

IL CONCETTO DI NULLA
NELLA CRITICA DELLA RAGION PURA

ROBERTA GRASSO

1. *Status quaestionis*

Collocata all'interno della *Nota all'Anfibolia dei concetti della riflessione*, a conclusione dell'*Analitica trascendentale*, la tematizzazione del concetto di nulla nella *Critica della ragion pura* potrebbe risultare ad una prima lettura un luogo marginale del pensiero kantiano, una parentesi inserita solo per completare il quadro dell'*Analitica trascendentale* in quanto analisi completa dei concetti che “coprono interamente tutto il campo dell'intelletto puro”(1). In realtà, guardando tanto agli orizzonti di ricerca aperti dalla filosofia contemporanea, quanto alla tradizione di pensiero filosofico di cui Kant, almeno nella propria formazione, è debitore, si dovrà ammettere come il *nulla* costituisca un oggetto di argomentazione tutt'altro che marginale, carico come è, nella sua “semplicità”, di implicazioni che lo pongono in relazione diretta con il problema dell'essere, dell'origine e del destino del mondo, e delle possibilità stesse per la ragione umana di farne oggetto di pensiero.

Gli studi prodotti in commento a queste pagine kantiane rimandano ad una considerazione della questione che esula da un punto di vista rigorosamente storiografico, ma che si lascia comprendere alla luce di una prospettiva, per interesse e aspettative, essenzialmente heideggeriana. È proprio Heidegger, infatti, ad ammonirci di come il “nulla” costituisca l'elemento-chiave per giudicare il procedere metafisico, nel suo determinarsi storicamente in un dato modo, e per comprendere l'autentica essenza della metafisica, appartenente “alla natura dell'uomo” in quanto “l'accadimento fondamentale nell'essere esistenziale” (2). La metafisica occidentale, infatti, si sarebbe sviluppata proprio come continuo tentativo di rispondere a questa *Grundfrage*, la domanda più profonda e originaria cui il nulla costringe: *Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?* Sulla scia della problematicità aperta da Heidegger, la tematizzazione kantiana del nulla si è facilmente prestata

ad una analisi volta a cercare dietro le poche parole utilizzate da Kant le tracce di un orientamento di pensiero, la cui portata, indiscutibilmente significativa, supera tuttavia di molto le intenzioni e la coscienza filosofica del nostro Autore (3). Nel suo saggio *Kants These über das Nichts* Ernst Vollrath si propone di analizzare la posizione di Kant riguardo al concetto di nulla come controparte delle considerazioni avanzate da Heidegger sulla tesi kantiana dell'essere, dunque, come momento decisivo e indispensabile di una ricerca che voglia ripercorrere le tappe della storia del rapporto tra i concetti di essere e di nulla (4). Vollrath indica nel pensiero di Parmenide, di Platone e di Aristotele le tre fondamentali formulazioni del concetto di nulla, nei termini, rispettivamente, di "assoluta assenza di ciò che l'essere è" (5), di "altro rispetto all'essere" (*Sofista*, 256 e 1), infine, di *steresis*, mancanza della presenza di un ente (*Metafisica* Z 7 1032 b 3). Punto in comune delle tre formulazioni è la concezione greca della verità come *aletheia*, la quale pone il senso dell'essere nella "presenza" e quello del nulla nel suo opporsi a questa (6). Nel pensiero moderno tale concezione della verità e dell'essere viene messa in crisi da quello che Vollrath definisce l'"orizzonte di certezza" (*Gewißheitshorizont*), per il quale è legittimo concedere senso solo all'essere che cada sotto questo orizzonte, cioè sia fondato e garantito nella sua presenza come certo, e il nulla non viene più semplicemente considerato a partire dall'essere come sua assenza, ma assume un primato in virtù di una radicale "semplicità" (7). L'essere, infatti, riconosciuto solo come essere-*nella-certezza*, dovrà sempre esporre una ragione sufficiente del perché e del come esso "è" ed "è così", mentre il nulla, in quanto non-essere-*nella certezza*, è esattamente ciò di cui non può esserci alcuna ragione sufficiente, ma che (non) è a partire da se stesso, per cui possiamo dire con Leibniz: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose* (8). È, dunque, in ordine a questa istanza di certificazione, che cerca dell'essere una ragione sufficiente della sua presenza, ciò a partire da cui esso si rende presente, che si erge in tutta la sua problematicità la domanda: "Perché, in generale, vi è l'essente e non il nulla?", domanda, la quale – secondo Vollrath – se nell'ontologia moderna della *Schulmetaphysik* rimarrebbe sostanzialmente "non domandata", riceve, invece, nella "rivoluzione" della filosofia della conoscenza di Kant la sua risposta. In Kant infatti, termine di questo "orizzonte di certezza" diventa il soggetto stesso della conoscenza: è la soggettività umana a decidere, allo stesso modo, ciò che è

l'essere e ciò che è il nulla, a seconda della posizione che essa assume; se, perciò, essere e nulla sono entrambi delle posizioni del soggetto, la domanda fondamentale attraverso Kant: cosa è allora la soggettività umana e con quali? Con quali risultati la ragione umana può pensare il nulla (9)?

La pregnanza delle osservazioni e delle domande finora esposte ci conferma la necessità di una ricerca, che non si lasci ingannare dalla brevità testuale della tematizzazione kantiana del nulla, ma, indagli il perché e il valore del suo spazio all'interno della *Critica della ragion pura*. Nel presente contributo, esponendo le argomentazioni di Kant relative ai quattro modi del nulla secondo la metodologia della *textimmanente Interpretation*, si cercherà di evidenziare come, al di là del limitato spazio concessogli dall'Autore all'interno della *Critica*, tale concetto risulti significativamente legato ad alcuni dei temi fondamentali dell'intera opera, primo fra tutti il concetto di oggetto in generale.

Una linea di interpretazione della tavola del nulla ci è data dall'indagine condotta da Eugen Fink, nella quale la tavola del nulla, insieme al concetto di totalità (*Allheit*) che possiamo derivare dalla critica kantiana alla teologia speculativa, vengono letti come la prima tremenda "scossa di terremoto" subita dalla supremazia esercitata nella tradizione filosofica europea da quella concezione, che fa dipendere la riflessione sul "tutto" e sul "nulla" dal concetto di essere. Decisiva, infatti, sarebbe la distinzione, operata da Kant, tra "bloßes Denken" ed "Erkennen", per la quale gli elementi che compongono la scala gerarchica dell'essere, dall'anima, al mondo, fino a Dio, si riducono a "nulla", cioè possono valere solo come concetti della ragione, idee trascendentali, che "non si riferiscono a delle totalità realmente esistenti, ma cadono piuttosto nel vuoto del puro pensiero" (10). A partire da questa interpretazione è allora possibile, non solo commentare punto per punto cosa Kant intende per nulla, ma illuminare il senso di questa "parentesi" nel cuore del suo procedere argomentati: "nulla" è tutto ciò cui si riduce quanto è non- fenomenico, non-oggetto della nostra esperienza, e che, come tale, costituisce la linea di confine tra ciò che possiamo conoscere, perché frutto della sintesi dei dati dell'intuizione con i concetti puri dell'intelletto, e ciò, invece, che possiamo solo pensare, abbandonando ogni ulteriore pretesa di oggettivazione e limitandoci a riconoscerlo come ideale regolativo per la nostra conoscenza. Richiamando alla centralità dell'esperienza, il nulla kantiano a sua

volta “schiude un ambito di alterità radicale rispetto all’esperienza” (11), quella di una dimensione non-fenomenica, che non può essere negata, in quanto, anzi, costituisce la condizione stessa dell’esperienza e della “massima unità ed estensione” (12) del conoscere, ma che non può tuttavia essere risolta nella sua radicale problematicità. “Nulla” sapremo di questa dimensione non-fenomenica, “nulla” essa rimane alla nostra conoscenza, come un “problema privo di qualsiasi soluzione” (13).

2. *Etwas oder Nichts. Origine e significato del concetto di nulla e “oggetto in generale”*

Le parole che introducono il concetto di nulla nella *Nota all’Anfibolia dei concetti della riflessione* rivelano una certa ambiguità, che Kant però provvede prontamente a chiarire: “Prima di lasciare l’analitica trascendentale dobbiamo aggiungere ancora qualcosa, che sebbene in sé non sia di particolare rilievo, può sembrare nondimeno necessario per la completezza del sistema” (14).

Egli, infatti, se da una parte dice di riferirsi a qualcosa in sé privo di reale importanza, dall’altra, invece, ammonisce prontamente il lettore del fatto che si tratta di una questione destinata, in questa sospensione del passaggio della logica trascendentale dall’*Analitica* alla *Dialettica*, a garantire la realizzazione di una delle istanze più pregnanti della *Critica*: la “completezza del sistema”. Introducendo Kant il concetto di nulla come qualcosa che è “necessario per la completezza del sistema”, giudicare trascurabile la questione, come si sarebbe tentati ad un livello superficiale di analisi, significherebbe allora tradire l’intento dell’intera *Critica*, che Kant infatti aveva definito come ricerca sistematica, in cui ogni parte, se pur minima, è indispensabile a ricostruire l’intero, e una sua omissione comprometterebbe la totalità cui si mira e indurrebbe in contraddizione la ragione stessa (15).

Procedendo nella sua introduzione, Kant conferma l’annunciata importanza della questione attraverso parole dense di rimandi: egli, infatti, parla di una “filosofia trascendentale”, il cui fondamentale e prioritario oggetto di indagine è la “divisione in possibile e impossibile”, per poi completare questa assunzione con il riferimento ad un concetto ancora più alto, indiviso e sospeso tra l’essere qualcosa e l’es-

sere niente, quello di “oggetto in generale”:

Il concetto supremo dal quale si è soliti iniziare una filosofia trascendentale è comunemente la divisione in possibile e impossibile. Ma poiché ogni divisione presuppone un concetto diviso, deve esserne dato uno più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (assunto problematicamente, e senza stabilire se sia qualcosa oppure nulla) (16).

Prima di procedere nell'analisi dei quattro modi del nulla, che nel testo kantiano ricorre di seguito al passo citato, occorre, quindi, innanzitutto chiarire cosa Kant intenda qui per una “filosofia trascendentale”, a cui sia da attribuire come caratteristica precipua tale suddivisione tra i concetti di possibile e impossibile.

Nella sua opera di ricerca delle radici suareziane dell'ontologia moderna, in particolare di area tedesca, Jean-François Courtine inserisce il passo kantiano che introduce il concetto di nulla all'interno di quella che egli indica come la problematica fondamentale della metafisica scolastica tedesca: la determinazione dell'oggetto proprio e completo della rinnovata metafisica, quale scienza “universale” dell'*ens qua ens*, che in molti aveva assunto la denominazione di “trascendentale” (17). La “divisione in possibile e impossibile” con la quale “si è soliti iniziare una filosofia trascendentale” allude quindi alla operazione, comunemente prescritta dall'impostazione metafisica della *Schulphilosophie*, dell'assumere l'*esse*, l'oggetto della metafisica, come un *posse esse* nel senso di un *aliquid*, un qualcosa, che, in quanto non è (il) nulla (*non est nihil*), “è”, o meglio “può essere”. Courtine indica in autori come Clemens Timpler e Johann Clauberg il passaggio decisivo per una metafisica come scienza dell'*ens quatenus ens* ad una metafisica dell'*intelligibile quatenus intelligibile*, che assume cioè come suo oggetto *proprium et adaequatum* il “cogitabile”, tutto ciò che può essere pensato (anche il nulla) e abbraccia sotto di sé l'*ens in tota latitudine sumptum* (18). Nel progetto di riedificazione della metafisica la questione del concetto di nulla emerge allora, secondo Courtine, come “una questione non centrale, bensì piuttosto sottostante, e come rimossa” (19): tale identificazione dell'ente con il cogitabile, infatti, presuppone una assunzione originaria, quella del concetto di nulla quale il fondo, a partire da cui, negativamente, emerge l'*esse*, o meglio, il possibile (*posse esse*), l'ente come “non *non-ens*” o l'*aliquid* come “*non-nihil*”.

La questione risulta delineata in modo estremamente chiaro nel

pensiero di Christian Wolff, in cui l'ambizioso progetto dell'ontologia moderna, fin qui delineato, di fare della metafisica una scienza universale del sapere, rivive e raggiunge la sua espressione più compiuta in quella *Weltweisheit*, nell'ideale della metafisica come "scienza del possibile in quanto possibile" (20), scienza di tutte le cose finite e infinite che possiamo comprendere sotto il concetto di "possibile". Strumento indispensabile per il raggiungimento di tale obiettivo è indicato da Wolff nella funzione fondamentale dei "primi principi" della metafisica, che consentono la chiarificazione e l'unificazione di tutto lo scibile: il principio di non contraddizione e il principio di ragion sufficiente come "radici" stesse del possibile (21). È proprio in seno alla esposizione del principio di non-contraddizione e al principio di ragion sufficiente, come vie per risalire al "possibile", che il concetto di nulla si attesta come figura-chiave del procedere wolffiano nell'intera problematica ontologica.

Nella *Logica tedesca* Wolff indica il "segreto" del rigore dimostrativo delle matematiche nel fatto che esse danno un'effettiva chiarificazione ed unificazione dei termini e dei passaggi logici: esse, infatti, procedono da quegli *unwidersprechlichen Gründen*, i quali dotano la scienza di due caratteristiche distintive, la non-contraddittorietà e la fondatezza (*Gründlichkeit*), che si compenetrano in modo tale che ciò che risulti non contraddittorio lo potremo considerare fondato e ciò che diciamo fondato sarà a sua volta verificato come non contraddittorio. Ora, il "possibile" appare come sintesi di queste due caratteristiche: se, infatti, la definizione di possibile fornita al §2 come "tutto ciò che può essere, che esista o no", potrebbe indurre a intendere per possibile tutto ciò che può essere pensato in modo incondizionato, Wolff ribadisce prontamente che ciò che noi pensiamo come possibile dovrà comunque possedere una "consistenza", un suo *Grund*, espressione di non-contraddittorietà e di fondatezza: è nella giustificazione di questo *Grund* del possibile che interviene come essenziale per l'argomentazione il concetto di nulla. Il riconoscimento della presenza di questo *Grund*, infatti, segue alla constatazione dell'impossibilità di pensare alcunché di positivo riguardo al nulla (22). Come fondamento, ragion sufficiente di ogni possibile, per cui si possa vedere perché qualcosa "è" piuttosto che "non è", Wolff adduce la sostanziale sterilità del nulla, cioè il fatto che il nulla non si lascia pensare in modo positivo (del nulla, nulla si lascia pensare), con il che il possibile non potrà dirsi come

derivato dal nulla, ma, proprio rispetto ad esso, dovrà mostrare la sua ragione di pensabilità e di esistenza. La riflessione sul “possibile” e sul ruolo del concetto di nulla, aperta dalla *Logica*, si rivela altrettanto centrale nella *Metafisica tedesca* e nell’*Ontologia*, nelle quali il concetto di nulla viene esplicitamente identificato con quello di “impossibile”. Nel § 28 della *Metafisica*, quasi a premessa di una deduzione sillogistica del principio di ragion sufficiente, troviamo l’argomentazione di Wolff, per la quale dal fatto che dal nulla non può derivare alcunché (*nicht etwas*) si deve ammettere una ragion sufficiente di ciò che è. Così nell’*Ontologia*, nell’esposizione del principio di ragion sufficiente, il concetto di nulla, più che identificato immediatamente con l’impossibile, appare legato alla “notio”, ossia alla rappresentazione delle cose nella mente: “*Nihil* dicimus, cui nulla respondet notio” (23). Dire, quindi, che il nulla è ciò cui corrisponde una “nulla notio” significa pensarlo come ciò di cui non è possibile raffigurarci alcun elemento positivo. A questo *nihil* si oppone radicalmente l’*aliquid*, in forza di una sua *notio* positiva, cioè come ogni cosa che “è” e “non è” (il) nulla, in quanto, almeno sul piano logico, interno alla nostra mente, è possibile affermarne l’essere: “*Aliquid* est, cui notio aliqua respondet” (24). Su questa contrapposizione *aliquid-nihil* è fondata in modo essenziale la distinzione tra possibile e impossibile: “*Impossibile est nihilum*”, mentre “*Possibile semper est aliquid, eidemque semper notio respondet*” (25).

