione, a cui la critica ha spesso reagito proponendo una distinzione tra un'interpretazione a trama larga e una a trama fine: la spiegazione a trama larga prevede che il sé abbia conoscenza dei suoi stati mentali passati; la spiegazione a trama fine, piuttosto che assumere che la coscienza dell'esistenza del soggetto imponga che quest'ultimo abbia conoscenza del suo passato, coinvolgendo quindi anche le sue memorie, limita la conoscenza del contenuto dello stato mentale nel momento in cui occorre.

La spiegazione a trama larga presenta alcune problematicità, dal momento che, come ricorda Bennett²⁵, condurrebbe in ultima analisi a negare la possibilità stessa dell'esperienza interna, poiché la conoscenza del passato presuppone conoscenza di eventi esterni.

Nella spiegazione a trama fine, invece, la coscienza deve avere una dimensione diacronica esplicitandosi in almeno in due rappresentazioni consecutive, riconosciute come tali. Nell'autocoscienza empirica, infatti, una condizione della rappresentazione della successione è che si sia in grado di rappresentare in un singolo atto di coscienza i differenti oggetti della successione e la successione stessa²⁶. Nell'intrattenere due rappresentazioni consecutive nella propria coscienza, il soggetto non sperimenta due atti di coscienza, ma solo

²⁴ Cfr. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, cit., p. 289.

²⁵ J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge MA, 1966, p. 205.

²⁶ Cfr. Caranti, *Kant cit.*, p.135.

uno nel quale ricorda che prima della rappresentazione B vi è stata una rappresentazione A. Quindi, al fine di cogliere la successione non è sufficiente avere rappresentazioni individuali, ma è necessario che essa sia colta in un singolo atto di coscienza. E ciò significa che la propria coscienza si estende oltre l'istante e include in un solo atto l'intervallo di tempo in cui la successione avviene. La singolarità di questo atto di coscienza è cruciale, perché garantisce che non si faccia affidamento sulla memoria. Infatti, non c'è bisogno che la conoscenza debba essere costruita sulla storia mentale del soggetto, poiché si deve distinguere tra il dubbio sulla veridicità della ricostruzione delle esperienze passate, e quello che riguarda la ricostruzione di un'esperienza da parte del soggetto, nel momento stesso in cui la sta mettendo in atto. Cartesianamente si può dire che sebbene io possa dubitare delle mie memorie non posso tuttavia dubitare che io sono un soggetto che in questo momento sta avendo delle pseudo-memorie e sta ricostruendo una pseudo-storia²⁷.

A parere di Allison l'interpretazione a trama fine è più convincente, perché permette alla confutazione di continuare senza incappare in una *petitio principii*: poiché è intesa come una *reductio* della posizione cartesiana, il suo successo è aver trovato una premessa che sarà accettata in seguito. Tuttavia, seguendo Caranti²⁸, si ritiene che la posizione espressa da Allison, per quanto intrigante, incoraggi una lettura del *cogito* come qualcosa di istantaneo, temporalmente inesteso, altamente problematica. Infatti definire l'autocoscienza cartesiana come qualcosa di istantaneo sembra condurre ad un allontanamento rispetto alla determinazione temporale degli stati mentali cui fa riferimento Kant.

Una prima obiezione che si può fare a questa interpretazione è che essa poggi su un fraintendimento del *cogito* cartesiano. Infatti, nella prima e seconda meditazione Cartesio intende dimostrare come l'indubitabilità della nostra conoscenza vada a coincidere con il riconoscimento dell'esistenza di un ente di pensiero e, dunque, di una sostanza. La lettura del *cogito* come istantaneo allora potrebbe essere

²⁷ Cfr. Allison, *Kant's Transcendental Idealism cit.*, p. 290.

²⁸ Cfr. Caranti, *Kant cit.*, p. 136.

sostenuta soltanto se si ammettesse che la *res cogitans*, in quanto sostanza, possa coincidere con un ente temporalmente inesteso. Ma di un ente temporalmente inesteso, che ha la durata di un istante, si può dubitare l'istante prima e l'istante dopo e questo sembrerebbe far crollare la certezza del *cogito*. Si ritiene, dunque, che questa interpretazione comporti una lettura del cogito cartesiano che mini fortemente le sue basi teoriche e che renda estremamente complesso il tenere insieme i fondamenti della metafisica cartesiana.

