Piero Giordanetti (Milano)

Dalla *Critica della ragione pura* all'idea di "una critica della ragione pura"

Vorrei qui proporre alcune considerazioni sullo sviluppo della filosofia teoretica e pratica in Kant tra la prima *Critica* e la scoperta di un "sistema della critica" interno a "una critica della ragione pura" che trova la sua espressione nella "Prefazione", nella (cosiddetta) "Prima Introduzione" e nella "Introduzione" alla terza *Critica*[1].

1.

Nello scritto *Che cosa significa orientarsi nel pensare* del 1786, Kant muove dal concetto dell'orientamento geografico dato dalla distinzione fra i punti cardinali, concetto che è esteso all'orientamento matematico in uno spazio in generale. Il fondamento di ogni orientarsi è un sentimento che proviene direttamente dalla natura e che, al contempo, può essere affinato mediante l'esercizio[2]. In nessun tipo di orientamento i dati oggettivi provenienti dal mondo sensibile hanno rilievo, poiché il principio che rende possibile l'orientamento è un sentimento a priori. Queste considerazioni sono poi applicate da Kant alla spiegazione dell'«orientamento nel pensiero». Il pensiero, che ha come suo oggetto il soprasensibile, non è identificabile con il conoscere o sapere che rimane limitato alla cerchia dei dati sensibili; il pensiero si orienta secondo un sentimento soggettivo, non secondo concetti oggettivi: e Kant definisce questo sentimento «sentita esigenza della ragione».

Con la formulazione di questo concetto, si apre per la seconda volta nello sviluppo del pensiero kantiano, dopo la scoperta del sentimento del rispetto nella *Fondazione della metafisica dei costumi* del 1785, la prospettiva di un arricchimento del trascendentale che includa al suo interno anche ciò che a prima vista sembrerebbe del tutto refrattario e incompatibile con qualsiasi tipo di normatività. Il sentimento della differenza tra i punti cardinali, il sentimento della distinzione tra la mano destra e la mano sinistra sono sentimenti a priori; né l'orientamento geografico, né l'orientamento matematico si possono più ricondurre, come avveniva nell'esempio degli opposti incongruenti nei *Prolegomeni* e nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, all'intuizione a priori. Quest'ultima, anzi, non sarebbe possibile se non vi fosse a suo fondamento un sentimento a priori. Se abbandoniamo l'ambtio del sensibile per inoltrarci nel soprasensibile, il sentimento dell'esigenza non è un sentimento individuale, e neppure si identifica con la ragione, ma ha un fondamento razionale, meglio un fondamento soprasensibile, che altro non è se non il bene supremo indipendente, il sommo bene. Sebbene l'esigenza non sia un sentimento della ragione, e la ragione non abbia sentimento, si può senza dubbio sostenere che la ragione ha una cognizione, una vera e propria conoscenza oggettiva della propria incapacità di conoscere oggetti soprasensibili; grazie all'impulso a estendere la conoscenza, essa genera il sentimento dell'esigenza. Sono qui presenti entrambi i momenti costitutivi della *Critica della ragione pura*: la determinazione dei limiti e la valutazione dell'estensione della conoscenza, e al tempo stesso il riconoscimento della pulsione insita nella conoscenza a estendere il proprio dominio al di là del mondo sensibile e fenomenico. Si può cogliere qui una decisiva trasformazione del pensiero kantiano; il concetto della tensione a travalicare i limiti dell'esperienza insita nella ragione non è certo nuovo; ne parla già la "Prefazione" alla prima edizione della *Critica della ragion pura* e, nel periodo precritico, numerose sono le affermazioni che indugiano su questo concetto cardine[3]. Tuttavia, non solo l'esigenza della ragione, ma anche il principio sog-

---

[1] Su Kant come Newton del soprasensibile e sulla rivoluzione "newtoniana" nel modo di pensare si veda P. Giordanetti, *Il significato etico della rivoluzione "copernicana" di Kant* , in "Magazzino di Filosofia" 11, 2003, pp. 164-171.

[2] Si tratta di una concezione che è presente in molti ambiti della ricerca kantiana: nella teoria del gusto, del genio, e del sublime; nella teoria morale, nella filosofia della storia, nella concezione dell'organismo, nella prova morale dell'esistenza di Dio come essa è esposta nella *Critica del giudizio*: in tutti questi casi, e anche nell'antropologia, laddove è presentata la teoria delle rappresentazioni oscure, vi è sempre una disposizione naturale innata che è compito dell'essere umano o del filosofo portare a sviluppo, portare alla luce della coscienza.