In quanto punto di partenza della trattazione dell’ente, il concetto di nulla si attesta all’interno dell’ontologia di Wolff come un concetto supremo: dalla intrinseca sterilità del *nihil*, per cui dal nulla e del nulla non può derivare e non si può predicare qualcosa (*aliquid*), viene esposta la potenza di validità del principio di non-contraddizione; dalla sua opposizione al concetto di *aliquid*, risulta giustificata la necessità di un principio di ragion sufficiente (26). Inoltre, esso interviene in modo essenziale nella definizione del concetto di ente, che, infatti, ricorre nell’*Ontologia* solo dopo che il principio di non-contraddizione ha isolato la figura del *nihil*, come l’impossibile o irrappresentabile, dal dominio dell’essere: “essere” è ciò che emerge positivamente da questo fondo di *nihil*, e si de-finisce proprio sul filo della opposizione radicale di questo all’*aliquid* (26).

L’impostazione wolffiana della questione ricompare nella *Metaphysica* di Alexander Gottlieb Baumgarten, che, partendo anch’egli nella sua trattazione ontologica dalla natura e distinzione di ciò che

“è” e ciò che “non è”, in quanto rispettivamente possibile e impossibile, assume proprio il nulla come concetto fondamentale e prioritario (27). Come primo ed essenziale predicato dell’ente è indicato il concetto di “possibile” (“*possibile, qua existentiam, determinabile est ens*”) (28); esso ha origine dal rovesciamento dialettico di un altro concetto, logicamente anteriore, quello di “impossibile”, a sua volta definito sulla base del concetto del contraddittorio e irrepresentabile: il *nihil negativum* (29). Così, infatti, argomenta Baumgarten nella *pars prima (Ontologia)*, al capitolo primo della prima sezione (*Possibile*) della sua *Metafisica*: “Nihil negativum, irrepraesentabile, impossibile, repugnans (absurdum), contradictionem involvens, implicans, contradictorium, est A et non-A. Seu, predicatorum contradictorium nullum est subjectum, seu nihil est. $0 = A + \text{non-A}$. Haec propositio dicitur principium contradictionis, et absolute primum” (30). Contravvenendo al principio del terzo escluso, per cui ad ogni soggetto conviene un solo predicato tra due contraddittori (§10), il *nihil negativum* è dunque presentato sotto la figura dell’“impossibile”, cioè del concetto che, in quanto *est* e *non est* (“è” nulla, ma, proprio per questo, “non è”), si auto-annienta e si lascia solo definire come l’impensabile, l’assurdo logico, che annichila in anticipo ogni possibilità di pensare e di essere pensato. “Possibile”, allora, sarà il “non-impossibile”, cioè tutto ciò che, non essendo intrinsecamente contraddittorio, si oppone al “nulla” come “qualcosa”, al *nihil* come *non-nihil*, come *aliquid*: “Nonnihil est aliquid: repraesentabile, quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non-A, est possibile” (31).

Risulta, quindi, confermata la tesi centrale dell’ontologia razionalistica scolastica, che affida alla preliminare e originaria assunzione della figura razionale del nulla la possibilità di determinare, negativamente, l’ente nella sua generalità, come ciò che è pensabile senza contraddizione e in opposizione a questo *nihil*: “qualcosa” (*aliquid*) è ciò che può emergere da questo fondo di nulla, come ciò che non è il nulla (*non est nihil*) e, quindi, *può essere*; l’ente è il possibile che emerge dal *non-ens* come ciò che non è *non-ens*, e la *res* l’*aliquid* che emerge dal *nihil* come *non-nihil* (32). In questo *nihil negativum*, come pensato da Baumgarten, è da identificare secondo Courtine quel fondo, da cui emerge l’oggetto della metafisica (33).

Mentre il “*nihil negativum*” si presenta come ciò che non può essere in alcun modo definito, se non come il *repugnans, irrepraesentabile*,

impossibile, possiamo assumere, in opposizione ad esso, come “non-nihil negativum”, il primo concetto *positivo* dell’ontologia: l’“Objekt”. All’interno di questo “Objekt”, come la sfera di tutto il *possibile*, sono quindi ricompresi tanto l’“Ens”, inteso come il possibile *reale* (*attuale, wirklich*), che *può* cioè anche esistere, quanto il “Non-ens”, che invece rimane come un *mere possibile*, un “nihil”, dunque, dal punto di vista dell’esistenza attuale, ma almeno possibile (quindi sempre “qualcosa”) proprio perché contenuto nell’“Objekt” opposto al *nihil negativum* impossibile. È in questo “Objekt”, che si identifica il “cogitabile”, oggetto della metafisica razionalistica: esso equivale alla dimensione della pura e semplice “oggettività dell’*esse objectivum*” (34), entro la quale cade tutto ciò che pensiamo (che è *objectum* della nostra *cogitatio*), preliminarmente alla sua disgiunzione in *ens* e *non-ens*, in *aliquid* e in *nihil*, cioè sia esso qualcosa (*Etwas*) oppure nulla (*Nichts*) (35).

Ricordando le parole introduttive di Kant al concetto di nulla (36), si potrà notare come il discorso kantiano trovi la sua fonte proprio in quanto finora osservato, e in particolare nella riflessione di Baumgarten, la cui *Metaphysica* era tanto usata da Kant per le sue lezioni di metafisica all’Università di Königsberg. Benché la presente analisi del concetto kantiano di nulla sia stata volutamente limitata alle affermazioni e al contesto della *Critica della ragion pura* (37), basterà anche solo richiamare un passo contenuto nelle sue *Lezioni di Metafisica* per trovare conferma di come il ragionamento di Kant concordi con le argomentazioni e la terminologia di Baumgarten:

il concetto supremo di tutta la conoscenza umana è il concetto di un oggetto in generale (*Object überhaupt*), non quello di una *res* (*Ding*) o di un *fictum* (*Unding*), o anche di un possibile o di un impossibile, poiché in questi casi si tratta di *opposita*. Ora, un concetto che ha anche un suo *oppositum*, esige sempre un concetto più alto, che comprenda questa divisione. Due *opposita* costituiscono le divisioni di un concetto superiore (38).

Questo *Objekt* o *Gegenstand* (come in *KrV* A 290/B 346) *überhaupt* sembra quindi reinterpretare proprio quella “oggettività”, opposta al *nihil negativum*, che era emersa nella riflessione di Baumgarten, ma che, come vedremo, si fa portatrice di alcuni assunti fondamentali per la svolta kantiana del criticismo.

Nella *Critica della ragion pura*, un’esplicita presentazione del problema della natura dell’“oggetto in generale” è offerta da Kant in

quella *Sintesi della ricognizione nel concetto* che compare nella prima edizione della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto* dell'*Analitica trascendentale*. Affermando il ruolo indispensabile della coscienza per il darsi dei concetti e, con essi, della conoscenza degli oggetti, Kant ritiene necessario precisare:

Che cosa si intende allora quando si parla di un oggetto corrispondente alla conoscenza, e quindi da essa distinto? È facile riconoscere che tale oggetto deve essere pensato soltanto come qualcosa in generale = x [als etwas überhaupt = X], poiché non abbiamo nulla al di fuori della nostra conoscenza da poter contrapporre a tale conoscenza come corrispondente (39).

La difficoltà sta nel comprendere la natura del fenomeno, come ciò che di per sé è una mera rappresentazione, ma nello stesso tempo costituisce l'unico oggetto (*Gegenstand*) della nostra conoscenza (oggetto, quindi, pensato, come suggerisce l'etimologia tedesca *Gegen-stand*, come ciò che “sta di fronte” al soggetto, al di fuori della sua facoltà di rappresentazione). La soluzione di questa difficoltà è data da Kant nella distinzione tra l'oggetto “empirico” e l'oggetto “trascendentale”, con la quale possiamo giungere a comprendere la funzione della sintesi della ricognizione nel concetto, con cui era partito il discorso; conclude, infatti, più oltre Kant:

Ma poiché abbiamo a che fare soltanto con il molteplice delle nostre rappresentazioni, e quella x che ad esse corrisponde (l'oggetto) – dal momento che deve essere qualcosa di differente da tutte le nostre rappresentazioni – per noi non è nulla, è chiaro che l'unità che rende l'oggetto necessario non potrà essere nient'altro che l'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle rappresentazioni. Diciamo allora di conoscere l'oggetto se abbiamo prodotto un'unità sintetica nel molteplice delle rappresentazioni (40).

La rappresentazione di un oggetto consiste, quindi, nel nostro riferire necessariamente la molteplicità dei dati dell'intuizione all'unità sintetica dell'appercezione, che, connettendoli, conferisce ai fenomeni, pur di per sé mai riducibili agli oggetti, quella oggettività, che li rende oggetti di conoscenza, anzi l'unico oggetto che si concede alla nostra conoscenza. L'oggetto “empirico” è sì, dunque, uno “star di fronte” al soggetto, ma sempre come risultato dell'azione unificante rispetto ai dati dell'intuizione sensibile da parte della coscienza, e il suo concetto

non è altro che una regola universale delle nostre intuizioni “che rappresenta nei fenomeni dati la riproduzione necessaria del loro molteplice, quindi l’unità sintetica nella coscienza di essi” (41). Per coscienza, tuttavia, precisa Kant, non può qui essere inteso quel “flusso dei fenomeni interni” che chiamiamo “appercezione empirica”, nella quale “non può darsi alcun sé stabile o permanente”; questa, infatti, potrebbe darci conto solo dei dati empirici e giammai di quella unità sistematica e necessaria delle nostre conoscenze, realizzata tramite una regola, con cui tutto il molteplice viene determinato in modo necessario a priori nel concetto. Prosegue, infatti, Kant: “deve esserci una condizione che preceda ogni esperienza e al tempo stesso la renda possibile, e questa esperienza deve far valere a sua volta una tale presupposizione trascendentale” (42). Lungi dal voler sminuire il valore della sensibilità e della stessa appercezione empirica, tuttavia, per poter affermare di conoscere gli oggetti “fuori di noi” è indispensabile riconoscere a fondamento di quel rapporto necessario, con cui riferiamo agli oggetti ogni nostra cognizione, e del darsi stesso dei concetti, quella che Kant definisce l’“appercezione trascendentale”. È l’appercezione trascendentale a fare di tutti i possibili fenomeni, che cadono sotto la nostra esperienza, una connessione di tutte le rappresentazioni secondo leggi, in modo tale che vengano raccolte nell’unità del concetto (del “concetto di qualcosa”) e divengano propriamente “oggetti” della nostra conoscenza (43). Ora, questo oggetto, inteso come quel “qualcosa” che necessariamente deve essere posto alla base del fenomeno perché questo possa presentarsi all’intelletto come tale (appunto, come manifestazione di “qualcosa”), è quell’“oggetto in generale” o “trascendentale”, di cui si discute (44).

Oggetto trascendentale è allora oggetto non-empirico, quella indeterminata “x”, che è necessario pensare a base del fenomeno per il suo stesso manifestarsi e darsi a conoscere all’intelletto come suo unico oggetto possibile di conoscenza. A questo punto si potrebbe essere facilmente indotti a pensare che l’oggetto trascendentale sia in ultima analisi da identificare con lo stesso noumeno, la cosa in sé. La distinzione tra noumeno e oggetto trascendentale merita un’indagine a sé; in questa sede ci limitiamo a ricordare quanto Kant stesso precisa: l’oggetto trascendentale, che si è detto necessario supporre come il “qualcosa” alla base di ogni fenomeno che può essere raccolto nell’esperienza, non va in nessun modo confuso con il “qualcosa”, che

pure definiamo come un qualcosa di indeterminato, conoscibile solo come fenomeno, ma che noi supponiamo come esistente “fuori di noi”, quale referente del fenomeno (45). L’oggetto in generale, cioè, non è in se stesso il noumeno, nel senso della controparte necessariamente pensata al fondo del fenomeno, ma è, piuttosto, una “funzione”, un “principio”, di per sé interno all’intelligenza, ma in pratica proiettato verso l’esterno, a servizio della conoscenza degli oggetti empirici e unicamente rispetto a questa dotato di senso: esso è un oggetto “trascendentale”, nel senso che individua la condizione universale, indeterminata ($= x$), valida per ogni oggetto determinato della rappresentazione, che ci consente di avere conoscenza epistemica. Così, infatti, precisava Kant nella sezione dell’*Analitica trascendentale*, intitolata “Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in *phaenomena* e *noumena*”:

Tutte le nostre rappresentazioni vengono di fatto riferite a un qualche oggetto mediante l’intelletto, e poiché i fenomeni non sono che rappresentazioni, l’intelletto le riferirà a un qualcosa, in quanto oggetto dell’intuizione sensibile: ma questo qualcosa in quanto tale non è altro che l’oggetto trascendentale. Questo però non significa che un qualcosa $= x$ di cui non sappiamo nulla, né possiamo saperne in generale (secondo l’attuale disposizione dell’intelletto), ma che può servire soltanto come *correlatum* dell’unità dell’appercezione rispetto all’unità del molteplice nell’intuizione sensibile, tramite la quale l’intelletto unifica il medesimo molteplice nel concetto di un oggetto. Questo oggetto trascendentale non si può assolutamente separare dai dati sensibili, poiché diversamente non rimarrebbe nulla con cui poterlo pensare. Dunque, in se stesso esso non è un oggetto della conoscenza, bensì soltanto la rappresentazione dei fenomeni sotto il concetto di un oggetto in generale, il quale è determinabile tramite il molteplice di tali fenomeni (46).

Se l’oggetto empirico (il “fenomeno”) costituisce il risultato dell’unificazione operata dall’appercezione sul molteplice della sensibilità, l’oggetto trascendentale è il suo *correlatum*, nel senso che corrisponde a questa stessa attività unificante e connettente dell’intelligenza, che “oggettiva” le rappresentazioni: esso cioè si identifica in ultima analisi con l’*a priori* del soggetto, il principio formale della sintesi dei dati sensibili, la condizione trascendentale che conferisce oggettività al fenomeno e ci consente di avere conoscenza scientifica, in quanto a priori.

