

VERITÀ, FENOMENO, PARVENZA, ILLUSIONE

Riflessioni intorno al punto di avvio della
Dialettica trascendentale nella *Critica della ragion pura*

Marco Ivaldo

1. Il risultato dell'Analitica

Avvio queste riflessioni – che desiderano soltanto essere una ricostruzione interpretante di alcuni pensieri di Kant¹ – ricordando lo scopo della Analitica trascendentale della *Critica della ragione pura*, che in definitiva è di determinare *il campo* nel quale è possibile la conoscenza oggettiva. Un tale campo è quello degli oggetti sperimentabili, ovvero degli oggetti dei quali è possibile avere esperienza grazie all'intuizione, che per un essere ragionevole finito come siamo noi è

1 Segnalo qui alcuni degli studi che, pur da prospettive diverse, hanno maggiormente sollecitato nel tempo la mia lettura del pensiero di Kant come una ontologia trascendentale della 'apparenza' aperta in maniera autocritica all'orizzonte della 'metafisica': Camera Francesco, *Ermeneutica e filosofia trascendentale. Ricerche kantiane*, Tilgher, Genova 2003; Caracciolo Alberto, *Studi kantiani*. Guida, Napoli 1995; Cassirer Ernst, *Storia della filosofia moderna II: Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant*, Ed. it. Mondadori, Milano 1968 (cap. VIII: "La filosofia critica"); D'Ippolito Biancamaria, *Viaggio al centro della ragione. L'analogia kantiana dagli scritti precritici alla Critica della ragion pura*, La città del sole, Napoli 1998; De Pascale Carla: *Il razionale e l'irrazionale. La filosofia critica tra Hamann e Schopenhauer*, ETS, Pisa 2014; Di Ronza Edvige: *La questione della metafisica in Kant. Appunti e riflessioni preliminari*, Giannini, Napoli 2012; Faggiotto Pietro: *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Massimo, Milano 1989; Gentile Andrea: *Ai confini della ragione. La nozione di "limite" nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma 2003; Heidegger Martin: *Kant e il problema della metafisica*, Ed. it. di Maria Elena Reina, rev. di Valerio Verra, Laterza, Roma-Bari 1981; Höffe Ottfried: *Immanuel Kant*, Ed. it. Il Mulino, Bologna 2010; Jacobelli Isoldi, Angela Maria: *La dignità del limite. Saggi kantiani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; Jaspers Karl: *Kant*. In: Id.: *I grandi filosofi*, Ed. it. di Filippo Costa, Longanesi, Milano 1973, pp. 483-704; Lauth Reinhard: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx e Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989; Martinetti Pietro: *Kant*, I ed. 1946, nuova ed. a cura di Mario Dal Pra, Feltrinelli, Milano 1968; Melchiorre Virgilio: *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991; Rigobello Armando: *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Padova 1963; Rivera di Rosales Jacinto: *El punto de partida de la metafisica transcendental. Un estudio critico de la obra kantiana*, Uned. Madrid 1993; Siemek Marek J.: *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg 1984; Vanni Rovighi Sofia: *Introduzione allo studio di Kant*, La scuola, Brescia 1968.

intuizione sensibile, pura ed empirica: solo la sensibilità – troviamo all'inizio dell'estetica trascendentale (B 33 ss.) – procura intuizioni e, viceversa, abbiamo intuizioni di qualcosa solo come intuizioni sensibili. Si può certamente andare oltre ciò che è sperimentato, ovvero andare oltre semplici constatazioni di fatto e formulare proposizioni universali e necessarie, leggi a priori, ma queste possono determinare soltanto a quali condizioni deve sottostare il fenomeno (*Erscheinung*, anche *apparenza*) per essere tale, cioè ente-per-noi. Non possiamo invece sulla base di queste sole proposizioni determinare conoscitivamente come deve essere l'ente, la cosa, *in se stessa*. Altrimenti detto: Possiamo andare oltre le constatazioni fattuali, perché abbiamo a priori dei concetti puri che stabiliscono le condizioni per cui un oggetto può manifestarsi a noi, ovvero diventare oggetto di esperienza, fenomeno; ma questi concetti puri non bastano – senza la mediazione dell'intuizione pura ed empirica – a fornirci una rappresentazione di alcun oggetto determinato.