Inoltre, una seconda possibile obiezione, è che l'Io, la cui esistenza dovrebbe essere provata dal ripetersi di un certo numero di occorrenze in cui questo cogito si ripresenta, potrebbe non essere sempre lo stesso. Questa serie di *cogito* potrebbero non ricondursi alla stessa soggettività, allo stesso Io. Trattandosi di un *cogito* istantaneo, infatti, per definizione i vari Io non avrebbero connessione tra loro. Una loro connessione comporterebbe la loro reidentificazione nel tempo, che è proprio ciò che l'argomento dell'io istantaneo vuole evitare.

Le obiezioni riportate offrono prove sufficienti delle problematicità che anche l'interpretazione a trama fine, se basata su una lettura del cogito istantaneo, solleva.

Secondo Step

Ogni determinazione temporale presuppone qualcosa di permanente nella percezione.

Il riferimento al permanente permette di tratteggiare un collegamento con la prima analogia, che sembra doversi presupporre per l'articolazione dell'argomento in questione. Tuttavia, alcuni commentatori ritengono che, da una parte, la prima analogia non fornisca, in generale, un argomento soddisfacente e, dall'altra, che sia irrilevante in questa sede. Questa lettura è sostenuta da Bennett²⁹ e

²⁹ Bennett, *Kant's Analytic cit.*, p. 202.

ripresa da Guyer³⁰, per il quale prima analogia si articola in tre argomenti, due dei quali non particolarmente persuasivi e non in grado di offrire supporto per la confutazione, poiché non prevedono che il ruolo svolto dal permanente possa in realtà attribuirsi al sé. I tre argomenti affermano che:

1 - poiché il tempo non può essere percepito in se stesso, la sua stessa permanenza deve essere rappresentata da qualcosa di permanente nella percezione che ne sia il sostrato;

2 - l'alterazione non è un modo del tempo stesso ma è una caratteristica della durata degli oggetti nel tempo. L'alterazione è sempre un cambiamento negli stati di una sostanza. Infatti solo qualcosa che dura nel tempo può alterare il proprio stato (è il cosiddetto argomento analitico sull'esistenza della sostanza);

3 - i cambiamenti possono essere conosciuti empiricamente soltanto come determinazioni, che cambiano, di qualcosa che dura, come cambiamenti nello stato di una sostanza che era in uno stato differente in un momento precedente (è il cosiddetto argomento epistemologico).

A parere di Allison³¹, però, Guyer dimentica la cosiddetta "*backdrop thesis*" chiarita nella Prima Analogia, per la quale è necessario avere uno sfondo che non cambia per fare esperienza di una successione, ovvero ordinarla temporalmente. Come ricorda, infatti, anche Caranti³², riprendendo Allison, nella prima analogia si rintracciano due tesi sul permanente, che si distinguono in "*backdrop thesis*" e "*all change is alteration thesis*", che è quella a cui si riconnette Guyer.

Secondo la cosiddetta *backdrop thesis*, tutte le apparenze sono nel tempo e le relazioni temporali tra le apparenze (successione, simultaneità e durata) possono essere rappresentate solo in riferimento al tempo, inteso come la forma permanente di un'intuizione interna. Poiché il tempo non può essere percepito, il

³⁰ Guyer., *The Postulates cit.*, p. 312.

³¹ Cfr. Allison, *Kant's Transcendental Idealism cit.*, p 291.

³² Cfr. Caranti, *Kant cit.*, p. 139.

sostrato che rappresenta il tempo in generale deve trovarsi nell'oggetto della percezione, cioè, nei fenomeni. Data la natura sequenziale della nostra apprensione, il permanente si configura come il termine di riferimento essenziale per avere consapevolezza della successione temporale. Lo stesso si verifica per la percezione della simultaneità e della durata. Sebbene sulla durata Kant non sia esplicito, l'inferenza dell'argomentazione risulta, a nostro avviso, un passaggio del tutto plausibile. L'assunto è che misuriamo il tempo in riferimento al movimento e, poiché l'esperienza di questo movimento presuppone l'esperienza della successione e della simultaneità, ed entrambe presuppongono il permanente, ne segue che la durata, che dipende da esse, dipenda a sua volta dal permanente.