Il concetto di “oggetto in generale” assume su di sé la dimensione di quella “oggettività”, che si era detto caratterizzare in ultima analisi la

metafisica razionalistica moderna: è in questa “oggettività” che consiste la relazione necessaria del nostro riferire ogni cognizione al loro oggetto, cioè è essa a procurare, con questa relazione all’oggetto, quella che comunemente chiamiamo “realtà oggettiva”. Ma si tratta di una “oggettività” nuova, che costituisce anzi il terreno della critica kantiana all’impostazione metafisica del razionalismo e si fa portatrice degli assunti fondamentali del criticismo. In virtù del suo legame imprescindibile con l’esperienza, per cui esso ha la sua ragion d’essere solo come funzione del soggetto in ordine alla conoscenza dei fenomeni, l’oggetto in generale kantiano supera, infatti, l’ambito del puramente mentale, nel quale la determinazione della possibilità o impossibilità degli enti veniva affidata ai soli principi della logica (47). L’oggetto in generale ribadisce il nesso inscindibile tra le due fondamentali fonti, la materia e la forma, della conoscenza: se da una parte esso si identifica con la stessa attività sintetica del soggetto pensante e ne rivela, dunque, il ruolo unificante e creatore di conoscenza, dall’altra, tuttavia, la “realtà oggettiva”, che ne deriva, si presenta sempre e solo legata in modo necessario alla rappresentazione sensibile, pena la mancanza stessa di conoscenza. “Conoscere”, nell’unico modo possibile, significa riconquistare per il soggetto il rapporto all’oggetto come *Gegen-stand*, ossia come ciò che sta di fronte, già dato, ma sul quale quello (il soggetto) *nulla* può conoscere, se non quanto egli stesso è in grado di pensarne, attraverso le forme pure del suo intelletto e a partire dalle forme pure della sua sensibilità. Questa è la “legge trascendentale” della rivoluzione copernicana della conoscenza: la potenza creativa e unificatrice del soggetto nell’acquisto di conoscenza si applica solo all’esperienza, e, viceversa, le mere rappresentazioni, che quello da essa può trarre, diventano oggetti di conoscenza solo se unificati e connessi dal soggetto stesso (48).

L’“oggetto trascendentale” si rivela, allora, un concetto-chiave per comprendere in profondità il presupposto fondamentale e insieme il contenuto innovativo della riforma kantiana della metafisica alla luce del criticismo. L’oggettività che esso procura, infatti, non può che essere garantita se non da un punto di vista esclusivamente “critico”: nella misura in cui esso viene riferito ai dati della sensibilità, va a costituire l’oggetto empirico (il fenomeno), ovvero ciò che intendiamo come “oggetto” della nostra conoscenza; considerato invece separatamente da questi dati, esso “per noi *non è nulla*” (49).

3. *La tavola del concetto di nulla*

Nella *Nota all'Anfibolia dei concetti della riflessione*, a conclusione della quale compare la tavola del concetto di nulla, Kant ribadisce uno dei risultati fondamentali finora raggiunti dall'indagine dell'*Analitica*: l'importanza per l'intelletto di fare un uso esclusivamente empirico dei suoi concetti, pena l'impossibilità per essi di riferirsi a un qualche oggetto determinato e di rivendicare pertanto validità di concetti oggettivi. Per "anfibolia" infatti è da intendersi lo "scambio dell'uso empirico con l'uso trascendentale dell'intelletto", che deriva dalla mancata distinzione della facoltà conoscitiva, l'intelletto puro o la sensibilità, cui appartengono i concetti dati, quella che Kant chiama "riflessione" (50). Tale riflessione è indispensabile se vogliamo guadagnare validità oggettiva per i nostri concetti a priori; essa infatti, determinando il "luogo trascendentale" di un concetto, cioè la sua posizione o nella sensibilità o nell'intelletto puro, consente il costituirsi di una "topica trascendentale" (51), la quale "ci premunirebbe in modo radicale dalle sofisticherie dell'intelletto puro e dalle illusioni che ne sorgono, in quanto distinguerebbe sempre a quale facoltà conoscitiva i concetti propriamente appartengono" (52). È tale topica trascendentale, risultante dall'esercizio della facoltà di riflessione, che stabilisce la distinzione tra ciò che, in quanto al concetto corrisponde l'intuizione, può essere qualcosa (*Etwas*), il fenomeno oggetto empirico della nostra conoscenza conoscenza, e ciò che, invece, non è nulla (*Nichts*). La *Nota all'Anfibolia dei concetti della riflessione* illustra così le conseguenze teoretiche dell'uso trascendentale dell'intelletto: le quattro figure del concetto di nulla. Ciascuna di queste figure costituisce infatti per Kant una violazione di una delle categorie, la cui sintesi è indispensabile per avere conoscenza e per distinguere il "qualcosa" dal "nulla": "nulla" è proprio ciò che, in forme diverse, sfugge o si oppone alla sintesi operata dalle categorie (53).

La collocazione del concetto di nulla prima della *Dialettica trascendentale* potrà così risultare strategica: esso si presenta come un monito che ricorda alla ragione la "nullità" delle illusioni in cui cade quando valica i limiti dell'intelletto.

3.1. Il nulla come *ens rationis*

La prima figura del concetto di nulla è quella di *ens rationis*, ovvero di un “concetto vuoto senza oggetto”, che si oppone alle categorie della quantità (ai concetti di tutti, molti e uno) come *Keines*, “nessuna cosa”, a cui non corrisponde alcuna intuizione sensibile: “Ai concetti di tutto, molti e uno si oppone quello che annulla ogni cosa, cioè nessuna cosa, e così l’oggetto di un concetto, al quale non è assegnabile alcuna intuizione corrispondente, è = niente” (54).

Risultato dell’*Analitica trascendentale*, come Kant stesso ha più volte insistito, era stato proprio il riconoscimento della nullità di ogni considerazione circa oggetti, i cui concetti si estendano al di là dell’intuizione sensibile: ora, aggiunge Kant, tali oggetti sono da considerarsi propriamente “= niente”, in quanto il loro concetto si riduce a una semplice forma del pensiero, priva di realtà oggettiva, vuota cioè di un qualsiasi oggetto. Più precisamente, “nulla” è il concetto di *Keines*, cui Kant attribuisce la funzione di “quello che annulla ogni cosa”, ovvero la funzione di sopprimere, nientificare il materiale fornito dall’intuizione sensibile, impedendo con ciò il costituirsi stesso dell’oggetto d’esperienza. Sappiamo, infatti, che condizione indispensabile per percepire un oggetto come fenomeno è che il molteplice dato dall’intuizione sia unificato sotto il concetto di una quantità (55). Proprio in quanto opposto alle categorie della quantità, quasi come una “anti-categoria” (56), il concetto di *Keines* esercita la funzione contraria, di rendere impossibile la percezione di un oggetto, in quanto elimina, piuttosto che organizzare, ogni contenuto sensibile: da ciò non rimane che esso stesso, come “niente”, concetto vuoto di contenuto e di senso (57).

Procedendo nella spiegazione del concetto di nulla, Kant aggiunge: “è un concetto senza oggetto, come i *noumena*, i quali non possono annoverarsi tra le possibilità, seppure proprio perciò non debbano esser spacciati come impossibili (*ens rationis*)” (58). Tanto il noumeno quanto il “niente” sono, infatti, meri enti di ragione, oggetti pensati semplicemente dall’intelletto, cui non corrisponde alcuna intuizione sensibile: entrambi, dunque, condividono quella sfera, oltre la nostra sensibilità, che costituisce il confine di separazione tra ciò che è possibile solo come pensiero dell’intelletto e ciò, invece, che possiamo assumere come oggetto di conoscenza. La definizione del noumeno come “concetto-limite”, infatti, è introdotta da Kant da un’ampia argo-

mentazione, che punta a ribadire e chiarire ulteriormente la distinzione tra ciò che conosciamo come “fenomeni”, per mezzo del concorso di intuizione sensibile e categorie dell’intelletto, e le “altre cose possibili”, che non sono impossibili (cioè contraddittorie) dal punto di vista della loro pensabilità, ma si riducono, appunto, a “niente” dal punto di vista della nostra conoscenza. Il pensiero del noumeno è, dunque, un momento complementare e insieme contrapposto alla conoscenza del fenomeno, il limite che distingue il campo d’azione della nostra sensibilità, ma che, al tempo stesso, per il fatto stesso di essere pensato, porta sempre l’intelletto a superarlo. Nell’ambiguità di questa relazione/distinzione tra fenomeno e noumeno, e del noumeno stesso come concetto-limite, Kant vede il pericolo di cadere in un “grande fraintendimento”, quello cioè di credere di poter pensare positivamente e conoscere, attraverso l’applicazione delle categorie, le cose in se stesse, dimenticando con ciò la natura esclusivamente sensibile delle nostre intuizioni. Quando, in corrispondenza di ciò che chiama “fenomeno”, l’intelletto si forma la rappresentazione di un “oggetto in se stesso”, esso ritiene di potersi formare anche il concetto di un tale oggetto, cioè di poterlo pensare tramite i propri concetti puri, le categorie; “in tal modo, però”, obietta Kant, “esso viene indotto a ritenere il concetto del tutto indeterminato di un ente intelligibile – nel senso di un qualcosa che si trovi in generale al di fuori della nostra sensibilità – come il concetto determinato di un ente che noi in qualche modo potremmo conoscere tramite l’intelletto” (59). Si è già insistito sull’insignificanza – ora possiamo dire la “nullità” – che caratterizza le categorie, quando si tenti di applicarle indipendentemente dall’intuizione sensibile; un tale uso, indotto dalla natura “pura” delle categorie e dalla loro maggiore estensione rispetto all’intuizione sensibile, non solo è improprio, ma – ci dice ora Kant – non è nemmeno un uso, in quanto è vuoto, nullo (60).

Nozione chiave per comprendere ulteriormente la funzione, più che la natura (già data per inconoscibile), del noumeno è quella di concetto “problematico”: “chiamo problematico un concetto che non contenga alcuna contraddizione, il quale – pure come una limitazione di concetti dati – è in connessione con altre conoscenze, la cui realtà oggettiva, però, non può essere conosciuta in alcun modo” (61). Quanto possiamo legittimamente dire del noumeno è, dunque, che esso altro non sia che un concetto “problematico”, la rappresentazione, cioè,

di una cosa, della quale, in assenza di una intuizione diversa da quella sensibile e di concetti diversi dalle categorie, non possiamo affermare alcunché di positivo. Con il noumeno si ammette cioè la dimensione di un “pensiero problematico”, capace sì di riservare un posto ad oggetti puri semplicemente intelligibili, ma solo per “delimitare come uno spazio vuoto i principi empirici, senza contenere in sé né presentare un qualsiasi altro oggetto della conoscenza al di fuori della sfera di questi ultimi” (62): il nostro intelletto si estende “problematicamente” oltre la sfera dei fenomeni a disposizione della nostra conoscenza, ma il risultato di questa sua estensione non sarà la determinazione positiva di un qualche oggetto, bensì un risultato nullo, in quanto questo spazio oltre i fenomeni, isolato come è dalle intuizioni sensibili, rimane vuoto, semplice “limite” alle pretese della sensibilità rispetto al dominio del pensabile. Da qui la definizione del noumeno come “concetto-limite”, non escogitato arbitrariamente, ma intimamente connesso alla natura del nostro intelletto e alla limitazione della nostra sensibilità: “questo concetto” dice di esso Kant “è necessario per non estendere l’intuizione sensibile fino alle cose in se stesse, e quindi per delimitare la validità oggettiva della conoscenza sensibile (infatti, le restanti cose cui essa non perviene si chiamano proprio perciò *noumena*, affinché in tal modo si mostri che quelle conoscenze non possono estendere il loro dominio a tutto ciò che l’intelletto pensa)” (63).

Oltre al noumeno, per chiarire il primo significato del concetto di nulla (come *ens rationis*) Kant ricorre alla nozione di “certe nuove forze fondamentali che sono pensate, certo, senza contraddizione, ma che vengono pensate anche senza alcun esempio tratto dall’esperienza, e dunque non devono essere annoverate tra le possibilità” (64). Pur essendo pensabili (quindi logicamente possibili) in quanto non contraddittorie, tali forze si riducono a “nulla” nel senso che sono prive di una possibilità reale, non adempiono cioè al “postulato della possibilità delle cose” (il loro concetto non concorda con le condizioni formali di un’esperienza in generale). Del resto, enunciando il “Primo postulato del pensiero empirico”, Kant aveva affermato: “Un concetto che abbraccia in sé una sintesi è da considerarsi vuoto, e non si riferisce ad alcun oggetto, se tale sintesi non rientra nell’esperienza [...]. Che in un tale concetto non debba essere contenuta alcuna contraddizione, è certamente una condizione logica necessaria; ma per la realtà oggettiva del concetto – cioè per la possibilità di un tale oggetto in quanto

viene pensato tramite il concetto – essa risulta del tutto insufficiente” (65). Ancora una volta, è il riferimento all’esperienza che decide della realtà oggettiva degli enti pensati dall’intelletto o del loro ridursi a meri enti di ragione: senza di esso, dice Kant, “ci si imbatterebbe allora in semplici chimere, la cui possibilità non ha assolutamente alcun segno di riconoscimento di per sé, per il fatto che in esse non si assume l’esperienza come maestra, né si traggono dall’esperienza questi concetti” (66). La possibilità di tali concetti risulta, quindi, del tutto priva di fondamento, vuota cioè, rispetto all’esperienza, e si riduce ad una “connessione arbitraria di pensiero”, che, per quanto non contraddittoria, non può tuttavia rivendicare alcuna pretesa di realtà oggettiva, ovvero “non può pretendere nulla circa la possibilità di un oggetto, com’è quello che si vuole pensare in questi casi” (67). Ponendosi all’intelletto come concetti-limite nell’ambito della filosofia della natura, ai quali si riconducono in maniera ultimativa tutte le diverse forze date in natura (68); caratterizzando l’ambito di ciò che non è oggetto (d’esperienza), di ciò che è “= niente”, ma rendendo possibile, proprio per questo, ciò che invece appartiene all’esperienza ed è per noi conoscibile, tali forze fondamentali esercitano allora, come osservato anche per il noumeno, una fondamentale funzione critica rispetto alle pretese e alle effettive capacità della nostra ragione: quella di essere “orizzonte di possibilità” della stessa esperienza e nello stesso tempo linea di distinzione tra quanto in essa possa trovarsi e quanto invece ne sia al di là. Questo è il significato e la funzione della prima figura del concetto di nulla: segnare il confine tra ciò che è “qualcosa”, oggetto della nostra conoscenza, e ciò invece che, in quanto non contraddittorio, potremo pur pensare a piacere dandone diverse combinazioni e connettendolo ad altre conoscenze, ma che, in quanto prescinde dall’esperienza (unico criterio per avere conoscenza) rimane per noi inconoscibile, se non come uno spazio vuoto e ignoto, un “niente”. Esso cioè mantiene aperto, “problematicamente”, uno spazio di trascendenza, che il nostro intelletto non riesce a ridurre, come per i fenomeni, all’unità della propria appercezione, ma di fronte a cui, come di fronte alle cose nella loro essenza, esso si deve arrestare (69).