L'analitica trascendentale produce così l'«importante risultato» (B 303): 1. che l'intelletto non può a priori fare mai niente di più che anticipare la forma dell'esperienza possibile in generale, e 2. che l'intelletto – poiché ciò che non è *Erscheinung*, ente-per-noi, non può essere oggetto di esperienza – non può mai ai fini della conoscenza superare i confini della sensibilità, cioè della possibilità d'esser affetti da oggetti intuiti, quei confini all'interno dei quali soltanto possono esserci dati oggetti di esperienza. La Critica della ragione è in tale senso una ontologia dell'apparenza (*Erscheinung*) dell'ente, ovvero è una fondazione trascendentale dell'esperienza, che risponde alla domanda: come ci è data l'esperienza di qualcosa in quanto qualcosa, come per-vento a un sapere oggettivo, ovvero reale, di qualcosa in quanto tale?

Ciò non significa però che fuoriesca dalla competenza della Critica della ragione la questione dell'ente come esso è in sé. Già nel concetto stesso di apparenza, fenomeno, è analiticamente implicato il concetto di in sé: il fenomeno, l'ente-per-noi, è – se è qualcosa e non nulla – l'apparire dell'ente stesso. Precisamente: il fenomeno è l'ente nell'«in quanto» del suo apparire. Solo, questa implicazione analitica non estende affatto la nostra conoscenza dell'ente in sé. All'ente quale è in sé non possono infatti venire applicati i concetti puri di cui sopra, con l'aspettativa di procurarci una conoscenza oggettiva dell'ente stesso, perché non possiamo sussumere sotto di essi un contenuto intuitivo empirico. L'ente in se stesso non può allora essere un alcunché conosciuto, ma è un alcunché pensato (noumeno), laddove nella nozione di pensato, noumeno, non deve venire compresa solo la determinazione negativa (il noumeno come non-conoscibile), ma anche la determinazione positiva – il noumeno è l'oggetto inoggettivabile attra-

verso le sole categorie, cioè mai sperimentabile del pensare (*Denken*). E noi non siamo solo intelletto oggettivante, ma pensiamo, ossia siamo esseri riflessivi e valutativi.

2. La questione della possibilità della metafisica

Ora, a conclusione della analitica trascendentale nella *Critica della ragione pura* (B 294 ss.) Kant ritorna sul problema posto in primo piano dalla Critica della ragione: come è possibile in generale la metafisica? Per un verso infatti l'ontologia critica apre alla metafisica, la quale ha che fare con l'ente quale è in sé – l'anima, il mondo, Dio –; per l'altro verso la metafisica produce nel suo dispiegamento – ma dovremmo aggiungere: nel suo dispiegamento come teoria conoscitiva, non come metafisica della morale – soltanto una parvenza (*Schein*) di verità. Per il primo verso si deve dire che la metafisica è soggettivamente e necessariamente reale, ovvero ha a che fare con la costituzione stessa della ragione (con la natura della soggettività ragionevole), che tende da se stessa all'incondizionato (a conoscere e a volere l'incondizionato). Per il secondo verso si deve dire che la metafisica non produce né incrementa conoscenza oggettiva, ovvero sapere del fenomeno. La pretesa della metafisica pre-trascendentale – e in generale di ogni ontologia oggettivante – di produrre un sapere oggettivo dell'ente in se stesso è precisamente il nucleo generativo dell'illusione trascendentale, risiede alla genesi della parvenza.

Questi due aspetti – imprescindibilità e fallacia insieme della metafisica ontica – delineano la situazione aporetica in cui ci troviamo all'inizio della Dialettica, sicché conviene fermarsi ancora su di loro.

La metafisica – si è detto – è soggettivamente e necessariamente reale. Ogni singola esperienza di qualcosa infatti è solo una parte dell'intera sfera dell'esperienza: la totalità assoluta dell'esperienza possibile non è in se stessa una esperienza e tuttavia costituisce un problema necessario della ragione che, anche soltanto per rappresentarsela, la determina sulla base di concetti puri, cioè di idee, che sono concetti diversi da quelli dell'intelletto, cioè dalle categorie. I concetti dell'intelletto, ovvero le categorie, hanno un uso immanente. L'anima, il mondo, Dio sono invece concetti o idee che riguardano la totalità dell'esperienza, e come tali vanno oltre ogni esperienza data, e diventano concetti trascendenti. La ragione è la facoltà delle idee, cioè dei principi unificatori di ogni esperienza possibile. La metafisica è la costruzione che la ragione necessariamente intraprende in quanto è facoltà dell'intero soggettivo, oggettivo, assoluto.