La *backdrop thesis* si distingue chiaramente dalla tesi dell'alterazione della sostanza, per la quale la successione e la simultaneità sono rappresentate come stati del permanente, che è un accidente della sostanza.

Scegliere quale delle due tesi è da applicare al contesto teorico del secondo *step* è fondamentale per orientarne l'interpretazione.

Secondo Caranti³³ la tesi in gioco nella confutazione è la *backdrop thesis*. La sua interpretazione prevede che il permanente necessario per la determinazione della struttura temporale della propria coscienza sia un mero punto di riferimento e non un surrogato per la permanenza del sé. Nella coscienza dell'esistenza nel tempo, infatti, non vi è nulla di più che la coscienza di una successione determinata temporalmente di una serie di stati mentali, che non implica affatto l'idea che questi stati mentali si connettano ad un unico e duraturo sé. Al contrario, se si accettasse la tesi dell'alterazione della sostanza (*all change is alteration thesis*) il permanente risulterebbe il tipo di surrogato esterno in grado di garantire la durata del sé. In questo caso la *Confutazione* apparirebbe come il tentativo di ristabilire l'identità del sé, un'identità che era stata minata dalla modifica della teoria del senso interno introdotta da Kant nella seconda edizione della critica. Il motivo per cui quest'ultima

³³ *Ibidem*.

interpretazione non può essere accettata³⁴, risiede nel fatto che non vi è alcuna evidenza che il ruolo del permanente sia portare alla consapevolezza dell'identità del soggetto. Il ruolo che Kant attribuisce al permanente è quello di rendere possibile la determinazione temporale della successione degli stati mentali, e non attribuire le rappresentazioni ad una sostanza duratura.

Terzo Step

Ma questo permanente non può essere un'intuizione in me. Infatti tutti i fondamenti della determinazione della mia esistenza che possono trovarsi in me sono delle rappresentazioni, e in quanto tali hanno bisogno anche essi di qualcosa di permanente, distinto da loro, in rapporto a cui possa essere determinato il loro mutamento, e quindi la mia esistenza nel tempo in cui essi mutano.

Questa è l'aggiunta che Kant esplica nella nota della prefazione alla seconda edizione della *Critica*. Sebbene Kant la consideri un chiarimento, a ben vedere essa sembra avere un altro scopo. Infatti Kant potrebbe aver realizzato che menzionare l'intuizione avrebbe lasciata aperta la possibilità di pensare che il soggetto pensante stesso fosse il permanente e che quindi dovesse, con la nota, cercare di evitare questo fraintendimento³⁵. Il permanente non può essere qualcosa di intuito internamente, un oggetto del senso interno. Tutto ciò che possiamo intuire internamente, infatti, è l'apparire del senso interno delle nostre stesse rappresentazioni. Non c'è l'intuizione aggiuntiva di un soggetto a cui esse appaiono. Poiché ognuna è un'occorrenza fluttuante, le intuizioni interne non possono determinare l'esistenza del soggetto nel tempo. Di conseguenza, il permanente deve essere qualcosa intuito esternamente, ovvero, data la natura della sensibilità umana, qualcosa di intuito nello spazio.

³⁴ *Ivi*, 140.

³⁵ Cfr. Allison, *Kant's Transcendental Idealism cit.*, p. 292.

Rimane ancora da chiarire in cosa consista questo permanente. Tuttavia questo ultimo tema sarà oggetto di interesse della seconda osservazione che Kant pone dopo la dimostrazione.

Quarto Step

Dunque, la percezione di questo permanente è possibile solo grazie a una cosa fuori di me e non in virtù della semplice rappresentazione di una cosa fuori di me. Di conseguenza la determinazione della mia esistenza nel tempo è possibile solo mediante l'esistenza di cose reali che percepisco fuori di me.