3.2. Il *nihil privativum*

Il secondo modo del nulla è tematizzato da Kant nei termini di *nihil*

privativum, ovvero di “oggetto vuoto di un concetto”: “Realtà è qualcosa, negazione è niente, cioè un concetto della mancanza di un oggetto, come l’ombra o il freddo (*nihil privativum*)” (70).

Una prima trattazione del concetto di *nihil privativum* risale al saggio precritico del 1763 *Tentativo per introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative* (71). Nel primo capitolo, *La spiegazione generale del concetto delle quantità negative*, Kant definisce “opposte” due cose quando l’una annulla quanto è posto dall’altra, e introduce la fondamentale distinzione tra opposizione *logica* e opposizione *reale*. La prima opposizione, l’unica – a dire di Kant – di cui finora si sia tenuto conto, ha origine dalla contraddizione dell’affermare e negare contemporaneamente il predicato di una cosa e ha come sua conseguenza il “nulla”, inteso come *nihil negativum irrepraesentabile*: se, per esempio, consideriamo un corpo in moto, esso è “qualcosa” (nel senso di *cogitabile*), e “qualcosa” è anche un corpo che non sia in moto, ma un corpo contemporaneamente in moto e non in moto non è nulla. Nell’opposizione reale invece i due predicati non sono opposti per il principio di contraddizione, e la conseguenza dell’opposizione dell’uno all’altro è, sì, “nulla”, ma nel senso del *nihil privativum*, cioè di qualcosa di *repraesentabile*, come è il caso della quiete, risultato di due forze uguali ma contrarie (72). Risultato di entrambe le opposizioni, quella logica e quella reale, è dunque il nulla, ma in due significati diversi: mentre, infatti, l’opposizione per contraddizione di due predicati porta ad un annullamento assoluto (quello del *nihil negativum*), nell’opposizione reale i due predicati, essendo entrambi predicati veri di una cosa e quindi potendole appartenere contemporaneamente, danno luogo ad un nulla, di cui si può dire che è pur sempre qualcosa. Ad esso Kant si riferisce in questi termini: “D’ora in poi chiameremo zero = 0 questo nulla, e il suo significato equivale a quello di negazione (*negatio*), mancanza, assenza” (73). Tale zero, quindi, non può in alcun modo essere il nulla assoluto dell’opposizione logica, in cui i predicati si annullano per contraddizione, essendo uno la negazione dell’altro; esso è invece semplicemente il risultato di due predicati che sono entrambi veri, ma che opposti in una stessa cosa si annullano reciprocamente, portando, per così dire, ad un nulla di fatto: “questo zero è un nulla relativo, riferito cioè soltanto ad una certa conseguenza che non è” (74). La matematica, osserva Kant, riesce ad esprimere molto chiaramente tutto questo attraverso il concetto di quantità negativa, riportato in questi termini: “Una quantità è

negativa nei riguardi di un'altra quando non può essere unita con essa se non per opposizione, in modo che l'una annulla nell'altra il proprio valore" (75). Le due quantità in opposizione si annullano reciprocamente in modo uguale, per cui non si potrà chiamare nessuna quantità negativa in modo assoluto, ma ognuna delle due sarà l'una la quantità negativa dell'altra. Tale reciproco negarsi, tuttavia, non si pone su un piano di contraddittorietà; l'una si oppone all'altra sempre e solo come qualcosa che è in se stesso affermativo, ma che unito all'altro ne appare come il contrario: così – per citare gli esempi di Kant – “chiameremo il tramonto un sorgere negativo, il cadere un salire negativo, il ritornare un avanzare negativo, onde il termine stesso chiarisca subito che, per esempio, il cadere non si distingue dal salire come *non a* da *a*, ma è invece altrettanto positivo come il salire, e contiene in sé la causa di una negazione soltanto unito al salire stesso” (76). Da queste considerazioni si possono, dunque, ricavare due regole fondamentali tra loro complementari: “La ripugnanza reale ha luogo soltanto quando tra due cose, in quanto *cause positive*, l'una annulla la conseguenza dell'altra” (77); “Ovunque, pur essendovi una causa positiva, la conseguenza è zero, si ha opposizione reale, e cioè questa causa è unita ad un'altra causa positiva che è la negativa della prima” (78). Il *nihil privativum* è, quindi, sempre frutto dell'azione opposta di due cause in se stesse positive, ma che considerate nella loro relazione reciproca divengono una la negazione per l'altra: questo nulla è allora un nulla semplicemente relativo, indica la privazione, ovvero la mancanza di una certa conseguenza, al pari dello zero = 0 della matematica (79).

Coerentemente con l'intento dichiarato del saggio, ovvero mostrare l'efficace applicazione dei concetti della matematica agli oggetti della filosofia, nei capitoli successivi Kant adduce i numerosi esempi nel campo della psicologia, della filosofia pratica, delle scienze naturali, in cui il concetto di quantità negative e, con esso, di *nihil privativum*, rivela la sua utilità. In particolare l'esempio, tratto dall'ambito delle scienze naturali, che riguarda il fenomeno del freddo, ci riporta alla tavola del nulla della *Nota alla Anfibia* nella *Critica della ragion pura*, nella quale il concetto di *nihil privativum* viene esemplificato proprio con il fenomeno dell'ombra o del freddo: “Realtà è qualcosa, negazione è niente, cioè un concetto della mancanza di un oggetto, come l'ombra o il freddo (*nihil privativum*)” (80). Ed infatti, nel saggio del 1763, il concetto di freddo viene spiegato, non solo nei termini di una mera nega-

zione, come cioè assenza di calore, ma anche come una forma relativa di negazione, quella della privazione, in quanto azione positiva contraria a quella del calore: che lo si intenda come semplice mancanza di calore, o invece come privazione, dobbiamo riconoscere – afferma Kant – che “in natura non si conosce il freddo assoluto, ed anche quando se ne parla, lo si intende a paragone con altri fenomeni” (81).

Ma è soprattutto un altro esempio contenuto nel saggio precritico, che sembra richiamare direttamente alcune osservazioni della *Critica* intorno al processo della conoscenza e all'utilità della nozione di *nihil privativum*. Alla domanda: “Perché un'idea che poco prima era in me, ora non c'è più?” Kant risponde ricorrendo ancora una volta al concetto di privazione (“questo non-essere è divenuto privazione [...] annullamento di una attività che poco prima era in atto”). Il problema si ricollega a quello più generale del “perché una cosa che è, cessa di essere” in modo tale che “la condizione successiva è lo zero di quella precedente”, e ad esso Kant può rispondere sempre grazie al concetto di opposizione reale e della “negazione = 0” del *nihil privativum* (82). Ritornando alla *Critica della ragion pura*, in particolare alle *Anticipazioni della percezione*, vediamo che quanto osservato nel saggio del 1763 per il *nihil privativum* si rivela prezioso per una comprensione più profonda dell'origine della percezione. Sarà utile ricordare come Kant, nell'introdurre il concetto di nulla, dichiara di voler procedere secondo “l'ordine e l'indicazione delle categorie” (83) e come, pertanto, il concetto di *nihil privativum*, quale “negazione”, corrisponda, o meglio, si opponga secondo le categorie della qualità al concetto di “realtà”: “Realtà è qualcosa, negazione è niente, cioè un concetto della mancanza di un oggetto” (84). Nella sezione dedicata ai *Postulati del pensiero empirico in generale* Kant afferma come secondo postulato: “Ciò che si connette con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione) è reale” (85). Più oltre aggiunge: “La percezione che fornisce la materia per il concetto è l'unico carattere della realtà” (86); la percezione, intesa come “coscienza empirica, una coscienza cioè in cui al tempo stesso si trova una sensazione” (87) è, dunque, la condizione imprescindibile per poter conoscere la realtà delle cose. Così, perché possano esserci dati i fenomeni, è necessario che le intuizioni pure di spazio e tempo, condizioni formali, in sé vuote, della nostra sensibilità, vengano riempite dal “reale della sensazione” (88), che costituisce la materia della nostra conoscenza. Questo “reale” – afferma Kant – ha una “quantità

intensiva, cioè un grado” (89). Esso, in quanto materia con cui un oggetto viene rappresentato come esistente secondo le intuizioni dello spazio e del tempo, costituisce di per sé una “rappresentazione semplicemente soggettiva”, con cui il soggetto diviene cosciente di essere affetto da un qualcosa, ma, nello stesso tempo, esso si rapporta ad un oggetto in generale, per il quale – come già si è avuto modo di osservare per il concetto kantiano di “oggetto trascendentale o in generale” – è fatta astrazione da qualsiasi intuizione determinata. Osserva, quindi, Kant:

Ora, tra la coscienza empirica e la coscienza pura è possibile un passaggio graduale, tramite cui il reale della coscienza arriva a sparire del tutto, e rimane una coscienza semplicemente formale (a priori) del molteplice nello spazio e nel tempo: di modo che sarà possibile anche una sintesi della produzione di quantità in una sensazione, a partire dal suo inizio, e cioè dall’intuizione pura = 0, sino a una sua qualsivoglia quantità (90).

In particolare, possiamo affermare che la quantità che compete alla sensazione è una “quantità intensiva”, che Kant definisce come “quella quantità che viene appresa solo come unità, e nella quale la pluralità può essere rappresentata solo approssimandosi alla negazione = 0” (91). Pertanto:

L’apprensione, che viene procurata semplicemente per mezzo della sensazione, riempie solo un istante (nel senso che io non considero la successione di molte sensazioni). In quanto è un qualcosa di presente nel fenomeno, la sensazione non viene appresa mediante una sintesi successiva che proceda dalle parti alla rappresentazione totale, e quindi non ha alcuna quantità estensiva: la mancanza della sensazione in quel medesimo istante rappresenterebbe quest’ultimo come vuoto, e perciò = 0. Ora, ciò che nell’intuizione empirica corrisponde alla sensazione è la realtà (*realitas phaenomenon*); e ciò che corrisponde alla mancanza di sensazione è la negazione = 0. Sennonché, ogni sensazione è suscettibile di una diminuzione, tanto che essa può decrescere e così, gradualmente, svanire. Perciò fra la realtà che si trova nel fenomeno e la sua negazione sussiste una connessione continua, fatta di molte, possibili sensazioni intermedie, e la differenza che intercorre tra ciascuna di queste ultime è minore di quella che intercorre tra la sensazione data e lo zero, ossia la negazione totale (91).

La realtà del fenomeno, fornita dalla sensazione, ha dunque sempre una quantità, un grado, che può venire appreso solo come unità, in

modo istantaneo: l'assenza di sensazione in corrispondenza dell'istante dell'apprensione è "negazione", *nihil privativum* opposto alla realtà, il grado zero nell'ordine delle quantità intensive della sensazione. Tale zero, tuttavia, come soppressione assoluta del materiale della sensazione, non è che il risultato vuoto dell'opposizione "realtà"/"negazione", un punto-limite, cui la realtà si avvicina asintoticamente, senza mai toccarlo: "ogni realtà nel fenomeno, per quanto piccola essa sia, ha un grado, cioè una quantità intensiva; e fra la realtà e la negazione sussiste una connessione continua, fatta di realtà possibili e di possibili, più piccole percezioni" (92).

La funzione, assunta dal concetto di *nihil privativum* nel saggio del 1763, di dare ragione delle negazioni di cui la natura e la nostra esperienza interna risultano composte, nella *Critica della ragion pura* viene, quindi, mantenuta e approfondita nella prospettiva di un pienamente raggiunto criticismo. Inoltre la definizione del *nihil privativum* come "concetto della mancanza di un oggetto", che compare a conclusione della *Nota alla Anfibia*, ne conferma sinteticamente il guadagno: la negazione totale, opposta alla realtà dei fenomeni, come mancanza completa di sensazione, non potrà essere in alcun modo colta dalla nostra esperienza; essa è destinata a rimanere un punto-limite, che possiamo pensare, ma mai fare oggetto della nostra conoscenza.

3.3. Il nulla come *ens imaginarium*

Come esempio della terza figura del concetto di nulla Kant si richiama alle forme pure dell'intuizione, lo spazio e il tempo puri:

La semplice forma dell'intuizione, senza sostanza, non costituisce in sé alcun oggetto, bensì la mera condizione formale di un oggetto (in quanto fenomeno), come lo spazio puro e il tempo puro, che sono sì qualcosa come forme per intuire, ma non sono affatto esse stesse degli oggetti che vengano intuiti (*ens imaginarium*) (93).

Nell'*Estetica trascendentale* Kant dà una duplice esposizione dello spazio e del tempo, metafisica e trascendentale, dalla quale emerge il loro non essere rappresentazioni empiriche ricavate dall'esperienza, né tanto meno concetti discorsivi, bensì rappresentazioni necessarie a priori, in quanto forme, rispettivamente, del senso esterno e del senso interno, che hanno sede nel soggetto. Trovandosi in quest'ultimo come sue di-

sposizioni formali, con le quali esso può essere affetto dagli oggetti esterni e avere intuizioni esterne e interne in modo a priori, cioè precedentemente o in assenza di una percezione reale, spazio e tempo devono essere considerati le condizioni soggettive di possibilità dell'esperienza stessa (94). In quanto condizioni di possibilità dell'esperienza e, dunque, del darsi stesso degli oggetti alla nostra conoscenza, spazio e tempo dovranno essere altro rispetto agli oggetti stessi, ovvero non-oggetti, pure forme della sensibilità: è per questo che essi, che pur sono qualcosa (quel qualcosa che rimane dall'astrazione che può essere operata rispetto alla materia della sensazione) (95), si riducono tuttavia al nulla, al niente dell'esperienza.

Sappiamo che la teoria kantiana dello spazio e del tempo contenuta nella *Critica* ebbe una lunga gestazione, e costituisce il giudizio definitivo di Kant su una questione che lo interessò in modo particolare sin dalla sua prima produzione filosofica. Dopo un primo tentativo di sintesi tra la visione leibniziana e newtoniana Kant si accorge ben presto dei difetti di entrambe le teorie: se nella teoria leibniziana spazio e tempo, in quanto risultati fenomenici di relazioni finite tra le cose, si riducevano ad una nozione di derivazione empirica, insufficiente a garantire validità universale alle proposizioni della geometria; lo spazio e tempo assoluti della teoria newtoniana, d'altro canto, finivano per costituire un ordine di relazioni infinite, di fatto vuoto, oggetto di una conoscenza intellettuale esclusivamente divina. L'alternativa cioè si riduceva al vedersi costretti o ad ammettere (nell'ultimo caso) come sussistenti di per sé, eterni ed infiniti, contenenti in sé tutto il reale, degli enti (lo spazio e il tempo) che di fatto sono delle non-cose; oppure, considerando (nel primo caso) spazio e tempo come dei semplici rapporti tra le cose, e riducendoli a semplici prodotti dell'immaginazione, allora si dovrà rinunciare a dare ragione di quella certezza apodittica propria delle scienze matematiche, la quale, infatti, non può essere mai riscontrata a posteriori, ma sempre e solo a priori.