[3] Si veda A VII. Già nella *Conclusione* della *Storia universale e teoria del cielo* del 1755 il cui titolo è significativamente *Il destino dell'essere umano nella vita futura,* leggiamo: "Che cosa sia veramente l'essere umano in realtà non lo sappiamo, sebbene i sensi e la coscienza avrebbero dovuto insegnarcelo; tanto meno potremo quindi indovinare quel che

gettivo che rende possibile l'orientamento geografico e matematico, prima del saggio del 1786 sono concepiti in modo del tutto indipendente dal riferimento al sentimento e sono ancorati, i primi due all'intuizione pura, il terzo alla ragione pura. Quale nuova consapevolezza, quale processo ha indotto Kant a modificare la sua precedente concezione? Cerchiamo ora di trovare una risposta al quesito circa la nuova configurazione assunta dall'orientamento geografico, matematico e logico in relazione al loro nesso con il sentimento a priori.

Per quale motivo Kant ammette ora che vi possa essere un sentimento a priori? Possiamo trovare una risposta a questi interrogativi se ci soffermiamo sull'affermazione che la costruzione del sentimento dell'esigenza è analoga al sentimento morale del rispetto, del quale già contiene, come noto, una formulazione la *Fondazione della metafisica dei costumi*. Ora che è stato trovato un sentimento a priori come movente dell'azione, movente il quale coincide con il principio determinante del giudizio, è anche possibile elaborare un modello che permetta di dare risposta al rapporto tra virtù e felicità; anche in questo caso sarà possibile prendere le mosse da un sentimento, il sentimento dell'esigenza della ragione, che ha anch'esso una connotazione a priori; leggiamo, infatti, che nell'ambito teoretico si verifica che la ragione non sente, non prova sentimenti, ma è in grado di riconoscere le sue lacune; è da questo riconoscimento che viene generato il sentimento dell'esigenza teoretica. Nell'ambito pratico la situazione è analoga: non è certo il sentimento morale, in quanto proprio dell'essere umano finito, a poter dar luogo, come sentimento finito, umano, alla fondazione della legge morale; al contrario, è la legge morale, divina, non certo umana, superiore a ogni finitezza, come ideale della ragione pura pratica, a determinare nel soggetto umano, finito e mortale, il sentimento dell'esigenza pratica che è anch'esso, in quanto prodotto dalla legge morale, un sentimento a priori. L'apriori del sentimento dell'esigenza, sia essa teoretica o morale, è dunque stato trovato; il suo fondamento è dato dal soprasensibile, dalla natura divina della legge morale.

L'esigenza della ragione è duplice: teoretica e pratica. Nel primo caso conduce all'idea di un essere supremo e ne ammette l'esistenza. In tal modo, però, non si è raggiunta una cognizione razionale dell'essere supremo, ma si è formulata un'«ipotesi». Dio è sì oggetto di una fede, ma questa è una «fede razionale nel suo uso teoretico». Derivare l'esistenza di Dio dal concetto del suo essere (prova ontologica), considerarlo causa necessaria di tutto ciò che è contingente (prova cosmologica) e, infine, qualificarlo suprema intelligenza da cui dipendono la finalità e l'ordine dell'universo (prova fisico-teologica) significa formulare ipotesi sull'esistenza di Dio, non ottenerne cognizioni determinate. In senso pratico, l'esigenza della ragione conduce, invece, al concetto del sommo bene che rappresenta la garanzia dell'unità di virtù e felicità. Il puro uso pratico della ragione consiste nella prescrizione delle leggi morali, la cui obbligante autorevolezza o i moventi a osservarle derivano dalla sola legge che è di per sé apoditticamente certa. Poche righe sono sufficienti per stabilire motivo e movente dell'azione e del giudizio morali. Ha Kant già ora riconosciuto ciò che nella *Critica della ragion pratica* è chiamato "fatto della ragione"? Possiamo limitarci a notare che nel saggio sull'orientamento vi è un rapporto di implicazione reciproca tra leggi morali e libertà. Questo non è però il tema dello scritto, il quale verte piuttosto su immortalità e Dio; a questo proposito, è certo che la modificazione della funzione sistematica della teoria del sommo bene è già compiuta nello scritto del 1786 prima ancora che nella *Critica della ragion pratica*, della quale anticipa la "Dialettica" e la teoria dei postulati che sono rese possibili esclusivamente dalla scoperta del sentimento dell'esigenza della ragione.