Come precisa Paton³⁶, con “cosa” Kant intende una sostanza fenomenica permanente nello spazio. Questa cosa non è da considerarsi un'idea tra altre idee e, come loro, è presente nella nostra mente in dei momenti e assente in altri. Essa è il sostrato permanente nello spazio al quale riferiamo tutti i cambiamenti di stato che percepiamo in una successione e, come tale, è una condizione necessaria della nostra esperienza degli oggetti in uno spazio e in un tempo, ma non per questo è meno fenomenica. Le difficoltà sollevate dalla *Confutazione*, non sono nuove, ma riprendono quelle della prima analogia e in generale del pensiero kantiano. Un oggetto non è un'idea tra le altre, ma una combinazione delle nostre idee in un'unità sintetica necessaria. Se non possiamo accettare ciò, dobbiamo inferire che l'argomento implichi l'esistenza di cose in se stesse. Accettare questo argomento, però, significa affermare che l'esistenza delle sostanze permanenti nello spazio come cose in se stesse è una condizione della nostra consapevolezza del cambiamento. Nella visione di Kant l'esistenza delle sostanze permanenti nello spazio non si può mai provare a meno che esse siano sostanze fenomeniche la cui forma dipende dalla costituzione della mente umana, come il tempo e lo spazio.

³⁶ Paton, *Kant's Metaphysics cit.*, p. 379.

L'analisi condotta da Caranti³⁷ tiene in considerazione due possibili modi di interpretare il termine rappresentazione in questo contesto. Occorre, infatti, distinguere tra due interpretazioni di rappresentazione rifacendosi alla prefazione alla seconda edizione della *Critica*.

- R1, la rappresentazione di qualcosa permanente
- R2, una rappresentazione permanente

Nonostante tutte le nostre rappresentazioni, incluse quelle della materia, siano transitorie e variabili, il riferimento a qualcuna di loro può ancora essere qualcosa di permanente. Concentrarsi sulla modificazione della propria mente impegnata nella cognizione di un oggetto, significa avere solo una serie di stati mentali (R2), mentre concentrarsi sul referente (R1) di queste rappresentazioni significa riferirsi a qualcosa di permanente. La natura fugace di R2 non inficia la permanenza di R1. Poiché il permanente non può essere trovato nell'esperienza interna, deve essere trovato in quella esterna e deve essere una cosa, non una mera rappresentazione (nel senso di R2). Se avessimo semplicemente a che fare con la rappresentazione di una cosa (R2), allora il permanente non sarebbe permanente. Di qui, la necessità di una cosa, e non di una mera rappresentazione della determinazione temporale dell'esperienza interna, è fondata. Il nodo cruciale dell'argomento può dunque essere espresso nella formula: il soggetto percepisce veramente, non immagina soltanto di percepire. Ciò non significa che ogni percezione degli oggetti esterni debba essere vera. Sperimentare veramente o soltanto immaginare un oggetto è una questione empirica, che si può risolvere solo presupponendo che ci sia un'esperienza reale delle cose che permangono. È quest'ultimo punto che gli scettici negano e che l'argomento di Kant vuole contrastare:

³⁷ Cfr. Caranti, *Kant cit.*, p. 146.

Chiara Guidi

In questa sede si doveva dimostrare solo che l'esperienza interna in generale è possibile unicamente tramite l'esperienza esterna in generale. (B 278-279).

Quinto Step

Ora, la coscienza nel tempo è connessa necessariamente con la coscienza della possibilità di questa determinazione temporale: dunque, è anche connessa necessariamente con l'esistenza delle cose fuori di me, in quanto condizione della determinazione temporale; vale a dire con la coscienza immediata dell'esistenza di altre cose fuori di me.

Kant qui esplica la dipendenza dell'esperienza interna da quella esterna. Come afferma nella prefazione in B XL:

questa coscienza della mia esistenza nel tempo si connette dunque – identificandosi con essa – alla coscienza di una relazione con qualcosa fuori di me, e quindi ciò che lega indissolubilmente l'esterno con il mio stesso senso interno è esperienza, non finzione; è senso, non immaginazione. Già il senso esterno, infatti, è in sé, un rapporto dell'intuizione a qualcosa di reale fuori di me, e la sua realtà, a differenza di quella dell'immaginazione, si basa soltanto sul fatto di essere indissolubilmente connesso alla stessa esperienza interna, come condizione della sua possibilità – che è quanto avviene nel nostro caso.

E proseguendo nella nota in B LI:

la rappresentazione di qualcosa di permanente nell'esistenza, non è la stessa cosa di una rappresentazione permanente, poiché può essere assai instabile e mutevole – come tutte le nostre rappresentazioni, compresa quella della materia – e riferirsi tuttavia a qualcosa di permanente, che deve essere dunque una cosa esterna e distinta da tutte le mie rappresentazioni: una cosa la cui esistenza viene inclusa necessariamente nella determinazione

della mia propria esistenza, e assieme a quest'ultima costituisce un'unica esperienza, la quale non avrebbe luogo come esperienza interna, se al tempo stesso non fosse, in parte, anche esterna.