La "grande luce" intorno a questa questione arrivò a Kant nel 1769 e la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, pubblicata l'anno successivo, ne espone i contenuti: l'antinomia finità-infinità dello spazio e del tempo scompare nel momento in cui si rinunci a considerare il mondo sensibile come esistente in sé (96). Spazio e tempo non derivano dalla sensazione come risultato delle relazioni tra le cose; essi sono invece ordini assoluti, forme fondamentali di

ogni sensazione esterna e interna, sotto di cui cadono tutte le relazioni delle cose, ma la cui natura è ideale. Nella *Critica della ragion pura* con la nozione di *idealità trascendentale*, Kant attribuiva a spazio e tempo lo statuto di forme della nostra sensibilità, le quali non possono essere “reali” nel senso di inerenti alle cose stesse come loro proprietà, ma solo nel senso di forme reali soggettive, cioè realmente possedute dal soggetto come condizioni di ogni sua possibile esperienza. In quanto condizioni formali a priori della sensibilità, spazio e tempo costituiscono le nostre due fonti di conoscenza sintetica a priori, le uniche, quindi, in grado di fornirci una conoscenza necessaria e universale, la cui validità esse stesse limitano inevitabilmente al campo dei fenomeni.

Ora, proprio l'identificazione posta da Kant tra intuizioni pure e il terzo modo del concetto di nulla risulta in questo senso illuminante per comprendere la duplice natura reale e insieme ideale, soggettiva e insieme oggettiva, da attribuire allo spazio e tempo. Nella misura in cui li consideriamo condizioni formali a priori della sensibilità del soggetto, essi sono qualcosa, ma se pretendiamo di conoscerli in se stessi, indipendentemente dall'attività che svolgono nel soggetto, allora sono “nulla”, di cui non si può sapere e affermare alcunché. Così, infatti, concludeva Kant riguardo al concetto di spazio:

Noi sosteniamo dunque la realtà empirica dello spazio (in riferimento ad ogni sua possibile esperienza esterna), e nondimeno la sua idealità trascendentale, ossia il fatto che, non appena tralasciamo la condizione di possibilità di ogni esperienza e assumiamo lo spazio come qualcosa che stia a fondamento delle cose in se stesse, esso non è più niente (97).

In entrambi i casi, infatti, sia per lo spazio che per il tempo, si tratta di condizioni soggettive della sensibilità, che, trovandosi nell'animo prima di ogni percezione reale, cioè a priori, e contenendo pertanto in modo universale e necessario, in quanto a priori, i principi dei rapporti degli oggetti di ogni esperienza possibile, costituiscono la forma del fenomeno, ovvero di quanto possiamo dire “oggetto” della nostra conoscenza. È solo “dal punto di vista dell'uomo”, quindi, che noi possiamo parlare dello spazio e del tempo, ed è sempre e solo in relazione alla sensibilità del soggetto, che possiamo attribuire loro “realtà”: lo spazio e il tempo sono le condizioni necessarie e universali di tutti i rapporti in cui possiamo intuire le cose fuori di noi o il nostro stesso stato interno, ma non vanno per questo in alcun modo confusi con le

condizioni di possibilità delle cose in se stesse in quanto loro determinazioni o proprietà reali. Rendendo possibile l'esperienza degli oggetti, essi dovranno avere una realtà diversa da quella di ciò che rendono possibile: essi sono reali, non come gli oggetti, bensì come rappresentazioni delle cose e di noi stessi come oggetti. "Allo spazio puro e al tempo puro – possiamo dire con Ernst Cassirer – spetta così l'oggettività della condizione, e rimane invece preclusa l'oggettività della cosa"; in questo, modo la "soggettività" dello spazio e del tempo, come frutto delle relazioni e delle connessioni tra le cose ad opera dell'individuo, si vedrebbe perfettamente conciliata con l'esigenza di un loro significato "oggettivo" universalmente valido, che la fondamentale condizione, postulata da Kant, dell'unità dell'esperienza avanza (98). Alla loro "soggettività" reale si affianca una altrettanto costitutiva "oggettività critica": spazio e tempo assumono cioè la doppia natura di essere forme soggettive della sensibilità, ma di operare come "i primi e fondamentali mezzi costruttivi dell'oggettività" (99).

La nozione di tale "oggettività critica", con la quale vogliamo riassumere tutte le considerazioni fin qui condotte sulla natura delle intuizioni pure a priori, riceve ora una importante specificazione proprio dalla definizione del terzo modo del nulla della *Nota all'Anfibolia*, che è oggetto della nostra indagine. Assumere lo spazio e il tempo puri come esempio di questa terza accezione del nulla, infatti, significa proprio ribadire il significato di questa loro oggettività "critica": nella misura in cui si pretenda di prescindere dalle condizioni soggettive della sensibilità, ovvero dalla limitazione, a questa connessa, del poter conoscere le cose sempre e solo come appaiono, questa loro oggettività, solo ideale, ricade inevitabilmente in una sostanziale nullità.

D'altra parte nelle *Osservazioni generali sull'Estetica trascendentale*, Kant dichiara consistere proprio in questo il risultato ottenuto dalla affermazione della "idealità trascendentale delle intuizioni pure", ai fini della comprensione della natura fondamentale della conoscenza sensibile:

Ciò che abbiamo voluto dire è dunque questo: ogni nostra intuizione non è altro che la rappresentazione di un fenomeno; le cose che intuiamo non sono, in se stesse, come noi le intuiamo, né i loro rapporti sono costituiti, in se stessi, come appaiono a noi; e se noi eliminassimo il nostro soggetto, o anche soltanto la natura soggettiva dei sensi in generale, sparirebbero tutti i rapporti degli oggetti nello spazio e nel tempo, anzi sparirebbero persino lo spazio e il tem-

po, giacché – in quanto fenomeni – essi non possono esistere in se stessi, ma soltanto in noi (100).

La validità di queste argomentazioni, e l'approvazione che deve perciò meritare l'*Estetica trascendentale*, non risiede – precisa Kant – in una semplice ipotesi plausibile, ma, come richiesto ad ogni teoria che voglia fungere da organo (*Organon*) del sapere, può essere facilmente dimostrata come certa e indubitabile. Solo ammettendo lo spazio e il tempo, non come concetti discorsivi, né come intuizioni empiriche che derivino direttamente dalla sensazione, ma come intuizioni pure a priori della sensibilità, potrà dunque essere giustificata la possibilità stessa della geometria; né un concetto discorsivo, né un'intuizione empirica, infatti, sono in grado di fornire quelle proposizioni apodittiche e universalmente valide, proprie della geometria. Se in noi non si trovasse una facoltà di intuire a priori, come forma sotto la quale ci viene dato l'oggetto; se l'oggetto venisse pensato come un oggetto in se stesso e non in rapporto al soggetto, che ne possiede la forma a priori; “se dunque – conclude infine Kant – lo spazio (e così pure il tempo) non fosse una semplice forma della vostra intuizione, che contenga a priori le sole condizioni sotto le quali le cose possano essere per voi degli oggetti esterni – oggetti che, senza queste condizioni soggettive, non sarebbero nulla in se stessi –, allora in assoluto voi non potreste stabilire sinteticamente nulla di a priori sugli oggetti esterni” (101).

Affermare che spazio e tempo sono le intuizioni pure della sensibilità del soggetto, le rappresentazioni a priori di tutti i rapporti tra le cose e tra le cose e il suo interno, significa dover riconoscere che quanto, tramite esse, possiamo conoscere sarà sempre e solo un oggetto in rapporto al soggetto, un fenomeno, dunque, cioè l'oggetto per come appare e non come cosa in se stessa: se al di fuori del soggetto queste forme non rappresentano nulla, anzi, esse stesse sono un nulla, non possiamo in alcun modo pretendere di conoscere l'oggetto in se stesso.

Tale riconoscimento, ovvero che possiamo conoscere le cose solo come ciò che ci appare, non deve tuttavia essere confuso con una rassegnata ammissione che l'intera nostra conoscenza si riduce a mera parvenza: dire che lo spazio e il tempo, come condizioni nelle quali esistono i corpi e l'anima, si trovano nel modo di intuire del soggetto, più che negli oggetti in sé, non significa, infatti, ammettere “che i corpi paiono semplicemente essere fuori di me o che la mia anima pare sol-

tanto che mi sia data nell'autocoscienza" (102). Non si vuole certo negare, infatti, che il molteplice di ciò che appare rimanga pur sempre qualcosa di effettivamente dato: il punto, però, sta nel fatto che questo viene sempre e solo dato nella relazione con noi, secondo il modo con cui le nostre intuizioni pure a priori ce lo rappresentano. È proprio, invece, pensando queste nostre forme a priori come proprietà reali oggettive che appartengono alle cose e, quindi, come condizioni sotto le quali possiamo conoscere le cose in se stesse, che si finirebbe inevitabilmente – conclude Kant – per trasformare tutto in una semplice parvenza. Inoltre – cosa ancora più assurda – affermare che lo spazio e il tempo sono condizioni assolute e a priori dell'esistenza delle cose, che rimarrebbero anche nel caso queste stesse cose venissero eliminate, equivarrebbe ad appropriarsi addirittura del diritto di stabilire lo spazio e il tempo come condizioni della stessa esistenza di Dio (103). Da questo non può allora che rimanere, come unica soluzione plausibile, il principio della "idealità" dello spazio e del tempo (104).

L'affermazione della idealità delle nostre intuizioni sensibile a priori si traduce, quindi, nell'inevitabile riconoscimento della nullità che queste, considerate in se stesse, separatamente rispetto a quel soggetto cui appartengono, costituiscono. L'identificazione, che ricorre nella *Nota all'anfibolia*, tra intuizioni pure a priori e terzo modo del concetto di nulla rivela, allora, ancora una volta, la funzione preziosa che quest'ultimo assume nella ricostruzione dei passaggi fondamentali del ragionamento kantiano, confermando, in questo caso, il guadagno essenziale dell'intera riflessione dell'*Estetica trascendentale*: ciò che costituisce il nostro orizzonte di possibilità dell'esperienza, ciò che è a fondamento della nostra conoscenza dell'oggetto non può in alcun modo essere colto in modo indipendente rispetto alla sensibilità della nostra intuizione, se non come un "nulla".

Non a caso, nel definire la terza figura del nulla, Kant specifica: "la semplice forma dell'intuizione, senza sostanza" (105). Il terzo modo del concetto di nulla cioè si oppone alla prima delle categorie di relazione, la "sostanza". Il ruolo del concetto di sostanza e il suo legame, quale categoria della relazione, con le intuizioni a priori, viene chiarito in un passo della sezione dell'*Analitica dei principi* dedicata alla *Analogie dell'esperienza*, e in particolare nella dimostrazione della prima analogia:

IL CONCETTO DI NULLA

Tutti i fenomeni sono nel tempo, e soltanto in esso, inteso come sostrato (come forma permanente dell'intuizione interna), può essere rappresentata tanto la simultaneità che la successione. Dunque, il tempo, nel quale dev'essere pensato ogni cambiamento dei fenomeni, rimane e non cambia, poiché esso è ciò in cui la successione o simultaneità possono essere rappresentate soltanto come le sue stesse determinazioni. Ma, di per sé, il tempo non può essere percepito. Di conseguenza, negli oggetti della percezione, cioè nei fenomeni, deve ritrovarsi il sostrato che rappresenti il tempo in generale, e nel quale ogni cambiamento o simultaneità possano essere percepiti, mediante la relazione dei fenomeni allo stesso sostrato nell'apprensione. Ma il sostrato di tutto ciò che è reale, vale a dire di tutto ciò che appartiene all'esistenza della cosa, è la sostanza [...], vale a dire il reale nel fenomeno, ciò che rimane sempre lo stesso, come sostrato di ogni cambiamento (106).

Soltanto ammettendo che alla base dell'apprensione del molteplice del fenomeno, per se stessa sempre mutevole, vi sia qualcosa di "durevole" e di "permanente", di cui la successione e la simultaneità costituiscono i modi in cui esiste ("modi del tempo"), potremo determinare i rapporti temporali tra i fenomeni; la sostanza, cioè, non è altro che il sostrato della rappresentazione empirica del tempo, ovvero l'espressione del tempo in quanto "correlato costante di ogni esistenza dei fenomeni, di ogni cambiamento e di ogni concomitanza", in altre parole "l'oggetto stesso" (107). Da qui si comprende allora il ruolo della categoria della sostanza, cui corrisponde il terzo modo del nulla: raccogliendo i dati dell'apprensione immediata del molteplice sensibile, sempre successiva e mutevole, in un qualcosa che permane e non muta, essa costituisce il sostrato, rispetto al quale si rendono possibili, come modi della sua esistenza, i rapporti temporali; "senza sostanza", senza la condizione di permanenza, la quale sola consente l'unità sintetica delle percezioni, quindi, il costituirsi dell'oggetto come ciò che "sta" di fronte a noi, allora, le nostre intuizioni a priori sono "nulla".

3.4. Il nulla come *nihil negativum*

L'ultima formulazione del concetto di nulla come *nihil negativum*, "oggetto vuoto senza concetto", ripropone definizioni ed esempi che ap-

partengono al canone della scolastica razionalistica, nel quale *nihil negativum* è ciò che viola il principio di non contraddizione: “L’oggetto di un concetto che contraddice se stesso è niente, poiché il concetto è niente, è l’impossibile, come ad esempio una figura rettilinea di due lati (*nihil negativum*)” (108).

Il concetto di *nihil negativum*, come già osservato nell’esposizione del terzo modo del nulla, fa la sua prima comparsa accanto al concetto di *nihil privativum* nel saggio precritico del 1763 come risultato dell’opposizione logica: questa opposizione era stata distinta dall’opposizione reale, da cui aveva origine il *nihil privativum*, in quanto essa consiste nell’affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa, quindi in un annullamento per contraddizione, che ha come conseguenza il nulla assoluto (“La conseguenza di tale nesso logico è nulla (*nihil negativum irrepraesentabile*) come è detto nel principio di contraddizione”) (109). Del resto, già dieci anni prima, nella *Nuova dilucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, il nulla (non ancora, tuttavia, distinto tra lo zero del *nihil privativum* e l’impossibile del *nihil negativum*), veniva esibito come risultato della contraddizione, per la quale “+ A – A = 0 (vale a dire che affermare e negare l’identica cosa è impossibile, ossia equivale a nulla)” (110). La definizione del *nihil negativum* come l’oggetto, il correlato di un concetto che contraddice se stesso, sembra derivare a Kant direttamente dal canone della tradizione del razionalismo scolastico, e può essere, infatti, facilmente confrontata con il giudizio formulato sulla questione, da parte dei suoi maggiori esponenti, di cui si è già avuto modo di parlare nel primo capitolo. Nella *Philosophia prima sive ontologia* di Wolff, infatti, leggiamo:

Impossibile dicitur quicquid contradictionem involvit. E. gr. Bilineum rectilineum contradictionem involvit, cum supponat duas lineas rectas inter eadem puncta contineri posse, quod contradicit propositioni verae, inter duo puncta nonnisi rectam unicam contineri. Est igitur bilineum rectilineum impossibile (111).