La metafisica genera però solo una parvenza di verità, che la Critica della ragione deve decostruire. Si può dire che la Critica della ra-

gione è anche decostruzione della parvenza. Le idee contengono infatti in se stesse una parvenza (*Schein*) che può facilmente illudere (*verleiten*), e questa parvenza è inevitabile, benché – aggiunta importantel – ci si possa certamente proteggere dal fatto che essa ci inganni (cfr. *Prolegomeni*, § 40). Perché le idee contengono in sé una parvenza inevitabile e potenzialmente ingannatrice? Orbene, ogni parvenza consiste in questo: che in essa si scambia per oggettivo il fondamento (solo) soggettivo di un giudizio sulla totalità, ovvero: si prende come un giudizio conoscitivo riguardo a un oggetto *in sé* (ma l'oggetto, come sappiamo, ci è dato a conoscere solo come oggetto *per noi*) un giudizio che in realtà ha a che fare solo e precisamente con la natura stessa della ragione, ovvero inerisce la soggettività della ragione nella sua tendenza a pervenire all'incondizionato come fondamento del condizionato. Questo scambio improprio fra soggettivo e oggettivo, la pretesa cioè che la totalità (l'idea della ragione) sia un oggetto in se stesso conoscibile, produce la parvenza, è genesi e risultato insieme di un inganno che la ragione stessa opera su di sé. La ragione pura, nella sua tensione all'incondizionato, conterrebbe in sé questa tendenza "naturale" allo scambio, cioè all'autoinganno – Kant però non sembra interrogarsi sulla genesi a priori di questa tendenza –, autoinganno che si esprime come una trascendentalmente illegittima e conoscitivamente illusiva pretesa di oggettivare, e infine di fenomenizzare, la totalità si esprime cioè come cancellazione della differenza ontologica fra l'ente-per-noi (fenomeno) e l'ente in sé (il pensato, noumeno).

Tuttavia questo scetticismo nei confronti della tendenza a conoscere l'incondizionato, ovvero la totalità dell'esperienza – come unità soggettiva (= anima), unità oggettiva (= mondo), unità assoluta della condizione di tutti gli oggetti del pensiero (= Dio) – da parte della ragione pura non conduce affatto a un nichilismo epistemologico (e correlativamente ontologico). Come la lancia di Odino, che sola poteva sanare le ferite che apriva, la ragione pura contiene in se stessa la sua medicina, e questa è la critica della ragione riguardante il suo stesso uso – e pretesa di conoscenza oggettiva – oltre il limite. In altri termini: La ragione pura è capace di una autoconoscenza, in grazia della quale essa può auto-correggersi della sua stessa attitudine a ingannare se stessa: «Una autoconoscenza della ragione pura nel suo uso trascendente (*überschwänglich*: oltre i confini) è l'unico rimedio preventivo contro i travimenti in cui cade la ragione, quando disconosce il suo compito e riferisce in maniera trascendente all'oggetto in sé ciò che riguarda soltanto il suo proprio soggetto, e la guida di esso in ogni uso immanente» (*Prolegomena*, § 40). La conseguenza che questa autoconoscenza della ragione – la quale per Kant non può riferirsi a nessuna intuizione intellettuale – possa (o debba) pervenire a un certo

sapere della ragione stessa, e la questione della natura di questo sapere, tutto questo non viene esplicitamente tematizzato da Kant (almeno) nelle opere pubblicate. In tal senso è stato obiettato a Kant che la sua *Critica della ragione* non rifletterebbe sulla sua stessa pratica teorica.

