

Kant: pomo della discordia tra analitici e continentali

1. Introduzione

Chi si dedica oggi alla filosofia si trova di fronte due grandi contenitori: quello analitico e quello continentale. Visto da una certa distanza sembra chiaro ed evidente ciò che si stabilisce con queste etichette. Tuttavia, da una prospettiva più ravvicinata, il quadro si complica, mettendo in discussione il senso stesso di questa classificazione. Queste due correnti del pensiero contemporaneo non sono riconducibili a scuole di pensiero ben identificabili. Se – ad esempio – possiamo parlare di Scuola di Marburgo o della Scuola del Baden, non esiste, né è mai esistita, una Scuola Analitica di contro a una Scuola Continentale. A cosa dobbiamo quindi far risalire la distinzione tra analitici e continentali?

È bene sottolineare fin da subito ciò che queste pagine non intendono essere. Non si vuole delineare le tracce dell'evoluzione storica o delle progressive mutazioni di senso. Si tratta piuttosto di esaminare in vista di quali esigenze tale diramazione si sia fatta necessaria. Questa ripartizione è effettivamente necessaria, oppure sarebbe più opportuno eliminarla con un moderno rasoio di Occam?

Fatto sta che, sebbene non sia possibile tracciare un confine netto tra questi due filoni, una scissione nel pensiero filosofico è avvenuta, è un dato di fatto con cui fare i conti. Un'indagine su questa tematica è perciò dovuta, proprio perché uno dei compiti a cui nessuno sembra poter sfuggire occupandosi di filosofia oggi è prendere posizione rispetto a questi due differenti approcci filosofici.

Uno dei primi obiettivi del presente lavoro sarà tentare di rintracciare i momenti cruciali che hanno dato origine a questa diramazione. La figura privilegiata di questo percorso sarà

Immanuel Kant, nella convinzione che l'analisi della diversa ricezione della sua opera principale, la *Kritik der reinen Vernunft*, possa essere una strada praticabile per mettere in risalto le caratteristiche proprie dell'indirizzo analitico e di quello continentale.

Nei primi due paragrafi verranno esaminati quelle che, a nostro avviso, sono le fasi principali nella storia di questa vicenda filosofica; nei successivi due esamineremo più da vicino le posizioni assunte dai principali protagonisti di questa vicenda filosofica.

2. Un momento emblematico: Davos

Tra il 1928 e il 1931 ebbero luogo a Davos una serie di corsi universitari che miravano a realizzare un luogo di incontro filosofico di respiro internazionale. A Davos¹ intervennero i maggiori protagonisti² della scena filosofica del tempo, coloro che impressero un nuovo corso alla filosofia del Novecento.

Nel secondo di questi corsi, nel 1929, furono invitati a tenere un ciclo di lezioni anche Ernst Cassirer e Martin Heidegger³, al seguito delle quali fu organizzato un dibattito pubblico in cui i due filosofi ebbero modo di confrontarsi. Come ricorda Michael Friedman⁴, tra i molti accorsi ci fu anche uno dei maggiori esponenti del Circolo di Vienna: Rudolf Carnap.

Tra le questioni affrontate durante questo scambio, ricoprì un ruolo di primo piano la domanda su quale dovesse essere

¹ Per approfondire la vicenda dell'incontro di Davos, cfr. Friedman (2000), p.16 nota 7, cita il racconto di Englert contenuto in Schneeberger (1962), pp.1-6; Pos (1949), pp. 61-72. Il dibattito è disponibile in appendice alla versione italiana di Heidegger (1929).

² Meyer (2006), p. 164, elenca i nomi dei partecipanti, tra cui i filosofi Otto Friedrich Bollnow (1903-1991), Rudolf Carnap (1891-1970), Eugen Fink (1905-1975), Emmanuel Lévinas (1906-1995), Joachim Ritter, Maurice de Gandillac (1906-2006).

³ Per approfondire i rapporti tra Cassirer e Heidegger: Hamburg, (1964), pp.208-22; Schrag, (1967), pp.87-100; Declève, (1969); Garin (1973), pp.203-5; Aubenque (1990), pp.81-96.

⁴ Cfr. Friedman (2000).

l'interpretazione più coerente della filosofia kantiana. Le differenti risposte date in questa occasione segnarono una prima linea di confine tra i neokantiani, Heidegger e Cassirer, tra «diverse concezioni delle origini e delle funzioni della razionalità che ha animato di sé gran parte della storia della filosofia»⁵.

Per Heidegger scopo delle lezioni tenute a Davos fu prevalentemente uno: provare che la *Critica della ragion pura* è, nella storia del pensiero, la prima e vera fondazione esplicita della metafisica. L'intento di Cassirer⁶ fu invece mostrare che il soggetto kantiano non è chiuso all'interno della sua propria finitezza, come vorrebbe Heidegger, avendo in sé, nella libertà etica, la chiave d'accesso al *mundus intelligibilis*. Per Cassirer l'etica non riguarda la finitezza dell'ente che conosce, ma l'assoluto. È l'etica che porta al di là del mondo dei fenomeni. Essa infrange i limiti del finito, permettendo l'irruzione in un regno essenzialmente non-finito. L'immaginazione rappresenta sì il cuore dell'*Analitica*, ma solo l'idea razionale della libertà può costituire il fondamento dell'intero sistema⁷.

Heidegger, in risposta, non solo rifiuta questa presa di posizione cassireriana, ma la utilizza a proprio vantaggio. Infatti, l'infinità di cui parla Cassirer non può prescindere in nessun caso dall'ente finito che noi stessi siamo. Tale infinità implica sì qualcosa oltre il finito e perciò trascendente. Tuttavia, facendo perno sull'imperativo categorico dell'etica kantiana, essa è in rapporto costante con il finito. La trascendenza è tale perché è parte di esseri finiti, quale l'essere umano è, un Dio non ne avrebbe bisogno⁸. Pierre Aubenque sottolinea la giustezza dell'affermazione heideggeriana: se è l'imperativo categorico l'elemento che permette all'uomo di sollevarsi oltre la propria

⁵ Verra (1981), p. XIX.