Le argomentazioni concordano, dunque, nella definizione del nulla, espresso dal *nihil negativum*, come l’impossibile, come qualsiasi cosa che annulla se stesso, in quanto viola il principio di contraddizione, evidentemente assunto come criterio supremo della verità: come già accennato nella *Nova dilucidatio*, il giudizio di Kant sul principio di contraddizione segue però un percorso diverso da quello indicato dalla tradi-

zione del razionalismo di scuola. Nella *Critica della ragion pura* il principio di contraddizione è introdotto nella sezione prima del secondo capitolo dell'*Analitica dei principi*, dedicato al *Sistema di tutti i principi dell'intelletto puro*, e qui viene definito come il “principio supremo di tutti i giudizi analitici”:

Qualunque sia il contenuto della nostra conoscenza, e comunque essa possa riferirsi all'oggetto, la condizione universale – sebbene solo negativa – di tutti i nostri giudizi in generale è che però essi non contraddicano se stessi, perché in caso contrario questi giudizi in se stessi (anche a prescindere dall'oggetto) non sarebbero nulla (112).

Si tratta, dunque, di un criterio solo formale della verità, che non dice nulla sul contenuto del giudizio, il quale, infatti, per quanto libero da contraddizione interna, potrebbe però unire i concetti in modo non conforme all'oggetto, risultando perciò comunque falso o infondato; oppure (come è il caso degli *entia rationis*) ci possono essere concetti o giudizi non contraddittori, ma sulla cui verità oggettiva non è possibile, per la sola non contraddittorietà, affermare alcunché. Se un giudizio è contraddittorio potremo, allora, essere certi della sua falsità, e non cader in errore, ma non potremo accrescere di nulla la nostra conoscenza, in quanto la sua sola non contraddittorietà non ci consente di pronunciarsi sulla sua verità. Esso, dice Kant, “è un criterio universale – sebbene semplicemente negativo – di ogni verità” (113).

L'unica validità positiva nella conoscenza della verità, che si può rivendicare per questo principio va allora limitata ai giudizi analitici, per i quali, infatti, poiché la connessione del predicato col soggetto è pensata come identità, si potrà conoscerne a sufficienza la verità sulla base del principio di contraddizione (114): Definire il principio di contraddizione “principio supremo di tutti i giudizi analitici” significa allora proprio questo: la contraddizione di un concetto è sufficiente per affermarne sicuramente la falsità del giudizio, ma non per deciderne positivamente la verità e ottenere così un ampliamento della conoscenza (115).

Negando al principio di contraddizione una funzione sintetica, di estensione della nostra conoscenza, la posizione di Kant risulta allora tutt'altro che in linea con la tradizione di quel razionalismo, per il quale esso costituiva il principio supremo, da cui discende tutta la conoscenza degli oggetti e su cui è possibile costruire l'intero edificio del

sapere. Essa, anzi, si attesta su quella di un dichiarato anti-razionalismo: la non contraddizione non è sufficiente per determinare la verità di un giudizio, è invece necessario un fondamento che autorizzi tale giudizio, e che Kant indica nel riferimento imprescindibile all'esperienza (116).

Tornando ora alla definizione del quarto modo del nulla contenuta nella tavola a conclusione della *Nota all'Anfibolia*, si noterà, a discapito delle osservazioni che fin qui ci hanno mostrato il distacco di Kant rispetto alla tradizione razionalistica, come Kant, per indicare il *nihil negativum*, ricorra qui ad un esempio, quello della “figura rettilinea di due lati” (*bilineum rectilineum*), che appartiene proprio alla formulazione classica del principio di contraddizione e che avevamo già letto, infatti, nel passo di Wolff come esempio di un concetto che si autocontraddice. Inoltre vediamo come proprio questo, nella sezione dedicata ai *Postulati del pensiero empirico in generale*, faceva la sua comparsa, ma Kant in quella sede dichiarava che non vi fosse alcuna contraddizione (117). Perché allora Kant assume ora, per esporre il *nihil negativum*, un esempio che lui stesso aveva già provveduto a mostrare come superato?

Una soluzione viene suggerita dal fatto che Kant oppone il *nihil negativum* al primo modo del nulla (*l'ens rationis*), poichè “si contrappone alla possibilità, in quanto il concetto addirittura annulla se stesso” (118); sarà utile quindi innanzitutto chiarire il rapporto tra contraddizione e possibilità e la nozione stessa di “concetto che contraddice se stesso”.

Una prima osservazione può giungere, ricordando come l'esposizione del concetto di nulla, nelle sue quattro figure, sia pensata da Kant in corrispondenza delle quattro categorie e come, pertanto, giunti ora all'ultimo modo del nulla, lo si debba considerare in relazione proprio a quella quarta e ultima categoria della modalità, dove compare la nozione di “possibilità”. Si è già avuto modo di osservare come intorno al concetto di possibilità, che troviamo nella *Critica della ragion pura*, Kant prenda le distanze rispetto ad una visione, quella razionalistica, nella quale la semplice possibilità logica (la non contraddizione) diventava criterio di determinazione ontologica delle cose (“è” ciò che è possibile, ovvero non contiene contraddizione nel suo concetto). Dichiarando la necessità di rinunciare alla conoscenza delle cose in se stesse tramite il nostro intelletto, per limitarla invece a quella del solo fenomeno, Kant veniva a stabilire l'unione inscindibile tra intellet-

to e sensibilità, tra i concetti puri dell'uno e le intuizioni pure dell'altra, e individuava nello *schematismo* l'unica regola che, mediando l'eterogeneità di facoltà intellettuale e facoltà sensibile, consente ai concetti dell'intelletto di essere applicati ai fenomeni (119).

Così, scopriamo come la definizione di "possibile" come tutto ciò che concorda con le condizioni formali dell'esperienza, che ricorre nei *Postulati del pensiero empirico*, trovi la sua giustificazione nella dottrina dello schematismo kantiano:

lo schema della possibilità è l'accordo fra la sintesi di diverse rappresentazioni e le condizioni del tempo in generale (dal momento che, per esempio, due elementi opposti non possono stare in una stessa cosa contemporaneamente, ma solo successivamente), ed è quindi la determinazione della rappresentazione di una cosa in un tempo qualsiasi (120).

Alla luce delle argomentazioni di Kant intorno alla dottrina dello schematismo, possiamo allora finalmente chiarire l'equivoco che si era visto rappresentare l'esempio del *bilineum rectilineum*, nella sua doppia, quanto opposta, versione presente nei due passi distinti della *Critica della ragion pura*.

Se ci atteniamo ad una formulazione rigorosamente analitica del principio di contraddizione, la figura rettilinea di due lati non presenta alcuna contraddizione; essa, invece, costituisce una contraddizione se teniamo presente la definizione sintetica del principio di contraddizione, la quale non designa la semplice possibilità logica, bensì la possibilità reale, che si è vista consistere nell'accordo della sintesi delle rappresentazioni con le condizioni del tempo in generale: il concetto del *bilineum rectilineum* sarà allora a buon diritto esempio di un "concetto che si contraddice" e che "si contrappone alla possibilità", proprio perché non conforme a quelle condizioni del tempo, in base alle quali una cosa non può essere nello stesso tempo, ma solo successivamente, se stessa e il suo opposto ("due elementi opposti non possono stare in una stessa cosa contemporaneamente, ma solo successivamente") (121).

Come la figura rettilinea di due lati risulta, impossibile perché viola, non tanto le leggi della logica, quanto le leggi dello spazio, così il *nihil negativum* è ciò che "si contrappone alla possibilità" nel senso che sovverte in modo totale quelle condizioni formali dell'esperienza, per le quali unicamente si determina qualcosa come possibile. Esso è

“l'impossibile”, in quanto, appunto, si oppone alla possibilità, la quale, però – va ricordato – non è quella possibilità meramente logica, già contestata da Kant al razionalismo, bensì la possibilità già definita da Kant nei *Postulati del pensiero empirico in generale* come l'accordo del concetto di una cosa con le condizioni formali dell'esperienza (122).

Alla luce di questa concezione “critica” della possibilità, che non si riduce a mera possibilità logica, ma non pretende nemmeno di diventare possibilità ontologica (del darsi, cioè, delle cose in se stesse), potremo ora meglio comprendere la differenza, stabilita da Kant, tra il primo modo del nulla, l'*ens rationis*, e l'ultimo modo, il *nihil negativum*, proprio guardando al diverso rapporto di ciascuno rispetto alla “possibilità”: entrambi, dice infatti Kant, non sono possibili (l'*entia rationis* “non possono essere annoverati tra le possibilità”; il *nihil negativum* “si contrappone alla possibilità”), eppure assumono due posizioni simmetricamente opposte tra loro, l'*ens rationis* come “concetto vuoto senza un oggetto”, il *nihil negativum* come “oggetto vuoto senza un concetto” (123). Infatti, l'*entia rationis* non possono essere “spacciati per impossibili”, mentre il *nihil negativum* “è l'impossibile”:

Come si vede, l'ente di ragione (n. 1) si distingue dal non-ente (n. 4) per il fatto che il primo non può essere annoverato fra le possibilità, dal momento che è una semplice finzione (seppure non contraddittoria), mentre il secondo si contrappone alla possibilità, in quanto il concetto addirittura annulla se stesso (124).

Da quanto era stato osservato sul primo modo del nulla, era emerso come il fatto di non poter annoverare gli *entia rationis* “tra le possibilità” venisse anche in questo caso a dipendere da una concezione della possibilità, intesa come l'ambito di tutto ciò che concorda con le condizioni formali dell'esperienza: la loro nullità non consisteva nel fatto di essere contraddittori rispetto a tali condizioni, ma piuttosto nell'essere semplicemente dei concetti vuoti, semplici finzioni senza un fondamento nell'esperienza, cioè prive di quel contenuto sensibile, senza il quale è impedita la formazione dell'oggetto empirico. Si era anche visto, che essi non sono però nemmeno “impossibili”, nel senso che non contraddicono le leggi fondamentali dell'esperienza, ma piuttosto svolgono la funzione di concetti-limite, che l'esperienza stessa (come nel caso dei “*noumena*” o di “certe forze fondamentali nuove”) esige per la conoscenza dei fenomeni, ma che, proprio per questo, non fanno

parte dell'insieme degli oggetti empirici: essi cioè non costituiscono affatto un mondo a sé, le cui leggi contraddicano quelle dell'esperienza, ma, piuttosto, una estensione dell'uso dei concetti, portato al "limite" della nostra capacità di rappresentazione.

Un mondo a sé, invece, e del tutto in contraddizione rispetto a quello dell'esperienza, è la sfera schiusa dal *nihil negativum*: esso, infatti, non è certo un'estensione (pur impropria) del nostro uso dei concetti, bensì una vera e propria opposizione, un sovvertimento totale delle condizioni formali dell'esperienza. Il significato del *nihil negativum* è proprio questo: ponendosi definitivamente fuori da ogni relazione con il mondo dell'esperienza, esso è "l'impossibile", "non-ente", ovvero un oggetto vuoto addirittura senza concetto, perché questo annulla se stesso. Se gli altri modi del nulla, al di là dello loro nullità, per il fatto di indicare ciascuno il venir meno delle condizioni indispensabili per il formarsi dell'oggetto (il dato intuito per l'*ens rationis*, la percezione sensibile per il *nihil privativum*, la sintesi del materiale sensibile sotto il concetto per l'*ens imaginarium*); se, dunque, potevano assumere il ruolo di confermare l'intima relazione che unisce sensibilità, con le sue intuizioni, e intelletto, con i suoi concetti, in vista della conoscenza dell'oggetto; per il *nihil negativum*, invece, dobbiamo osservare che esso si attesta pur sempre come un nulla in relazione all'esperienza, ma questa sua relazione è nei termini di una contraddizione, opposizione totale. Se gli altri modi del nulla potevano cioè assumere di fatto il ruolo di quello che si è definito "orizzonte di possibilità dell'esperienza", il senso del *nihil negativum* risulta essere qualcosa di diverso e a parte: più che orizzonte di possibilità dell'esperienza, esso, negandone le condizioni formali, è l'impossibile per definizione, la totale negazione della possibilità stessa del darsi dell'esperienza.

Il *nihil negativum*, quindi, si presta ad un ordine di considerazioni diverso rispetto a quello adottato per gli altri sensi di nulla finora esposti, e la sua formulazione come "oggetto vuoto senza concetto" ci autorizza forse ad una interpretazione del suo significato, all'interno della *Critica della ragion pura*, più "radicale" (125).

Riguardo all'espressione, che definisce il *nihil negativum* nei termini di "oggetto vuoto", "senza un concetto", sarà utile innanzitutto ricordare che "vuoto" è qui da intendersi come la definizione ricorrente di Kant per indicare la mancanza di contenuto, cioè di riferimento all'intuizione sensibile da parte di un concetto (126). "Oggetto vuoto", allo-

ra, è una rappresentazione senza alcun riferimento all'intuizione sensibile; in più, esso è senza concetto, in quanto il suo stesso concetto è vuoto, come conseguenza del fatto di annullare se stesso. Si tratta allora di comprendere cosa l'espressione "senza concetto" possa significare: essa, infatti, non potrà limitarsi a indicare la semplice presenza di un concetto contraddittorio, dal momento che per Kant, in virtù della sua concezione critica della possibilità, la sola impossibilità logico-concettuale non è più sufficiente a determinare qualcosa come "impossibile". Su indicazione dello studio condotto dal Vollrath sul concetto kantiano di nulla, potremmo allora pensare che qui l'espressione voglia invece indicare l'assenza totale di un concetto: non c'è alcun concetto esistente, neanche del tipo contraddittorio. Notiamo allora che questo "oggetto vuoto senza concetto", il *nihil negativum*, risulta vuoto tanto dell'elemento intuitivo sensibile quanto di quello concettuale: ad esso, infatti, mancano tutti i momenti, che formano la posizione di una cosa secondo le categorie della modalità, cioè tanto il riferimento intuitivo alla percezione, quanto la concettualità. Esso è quello che potrebbe essere definito "das nichtige Nichts", il "nulla nullo", che ha sede nell'intelletto trascendentale, e si attesta come tale, come totale nullità, rispetto a tutti i momenti dell'individuazione dell'essere da parte del soggetto, perciò tanto rispetto al materiale sensibile-intuitivo quanto alla forma concettuale (127). Ora, di fronte ad una figura così, di un nulla che è persino nullo, in quanto si oppone ad entrambi i momenti fondamentali della formazione della conoscenza dell'oggetto, emerge una domanda, questa sì, radicale: cosa rimane da tutto questo? Non rimane che il soggetto stesso, nella misura in cui si rappresenta, come esistente e oggettivamente reale, qualcosa che invece non esiste (128), qualcosa – aggiungiamo noi – che è "impossibile", non tanto e non solo dal punto di vista meramente logico, quanto piuttosto secondo le leggi della possibilità della sua esperienza.

