# LA DISTINZIONE ARISTOTELICA KAT'ANTHROPON-KAT'ALETHEIAN IN KANT

di Marco Sgarbi

«Ein Beweis aber, der auf Überzeugung angelegt ist, kann wiederum zwiefacher Art sein, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand an sich sei, oder was er für uns (Menschen überhaupt), nach den uns notwendigen Vernunftprinzipien seiner Beurteilung, sei (ein Beweis *kat'aletheian*, oder *kat'anthropon*, das letzer Wort in allgemeiner Bedeutung fur Menschen überhaupt genommen)». *KGS* IV, p. 446.

## 1. Il problema del metodo in Kant

Uno dei problemi centrali della speculazione kantiana è sicuramente quello del metodo. In generale, sulla scia di Giorgio Tonelli, è possibile dire che la *Kritik der reinen Vernunft* sia un'opera di metodologia per i continui e insistenti riferimenti alla *Kritik* come *sicher Gang*, *sicher Weg*, *Königlicher Weg*, *Heeresstrasse*, *Heeres-Weg*, *Fusssteig* che ricordano la radice etimologica della parola "methodus"[1]. Non solo, all'interno del corpus kantiano, ma soprattutto nell'opera del 1781, è possibile rintracciare una serie di concetti che collegano la critica ad una logica applicata intesa come metodo[2]. L'importanza del metodo all'interno del sistema critico è testimoniata anche dal fatto che ognuna delle tre critiche conclude con una *Methodenlehre* e che il suo ruolo conclusivo è tutt'altro che estrinseco e peregrino, ma è fondamentale e decisivo nella costruzione di un sapere scientifico. È significativo notare anche che gli ultimi due capoversi della *Kritik der reinen Vernunft* trattano del problema del metodo e definiscono che cosa esso sia, cioè un procedimento per principi. Ma se tutto questo non bastasse a persuadere che la *Kritik der reinen Vernunft* sia un'opera di metodologia, interpretazione contrastata dalla maggior parte degli studiosi kantiani che ancora continuano a leggere il testo come uno scritto o di metafisica o di teoria della conoscenza[3], Kant stesso scrive nella seconda *Vorrede* che la «die Kritik der reinen spekulativen Vernunft ist ein Traktakt von der Methode»[4]. La *Kritik der reinen Vernunft* è un trattato sul metodo; questo è e null'altro. Il problema è determinare che genere di metodo sia, quale sia il suo oggetto, il suo fine e in che modo esso proceda. Quale è l'oggetto del metodo? Ci sia concesso affermare provvisoriamente che l'oggetto del metodo è la metafisica. Il metodo vuole stabilire la via sicura attraverso la quale la metafisica, dall'essere un campo di lotte senza fine diventi una scienza. Il fine della metodologia è invece quello di determinare, all'interno dei limiti della ragione, una conoscenza epistemica.

La trattazione kantiana della natura e delle argomentazioni del metodo non hanno una collocazione ben precisa e definita all'interno della *Kritik der reinen Vernunft*, ma esse sono lo sfondo, la tela sulla quale tutta l'opera è intessuta. Temi concernenti la metodologia sono quelli dell'analisi, della sintesi, della prospettiva epistemica, della soggettività, dell'oggettività, tuttavia il presente contributo si concentra non tanto su questi specifici concetti fondamentali, quanto, in modo più generale, sulla prospettiva di Kant sul metodo che si può riassumere nella distinzione aristotelica fra ciò che è primo per l'uomo e ciò che è primo per sé, che nel corpus kantiano è espressa con i termini greci *kat'anthropon* e *kat'aletheian*.

La questione del metodo della scienza è posta per la prima volta in tutta la sua problematicità da Aristotele nel tentativo di formulare un procedimento logico corretto per ottenere una conoscenza certa e stabile. Aristotele, tuttavia, non scrive alcun trattato specifico sul metodo ma si limita a trattare il problema in vari luoghi, specialmente nelle introduzioni dei suoi scritti[5]. Il testo che più si avvicina ad una scienza del metodo è, tuttavia, il trattato sulla dimostrazione scientifica, cioè gli *Analytica posteriora*. Nel Medio Evo, partendo dagli *Analytica posteriora*, il problema assunse la sua formulazione definitiva nel pensiero di Averroè con la distinzione fra *nobis notiora* e *natura notiora* che Wilhelm Risse ha messo in luce più di un quarto di secolo fa e che una decina di anni fa Riccardo Pozzo ha approfondito[6]. La distinzione fu ripresa e sistematizzata da Jacopo Zabarella nei suoi scritti di logica, il quale la diffuse in tutta la Germania raggiungendo Königsberg e la filosofia di Kant.

L'obiettivo del presente contributo è di dimostrare l'origine aristotelica del problema del metodo in Kant per quanto riguarda la distinzione di ciò che è primo per l'uomo e ciò che è primo per natura. La prima parte dello studio è dedicata alle linee essenziali della metodologia di Aristotele e alla controversa interpretazione che ne fornisce Wolfgang Wieland. La seconda

parte analizza la questione in Averroè, Zabarella e nella tradizione dell'Aristotelismo puro di Königsberg. La conclusione tratta la distinzione *kat'anthropon-kat'aletheian* nella *Kritik der reinen Vernunft* e nella sua seconda formulazione nella *Kritik der Urteilskraft*.