Torniamo al punto. La dialettica trascendentale della *Critica della ragione* deve farci toccare con mano per Kant questa impossibilità della ragione di trascendere *in chiave conoscitivo-teoretica* l'esperienza, di conoscere 'oltre il confine', di conoscere cioè la totalità, mostrandoci la natura aporetica di ogni suo tentativo in questo senso. Essa evidenzia però insieme che questo esito aporetico non conclude affatto l'intrapresa della ragione come tale, la quale non è solo ragione teoretica, ma anche pratica (già la stessa *Critica della ragione pura* mette in chiara evidenza questa apertura con la dottrina del Canone). Assumendo in un diverso contesto un termine dello scritto kantiano sulla teodicea, si potrebbe dire che la dialettica trascendentale deve mediare una specie di «saggezza negativa», «la comprensione della necessaria limitazione delle nostre pretese riguardo a ciò che per noi è troppo alto» (AA VIII, 263), ovvero una auto-consapevolezza dei limiti della ragione sul piano conoscitivo-teoretico e riguardo agli enti in se stessi. Questa saggezza non è affatto uno scetticismo rinunciatario, ma apre la ragione – per riprendere una espressione platonica – a una “seconda navigazione” mediante l'uso pratico della ragione stessa, la quale risponda precisamente al bisogno di “orientamento” che la ragione prova nella sfera degli oggetti del pensiero, cioè nell'orizzonte dell'incondizionato. La soddisfazione di questa richiesta di un “orientamento nel pensare” riguardo all'incondizionato – si pensi allo scritto omonimo –, non è affatto una aggiunta secondaria alla impresa della *Critica della ragione*, ma fa parte intrinseca del programma trascendentale di una ontologia della esperienza umana globale, che non sarebbe affatto compiuta senza il discernimento e la rettifica critica della modalità idonea a soddisfare questa tendenza costitutiva della ragione alla totalità.

3. La logica della parvenza e la sua rettifica critica

La dialettica in generale – leggiamo all'inizio della *Dialettica nella Critica della ragione pura* (B 349 ss.) – è la *logica della parvenza* (*Schein*). Orbene parvenza non va identificata né con verosimiglianza (*Wahrscheinlichkeit*) né con apparenza, fenomeno (*Erscheinung*). Parvenza non equivale a verosimiglianza, perché quest'ultima è una conoscenza vera benché difettosa, ovvero conosciuta sulla base di principi insufficienti, mentre la parvenza è solo fallace. Nemmeno la parvenza si i-

dentifica con apparenza, fenomeno: il fenomeno ha a che fare con la verità, la parvenza invece si oppone alla verità. Kant ammette la teoria della verità come corrispondenza, ma non si ferma a tematizzare il livello della sola corrispondenza oggettiva: verità è per lui sì corrispondenza del pensiero con l'oggetto, ma questa corrispondenza presuppone come sua condizione formale l'accordo del giudizio via via formulato con le leggi del pensare. La verità si presenta perciò in un giudizio in relazione a oggetti (a fenomeni) che si accorda con regole a priori: un giudizio vero è una adeguatezza del pensiero e dell'oggetto che è resa possibile da ed è fondata su principi. La verità è perciò una doppia corrispondenza, una corrispondenza riflessiva. La parvenza è invece un giudizio falso, che assume come oggettivo (come se fosse intuibile) ciò che è soggettivo (che è perciò solo pensabile). Verità ed errore (e parvenza come via verso l'errore) risiedono perciò nel giudizio, ovvero nella relazione dell'oggetto con il nostro intelletto. Perché accade l'errore? L'errore, il falso giudizio, non risiede nella sensibilità, che non è un giudizio, e nemmeno nell'intelletto, che se opera secondo le sue leggi realizza compiutamente il lato formale della verità, cioè l'accordo del giudizio con le leggi dell'intelletto stesso. La genesi dell'errore risiede in un influsso inavvertito (*unbemerkt*) della sensibilità sull'intelletto, per il quale i principi soggettivi di un giudizio si mescolano ai principi oggettivi e li fanno deviare dalla loro destinazione. È vero che la sensibilità è fonte di conoscenze reali, ovvero di intuizioni, e non può affatto essere considerata come un intelletto oscuro o un intelletto diminuito. Però è anche vero – come qui spiega Kant in una nota – che «in quanto influisce sull'atto stesso dell'intelletto e lo determina a giudicare, [la sensibilità] è il principio dell'errore» (B 252). La Critica della ragione opera allora il discernimento della mescolanza impropria, e – direi – il ripristino delle distinte funzioni conoscitive nella loro autonomia in relazione.