⁶ Si veda ad esempio Cacciatore (2005).

⁷ Cfr. Cassirer (1931).

⁸ Cfr. *Appendice II* a Heidegger (1929), trad.it. p. 224.

finitezza, verso il regno dell'idea, esso mostra allo stesso tempo un riferimento costante ad un ente finito⁹.

Cassirer cerca di trovare un terreno comune con il filosofo di Meßkirch, a partire dal reciproco interesse per le problematiche riguardanti l'arte e il linguaggio. Il tentativo non porterà però al risultato sperato: Cassirer svilupperà tale tematica in termini di forme simboliche, mentre per Heidegger avrà soprattutto una portata ontologica. Ma non solo questo. Cassirer riconoscendo che Hermann Cohen¹⁰ restringe la validità del metodo trascendentale alla matematica della natura, avvalorava una delle accuse principali mosse da Heidegger al fondatore della Scuola di Marburgo.

Heidegger, a conclusione dell'incontro di Davos, afferma che quanto avvenuto può essere visto come un esempio del modo con cui si è sempre fatta filosofia: essa nasce là dove sono prospettive diverse che si confrontano. Con le parole del filosofo: «l'essenziale [...] è liberarsi dalla differenza di posizioni e punti di vista; di vedere come proprio la distinzione dei punti di vista è la radice del lavoro filosofico¹¹». Dobbiamo però aggiungere che a Davos è successo qualcosa di più del classico confronto tra posizioni differenti, dato che è proprio in questa occasione che comincia a delinearsi il profilo dei due principali filoni di pensiero della filosofia del Novecento: l'impostazione analitica di contro a quella continentale.

Perché quindi possiamo considerare l'incontro di Davos emblematico per la successiva diramazione tra le due tradizioni filosofiche? Perché Heidegger, rivolgendosi contro il «razionalismo» della tradizione neokantiana, con la quale Cassirer¹² aveva stretti rapporti avendo sostenuto la sua dissertazione sotto la supervisione di Cohen¹³, segna il solco tra due modi di fare filosofia. Ed è proprio la *Critica della ragion*

⁹ Cfr. Aubenque, (1990), pp. 88-89.

¹⁰ Cfr. Piché, (1998), pp. 603-628.

¹¹ Ivi, p. 236.

¹² Cfr. Rudolph (2009), pp.231-243.

¹³ Si veda Cassirer (1912), Ferrari (1988) e (1996).

pura, come abbiamo visto, uno dei terreni di battaglia: per Heidegger Kant non proporrebbe una teoria dell'oggetto della scienza naturale matematica, ma una teoria dell'ente in generale. Heidegger rifiuta l'idea che solo il metodo delle scienze positive sia la strada perseguibile da un'indagine filosofica. L'esperienza vissuta non può mai essere riconducibile a nessuna tipologia di conoscenza propria dell'ambito gnoseologico. Heidegger è contrario quindi all'applicazione in filosofia del metodo delle scienze, essendo quest'ultimo incapace di restituirci un discorso completo sull'essere.

In breve, ciò che avvenne quindi a Davos non fu solamente una disputa sull'eredità kantiana, ma rappresentò una frattura tra due impostazioni del pensiero occidentale, al cui centro non poteva che trovarsi coinvolto Kant.

Questo divario si acuì nel successivo scontro tra Heidegger e Carnap. Come abbiamo accennato, Carnap era tra i presenti alle lezioni di Davos. L'anno successivo al dibattito, nel 1930, Carnap sferrerà, nel suo saggio *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*¹⁴ (*Superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*), un feroce attacco alla posizione heideggeriana. Questo saggio nasce dalla rielaborazione di una conferenza tenuta nel novembre del 1930 all'Università di Varsavia e pubblicato nella rivista «Erkenntnis», l'organo del Circolo di Vienna¹⁵ che egli stesso dirigeva con Hans Reichenbach, articolo che diventerà poi uno degli appigli principali che i filosofi d'oltreoceano utilizzeranno per rifiutare la filosofia heideggeriana come priva di senso, essendo simile più alla letteratura che alla filosofia.

Ad avviso di Carnap, tutte le metafisiche devono essere abbandonate, dato che si servono di concetti che non hanno alcun riferimento reale e di pseudo-proposizioni che contravvengono alle più elementari norme sintattiche. Per corroborare la propria tesi, Carnap utilizza il “caso Heidegger” come modello esemplare di un ragionamento filosofico viziato

¹⁴ Carnap (1932), trad. it. pp.504-32.

¹⁵ Sul Circolo di Vienna rimando a Kraft (1950).

fin dalla sua sintassi. Esaminando il testo *Che cos'è Metafisica?* Carnap vuole dimostrare che alcune sue proposizioni, quali «Il Niente nientifica», vanno respinte come prive di significato in quanto non verificabili a livello empirico.

Secondo Carnap, Heidegger, ammettendo eguaglianze di forma grammaticale tra serie di parole sensate e insensate, non utilizza una lingua logicamente corretta. La parola «niente» è impiegata come un nome di cosa con cui formulare frasi di esistenza negativa. L'espressione «Il Niente Nientifica» poggia su un duplice errore. Il soggetto, la parola «Niente», è privo di significato, non è un nome e non designa un oggetto, poiché il niente non esiste; mentre la parola «nientificare» è una costruzione inventata solo ai fini della speculazione. La conclusione cui giunge è che mentre le frasi sensate della lingua comune possono essere vere o false, le frasi insensate del linguaggio metafisico di Heidegger non sono né vere né false, ma sequenze di parole prive di senso. Carnap cerca in questo modo di dimostrare l'insensatezza di qualsiasi metafisica e di qualsiasi discorso che non attenga strettamente ad un linguaggio scientifico.