Conclusione

La dimensione aperta dall'ultima figura del concetto di nulla ci consente di ricostruire il senso generale di quanto abbiamo finora esposto e ci suggerisce, come del resto lo stesso Kant sin dall'inizio della sua esposizione ci aveva annunciato, delle conclusioni interessanti ai fini

della “completezza del sistema” (129) e cioè di un’interpretazione completa e profonda dell’intera impresa critica kantiana.

Il “Nichts” del *nihil negativum*, come si è detto, è innanzitutto da considerarsi come rappresentazione di un soggetto che ha la rappresentazione, come prodotto della sua forza di immaginazione, privo tanto di un carattere sensibile quanto di un carattere concettuale (130). Esso cioè non è altro che il materiale fatto credere nell’immaginazione empirica come se fosse un oggetto, che però si riduce ad un “Unding”, una “non-cosa”, vuota sia sotto il fronte della sensibilità sia sotto quello dell’intelletto, poiché né l’una può procurargli una percezione né l’altro un concetto. In quanto “non-cosa” (*Unding*), il *nihil negativum* si conferma, quindi, come la figura di un *Nichts* radicalmente opposto a quell’“oggetto in generale” (*Ding*), che nello schema della metafisica razionalista sussumeva la figura del pensabile e del possibile a priori, e che avevamo visto per Kant identificarsi con la condizione trascendentale della conoscenza delle cose. Si era inoltre osservato come la novità apportata da Kant alla questione consista nell’aver esplicitato la “problematicità” di questo oggetto trascendentale: esso, infatti, è una funzione dello stesso soggetto, presente in esso “problematicamente”, nel senso che (come afferma Kant nell’introdurre la tavola del nulla nella *Nota all’anfibolia*) esso può essere tanto qualcosa che nulla, “Etwas oder Nichts”: nella misura in cui a tale funzione siano sottoposti i dati della molteplicità, da unificare nell’appercezione trascendentale, esso potrà esplicitarsi in un qualcosa (*Etwas*) reale, nel senso dell’oggetto empirico, il fenomeno; nella misura in cui, invece, non può esercitarsi come funzione del soggetto unificante i dati della sensazione, esso non sarà che nulla (*Nichts*), un nulla, però, pur sempre “possibile”, in quanto compreso nell’orizzonte dell’oggetto trascendentale.

Il quarto modo del nulla si posiziona separatamente rispetto agli altri modi del nulla (1. *ens rationis*; 2. *nihil privativum*; 3. *ens imaginarium*), come un mondo a parte, contrapposto a quello costituito dall’oggetto in generale: il mondo dell’impossibilità. Esso, tuttavia, non si identifica con un nulla assoluto, in quanto viene ricompreso nell’universo del soggetto, come prodotto della sua facoltà di immaginazione trascendentale. Tanto per il *Ding*, quanto per il *Unding* si tratta di una posizione da parte del soggetto, che si attesta, però, – è fondamentale ricordarlo – sempre e solo sul piano della conoscenza (o negazione di conoscenza, nel caso del *Nichts*) dell’oggetto empirico, del fenomeno, neces-

sariamente in relazione con il soggetto conoscente. Non si tratta cioè di un essere o di un non-essere tesi a costituire una dimensione assoluta: il criticismo kantiano, con la sua rinuncia alla pretesa di sapere e affermare qualcosa sulle cose in se stesse, non può accettare una simile prospettiva. Negare per entrambi una dimensione assoluta, del resto, ci consente di non ridurre la posizione kantiana ad una dichiarazione di idealismo: il *Ding* e il *Unding* vengono ricompresi nell'universo del soggetto come dimensioni, rispettivamente, di una possibilità e impossibilità sempre intese "criticamente", stabilite sì dalle leggi del soggetto, ma, proprio per questo, svincolate da ogni riferimento alle cose in se stesse.

A questo punto, rispettando invece il criticismo, possiamo cogliere l'invito, suggeritoci ancora una volta dal Vollrath, a porci una domanda, che sicuramente non tocca da vicino il pensiero kantiano, ma che il pensiero kantiano, nella sua grande rivoluzione, ha permesso di aprire: se *essere* e *nulla*, *Sein* e *Nichts*, sono entrambi a loro modo delle posizioni del soggetto, che cosa è allora la soggettività umana? Questa la risposta di Vollrath:

La soggettività, per quel suo carattere "posizionale", che corrisponde all'ideale dell'orizzonte di certezza, è tutt'uno con l'essere e il nulla, cosicché a partire da essa tanto l'essere quanto il nulla vengono a manifestarsi, come sue posizioni. Si tratta di pensare a due possibilità fondamentali. In entrambe il pensiero metafisico trova la sua estrema determinazione, ma in modo tale che questa cade, ora a favore della metafisica stessa, ora contro di essa (131).

Il termine ultimo di discriminare tra *possibile* e *impossibile*, tra *Etwas* e *Nichts*, che il criticismo kantiano ha rinunciato a considerare come dimensioni delle cose in se stesse, ma solo nel e per l'ambito fenomenico, si scopre essere il soggetto stesso: il criterio per la possibilità o l'impossibilità di un oggetto consiste nell'accordo o meno con le condizioni dell'esperienza, e il nome stesso di "oggetto" si dà ad assumersi legittimamente sempre e solo nel senso di fenomeno, ovvero come oggetto d'esperienza, la quale è sempre esperienza del soggetto. Al soggetto, nella sua capacità di "porre" trascendentalmente, tramite la propria conoscenza, tanto l'essere che il non-essere di quanto, o perché ricevuto dall'esterno o perché covato dall'interno della sua immaginazione, si presenta al suo intelletto, a lui è dato ora di costituire quell'"orizzonte di certezza", che si era visto caratterizzare il progetto moderno della

scienza metafisica; a lui, come criterio per distinguere tra conoscenza fondata e mera illusione, la “rivoluzione copernicana” affida il destino stesso della metafisica.

NOTE

(1) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*), in *KGS*, III, A 64/B 89. Le opere di Kant sono citate dall'edizione dell'Accademia di Berlino (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ss.). Per la *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) viene riportata la consueta numerazione delle pagine della prima (A) e della seconda (B) edizione; la traduzione italiana utilizzata è quella a cura di C. Esposito.

(2) Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica?* (Con estratti dalla Lettera sull'Umanismo), Firenze 1971, p. 31-33.

(3) È questo il caso di E. Mayz Vallenilla, *Die Frage nach dem Nichts bei Kant*, Pfullingen 1974; id., *Kants Begriff des Nichts und seine Beziehung zu den Kategorien*, “Kant-Studien”, 56 (1965), pp. 342-348. Nelle sue indagini sulla tematizzazione kantiana del nulla, l'Autore dichiara apertamente di non volersi limitare ad una analisi che renda conto di quanto affermato da Kant, ma di cercarvi, piuttosto, lo stimolo a riflessioni dettate dalle istanze proprie della filosofia contemporanea, come quella di chiarire la relazione tra tempo e nulla: il valore della tavola kantiana del nulla (*Kants Begriff des Nichts und seine Beziehung zu den Kategorien*, cit., p. 343). Il risultato delle sue ricerche esibisce, infatti, una interpretazione del nulla kantiano, nella quale, attraverso la corrispondenza dei quattro modi del nulla ai diversi gruppi delle categorie schematizzate temporalmente, il concetto di temporalità (*Zeitlichkeit*) viene indicato come orizzonte di senso (*Sinnhorizont*) del nulla stesso, pensato dall'Autore come nulla originario, assoluto (“*ursprüngliche*” *Temporalität des Nichts*) che si oppone allo schematismo kantiano (*Die Frage nach dem Nichts bei Kant*, cit., p. 30).

(4) Cfr. E. Vollrath, *Kants These über das Nichts*, “Kant-Studien”, 61 (1970), pp. 50-65.

(5) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Diels-Kranz, Bd. I, *Fragment B 6*, 2 e B 2, 3.

(6) E. Vollrath, *Kants These über das Nichts*, cit., p. 53.

- (7) Ibi, pp. 53-54.
- (8) G. W. Leibniz, *Principes de la grâce et de la nature*, § 7.
- (9) E. Vollrath, *Kants These über das Nichts*, cit., pp. 63-64.
- (10) E. Fink, *Alles und Nichts*, Den Haag 1959, p. 87.
- (11) A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, Padova 2003, p. 107. Lo studio della Organte costituisce uno dei più recenti contributi intorno al concetto kantiano di nulla; ad esso ci si è in particolare ispirati per l'insistita rivendicazione della relatività del nulla kantiano, da intendere sempre e solo come un "non-oggetto" dell'esperienza, al di là di ogni considerazione ontologica della questione. Quanto si vuole aggiungere nel presente contributo è una maggiore attenzione per le fonti kantiane della tavola del concetto di nulla e il suo legame con il fondamentale concetto di oggetto trascendentale.
- (12) *KrV*, A 644/B 672.
- (13) *KrV*, A 328/B 384.
- (14) *KrV*, A 290/B 346.
- (15) Cfr. *KrV*, B XXXVIII.
- (16) *KrV*, A 290/B 346.
- (17) Cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano 1999, p. 211. Il problema del significato da attribuire al termine "trascendentale" in Kant è stato e rimane tutt'oggi centrale oggetto di ricerca e di discussione all'interno della *Kant-Forschung*, impegnata a chiarirne l'origine e le evoluzioni alla luce delle diverse fasi del pensiero kantiano, quale concetto fondamentale capace di rendere conto in modo complessivo della storia della formazione della filosofia kantiana e delle fonti per essa realmente decisive. Accanto alle fonti tradizionalmente individuate in Wolff, sulla base della sua identificazione di "transcendentalis" e "generalis", e nella *Metaphysica* di Baumgarten (Cfr., rispettivamente, N.Hinske, *La via kantiana alla filosofia trascendentale*, Roma 1987, p. 38, e I. Angelelli, *On the Origins of Kant's "Transcendental"*, "Kant-Studien" 63 (1972), pp. 117-122, e *On "Transcendental" Again*, "Kant-Studien" 66 (1975), pp. 116-120), gli studi più recenti si sono orientati verso la rivalutazione dell'ambiente della *Schulphilosophie* del diciassettesimo secolo, nella quale la dottrina dei trascendentali, con la diffusione delle *Disputationes metaphysicae* di Suárez, aveva incontrato un grande successo (Cfr. F. V. Tommasi, *Kant di fronte alla tradizione del "trascendentale": stato della ricerca e prospettive alla luce di un nuovo particolare*, "Studi Kantiani" 16 (2003), pp.

53-66; Cfr L. Honnefelder, *Metaphysics as a Discipline: From the “Transcendental Philosophy of the Ancients” to Kant’s Notion of Transcendental Philosophy*, in R. Friedman e L. Nielsen, *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory 1400-1700*, Dordrecht 2003, pp. 61-64; M. Sgarbi, *Logica e metafisica nel Kant precritico. L’ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, Frankfurt 2010, pp.109-140.

(18) La definizione dell’oggetto della metafisica come *omne intelligibile* è fornita da Timpler nel suo *Metaphysicae systema methodicum* (Steinfurt 1604), contributo decisivo nella sistematizzazione moderna della metafisica scolastica tedesca. Anche Clauberg fu decisivo per la definizione della metafisica come *allgemeine Wissenschaft, philosophia universalis*, che ritroviamo infatti nella sua *Ontosophia* (Amsterdam 1691); il suo nome, inoltre, è tradizionalmente legato all’invenzione del termine “ontologia”, che comparirebbe per la prima volta nella spiegazione, che egli fornisce, del titolo della sua opera, “Ontosophia” (cfr. E. Gilson, *L’être et l’essence*, Paris 1948, p. 171, n. 1). (Altri studi attribuiscono, tuttavia, la paternità del termine ad Abraham Calov (cfr. m. wundt, *Die Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939), Rodolph Goclenius, o Jacobus Lorhardus, (cfr. Courtine, *op. cit.*, p. 346, n. 8, e p. 349, n. 11; J. S. Freedman, *Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter 1500-1650*, seconda ed. riveduta e accresciuta, Münster 1985)). Su C. Timpler, cfr. M. Wundt, *op. cit.*, pp. 74-75; J. S. Freedman, *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. The Life, Significance and Philosophy of Clemens Timpler (1563/4, 1624)*, Hildesheim 1988; J. F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., pp. 353-365.

(19) J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 209.

(20) Cfr. Ch. Wolff, *Logica*, in *Gesammelte Werke*, II Abt. Bdd, 1, 1-3, Olms, Hildesheim 1983, Vorbericht, §1: “Die Welt-Weisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind”.

(21) Sul ruolo dei “primi principi” nel definirsi del sistema wolffiano come scienza del possibile, cfr. F. L. Marcolungo, *Wolff e il possibile*, Padova 1982.

(22) Ch. Wolff, *Dt. Metaphysik*, in *Ges. Werke*, I Abt., Bd. 2, § 4: “Weil von nichts sich nichts gedencken lässet; so muß alles, was seyn kan,

einen zureichenden Grund (oder eine raison) haben, daraus man sehen kan, warum es vielmehr ist, als nicht ist”.

(23) Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, in *Ges. Werke*, II Bd. 3, § 57.

(24) Ibi, § 59.

(25) Ibi, §§ 101-102.

(26) Cfr. Ibi, § 70.

(27) Cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 213.

(28) Cfr. M. Casula, *La Metafisica di A. G. Baumgarten*, Mursia, Milano 1973.

(29) A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, rist. an. Olms, Hildesheim 1963, § 61.

(30) Studi recenti affermano che la nozione di *nihil negativum*, ritenuta originaria di Baumgarten (cfr. E. Adickes, *Kants Systematik als systembildender Factor*, Berlin, 1887, p. 114), risulta in realtà già presente in Reusch e in Baumeister. (Cfr. M. Casula, *La Metafisica di A.G. Baumgarten*, cit., p. 91, nota 14: “il primo (*op. cit.*, § 12), dopo aver definito, al solito, l'impossibile col contraddittorio, continua affermando che l'*aliquid* è la nozione di un oggetto possibile, il *nihil negativum* quella di un oggetto impossibile; il secondo (*op. cit.*, § 61), sostiene che “*non-ens et nihil negativum sunt nobis synonyma*”, mentre il non-ente è ciò che è impossibile e quindi contraddittorio”).

(31) A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 7.

(32) Ibi, § 8.

(33) Ricorrere alla terminologia latina risulta più che mai prezioso per comprendere realmente le differenti posizioni assunte dai concetti che compaiono nello schema. Abbiamo voluto indicare con il termine “res” l'oggetto in generale, che emerge dal fondo del *nihil negativum* come “*aliquid*” (non-nihil) e con il termine “ens” un altrettanto oggetto che si dà come alternativa al “non-ens” nella medesima sfera dell'oggetto in generale, ma che potremo definire un *aliquid* derivato, non originario. Si tratta di una corrispondenza, quella tra *res* e *aliquid*, che già Wolff aveva evidenziato (*Ontologia*, § 243: “*Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur Res, quatenus est aliquid; ut adeo Res definiri possit per id quod est aliquid. Unde apud Scholasticos et realitas et quidditas synonyma sunt. Eg. arbor et ens dicitur et res; ens scilicet si existentiam respiri; res vero si quidditatem, sive quod sit*”).

aliquid, aut determinata notio ei respondeat”), ma che – come indicatoci da Courtine – ha le sue radici in Suárez (cfr. J. F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., pp. 215-216).