L'esperienza interna è inseparabile da quella esterna. L'esperienza interna e quella esterna costituiscono due aspetti della stessa esperienza, e l'esperienza interna è anche, in parte, esterna. Gli oggetti di entrambi i modi di esperienza esistono in un singolo tempo universale e sono soggetti alle sue condizioni. Inoltre, dire che l'esperienza interna è in parte esterna significa dunque che essa richiede il permanente intuito esternamente come sua condizione di possibilità. Non è vero il contrario, poiché l'esperienza esterna, avendo il suo oggetto permanente non necessita dell'esperienza interna come sua condizione di possibilità. Di conseguenza, sebbene il tempo sia la forma dell'esperienza interna e non può essere intuito esternamente, non si può dire che l'esperienza esterna sia in parte interna³⁸. L'unità dei due tipi di esperienza è il nodo cruciale dell'argomentazione kantiana contro lo scetticismo. Infatti, se l'esperienza interna è veramente inseparabile da quella esterna, se sono due facce della stessa esperienza, se tutte le esperienze interne sono in parte anche esterne, allora l'esperienza interna non può essere vera se l'esperienza esterna è illusoria. Se l'esperienza esterna fosse illusoria, e quindi le cose percepite esternamente non esistessero, allora sarebbe lo stesso per l'esperienza interna. Il soggetto potrebbe immaginare di essere consapevole della propria esistenza come determinata nel tempo, ma non lo potrebbe essere davvero se, per ipotesi, non ci fosse nulla capace di determinarlo.

4. Le tre osservazioni

Le tre osservazioni, in quanto note esplicative della dimostrazione, presentano le stesse questioni che sono state

³⁸ Cfr. Allison, *Kant's Transcendental Idealism cit.*, p. 297.

affrontate nell'analisi condotta nel paragrafo precedente. Ciononostante per completezza occorre esaminare ancora alcune tematiche che trovano esplicito approfondimento in questa parte del testo kantiano.

La prima osservazione è specificatamente incentrata sul tema del rapporto tra mediatezza e immediatezza della percezione. Come si è già evidenziato, Kant non si concentra sul tema dell'immediatezza nella dimostrazione, ma aggiunge in nota a questa prima osservazione una riflessione riguardante questo tema. Si legge in B 277:

La coscienza immediata dell'esistenza delle cose esterne non viene presupposta nel presente teorema, bensì dimostrata, sia che riconosciamo sia che non riconosciamo la possibilità di questa coscienza. La questione circa tale possibilità sarebbe se noi abbiamo solo un senso interno, e nessun senso esterno, oppure semplicemente un'immaginazione esterna. Ma è chiaro che per poterci anche solo immaginare qualcosa come avere un senso esterno, e cioè per rappresentarlo al senso dell'intuizione, dobbiamo già avere un senso esterno e con ciò dobbiamo distinguere immediatamente la semplice recettività di un'intuizione esterna dalla spontaneità che caratterizza ogni immaginazione. Infatti anche semplicemente immaginarsi un senso esterno annienterebbe la stessa facoltà intuitiva, che dev'essere determinata tramite immaginazione. (B 277)

Nella seconda osservazione la nozione centrale è quella del permanente. Volendo indagare ulteriormente tale nozione, non si può prescindere dal tentativo di comprendere in cosa esso consista propriamente. Una questione, quest'ultima, estremamente problematica.

La distinzione tra esterno e interno è caratterizzata dal fatto che gli oggetti esterni sono reidentificabili, stabili e sembrano candidati migliori ad essere considerati permanenti rispetto alle rappresentazioni del senso interno, che sono fluttuanti e non reidentificabili. Dunque, si potrebbe, ad una prima analisi, identificare il permanente con gli oggetti del senso esterno. Tuttavia questa

assunzione non può condurre alla dimostrazione dell'esistenza del mondo esterno, a meno di non chiamare in causa una prova circolare che priverebbe di validità l'argomento.