Heidegger risponderà a Carnap nel corso universitario *Einleitung in die Metaphysik (Introduzione alla metafisica)* del semestre estivo 1935, pubblicato nel 1953¹⁶, affermando che con la parvenza della scientificità matematica si compie solo l'estremo sradicamento dell'essere e la sua riduzione al piano degli oggetti misurabili. Nessun discorso scientifico può però prescindere dal rapporto con il mondo e con ciò che lo costituisce, e che inevitabilmente ha una natura non-oggettiva ma al massimo oggettivabile.

Le posizioni di Carnap e Heidegger non potrebbero essere più distanti. Questo scontro è emblematico di due modi di fare filosofia, e può quindi essere visto come uno dei momenti chiave per il successivo determinarsi della distinzione tra analitici e continentali.

¹⁶ Heidegger (1968).

Caso volle che i drammatici eventi storici di quegli anni segnassero in modo irreversibile il destino stesso della filosofia: l'imponente emigrazione seguita all'avvento del nazismo nel 1933, contribuì in maniera decisiva al reciproco isolamento di questi due modi di fare filosofia che allora iniziavano ad affacciarsi sulla scena. Il divario si fece così più profondo. I maggiori esponenti del Circolo di Vienna, primo fra tutti il suo fondatore Moritz Schlick, si trasferirono in America. Nel 1938 la rivista «Erkenntnis» cessò per sempre le sue pubblicazioni. La via dell'esilio fu sorte comune a molti intellettuali del tempo, non solo del circolo di Vienna. Per citarne alcuni, Hans Reichenbach, fondatore del Circolo di Berlino, che prima si trasferì in Turchia e in seguito negli Stati Uniti, o Ludwig Wittgenstein che nel 1929 prese la cittadinanza inglese. Vanno altresì ricordati Hannah Arendt, Theodor Adorno, Günther Anders o lo stesso Ernst Cassirer¹⁷. Il dialogo perciò si interruppe bruscamente, ed in America si formarono correnti di pensiero ormai sganciate da quanto accadeva nel Vecchio Continente.

Uno degli ultimi argomenti su cui si confrontarono pubblicamente fu la *Critica della Ragione pura*, per questo proprio la filosofia kantiana può essere vista come cartina al tornasole per rintracciare punti in comune e punti divergenti tra analitici e continentali.

3. Royaumont 1958

Per esaminare la distinzione avvenuta nella filosofia contemporanea tra analitici e continentali deve essere ricordato l'episodio di Royaumont del 1958¹⁸, dove, nel discorso di apertura al convegno di Cèrissy-la-Salle sulla filosofia analitica, Jeah Wahl per la prima volta tematizzò esplicitamente la distinzione tra analitici, continentali e il marxismo. Franca D'Agostini¹⁹ ricorda che Wahl, durante il convegno, sostenne

¹⁷ Cfr. Jürgens (2012).

¹⁸ Cfr. D'Agostini (2000), pp.42-76.

¹⁹ Ivi, p.55.

che la filosofia analitica è il neopositivismo logico, mentre la filosofica continentale comprende gli spiritualismi, gli esistenzialismi in opera in Francia e in Germania. I due blocchi venivano presentati, secondo la consuetudine del tempo, come due scuole in contrasto, con chiare e precise strutture interne. In realtà, il fronte analitico non era così omogeneo come era stato presentato da Wahl; infatti, il neopositivismo stesso fin dal suo inizio presentava al suo interno molteplici filoni e linee di pensiero. Lo stesso Carnap²⁰ rivedrà profondamente i presupposti teoretici del circolo di Vienna, arrivando a mettere in dubbio la validità del principio di verifica come unico criterio di significanza empirica degli enunciati.

Tuttavia, in Europa, la filosofia analitica fu recepita come un tutto omogeneo e unitario e fu identificata con l'immagine datane da Alfred Ayer nel suo testo: *Language, Truth and Logic*²¹. Questo testo, divenuto uno dei manifesti del Positivismo logico, indica solo due tipi di enunciati significativi, gli enunciati analitici (quelli matematici) veri per definizione e gli enunciati verificabili tramite l'esperienza.

Successivamente, a partire da Richard Rorty, ebbe una certa fortuna la tendenza ad interpretare questa differenza come il frutto di una alternativa tra kantismo ed hegelismo²². A questa visione si unì anche Karl-Otto Apel, e in una certa misura Michael Dummett. Gianni Vattimo ha a sua volta affermato che tra le tante dicotomie presenti nel pensiero contemporaneo, quella di una distinzione tra una linea kantiana alla filosofia e una hegeliana sia, in ordine di importanza, una delle principali:

La linea kantiana, interessata principalmente a cogliere le condizioni trascendentali di possibilità della conoscenza e in genere della razionalità, anche pratica, si incarna oggi in tutte le filosofie che concentrano l'attenzione sulla logica, l'epistemologia, le forme del sapere scientifico o anche dell'agire etico con l'intento di individuarne i tratti universali e

²⁰ Cfr. Carnap (1942); Carnap (1950), pp.20-40.

²¹ Cfr., Ayer (1936¹); si veda anche D'Agostini (1997), p.62.

²² D'Agostini (2000), p.57.

stabili. Chiamiamo invece linea hegeliana, secondo la proposta di Rorty, quella tendenza che si riscontra nelle filosofie che riguardano principalmente alla concretezza storica delle forme di vita, dei linguaggi, dei paradigmi scientifici, e che dunque anche pongono al centro dell'attenzione il problema della storicità dei saperi e della stessa filosofia²³.

Sebbene questo modo di render conto della differenza tra analitici e continentali, capitanati gli uni da Kant e gli altri da Hegel, abbia una sua validità e derivi da un'interpretazione che ha fatto e continua a fare scuola, credo che sia necessario soffermarsi su questa vicenda da un'altra angolatura. La *Critica della ragion pura* non può essere vista e interpretata solo come un'opera epistemologica, poiché, come Heidegger insegna, ha molto altro da dire. Altrimenti la *Critica* rischia di diventare patrimonio esclusivo della filosofia analitica, mentre, in ambito continentale, rischia di essere considerata interessante solo per motivi storiografici.