Poiché l'uomo deve agire e giudicare moralmente, alla sua azione e al suo giudizio deve corrispondere un «sommo bene dipendente»: ciò significa che deve essere possibile una felicità proporzionata alla moralità. Il sommo bene dipendente è, però, tale solo in quanto si fonda su di un «sommo bene indipendente» che, come ideale della ragione, si rende garante in forma di suprema intelligenza, dell'esistenza della felicità e assicura che essa non è una chimera, un'invenzione. Né la felicità né Dio sono il principio della moralità, ma ne scaturiscono. A differenza dell'idea di Dio cui giunge la fede razionale nel suo uso teoretico, il sommo bene non è un'ipotesi, ma un «postulato». Il termine "postulato della ragione" nella sua accezione pratica fa qui la sua prima comparsa nel pensiero di Kant e indica non una conoscenza che possa soddisfare l'esigenza logica della certezza, ma un «ritener vero» che ha la medesima solidità della conoscenza pur essendo diverso da essa per specie. Oltre alla solidità, la «fede razionale nel suo uso pratico» può vantare anche l'immutabilità, poiché non vi sono prove derivanti dall'esperienza che possano sottoporla a mutamento essendo essa completamente indipendente dall'esperienza.

---

l'essere umano sarà un giorno. Tuttavia, la brama di sapere dell'anima umana, spinta da un grande interesse per questo oggetto, aspira ardentemente a gettare un po' di luce nell'oscurità di questo tipo di conoscenze". Cfr. inoltre B XV, B 21/22, A 308-309/B 365-366, A 314/B370-371, B 477.

Che cosa significa ora il concetto di fede razionale? Fede razionale equivale, per Kant, a «pensiero autonomo», a libertà di pensiero nel soprasensibile, non nel sensibile. Libertà di pensiero è pensare, sempre riferito al soprasensibile, in comune con gli altri, verifica razionale fondata su di un'indagine autonoma e sottomissione della ragione non a una legge a essa estranea ma alla legge che essa stessa si dà. Queste affermazioni sono ben note e sono il centro della teoria morale kantiana; il problema che qui si pone è però determinare di quale ragione egli stia parlando? Dopo avere introdotto l'idea di Dio come postulato, Kant ritorna alla ragione umana. Essa si oppone sia alla costrizione sociale, sia alla costrizione della coscienza, sia a un uso senza legge della ragione. Il criterio direttivo del pensiero autonomo e libero è un principio puramente formale e negativo che Kant chiama «illuminismo», in quanto non ci fornisce alcuna cognizione positiva, ma solo un criterio di giudizio, analogamente al modo in cui, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, le formule dell'imperativo categorico, offrono il criterio del giudizio morale. Lo scritto si conclude ponendo l'accento sull'ambito nel quale intende agire: suo scopo è quello di sviluppare l'illuminismo nel singolo soggetto e nella sua facoltà speculativa di riflettere; cercare di diffondere l'illuminismo in un'intera epoca sarebbe, invece, cosa molto più difficile a realizzarsi. Lo scritto non ha quindi, né vuole avere, un intento sociale, storico oppure giuridico, né si rivolge al genere umano, ma individua il suo destinatario nel singolo soggetto in quanto voglia dedicarsi alla ricerca nel soprasensibile. La fede razionale è dunque il criterio di cui il pensiero umano, che è ben diverso dalla conoscenza, si avvale. Mi sembra sia utile tener presente come il concetto di "fede razionale", che, come abbiamo visto, non può prescindere dal concetto dell'esistenza di sentimenti a priori, abbia un ruolo di primaria importanza nella "Prefazione" alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, in cui Kant afferma, non con l'intento di indulgere al fideismo, di aver dovuto sospendere il sapere per far posto alla fede.

2.

Passo ora alla genesi della *Critica della ragion pratica.* Sulla base dello sviluppo che ho appena ricostruito, mi pare si possano ottenere alcuni elementi utili per cercare di rispondere al quesito circa le origini della teoria del "fatto della ragione", che rappresenta il nucleo a partire dal quale la seconda *Critica* può portare a compimento una radicale trasformazione, analoga alla rivoluzione operata da Newton, sia della filosofia teoretica sia della filosofia pratica kantiane a essa precedenti; se con lo scritto *Che cosa significa orientarsi nel pensare* Kant ha raggiunto un nuovo orizzonte nella sua teoria del sentimento, se la nuova teoria è strettamente connessa con una nuova concezione dell'esigenza della ragione, non mi sembra fuori luogo cercare di stabilire un nesso con un'altra teoria: le antinomie della ragione, che conducono alla stesura della *Dialettica della ragione pura pratica*. Nel 1788 l'antinomia della ragione pura è definita la *wohltätigste Verirrung* nella quale la ragione umana sia caduta, in quanto essa ci spinge da ultimo a cercare la chiave per uscire da questo labirinto (*Akademie-Ausgabe* V 107).