Fissiamo in particolare l'attenzione sulla parvenza trascendentale, che differisce sia dalla parvenza empirica (in cui il giudizio è sviato dall'influsso dell'immaginazione: si pensi al bastone che, immerso nell'acqua, appare spezzato) che dalla parvenza logica (che sorge da un difetto di attenzione alla regola logica e genera sofismi). La parvenza trascendentale ha questo di proprio: essa influisce su principi e ci svia completamente, attraendoci con il miraggio (*Blendwerk*) di una estensione conoscitiva dell'intelletto puro al di là – oltre il limite – dell'uso empirico delle categorie. Insomma: la parvenza trascendentale promette illusoriamente una riuscita conoscitiva a un uso trascendente, cioè al di là dei limiti dell'esperienza possibile, delle categorie (es. causa, sostanza), quelle categorie che invece possono avere applicazione conoscitiva pertinente solo attraverso un loro uso immanen-

te, ovvero correlato a dati intuitive. Nel caso della parvenza trascendentale accade quello che Kant chiama un “uso o abuso trascendentale” delle categorie, ovvero una applicazione delle categorie al di là del campo, o dell’orizzonte, in cui soltanto è loro consentito di agire con pretesa di validità oggettiva, ovvero il campo aperto da donazioni intuitive. Ora, perché la parvenza trascendentale, a differenza della parvenza logica, che scompare quando si presti attenzione alla regola, riemerge sempre, anche allorché se ne sia svelata la natura e perciò scoperta la nullità? Perché la ragione pura produce il suo proprio ingannarsi? Kant argomenta che nella ragione – considerata come facoltà conoscitiva umana, cioè soggettivamente – esistono regole fondamentali e massime del suo uso che hanno tutto l’aspetto di principi oggettivi e per i quali avviene che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti in favore del nostro intelletto venga ritenuta come una necessità oggettiva riguardante la determinazione delle cose come sono in se stesse.

Riemerge ancora una volta lo scambio improprio di soggettivo e oggettivo: la necessità soggettiva è la necessità a priori della ragione di ricondurre le conclusioni dell’intelletto a principi primi, che non richiedano ulteriori dimostrazioni, e siano quindi incondizionati; lo scambio consiste nel fatto che questo bisogno (soggettivo) della ragione viene ritenuto una necessità oggettiva delle cose in se stesse, quelle cose in se stesse alle quali però non abbiamo un accesso conoscitivo per la mancanza di una loro apprensione intuitiva possibile a cui possa riferirsi in atto la regola dell’intelletto. La ragione pura vuole la totalità, ovvero principi primi e incondizionati della connessione dei fenomeni particolari; questo suo volere è però affetto da una tendenza a scambiare questa propria natura (soggettiva) con la struttura delle cose in se stesse (oggettiva). Orbene, questa tendenza della ragione è – come sappiamo – generatrice di una parvenza che Kant designa come una «illusione (*Illusion*) che non è possibile evitare», ovvero una «illusione (*Illusion*) naturale e inevitabile» (B 353 s.), la quale anche dopo che viene scoperta non cessa di ripresentarsi e di trascinare la ragione in errori che avranno sempre bisogno d’esser rimossi.

4. Decostruzione della parvenza e ontologia della coscienza

Ora, la Critica della ragione ha precisamente il compito di mettere in luce la radice dell’illusione *nella* struttura stessa della ragione, e perciò di realizzare una auto-rettificazione della ragione stessa, che la metta in condizione di osservare lo scambio improprio di soggettivo e oggettivo che affetta la sua tendenza all’incondizionato, ovvero – direi – di rendersi conto delle proprie possibilità e limiti in atto. L’illusione

è sì inevitabile, e la Critica, cioè il discernimento, non può impedire il suo riemergere in sempre nuove figure; può però impedire che ne rimaniamo ingannati, così come la scienza astronomica non impedisce all'astronomo di vedere la luna più grande quando sorge, ma gli impedisce di credere che la luna sia realmente più grande al suo sorgere. Dunque la parvenza trascendentale viene sì criticata, ma – dato che la ragione stessa è il soggetto della critica, ossia è il principio stesso dell'auto-correzione – dalla parvenza stessa è possibile trarre qualcosa di positivo per il dispiegamento di una ontologia della coscienza umana, ovvero per la giustificazione trascendentale dell'esperienza.