4. La lettura di Heidegger: Kant e il problema della metafisica

La ricerca intrapresa in queste pagine nasce dal convincimento che sia proprio la diversa ricezione della *Critica della ragion pura* uno degli elementi caratterizzanti l'approccio analitico e continentale. Per dimostrare questa tesi cercheremo di esaminare alcuni tra i testi fondanti la filosofia del Novecento. In questo paragrafo verrà presa in considerazione l'interpretazione di Heidegger.

Il confronto con Kant è una delle costanti della riflessione heideggeriana, coprendo un arco di tempo che va dal 1925²⁴ con l'opera *Logik. Die frage nach dem Wahrheit* – frutto di una serie di lezioni tenute a Marburgo durante il semestre invernale

²³ Cfr. G. Vattimo, «Prefazione» a D'Agostini, F., (1997) pp.XII-XIII.

²⁴ Va ricordato che due anni prima, nel 1923, Heidegger tenne insieme a Ebbinghaus un seminario sui fondamenti della teologia kantiana, in cui erano stati affrontati alcuni passi scelti di *La religione entro i limiti della sola ragione*.

del '25 – fino al 1963 con il testo *Kants These über das Sein*. Il testo che verrà privilegiato rappresenta uno dei pilastri non solo del pensiero di Heidegger, ma per gli studi kantiani, e per la stessa filosofia contemporanea: *Kant und das Problem der Metaphysik* del 1929. Nel *Kantbuch* Heidegger, riprendendo Kant, cerca di svolgere in un'ontologia fondamentale le prospettive dell'analitica esistenziale.

Per Heidegger qualsiasi interpretazione della *Critica* come «teoria della conoscenza» deriva da un'incomprensione profonda dell'opera kantiana. Infatti, è la metafisica il vero e proprio campo di battaglia della *Critica della ragion pura*, ed è la ragione umana finita il terreno su cui realizzare questa fondazione.

L'interesse del filosofo per Kant nasce proprio dal fatto che la *Critica*, rintracciando nell'immaginazione trascendentale la radice comune di intelletto e sensibilità, rappresenta per il pensiero occidentale il primo atto di fondazione della metafisica. Per costruire un orizzonte comune tra un intelletto che deve elaborare qualcosa che non può ricevere e una sensibilità che deve ricevere qualcosa che non può elaborare è necessaria l'immaginazione trascendentale, mediana e mediatrice tra queste due facoltà. Di tale radice comune però non è dato sapere nulla, essendo per noi solo un «ignoto» che ci viene incontro e ci incalza come elemento inquietante. Ed è qui che Kant indietreggia²⁵. La prospettiva scoperta dischiuderebbe la possibilità di una ragione umana finita, prefiguratrice della cessazione del primato della *ratio* e del *logos* che avevano dominato fino allora in filosofia. La rivoluzione copernicana operata da Kant non riuscirebbe quindi a scuotere il «vecchio» concetto della verità come «adeguazione» (*adaequatio*)²⁶, anzi, lo presupporrebbe fondandolo per la prima volta. Secondo Heidegger la filosofia kantiana deve perciò essere ricondotta

²⁵ Heidegger (1929), p.140.

²⁶ Ivi, p.21.

all'interno della tradizione cartesiana, non essendo riuscita ad emanciparsi dalla distinzione tra soggetto e oggetto²⁷.

Il problema della metafisica dovrà essere affrontato di nuovo e tale ripetizione, (*Wiederholung*), dovrà spingersi oltre il limite di Kant, oltre il suo indietro-reggiamento²⁸.

Per Heidegger non possiamo portarci in alcun modo nella metafisica, come tenterebbe di fare Kant, perché siamo sempre già in essa. La metafisica per il filosofo di Meßkirch è metafisica dell'esserci: l'essere dell'ente che ha come sua costituzione essenziale la finitezza. Per questo la fondazione deve essere affrontata assumendo la finitezza dell'essere umano in tutta la sua interezza. È l'essere umano stesso portatore di questa differenza, e la metafisica diventa quella domanda sull'essere posta da un essere finito, proprio in quanto finito.

Tutto ciò è affermato da Heidegger anche (e potremmo dire "soprattutto") in forte antagonismo con i neokantiani: il problema critico non è riconducibile ad una questione epistemologica, non essendo l'*Estetica trascendentale* kantiana un elemento superfluo, o un residuo pre-critico, da assorbire nella *Logica trascendentale*. È sì vero che, in una certa misura, anche Heidegger vede l'*Estetica trascendentale* come «incomprensibile» perché non autonoma, acquisendo senso solo alla luce dello schematismo trascendentale²⁹ e solo tramite la facoltà dell'immaginazione, ponendosi così su una linea simile a quella coheniana³⁰. Tuttavia per Heidegger, e questo è uno dei punti focali della sua filosofia, l'intuizione ha un ruolo primario che non implica alcuna riduzione al pensiero, essendo al contrario il pensiero al servizio dell'intuizione.

Come molti interpreti³¹ non hanno mancato di sottolineare, la lettura di Kant fornita da Heidegger è ritagliata a misura delle

²⁷ Marafioti (2011), pp.210-215. Vedi anche Perego (2010).

²⁸ Cfr. Heidegger, M., (1929), p.227.

²⁹ Ivi, p. 129.

³⁰ Si veda Ferrari (1996), p.267.

³¹ Si vedano almeno Massolo (1941), Mazzarella (1993), Vinci (1988), Rebernik (2006), Marafioti (2012), Maschietti (2005).

sue esigenze: è un Kant costruito a tavolino. Le forzature al testo compiute da Heidegger hanno però l'innegabile merito di evidenziare come la *Critica della ragion pura* abbia al suo interno una complessità maggiore di quella esclusiva linea logica ed epistemologica, post-newtoniana, che gli esponenti della Scuola di Marburgo hanno sostenuto, ricchezza dovuta proprio al ruolo che la facoltà sensibile ha nella filosofia critica.