(34) J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 218: ciò che contraddistingue il progetto post-suareziano della metafisica è sì “certamente, e in senso formale, lo studio dell’ente come tale (ens ut sic, ens qua ens, ens in quantum ens, a seconda delle diverse formulazioni suareziane. DM I.1), ma questa stessa metafisica non può essere definita ed elaborata tematicamente come ontologia [...] se non a partire da un presupposto fondamentale, per quanto non spiegato: la tesi del niente come *nihil negativum*”.

(35) *Ibidem*.

(36) Sulle fonti scolastiche e per un diversa concezione del rapporto fra ens e nihil cfr. M. Sgarbi, *Abraham Calov and Immanuel Kant. Aristotelian and Scholastic Traces in Kantian Philosophy*, “Historia philosophica”, in corso di stampa.

(37) Cfr. *KrV*, A 290/B 346: “Il concetto supremo dal quale si è soliti iniziare una filosofia trascendentale è comunemente la divisione in possibile e impossibile. Ma poiché ogni divisione presuppone un concetto diviso, deve esserne dato uno più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (assunto problematicamente, e senza stabilire se sia qualcosa oppure nulla)”.

(38) Prendere in esame l’intero *corpus* delle *Riflessioni* richiederebbe un’indagine a parte, che si preferisce rimandare ad un successivo contributo.

(39) I. Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*, Akademie-Ausgabe, Bd. XXVIII, p. 542. Cfr. Anche la *Reflexion* n. 5726, Akademie-Ausgabe, Bd. XVIII.

(40) *KrV*, A 104.

(41) *KrV*, A 105.

(42) *KrV*, 106.

(43) *KrV*, A 107.

(44) Cfr. *KrV*, A 108.

(45) Cfr. *KrV*, A 108-109: “Ora però questi fenomeni non sono cose in se stesse, ma appena delle rappresentazioni, che a loro volta possiedono un proprio oggetto, il quale dunque non può più essere intuito da noi, e pertanto può essere denominato l’oggetto non

empirico, cioè trascendentale = x ".

(46) Cfr. *KrV* A 372-373. Sulla distinzione tra noumeno e oggetto trascendentale si veda M. G. Lombardo, *La forma che dà l'essere alle cose. Enti di ragione e bene trascendentale in Suárez, Leibniz, Kant*, Milano, IPL, 1995.

(47) *KrV* A 250/251.

(48) E questo alla luce di un concezione "critica" della stessa possibilità, per cui "possibile", come si legge nei "Postulati del pensiero empirico in generale", è "ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (secondo l'intuizione e secondo i concetti)", e "reale" è "ciò che si connette con le condizioni formali dell'esperienza (della sensazione)" (*KrV* A 218/B 265).

(49) *KrV* A 109-110.

(50) *KrV*, A 105.

(51) *KrV*, A 260/B 316: "La riflessione (*reflexio*) [...] è quello stato dell'animo in cui anzitutto ci accingiamo a scoprire le condizioni soggettive sotto le quali possiamo pervenire ai concetti. Tale riflessione è la coscienza del rapporto di rappresentazioni date con le diverse sorgenti della nostra conoscenza".

(52) Definita da Kant come: "la valutazione di questa posizione, che conviene a ogni concetto in base alla diversità del suo luogo, e l'indicazione, secondo delle regole, per determinare questo luogo per tutti i concetti" (*KrV*, A 268/B 324).

(53) *Ibidem*.

(54) Cfr. *KrV* A 290/B 346: "Poiché le categorie sono gli unici concetti che si riferiscano a oggetti in generale, la distinzione di un oggetto – se sia qualcosa oppure nulla – procederà secondo l'ordine e l'indicazione delle categorie".

(55) *KrV*, A 290/B 347.

(56) Nella sezione dedicata agli *Assiomi dell'intuizione* Kant aveva affermato che l'intima connessione delle categorie della quantità coi fenomeni sta nel fatto che gli stessi fenomeni "sono tutti quanti delle quantità, e più precisamente delle quantità estensive, poiché essi – in quanto sono delle intuizioni nello spazio o nel tempo – devono essere rappresentati mediante quella medesima sintesi per mezzo della quale vengono determinati, in generale, lo spazio e il tempo" (*KrV*, A 162/B 203).

(57) L'espressione è di E. Mayz Vallenilla (cfr. *op. cit.*, p. 37).

(58) Cfr. *KrV*, B 148-149.

(59) *KrV*, A 290/B 347.

(60) *KrV*, B 307.

(61) Infatti, ritenere di poter applicare le categorie ad oggetti in se stessi, senza riferimento all'intuizione sensibile, e pretendere di conoscere la cosa in se stessa, come noumeno, in senso positivo, significherebbe dover ammettere la possibilità di una specie di intuizione diversa da quella sensibile, per la quale tali oggetti ci siano stati dati, ma della quale non siamo autorizzati a dire nulla, in quanto completamente al di fuori della nostra facoltà conoscitiva (cfr. *KrV*, B 307; inoltre A 254/B 309).

(62) *KrV*, A 254/B 310.

(63) *KrV*, A 259-260/B 315.

(64) *KrV*, A 254-255/ B 310. Un intelletto che sia in grado di contenere i *noumena* positivamente, come oggetti conosciuti intuitivamente, sarebbe “esso stesso un problema”, di cui non possiamo nemmeno comprendere la possibilità; possiamo invece comprendere, come sia il nostro intelletto, provvisto di concetti discorsivi e di intuizioni sensibili, ad estendersi problematicamente, in una sfera che può pensare ma non può in alcun modo conoscere, quella rappresentata dal noumeno.

(65) *KrV*, A 290-291/B 347.

(66) *KrV*, A 220/B 267-268.

(67) *KrV*, A 224/B 269-270.

(68) *KrV*, A 223/B 270. Nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, prendendo in esame le proprietà del movimento, Kant ci dà una definizione delle forze di attrazione e di repulsione come “forze fondamentali”, la cui possibilità non può essere compresa né dimostrata, ma che è indispensabile ammettere per ottenere il concetto generale di materia: “Voler rendere intelligibile la possibilità delle forze fondamentali è una esigenza assolutamente non soddisfacibile; esse si chiamano infatti forze fondamentali precisamente perché non possono venir derivate da nessun'altra, cioè non possono venir concepite” (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in *KGS*, IV, p. 513(tr. it. *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di L. Galvani, Bologna 1959, p. 74-75). Da qui il richiamo: “il comprendere a priori nella loro possibilità le forze fondamentali, è un potere che supera l'orizzonte della nostra

ragione” (p. 534, tr. it. p. 109); richiamo che compare anche in un passo della *Dissertatio* del 1770: “Non si può dunque accettare come possibile nessuna forza originaria se non è data dall’esperienza, né la sua possibilità può essere concepita a priori da nessuna perspicacia dell’intelligenza” (*De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in *KGS*, II, pp. 416-417 (tr. it. *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile (Dissertazione del 1770)*, a cura di A. Lamacchia, Padova 1969, pp. 106-107).

(69) Cfr. *Metaph. Anfangsgründe*, IV, p. 534 (tr. it. p. 109).

(70) Cfr. A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., p. 45.

(71) *KrV*, A 291/B 347.

(72) M. Sgarbi, *Logica e metafisica nel Kant precritico. L’ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, cit., pp. 102-104.

(73) I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, in *KGS*, II, pp. 171-172 (tr. it. in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, Bari 1953, p. 255).

(74) *Ibi*, p. 172 (tr. it. p. 255).

(75) *Ibidem*.

(76) *Ibi*, p. 174 (tr. it. p. 258).

(77) *Ibi*, p. 175, (tr. it. p. 259).

(78) *Ibidem*.

(79) *Ibi*, p. 177 (tr. it. p. 261). E così definisce più oltre il *nihil privativum*: “Chiamerò *privazione (privatio)* la negazione che sia conseguenza di una opposizione reale, mentre dirò *difetto (defectus, absentia)* ogni negazione che non derivi da questo tipo di repugnanza. Quest’ultima non richiede una causa positiva ma soltanto la sua assenza; la prima invece ha una causa vera di posizione ed una causa altrettanto grande che le è opposta. La quiete in un corpo o è l’assenza, cioè la negazione del moto in quanto non vi è forza motrice; oppure è una privazione, qualora, pur essendovi una forza motrice, la conseguenza, cioè il moto, sia però annullata da una forza opposta”.

(80) Kant ricorre all’esemplificazione matematica: “Si vede quindi che $A + 0 = A$, $A - 0 = A$, $0 + 0 = 0$, $0 - 0 = 0$ non sono opposizioni, e che in nessuna di queste espressioni viene annullato qualcosa che era stato posto. Anche $A + A$ non è un annullamento, e non resta altro caso se non quello di $A - A = 0$, e cioè: nelle cose di cui l’una è la negativa dell’altra, ambedue sono A e quindi veramente positive, ma in modo tale che l’una annulla ciò che è posto dall’altra, il che viene

indicato mediante il segno –” (*ibidem*).

(81) *KrV*, A 291/B 347.

(82) *Versuch*, II, p. 184 (tr. it. p. 269).

(83) *Ibi*, p. 190 (tr. it. p. 274).

(84) Cfr. *KrV*, A 290/B 346.

(85) *KrV*, A 291/B 347.

(86) *KrV*, A 218/B 266.

(87) *KrV*, A 225/B 273.

(88) *KrV*, A 166/B 207.

(89) *KrV*, A 166/B 207.

(90) *Ibidem*.

(91) *KrV*, A 166/B 208.

(92) *KrV*, A 168/B 210.

(93) *KrV*, A 167-168/B 209-210.

(94) *KrV*, A 169/B 211.

(95) *KrV*, A 291/B 347.

(96) Cfr. *KrV*, A 27/B 43 e A 34/B 50.

(97) Cfr. *KrV*, A 20-21/B 35.

(98) Cfr. anche la *Reflexion* n. 6418, Ak-Aus., Bd. XVIII: “Tutte le antinomie derivano dal fatto che si cerca l’incondizionato nel mondo sensibile”.

(99) *KrV*, A 28/B 44. E così anche per il concetto di tempo: “Dunque, il tempo è unicamente una condizione soggettiva della nostra (umana) intuizione (la quale è sempre sensibile, in quanto noi veniamo modificati dagli oggetti), ed in sé, al di fuori del soggetto, non è niente” (*KrV*, A 34/B 51).

(100) Cfr. *KrV*, A 110: “Non vi è che una esperienza nella quale tutte le percezioni vengano rappresentate come in una connessione completa e conforme a leggi: proprio come esistono solo uno spazio e un tempo, nei quali hanno luogo tutte le forme del fenomeno e ogni relazione dell’essere o del non-essere”.

(101) E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, trad. it. di G. Colli, Torino 1953, vol. II, tomo terzo, p. 760.

(102) *KrV*, A 42/B 59.

(103) *KrV*, A 48/B 66.

(104) *KrV*, A 49/B 69.

(105) Cfr. *KrV*, A 49/B 71.

(106) *KrV*, A 49/B 72.

- (107) *KrV*, A 291/B 347.
 (108) *KrV*, A 182/B 225.
 (109) *KrV*, A 183-184/B 226-227.
 (110) *KrV*, A 291/B 348.
 (111) *Versuch.*, II, p. 171 (tr. it. in *Scritti precritici* cit., p. 263).
 (112) *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, I, p. 390 (tr. it. in *Scritti precritici* cit., p. 11).
 (113) Ch. Wolff, *Ontologia*, cit., § 79. Cfr. inoltre il già citato passo di Baumgarten in *Metaphysica*, cit., § 7.
 (114) *KrV*, A 150/B 189.
 (115) *KrV*, A 151/B 190.
 (116) Infatti, l'opposto di ciò che si trova già nella conoscenza dell'oggetto (in quanto il giudizio è analitico), non potrà che essere negato, mentre il concetto stesso, dato che il suo opposto contraddirebbe l'oggetto, dovrà essere necessariamente affermato.
 (117) Non a caso Kant rifiuta di adottare la classica formulazione del principio di contraddizione ("è impossibile che qualcosa sia e non sia allo stesso tempo"), nella quale fa la sua comparsa una condizione, quella del tempo, che costituisce una sintesi, del tutto inappropriata, quindi, per definire un principio, del tutto formale, della verità di giudizi analitici (*KrV*, A 152-153/B 192-193).
 (118) *KrV*, A 156/B 195: "La possibilità dell'esperienza, dunque, è ciò che fornisce realtà oggettiva a tutte le nostre conoscenze a priori".
 (119) *KrV*, A 220-221/B 268: "Così, nel concetto di una figura che è contenuta tra due linee rette non v'è alcuna contraddizione, poiché il concetto di due linee rette e quello della loro intersezione non contengono alcuna negazione di una figura. Piuttosto che nel concetto in se stesso, l'impossibilità risiede nella costruzione di esso nello spazio, ossia nelle condizioni dello spazio e della sua determinazione; da parte loro, però, queste ultime possiedono una propria realtà oggettiva, vale a dire si riferiscono a cose possibili, poiché contengono a priori in sé la forma dell'esperienza in generale". Sul concetto di possibilità in Kant e in particolare sulla figura del *bilineum rectilenum* si veda anche F.L. Marcolungo, *Kant e il possibile*, in corso di stampa.
 (120) *KrV*, A 292/B 348.
 (121) *KrV*, A 146/B 185: "gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e uniche condizioni per procurare ai concetti un rapporto con gli oggetti, quindi un significato".

IL CONCETTO DI NULLA

- (122) *KrV*, A 145/B 184.
(123) *KrV*, A 145/B 184.
(124) *KrV*, A 218/B 265: “Ciò che si accorda con le condizioni formali dell’esperienza (secondo l’intuizione e secondo i concetti) è possibile”.
(125) Cfr. *KrV*, A 292/B 348.
(126) *Ibidem*.
(127) Cfr. E. Vollrath, *Kants These über das Nichts*, cit., p. 60.
(128) Cfr. *KrV*, A 51/B 75: “Senza sensibilità nessun oggetto ci verrebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri, senza contenuto, sono vuoti; le intuizioni, senza concetti, sono cieche”.
(129) E. Vollrath, *Kants These über das Nichts*, cit., p. 60.
(130) *Ibidem*.
(131) *KrV*; A 290/B 346.
(132) E. Vollrath precisa come non si tratta qui della facoltà di immaginazione produttiva, alla quale, infatti, mancherebbero in questo caso tutti gli elementi per poter costituire un oggetto, ma, piuttosto, della facoltà di immaginazione riproduttiva, la sola che può concedere spazio ad un nulla nullo del genere: è qui (e non nella sensazione, né nel concetto), che il materiale immaginato nel sogno, nell’illusione e nell’errore, viene trasformato in rappresentazione di un oggetto che dovrebbe esistere oggettivamente (*Ibidem*).
(133) *Ibi*, p. 64.