Un'altra strada percorribile si ricollega alla Prima Analogia, in cui il permanente viene ad identificarsi con il sostrato di tutti i cambiamenti. Seguendo questa pista si deve, quindi, presupporre che ci sia una qualche materia eterna, sottostante a qualsiasi alterazione, ma che non cessi mai di esistere in se stessa. In questo modo al cessare di esistere degli oggetti ordinari, ci si potrebbe ancora riferire alla materia come sottostante a questo processo di cambiamento. Solo la materia, pertanto, ponendosi come condizione di possibilità del cambiamento, può essere detta veramente permanente. Ciò chiaramente non significa che siamo in grado di percepire in sé questa materia, ma che gli oggetti che percepiamo sono, in ultima istanza, fatti di materia. Volendo rintracciare una qualche caratteristica intuibile di questa materia, appare cruciale il concetto di estensione. Quando percepiamo gli oggetti esterni, indipendentemente dal loro cambiamento, intuiamo anche la locazione spaziale che occupano e la cornice persistente nella quale si collocano. Questa è l'intuizione di secondo-ordine, resa possibile dall'intuizione di primo-ordine dell'oggetto, che serve come permanente. La permanenza della materia non si dà nell'esperienza esterna. Infatti, l'intuizione di una cornice persistente, essa stessa resa possibile dalla presenza di oggetti (che cambiano), serve come permanente persistente nel quale anche gli oggetti ordinari non mostrano una permanenza sufficiente a congedare il compito. Sembra dunque che ci sia un permanente intuitivo dato che può funzionare come permanente "di sfondo", anche se tutti gli altri oggetti empirici sono in un flusso costante³⁹.

Tuttavia, evidenzia Paton⁴⁰, se Kant avesse legato la sua prova della sostanza alla natura dello spazio la sua posizione sarebbe stata più forte. A parere dello studioso, infatti, Kant avrebbe dovuto esplicitare le fondamenta della sua dottrina, ovvero che le determinazioni temporali dipendono dal movimento in relazione al

³⁹ Cfr. Caranti, *Kant cit.*, p. 146.

⁴⁰ Paton, *Kant's Metaphysics cit.*, p. 379.

permanente nello spazio, che il solo permanente che ci è dato nell'intuizione è la materia, che la conoscenza della materia non è ottenuta attraverso generalizzazioni ma è una condizione a priori della determinazione temporale. Ci avrebbe dovuto dire se l'assenza del permanente dal senso interno è solo un fatto empirico o se è legato a un a priori. La mancata esplicitazione di questi aspetti, concede uno spazio di ambiguità nell'interpretazione del permanente, che indebolisce l'argomentazione kantiana.

Nella terza osservazione Kant presenta la cosiddetta "obiezione fatale", una celebre argomentazione costruita per confutare l'eventuale provocazione scettica sulla possibilità che il permanente non sia un prodotto dell'immaginazione. Kant offre un argomento con cui si riferisce al permanente come a un'esperienza interna genuina, non all'allucinazione di un'esperienza interna. In caso contrario il carattere allucinatorio dell'esperienza esterna andrebbe a infettare anche la genuinità dell'esperienza interna. Di nuovo allora si ricadrebbe nella visione in cui il senso interno smetterebbe di essere al di là di ogni dubbio. Per Caranti, tuttavia, l'argomento kantiano non è convincente, in quanto immaginare un permanente esterno e usarlo per determinare la conoscenza interna non determina *ipso facto* che la conoscenza interna diventi allucinatoria⁴¹. Risulta essere molto più convincente, insiste lo studioso, l'argomento del quarto paralogismo, nel quale non c'è alcuna *reductio ad absurdum*. In esso si dice che non è vero che l'esperienza esterna sia mediata, ma è immediata quanto quella interna, grazie ai risultati dell'estetica trascendentale e all'idea che lo spazio sia una forma dell'intuizione. Soltanto una prospettiva esterna al mondo così come lo si conosce può permettere di prendere seriamente in considerazione che l'intera esperienza del soggetto sia frutto di un'allucinazione. Anche solo per concepire la possibilità del genio maligno, è necessario vedere il mondo all'interno delle forme che possediamo per percepirlo e quindi immaginare che l'intera esperienza sia completamente diversa da ciò che appare. Questo pensiero metafisico e dogmatico, si pone sullo stesso livello del chiedersi quale sia la natura ultima della cosa in sé. È la pretesa di vedere il mondo uscendo fuori di esso. Tuttavia, come Kant ha

⁴¹ Cfr. Caranti, *Kant cit.*, p. 147.

dimostrato nello schematismo, le categorie vanno usate in modo immanente per conoscere questo mondo. Pertanto il chiedersi se l'intera nostra esperienza sia fatta di allucinazioni è una questione che non può trovare risposta positiva all'interno del sistema kantiano⁴².