5. Passaggio a Nord-Ovest: Kant e gli analitici

In precedenza abbiamo accennato alle ragioni storiche che secondo Richard Rorty starebbero alla base della differenza tra analitici e continentali. Adesso ci soffermeremo sul suo testo principale, *Philosophy and the Mirror of Nature*³² (*La filosofia e lo specchio della natura*), poiché esso può aiutarci a comprendere come Kant sia stato recepito nella filosofia analitica nella seconda metà del Novecento. Una delle tesi centrali dell'opera afferma che sono le metafore piuttosto che le tesi a determinare il maggior numero delle nostre convinzioni filosofiche. Rorty fornisce una ricostruzione storica della filosofia in quanto *epistemologia* e della nozione di *mente* intesa come «specchio»³³ più o meno adeguato del mondo.

In questa ricostruzione, per Rorty Kant svolge un ruolo di primo piano, essendo uno dei principali responsabili dell'identificazione della filosofia con l'epistemologia. La divisione tra una *mente*, sola accessibile ad una conoscenza indubitabile, e il *mondo*, è uno dei capisaldi della *Critica*. Kant ha pensato la filosofia come «tribunale della ragione»³⁴, in grado di giudicare, confermandole o respingendole, le pretese di conoscenza avanzate dalla scienza, dalla morale, dall'arte o dalla religione.

La filosofia kantiana è una filosofia fondativa, alla base della quale stanno le nozioni lockeane dei processi mentali e quelle

³² Rorty (1979) trad. it. (2004).

³³ Ivi, p.37.

³⁴ Ivi, p.21.

cartesiane della sostanza mentale. In quest'ottica, il compito della filosofia diventa quello di individuare, fra le rappresentazioni che la mente produce riguardo al mondo, una classe di rappresentazioni «privilegiate» in grado di costituire gli effettivi «fondamenti» della conoscenza.

Dalla prospettiva di Rorty, la filosofia di Russell e di Frege, come la filosofia classica di Husserl, non sono niente più che ulteriori tentativi di mantenere la filosofia nella posizione in cui Kant l'aveva lasciata: quella cioè di una filosofia-giudicatrice delle altre aree della cultura, grazie alla quale è possibile ottenere una speciale conoscenza dei “fondamenti” di queste aree.

La filosofia “analitica” è una variante ulteriore della filosofia kantiana, una variante caratterizzata principalmente dal considerare la rappresentazione come linguistica piuttosto che mentale, e quindi la filosofia del linguaggio come la disciplina che esibisce i “fondamenti della conoscenza”, invece della “critica trascendentale” o della psicologia³⁵.

Per Rorty, ciò che lega la filosofia contemporanea alla tradizione che va da Cartesio, passa per Locke ed approda a Kant, è l'idea che la ricerca della conoscenza sia attuabile all'interno di una struttura che può venire isolata prima della conclusione della ricerca stessa. Qualsiasi indagine conoscitiva è caratterizzata da una serie di presupposti scopribili a priori, senza ricorrere quindi a nessuna esperienza o percezione. L'obiettivo che si pone Rorty è realizzare una “filosofia senza specchi” che si avvicinerà all' *ermeneutica*, in quanto sensibile al dialogo tra diversi punti di vista.

Questa lettura di Kant è indubbiamente influenzata da Peter R. Strawson. A conferma di ciò vediamo che Rorty ricorre spesso a Strawson per interpretare Kant³⁶. Strawson è uno dei massimi rappresentanti della cosiddetta «Scuola analitica di Oxford» e il

³⁵ Ivi, p.29.

³⁶ Si vedano ad esempio le pp.49, 135 e 303.

suo testo, *The Bounds of Sense*³⁷, è una delle pietre miliari, in ambito anglo-americano, nell'interpretazione della *Critica della ragion pura*.

Esaminare la posizione di Strawson rispetto a Kant può quindi essere un valido aiuto alla nostra ricerca. Secondo Strawson la filosofia kantiana è una dottrina descrittivista, poiché “describe” le condizioni logico-formali alla base del pensiero. È questa l'idea che ispira la sua interpretazione di Kant nel saggio *The Bounds of Sense*. L'idealismo trascendentale è visto come un idealismo che lega gli oggetti fisici alle percezioni che abbiamo di essi, rendendo così impossibile una distinzione tra i concetti e gli oggetti a cui si applicano. Kant sarebbe quindi più vicino a Berkeley di quanto si possa pensare, e se se ne differenzia è solo per aver posto le fondamenta per quella metafisica «descrittivista» tanto cara a Strawson. Non è questo il luogo per entrare in merito alla questione, basti ricordare che l'accusa rivolta da Strawson a Kant ha una storia antica: fu la stessa accusa rivolta dai primi recensori dell'edizione del 1781 Johann Georg Heinrich Feder e Christian Garve, a cui Kant rispose in appendice ai *Prolegomeni* con una veemente replica. L'interpretazione di Strawson ha fatto scuola, e come sottolinea anche Henry A. Allison:

The [...] understanding of transcendental idealism in the Anglo-American philosophical community is largely due to the influence of P.F. Strawson, who brusquely defines this idealism as the doctrine that “reality is supersensible and that we can have no knowledge of it”. Moreover, in the spirit of this reading, Strawson not only rejects transcendental idealism as incoherent; he also provides an account of what led Kant to this “disastrous doctrine”. As Strawson sees it, transcendental idealism is the direct consequence of Kant’s “perversion” of “the scientifically minded philosopher’s” contrast between a realm of physical objects composed of primary qualities and a mental realm consisting of the

³⁷ Strawson (1966).

sensible appearances of these objects (including their secondary qualities)³⁸.