Le trasformazioni che rendono possibile la genesi della seconda *Critica* si possono riassumere come segue: da una *Critica della ragion pura pratica* annunciata nella *Fondazione della metafisica dei costumi* si passa a una *Critica della ragione pratica*; ciò presuppone, come è noto, la scoperta della teoria del fatto della ragione, la quale a sua volta è strettamente connessa con la nuova consapevolezza che anche la ragione pratica ha la sua propria "Dialettica"; solo attraverso la soluzione dell'antinomia nel concetto del sommo bene, antinomia che sta a fondamento della dialettica, è possibile dimostrare ciò che la seconda *Critica* si prefigge: che la ragione pura è al tempo stesso pratica, che la moralità non è una chimera ma ha una realtà oggettiva. Mi sembra che nel contesto di questi mutamenti, già notati dagli studi critici, si debba inserire anche la considerazione, che mi pare sia rimasta ancora ai margini delle interpretazioni, che esistono tanto un'illusione del senso interno, che è all'origine dell'antinomia tra virtù e felicità, quanto una soluzione a questa illusione che consiste nel sentimento della *Selbstzufriedenheit*. La garanzia che la connessione tra virtù e felicità sia pensabile come possibile è data dal fatto che la coscienza della facoltà di una ragione pura pratica può produrre "durch die Tat", ovvero grazie alla virtù, la coscienza di una superiorità sulle proprie inclinazioni e quindi dell'indipendenza da esse e di conseguenza anche una scontentezza, ovvero un piacere (*Wohlgefallen*) negativo per il proprio "stato" fisico, il quale equivale a una contentezza, *Selbstzufriedenheit* per la propria persona morale. Ecco dunque che Kant ha finalmente trovato la soluzione al problema del rapporto tra virtù e felicità: la libertà è in grado di produrre un godimento, *Genuß*, che non può chiamarsi né felicità in senso empirico, come ciò di cui è capace l'essere umano come animale, né beatitudine, della quale è capace solo Dio; si tratta però di qualcosa di analogo alla beatitudine di Dio. È bene sottolineare come queste considerazioni si trovino in un punto cruciale dell'argomentazione: all'illusione del senso interno, che riguarda il sentimento empirico ed è da esso causata, fanno seguito, nella struttura dell'opera, e se teniamo conto dell'ordine in cui sono esposti: il primato della ragione pura pratica (III), l'immortalità dell'anima (IV),

l'esistenza di Dio (V), i postulati della ragion pura pratica (VI), il paragrafo sull'estensione pratica della ragione (VII), il paragrafo VIII sul sentimento dell'esigenza della ragione e, infine (IX), il paragrafo sulla proporzione delle facoltà e la destinazione pratica. Come si conclude la "Dialettica"? Quale è il punto in cui si compiono e si riassumono tutte le argomentazioni svolte sin qui? Quale ne è il culmine argomentativo? La dimostrazione è per Kant conclusa solo grazie al ricorso al sentimento a priori: solo il sentimento del rispetto permette di vedere, seppur debolmente, il regno del sovrasensibile; solo grazie al rispetto la creatura razionale può diventare degna di partecipare al sommo bene. Dopo aver riconosciuto il valore fondante del sentimento per la dimostrazione non già della ragione pura pratica in se stessa, ma piuttosto della sua realtà nell'intenzione e nell'azione delle creature razionali finite, Kant manifesta la sua venerazione per la saggezza divina; il motivo è che essa ci ha a ragione e sapientemente negato la possibilità di conoscere teoreticamente il soprasensibile; invece di concederci la conoscenza del soprasensibile, Dio ci ha concesso il sentimento disinteressato del rispetto, strettamente connesso con il sentimento dell'esigenza. Mi pare, dunque, che la ricostruzione dei motivi che hanno condotto alla stesura e alla concezione di una *Critica della ragion pratica* non possa prescindere dal riconoscimento del significato fondante della scoperta del sentimento a priori del rispetto, della contentezza di sé e dell'esigenza della ragione pratica per la stesura della "Dialettica".