5. Conclusione

Ricapitolando, si può sintetizzare l'argomentazione kantiana nel seguente modo: l'autocoscienza empirica è possibile solo in quanto determinata nel tempo e la determinazione temporale necessita di un permanente nella percezione esterno alla mente del soggetto. Questo permanente deve essere qualcosa di reale e non frutto dell'immaginazione. Poiché la coscienza della propria esistenza si connette alla coscienza di una relazione con qualcosa di esterno, ciò che lega indissolubilmente il senso esterno e il senso interno è esperienza e non finzione. Il permanente intuito esternamente è, allora, la condizione di possibilità stessa dell'esperienza interna. Questo rapporto di asimmetria tra senso esterno e senso interno è dunque il fulcro della confutazione kantiana dello scetticismo cartesiano.

Avviandosi alle conclusioni, si intende mettere in rilievo un ultimo punto, volutamente non approfondito nel corso dell'analisi poiché concerne una riflessione di ordine più generale sul valore della *Confutazione* all'interno della *Critica*. Sebbene l'obiettivo polemico di Kant sia lo scetticismo cartesiano, com'è esplicitato in più punti del testo, l'articolazione dell'argomentazione rivela, a nostro parere, un secondo obiettivo che, seppur velato, non ha meno importanza del primo. La confutazione dell'idealismo materiale sembrerebbe costituire, infatti, un'ulteriore conferma per l'affermazione di quella forma di idealismo che, invece, Kant sostiene e promuove all'interno della *Critica*, ovvero l'idealismo trascendentale. Come Kant aveva già sostenuto nel quarto paralogismo: «l'idealismo scettico ci obbliga a ricorrere all'unico riparo che ci resta, e cioè l'idealità di tutti i

⁴² *Ivi*, p.150.

fenomeni» (A 379). Ciò che Kant difende dalle accuse scettiche, è certamente l'esistenza di un mondo esterno, ma la conoscenza che ci è concessa di quest'ultimo rimane legata alle forme della nostra conoscenza. La cosa in sé non può entrare a farvi parte e nemmeno la realtà degli effetti esterni, se questi fossero cose in sé, sarebbe conoscibile. Pertanto contro l'idealismo materiale, nella forma dello scetticismo problematico cartesiano, l'unica via possibile è l'affermazione dell'idealismo trascendentale.

È nell'essere veicolo di questo messaggio, a nostro parere, che la *Confutazione dell'idealismo* acquisisce ancora più valore e rilevanza all'interno della *Critica della ragion pura*.

Riferimenti bibliografici

- H.E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An interpretation and defense*, Yale University Press, New Haven, London, 2004.
- J., Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge MA, 1966.
- G. Bird, *The Revolutionary Kant. A Commentary on the Critic of Pure Reason*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 2006.
- L. Caranti, *Kant and the Scandal of Philosophy*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto, Buffalo, London, 2007.
- R. Descartes (1641) *Meditazioni metafisiche*, a cura di Landucci S., Laterza, Roma-Bari, 1997.
- E. Forster, *Kant's Refutation of Idealism*, in A. J. Holland (ed.). *Philosophy. Its History and Historiography*, D. Reidel Publishing Company, 287-303, 1985.
- P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1987.

- P. Guyer, *The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism* (A218/B265-A235/B294) in G. Mohr., M. Willaschek., *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 1998, pp. 297-325.
- I. Kant (1787), *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004.
- S. Marcucci, *Guida alla lettura della Critica della Ragion Pura di Kant*, Laterza, Roma, Bari, 1997.
- G. Nagel, *The Structures of Experience. Kant's System of Principles*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1983.
- H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. II, George Allen and Unwin LTD, Museum Street, London, (first edition) 1936.
- P. Pecere, *La filosofia della natura in Kant*, Edizioni di Pagina, Bari, 2009.