Arrivati a questo punto, la nostra ricerca deve rivolgersi verso la filosofia del linguaggio, ossia verso uno dei maggiori ambiti di studio della filosofia analitica. Per fare ciò prenderemo in considerazione due filosofi che hanno sviluppato i loro studi in questa direzione: Williard Van Orman Quine e Saul Kripke.

Prendiamo innanzitutto in esame Quine e il suo articolo *Due dogmi dell'empirismo*³⁹. In questo saggio il filosofo attacca i due dogmi principali della filosofia neopositivista (l'empirismo menzionato nel titolo è il "neopositivismo"): il primo riguarda la tesi che ci sia una distinzione netta tra verità analitiche e sintetiche, l'altro è la tesi del «riduzionismo», ossia l'idea che il significato di ciascun enunciato sia specificabile in termini di dati di esperienza. Le verità analitiche sono giudizi che dipendono esclusivamente dalle parole logiche – quali il connettore "non", il "se...allora", "tutti" ecc.– indifferenti quindi alla sostituzione delle parole non logiche, le quali non determinano alcun cambiamento nel significato dell'asserzione. Al contrario, Quine ritiene che siano analitici tutti gli enunciati veri in virtù del significato delle parole che vi compaiono e si impegna perciò a riformulare il concetto di analiticità.

Quine fa risalire la distinzione analitico-sintetico a Kant, poiché il filosofo di Königsberg concepiva un asserto analitico come un asserto che attribuisce al soggetto niente di più di ciò che è contenuto concettualmente in esso⁴⁰. Per Quine la filosofia kantiana è una filosofia che si basa su giudizi fondati su significati indipendenti dai dati di fatto. L'errore di Kant sarebbe stato quello di essersi limitato ad asserti della forma soggetto-predicato che non esauriscono però le verità analitiche. Kant, avendo posto le basi della scissione tra asserti analitici e sintetici, è il promotore dell'empirismo moderno.

³⁸ Allison (2004), p.5.

³⁹ Cfr. Quine (1951), pp.20-43.

⁴⁰ Ivi, p.111.

Su una linea simile relativamente a Kant si pone anche Saul Kripke⁴¹. A giudizio di Kripke i filosofi hanno parlato di varie categorie di verità, dette «a priori», «analitica», «necessaria», oppure verità in quanto «verità certe». Tutto ciò ha generato imprecisioni e confusioni. Nel dibattito contemporaneo sono pochissimi coloro che distinguono tra il concetto di asserto a priori e quello di asserto analitico. Kripke vuole evidenziare che i termini a priori e necessario non sono termini intercambiabili. Il problema filosofico è capire se tutto ciò che è a priori sia anche necessario e se tutto ciò che è necessario sia allo stesso tempo a priori. La caratterizzazione dei termini «a priori» e «necessario» risale tradizionalmente a Kant.

In questa prospettiva le verità a priori sono quelle verità che possono essere note indipendentemente da qualsiasi esperienza. Ed è per questo che secondo Kripke i termini «a priori» e «necessario» non devono essere utilizzati come sinonimi tra loro: essi riguardano due domini differenti. Il termine «a priori» è collegato ad un ambito epistemologico, mentre «necessario» è un termine metafisico. Quello che dobbiamo rilevare ai fini della nostra indagine è che nell'ottica di Kripke l'errore di Kant dipende dalla confusione tra l'ambito epistemologico e quello metafisico: secondo Kripke, Kant riconduce il primo al secondo e compromette così qualsiasi discorso sulla verità.

Nel concludere vorrei brevemente ricordare la riflessione di John McDowell, un filosofo collocabile tra le due tradizioni, che si dedica allo studio di Hegel e dell'idealismo tedesco. Ma non solo Hegel, anche il criticismo kantiano è una delle fonti della sua filosofia.

Il riferimento al filosofo di Königsberg è costante all'interno della sua opera principale: *Mind and World*⁴². Oltre a questo testo, McDowell scrive diversi articoli in cui Kant è l'autore privilegiato con cui dialogare. La cosa interessante da notare in McDowell è che la filosofia critica non è ridotta al momento logico-formale, essendone valorizzato il momento

⁴¹ Cfr. Kripke (1980).

⁴² McDowell (1996).

dell'esperienza percettiva. Il ben noto luogo della *Critica della ragion pura* in cui Kant⁴³ afferma «i pensieri senza contenuti sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche» (A51/B75) è presente in più passaggi della sua riflessione. Per McDowell i *pensieri* senza contenuto sono vuoti perché non possono avere quella direzionalità verso il mondo che invece deve caratterizzarli. Perché ci sia conoscenza bisogna riconoscere l'apporto essenziale dato sia dall'intelletto sia dalla sensibilità. Così facendo McDowell sottolinea l'importanza dell'intuizione sensibile nel sistema kantiano, riconoscendo perciò in Kant un filosofo non solo attento ai problemi legati all'epistemologia, ma anche un pensatore in cui la questione dell'etica e dell'esperienza empirica sono elementi altrettanto centrali. A prescindere dalla correttezza o meno della lettura data da McDowell – non sarebbe questo il luogo adatto per entrare nel merito – possiamo usare McDowell come esempio per non dimenticare che Kant è patrimonio comune delle due correnti filosofiche, e non solo per chi si occupa di filosofia analitica⁴⁴.

6. Note conclusive

Molto altro ci sarebbe da aggiungere e da mettere in evidenza rispetto ai problemi di interpretazione e di critica presi in esame in questo percorso. Parlare oggi di analitici e continentali vuol dire affrontare questioni così sfaccettate e complesse che il rischio minore che si corre è quello di ammicchiare alla rinfusa idee e prospettive tra loro difficilmente conciliabili. Nella speranza che non sia stata questa la sorte del percorso compiuto in queste pagine, ricordiamo la domanda da cui siamo partiti: in vista di quali esigenze è stato necessario nella filosofia contemporanea distinguere un approccio analitico da un approccio continentale? Per rispondere a questa domanda è stato

⁴³ Cfr. McDowell (2006), pp.311-326; McDowell (1997); McDowell (1996), pp.231-9.