In particolare grazie alla decostruzione della parvenza diviene possibile rendersi conto che le idee della ragione non servono certamente ad estendere la nostra conoscenza (sintetica) dell'intero, il nostro sapere oggettivo della totalità; tuttavia esse hanno un significato metodologico proprio, quello di regolare la conoscenza dell'esperienza, che è sempre limitata e parziale, secondo una prospettiva di totalità. Le idee della ragione esprimono e fanno valere, nella pratica della ragione stessa, una esigenza di totalità. L'esperienza ci mostra sempre necessariamente soltanto frammenti di realtà, la ragione cerca di connettere questi frammenti in un tutto (soggettivo, oggettivo, assoluto). Solo, questo tutto non ci è mai dato come un oggetto (chiuso in sé e catalogabile, a disposizione), ma ci è proposto costantemente come un compito. Esso è il punto prospettico di un processo di indagine sempre progredente, e offre come la regola di una pratica riflessiva sull'esperienza che raccoglie via via i frammenti in una unità, o in forme dell'unità mai oggettivabili. La rappresentazione secondo cui il tutto dell'esperienza non è soltanto il punto prospettico della ricerca di conoscenza, ma è un oggetto che può venire messo a tema come se fosse l'oggetto-oggettivo, il fenomeno, ha prodotto l'illusione trascendentale.

La decostruzione della parvenza trascendentale perciò salvaguarda la differenza essenziale fra il condizionato e l'incondizionato: è vero che la ragione cerca per ogni condizionato l'incondizionato che lo fonda, ovvero cerca di inscrivere il frammento nella totalità, ma la critica della ragione mostra che questa ricerca non consente affatto di comprendere questo incondizionato stesso (che per la conoscenza rimane una X di cui non abbiamo intuizione) come un oggetto, cosa che infine ricondurrebbe l'incondizionato al condizionato, perdendolo come incondizionato. La critica dell'illusione trascendentale consente perciò di custodire la natura aperta dell'esperienza umana e di mantenere la differenza epistemologica fra il conosciuto e il pensato, fra il sapere oggettivante e il pensare: noi non siamo soltanto intelletto rappresentante e calcolante riguardo a oggetti empiricamente deter-

minati, ma siamo esseri pensanti riguardo a oggetti non oggettivi, ovvero a intelligibili, che non aumentano affatto la nostra informazione sull'esperienza, ma che hanno a che fare in maniera decisiva con il *sensu* dell'esperienza stessa. Infine la decostruzione della parvenza, veicolando una saggezza negativa, ma non rassegnata, riguardo ai limiti della ragione pura di fronte a ciò che è più alto, di cui ho già accennato, apre lo spazio a un diverso percorso della ragione, che Kant chiama l'uso pratico dell'unica ragione. La metafisica oggettiva deve cedere il passo a una metafisica della libertà, o meglio a una ontologia della libertà: come esseri pensanti, e non soltanto rappresentanti, abbiamo un originario bisogno di orientarci nello spazio del pensare, ovvero delle idee e dell'incondizionato, spazio che ha un rilievo essenziale nella vita umana. Ora, questo orientamento – dice Kant – ci è consentito da una bussola che non ha natura speculativa, cioè non è un sapere oggettivante, ma è piuttosto una convinzione di natura pratica, che Kant stesso denomina “fede razionale”. Non perciò una fede cieca, ma una auto-comprensione della ragione pratica mediata dalla libertà della riflessione che dischiude una certezza non logica, ma morale, sulla realtà dell'incondizionato. La decostruzione della parvenza consente in definitiva all'ontologia della coscienza di pervenire a una autoconoscenza pratica della ragione. Così si potrebbe in definitiva interpretare il celebre asserto kantiano: «ho dovuto sospendere il *sapere* per trovare posto alla *fede*» (B XXX).

Abstract

Questo saggio interpreta la filosofia di Kant come una ontologia trascendentale della coscienza finita che assume seriamente la questione della metafisica. Il punto di partenza della Dialettica trascendentale della *Critica della ragione pura* mette in evidenza che la metafisica è un bisogno fondamentale della ragione, ma che la ragione metafisica produce un sapere soltanto “apparente” (*Schein*) o una illusione. Il compito della Critica è di decostruire questa “apparenza” ed è di preparare le condizioni di una affermazione metafisica, che può venire garantito solo dalla ragione pratica.

This paper interprets the philosophy of Kant as a transcendental ontology of finite consciousness that takes seriously the question of metaphysics. The point of departure of the Transcendental Dialectic of the Critique of Pure Reason shows that metaphysics is a fundamental need of reason, but that metaphysical reason produces knowledge only “apparent” (Schein) or illusion. The task of criticism is therefore to deconstruct this “appearance” and to prepare the conditions of a justified metaphysical statement, which can only be guaranteed by practical reason.

Keywords: Kant, Critica della ragione pura, metafisica, apparenza, illusione.