3.

Vorrei ora esporre, da ultimo, la tesi che, nel 1790, Kant elabora una concezione della "critica" radicalmente diversa rispetto alla *Critica della ragione pura* e alla *Critica della ragione pratica* alla quale egli può giungere esclusivamente sulla base, tra l'altro, dell'evoluzione subita dalla teoria morale su cui mi sono appena soffermato. Un altro elemento che conduce alla genesi della concezione di una nuova "critica della ragion pura" è la scoperta dell'apriori del sentimento estetico, sia del bello sia del sublime, alla quale si accompagna la scoperta dell'apriori degli affetti estetici, di cui tratta la *Critica della facoltà do giudizio*. Non esamineràò ora questo secondo tema, ma analizzerò in che cosa consista la novità introdotta da Kant con la sua concezione di una nuova "critica della ragion pura".

Dal modo in cui le prime due *Critiche* impostano il problema e il concetto della "critica" è necessario prescindere per introdursi nelle intenzioni e nei risultati effettivi dell'operazione realizzata da Kant nel 1790. Ora, Kant concepisce l'idea, mai esposta nelle due *Critiche,* di un "sistema della critica" tripartito in cui, in un'unica "critica della ragione pura" generale rientrano e trovano il loro fondamento altre tre "critiche": la "critica dell'intelletto" (che egli chiama "critica della ragion pura teoretica"), la "critica della ragione" (che egli denomina "critica della ragion pratica") e la "critica della facoltà di giudizio" che è appunto compito dell'opera del 1790 sviluppare. Vi sono quindi, certo, tre critiche, ma esse si inseriscono tutte in un'unica critica, che intende configurarsi con caratteristiche di unitarietà e di coerenza, sebbene al suo interno sia suddivisa in tre parti. Questa nuova "critica della ragion pura" non coincide con l'opera omonima pubblicata nel 1781 e riedita nel 1787, ma da essa si differenzia completamente, in quanto è limitata alla sola "critica dell'intelletto"[4].

Con il termine "critica" egli intende indicare un esame delle tre facoltà in oggetto; la prima è l'intelletto, il cui ambito è la conoscenza, la seconda è la ragione, preposta all'agire morale, la terza è la facoltà di giudizio cui, nel nuovo sistema della critica, è assegnato il compito di mediare tra intelletto e ragione. Mentre, infatti, l'intelletto ha come oggetto il mondo sensibile, il mondo fenomenico, la ragione supera il fenomeno e permette una conoscenza non teoretica, dimostrativa, ma morale, pratica del soprasensibile, che per Kant si identifica con l'idea di un Dio creatore, onnipotente, onnisciente nel quale vede il garante dell'immortalità umana, problema che sin dall'inizio della sua attività filosofica rappresenta per lui il vero e unico scopo finale dell'essere umano.

Che cosa fonda l'unitarietà di questa nuova "critica della ragione pura"? La risposta che Kant espone in più punti nell'opera del 1790, nella *Critica della facoltà di giudizio*, è che la facoltà di giudizio può realizzare l'unitarietà e la coerenza della nuova "critica della ragione pura" esclusivamente sulla base del principio del sostrato soprasensibile; natura fisica e libertà morale trovano, quindi, un unico fondamento nell'idea di Dio, che costituisce il culmine della *Critica della facoltà di giudizio*.

Vediamo ora in qual modo è strutturata la *Critica della facoltà di giudizio* e come sia possibile suffragare concretamente questa tesi che sembra estranea allo spirito "antropocentrico" della filosofia kantiana. L'opera comprende in sé due parti: la prima verte sulla facoltà estetica di giudizio, la seconda sulla facoltà

---

[4] Cfr. P. Giordanetti, *Estetica e sovrasensibile in Kant. Prima parte: il bello*, Milano, Cuem, 2001; P. Giordanetti, *L'estetica fisiologica di Kant*, Milano, Mimesis, 2001.