⁴⁴ Cfr. Sullivan (2004) pp.235-242; Loh (2004), pp.106-132.

scelto di esaminare come la *Critica della ragion pura* è stata recepita dai principali esponenti di questi due indirizzi filosofici. Come prima conclusione possiamo dire che è possibile congiungere per più motivi la scuola neokantiana, in particolare nella figura di Hermann Cohen, con la prospettiva analitica espressa soprattutto da Strawson. Il primo punto di accordo consiste nel parere positivo che entrambi esprimono nei confronti della scienza. La *Critica della ragion pura* è vista come uno dei testi fondativi di un discorso scientifico. Abbiamo però notato che per quanto riguarda gli studi compiuti nella seconda parte del Novecento, ad esempio in McDowell, questo tema è solo uno tra gli altri, facendosi spazio anche all'interno dell'ambiente analitico altri modi di leggere Kant.

Il rifiuto di qualsiasi atteggiamento psicologista può essere visto come ulteriore punto di accordo tra neokantiani e analitici. In quest'ottica nessun elemento soggettivo-psicologista deve essere preso in considerazione per formulare una teoria della conoscenza. Viene pertanto contestata a Kant la costruzione di un sistema psicologico-trascendentale in cui la necessità e l'universalità sono segni distintivi non dell'esperienza empirica, ma di una pura soggettività. Questo presa di posizione comporta delle ripercussioni sulla dottrina del noumeno: fenomeno e cosa in sé rappresentano rispettivamente la differenza tra le apparenze sensibili e le proprietà fisiche degli oggetti, ed è al mondo della scienza esatta che è demandato il compito di indagare su quest'ultime.

Possiamo dire che l'obiettivo principale dell'asse neokantiani-analitici sembra essere quello di dimostrare che i principi della scienza sono validi in senso autentico se e solo se non falsificate in senso antropologico. Essi appartengono alla conoscenza in generale, a prescindere da chi sia chi giudica e conosce.

Altro punto in comune può essere rintracciato nel ritenere la dottrina dei principi dell'intelletto puro la *pars construens* della *Critica*, e non l'Estetica trascendentale, o l'Analitica dei concetti, o la deduzione trascendentale. Quest'ultima è vista come un

sistema di derivazione delle categorie dalla tavola dei giudizi del tutto sbagliato.

Per quanto riguarda l'ambito continentale, abbiamo cercato di mostrare, attraverso la lettura di Heidegger, che una diversa interpretazione della *Critica della ragion pura* è possibile. In questa prospettiva è l'uomo nella sua finitezza ad essere il fulcro della riflessione. Questa diversa presa di posizione può essere riassunta dalle parole di Luporini⁴⁵:

Il centro più intimo del pensiero kantiano è indubbiamente antropologico, e consiste nella concezione degli uomini come enti ragionevoli finiti, questo concetto di finitezza, che Kant identifica con la sensibilità, è carico di implicazioni nascoste che operano in tutta la sua filosofia. Esso è in definitiva un concetto creaturale dell'uomo chiuso entro un limite naturalistico ed implicitamente teologico.

La *Critica della ragion pura*, alla luce di quanto visto, permette e consente quindi interpretazioni diverse e opposte, dimostrando così la sua attualità. Essa è origine e divisione delle due tradizioni, elemento in comune e allo stesso tempo punto di massimo distacco. La *Critica* letta da Heidegger o da Gilles Deleuze è lo stesso testo letto da Cohen o da Strawson? No, e non potrebbe esserlo: domande diverse con cui pungolare il testo comportano risposte diverse. Possiamo così affermare che la *Critica della ragion pura* è ancora oggi, dopo più di due secoli, uno dei testi con cui continuare a *fare filosofia*.

Bibliografia

Andina, T. (a cura di), (2013) *Filosofia Contemporanea*, , Carocci, Roma.

Allison, H.E. (2004), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, London.

⁴⁵ Luporini (1961), pp.86-7.

- Aubenque, P., (1990), “Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger”, in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, J. Seidengart (a cura di), Cerf, Paris, pp. 81-96.
- Ayer, A.J. (1936¹), *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1971.
- Cacciatore, G. (2005), *Cassirer interprete di Kant*. Armando Siciliano Editore, Messina.
- Cassirer, E. (1912), “Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie”, *Kant-Studien*, 17, pp. 252-273.
- Cassirer, E. (1931), “Bemerkungen zu M. Heidegger Kantinterpretation”, *Kant-Studien*, 36, pp.1-26.
- Cassirer, E. (1931), *Storia della filosofia moderna. Kant e i post-kantiani*, vol. IV, Newton Compton, Roma, 1977.
- Carnap, R., (1932) *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», 2, pp.219-241, trad.it. “Il superamento della metafisica mediante l’analisi del linguaggio”, *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, UTET, Torino, 1969, pp.504-32.
- Carnap R. (1942), *Introduction to Semantics, Studies in Semantics*, vol.I, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Carnap R. (1950), “Empiricism, Semantics and Ontology”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 4, pp. 20-40, ristampato in *Meaning and Necessity*, (1956), pp. 205-221; tr.it. di A. Meotti, “Empirismo, semantica e ontologia”, in L. Linsky (a cura di), *Semantica e filosofia del linguaggio*, Milano, 1969, pp.263-284.
- D’Agostini, F. (1997), *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent’anni*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997.
- D’Agostini, F. (2000)., “Chi sono i veri filosofi?”, in *La contemporaneità filosofica tra analitici e continentali*, a cura di Bianca Maria Ventura, Franco Angeli, Milano.
- Declève, H., (1969), “Heidegger et Cassirer interprètes de Kant”, *Revue philosophique de Louvain*, pp. 8-16.
- Friedman, F. (2000), *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger*, Carus Publishing Company, trad.it. a cura di M.