teleologica di giudizio; mentre la prima è compiuta con la teoria del bello come simbolo del bene morale, e con la fondazione del gusto e del genio sulle idee morali del soprasensibile, la seconda conduce, infine, alla teologia morale, che ha per oggetto il fine ultimo, lo scopo supremo. Ai §§ 76 e 77 viene già esposta l'idea che l'*intellectus archetypus*, l'intelletto divino, non contenga in sé alcuna contraddizione, in quanto vi giungiamo valutando, per contrasto, la natura del nostro intelletto, "che ha bisogno di immagini", e che è quindi limitato, legato alla sensibilità. La conclusione è, poi, che lo scopo finale della terza *Critica* e, al tempo stesso, di tutte le *Critiche,* in quanto fanno parte di una sola "critica", della nuova critica della ragion pura, può essere esplicitato con chiarezza, laddove si tenga presente che esso consiste nel soprasensibile. Ciò che mi sembra rilevante sottolineare è però che vi sono per Kant nella *Critica della facoltà di giudizio*, espressamente due diversi tipi di sovrasensibile: il primo è un'idea "in noi", il secondo un'idea "fuori di noi" (B 467), laddove l'idea del soprasensibile fuori di noi è però irriducibile all'idea del soprasensibile "in noi". Non mi pare si possa spiegare questa distinzione asserendo che per Kant esista solo un soprasensibile "per noi", il quale sarebbe connotato come soggettivamente ristretto, come dipendente quindi dal soggetto razionale. Sebbene il culmine dell'opera sia una teologia morale, quest'ultima non può essere interpretata come se essa mirasse a restringere l'ambito del soprasensibile entro i limiti di una conoscenza morale "per noi"; al contario essa tende proprio all'estensione della nostra conoscenza al di là dei limiti entro i quali deve invece collocarsi la "critica dell'intelletto", della facoltà di conoscere la quale, certo, non può pretendere di oltrepassare l'ambito dei fenomeni.

In conseguenza di ciò, mi pare possibile prospettare l'ipotesi che la terza *Critica* contenga al suo interno tutte e tre le "critiche"; sebbene, infatti, Kant non abbia completamente sviluppato le due nuove critiche della ragione pura speculativa e della ragione pratica, è però possibile ricostruirne alcuni aspetti sulla base dei nuclei teorici intrinseci alla terza *Critica* nei quali sono elaborate analisi che rientrano in una critica dell'intelletto o in una critica della ragione e che non possono quindi essere considerati come dottrine proprie di una *Critica della facoltà di giudizio*. Ciò non significa che la terza *Critica* sia essa stessa la nuova critica della ragion pura, ma semplicemente che quest'opera contiene oltre a una *Critica della facoltà di giudizio* anche l'esposizione necessaria e imprescindibile di alcuni temi delle due critiche dell'intelletto e della ragione[5]. Nella terza *Critica* possiamo quindi trovare la risposta alle domande: in che cosa consiste la nuova "critica della ragione pura"? Come si configura la critica dell'intelletto, o della facoltà teoretica di conoscere, quale aspetto assume la critica della ragione, o della facoltà pratica?

Milano, luglio 2007

[5] Ho condotto una ricostruzione di parte della teoria della "critica della ragione" (pratica), non dell'"intelletto" (ragione pura), in P. Giordanetti, *Estetica e sovrasensibile in Kant: parte prima. Il bello*, Milano, Cuem, 2001 e P. Giordanetti, *Kant e la musica*, Milano, Cuem, 2001. Si veda anche *Kant: Die moralische Grundlegung der Ästhetik*, in H.-G. Sandkühler (Hrsg.), In Zusammenarbeit mit Matteo d'Alfonso, Felix Duque, Gian Franco Frigo, Bärbel Frischmann, Piero Giordanetti, Jean-Francois Kervegan, Lothar Knatz, Georg Mohr, Brian O'Connor, Detlev Pätzold, Maciej Potepa, Michael Rosen und Henriikka Tavi, *Handbuch Deutscher Idealismus*, Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 2005, pp. 297-304.

Il contenuto di queste pagine è protetto dalle leggi sul copyright e dalle disposizioni dei trattati internazionali. Il titolo e i copyright relativi alle pagine sono di proprietà di IMMANUEL KANT IN ITALIA / **Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano**. Le pagine possono essere riprodotte e utilizzate liberamente dagli studenti, dagli istituti di ricerca, scolastici e universitari afferenti al Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca per scopi istituzionali, non a fine di lucro. Ogni altro utilizzo o riproduzione (ivi incluse, ma non limitatamente a, le riproduzioni a mezzo stampa, su supporti magnetici o su reti di calcolatori) *in toto* o in parte è vietato, se non esplicitamente autorizzato per iscritto, a priori, da parte di IMMANUEL KANT IN ITALIA / **Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano**. In ogni caso questa nota di copyright non deve essere rimossa e deve essere riportata anche in utilizzi parziali.

© Immanuel Kant in Italia 1997-2007
Università degli Studi di Milano
Dipartimento di Filosofia
24 luglio 2007