- Mugnai, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.
- Friedman, F. (2002), "Carnap, Cassirer and Heidegger. The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy", *European Journal of Philosophy*, 10, pp. 263-264.
- Ferrari, M. (1988), *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, F. Angeli, Milano 1988.
- Ferrari, M. (1996), *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Leo S. Olschki Editore, Firenze.
- Garin, E., (1973) "Kant, Cassirer, Heidegger", *Rivista critica di storia della filosofia*, VIII, 2, pp.203-5.
- Gigliotti G. (1989), *Avventure e disavventure del trascendentale*, Guida editori, Napoli, 1989.
- Kant, I. (1781/1787), *Critica della ragion pura*, trad.it. a cura di P. Chiodi, Utet, Torino, 1967.
- Heidegger, M. (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura. di M.E.Reina, riveduta da V.Verra, Laterza, Roma, (1981¹) 2012.
- Jürgens, A. (2012), *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirer Werk im amerikanischen Exil*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2012.
- Kraft, V. (1950), *Der Wiener Kreis*, Springer, Wien.
- Kripke, S., (1979), *A Puzzle about Belief*, in «Meaning and Use», A. Margalit ed., a cura di Reidel, Dordrecht, pp.239-283.
- Kripke, S. (1980), *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford.
- Loh, W. (2001), *Erwägungsorientierte Hermeneutik am Beispiel der Kritischen Philosophie Kants*, in «Kant verstehen/Understanding Kant», Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp.106-132.
- Luporini, C. (1961), *Spazio e materia in Kant*, Sansoni Editore, Firenze.
- Maschietti, S. (2005), *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*, Il Mulino, Bologna.
- McDowell, J. (1996a), *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

- McDowell, J. (1996b) "Précis of Mind and World", *Perception: Philosophical Issue*, Ridgeway, Atascadero ed., Vol.7, n.2, 1996, pp.231-9.
- McDowell, J. (1997), "Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality", *The Journal of Philosophy*, vol.95, The Woodbridge Lectures.
- McDowell, J. (2006), "Sensory Consciousness in Kant and Sellars", *Philosophical Topics*, vol.34, n.1, pp. 311-326.
- Mazzarella E. (1993), *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*. Guida editori, Napoli.
- Massolo A. (1941), "Heidegger e la fondazione kantiana", *Giornale critico della filosofia italiana*, V-VI, pp.336-353.
- Marafioti, M. R. (2012), *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*, Mimesis, Milano 2012.
- Meyer, T. (2006), *Ernst Cassirer*, Ellert e Richter Verlag, Hamburg.
- Orth, W. E., (2009), "Ernst Cassirer Cohen-Verständnis", *Unità della ragione e modi dell'esperienza. Hermann Cohen e il neokantismo*, pp. 221-231.
- Philonenko, A., (1990), "Cassirer lecteur et interprète de Kant", *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, J. Seidengart (dir.), Cerf, Paris, pp.43-54.
- Piché, C. (1986), "Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant", *Les études philosophiques*, pp. 79-100.
- Piché, C. (1998), "Heidegger et Cohen, lecteurs de Kant", *Archives de philosophie*, vol.61, pp. 603-628.
- Pos, H., (1949), "Recollections of Ernst Cassirer", *The Philosophy of Ernst Cassirer* ed. Paul Arthur Schilpp, La Salle, Illinois, pp. 61-72.
- Quine, W.V.O. (1951), "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 60, pp.20-43, ristampato con modifiche in W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge (MA) 1953, pp.20-46; trad.it. *Due dogmi dell'empirismo*, in «Filosofia del linguaggio», (a cura di A. Iacona e E. Paganini), Milano, 2003, pp.107-135.

- Quine, W.V.O. (1960) *Word and Object*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (MA).
- Perego, V. (2001), *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano.
- Peter, A., Schmid, (2009), “Kontinuität und Geschichtsoptimismus bei Cassirer und Cohen”, *Unità della ragione e modi dell'esperienza. Hermann Cohen e il neokantismo*, pp.243-254.
- Rebernik, P. (2006), *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, Ets, Pisa.
- Rudolph, E., (2009), “Hermann Cohen - Ernst Cassirer: Lehrer und Schüler im Widerstreit. Zu Cassirers Cohenkritik”, *Unità della ragione e modi dell'esperienza. Hermann Cohen e il neokantismo*, pp.231-243.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton; trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, a cura di Millone G. e Salizzoni R., Bompiani, Milano 2004.
- Sullivan, R.J. (2001), *Problems Interpreting Kant via Anglo-American Analytic Methods*, in «Kant verstehen/Understanding Kant», Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 235-242.
- Schneeberger, G. (1962), *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, Suhr.
- Schrag, C.O. (1967), “Heidegger and Cassirer on Kant”, *Kantstudien*, pp. 87-100.
- Strawson, P.F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Routledge, 1966.
- Verra, V. (1981), *Introduzione a M. Heidegger, Kant e il problema della metafisica*, trad.it. di M. E. Reina, Laterza, Roma-Bari.
- Vinci, P. (1988), *Soggetto e tempo. Heidegger interprete di Kant*, Bagatto libri, Roma.

Abstract

Analytic philosophy and continental philosophy are the leading perspectives in contemporary thought. I have analyzed these different perspectives from reading of Kant. A different approach to Kantian philosophy characterizes these contrasting views, more particularly with reference to the problem of cognition. When reviewing the recent history of analytic view, we observe that Kant is seen as the philosopher of intellectualism and constructivism. On the continental side, Kant plays a different role, and Martin Heidegger's reading, in *Kant und das Problem der Metaphysik*, is emblematic of this thought. The aim of the essay is to show that a different interpretation to Kant involves a different point of view.

Keywords: analytic philosophy, Kant, Heidegger, metaphysic, constructivism