## 2. Il distinzione emin gnorimoteron - physei gnorimoteron in Aristotele

La distinzione fra più noto per l'uomo e più noto per sé è presente in molti passi aristotelici e nonostante la sua importanza per la ricerca di un metodo della scienza è stata spesso trascurata dalla critica o trattata in modo rapido e fugace[7]. Nel corpus aristotelico la distinzione si incontra per la prima volta in *Topica* VI.4, 141 b 3-22 nella trattazione del problema della definizione. La definizione, secondo Aristotele, è composta o da elementi meno noti a noi o da elementi meno noti in senso assoluto. Più noto per sé, in senso assoluto è ciò che è anteriore, aggiunge lo Stagirita, rispetto a ciò che è posteriore. Gli elementi semplici sono più noti per sé degli elementi composti. Gli esempi di Aristotele sono il punto rispetto la linea e la lettera rispetto la sillaba. Aristotele afferma che tuttavia agli uomini accade più spesso di afferrare prima la linea e poi per scomposizione il punto, prima la sillaba o la parola e poi per scomposizione la lettera. Questo perché, secondo Aristotele, all'uomo è più vicino ciò che proviene dai sensi; solo alla mente più acuta è concesso di cogliere gli elementi più noti in senso assoluto. Il metodo più scientifico da seguire sarebbe quindi quello di rendere noto ciò che è primo per l'uomo attraverso ciò che è primo per sé, cioè ciò che è posteriore attraverso ciò che è anteriore. Questo metodo è sicuramente il più scientifico nell'ordine della dimostrazione ma non è tuttavia facile e chiaro nell'ordine dell'esposizione. Per coloro che non sono capaci di una conoscenza di ciò che è primo per sé, è necessario procedere dagli elementi più vicini e noti all'uomo. Questo metodo presenta però gravi svantaggi per Aristotele e non si può considerare scientifico ma conduce ad una conoscenza solo probabile. Se l'ordine dell'esposizione dovesse coincidere con l'ordine della dimostrazione rispetto a ciò che è più noto a noi, è evidente che gli elementi più noti a noi possano differire da uomo a uomo e questo comporterebbe argomentazioni logiche differenti ed espressioni definitore diverse. Non solo, Aristotele aggiunge che oltre a ciò, rispetto al medesimo uomo, in diversi tempi, risultano più noti alcuni elementi rispetto che altri[8]. All'inizio, per gli uomini saranno più note le cose sensibili mentre una volta acquisita molta esperienza saranno più note le cose intelligibili[9]. Per Aristotele è quindi chiaro che in una dimostrazione scientifica l'espressione definitoria deve partire da ciò che è più noto per sé in senso assoluto. Ciò che è più noto in senso assoluto, è bene chiarirlo, per Aristotele non è qualcosa di ontologicamente differente da ciò che è noto per l'uomo. Egli afferma, infatti, che ciò che è noto per sé in senso assoluto è identico a ciò che è noto a chi abbia una mente acuta e ben costituita[10]. Questo è un elemento molto importante perché segna da una parte l'isomorfismo tra linguaggio, pensiero e realtà e dall'altra segna la possibilità di indagare la realtà da prospettive differenti; apre quindi le porte al problema della soggettività. Chi non ha ben chiaro quale sia il modo migliore per procedere nella scienza rischia di fare molta confusione, come è stato il caso per Aristotele dei filosofi a lui precedenti. In *Physica* I.5, egli scrive che «alcuni partono da ciò che è anteriore, altri da ciò che è posteriore; alcuni ciò che è più conoscibile secondo il pensiero, altri ciò che è più conoscibile secondo la sensazione sicché, in un certo senso, essi parlano di cose identiche e pur diverse»[11]. Le cose che sono più conoscibili secondo il pensiero sono gli universali, le cose che sono più conoscibili secondo la sensazione sono i particolari[12].

La distinzione ricorre nella sua formulazione più nota proprio nel capitolo introduttivo della *Physica*, nel quale Aristotele tratta i principi della scienza della natura. Conoscere, ribadisce Aristotele, significa avere conoscenza delle cause prime, dei principi primi e degli elementi originari e perciò anche la fisica deve ricercarli. Aristotele afferma che «è naturale che si proceda da ciò che è più noto e chiaro per noi verso quello che è più chiaro e noto per natura; infatti non sono la medesima cosa il conoscibile per noi e il conoscibile in senso assoluto»[13]. Il procedimento da adottare, afferma Aristotele, è quello di partire da ciò che è meno chiaro per natura ma più chiaro per noi al fine di conoscere ciò che è più chiaro per natura. La ricerca di ciò che è più chiaro e conoscibile per natura corrisponde in Aristotele alla ricerca della verità. Ricercare la verità, scrive Aristotele in *Metaphysica* II.1, non è facile perché ciò che è più noto per natura è per noi più oscuro. Gli uomini si comportano con la verità come gli occhi delle nottole nei confronti della luce del sole; di fronte alle cose più evidenti per natura essi si confondono[14]. Ciò che è più noto per noi è ciò che deriva dalla sensazione e ciò che è per noi più chiaro ed evidente sono le cose nel loro insieme. Aristotele sta parlando dell'induzione imperfetta discussa in *Analytica Posteriora* II.19, attraverso la quale dopo molteplici sensazioni, molta esperienza e la ritenzione delle immagini della memoria si ottiene un concetto generale[15]. In *Physica* I.1, Aristotele aggiunge che «solo in un secondo momento l'analisi consente di individuare gli elementi e i principi. Perciò bisogna procedere dal generale

al particolare»[16]. Per la sensazione, infatti, è più conoscibile l'intero che è il generale. In questo senso per risoluzione è possibile avere una conoscenza rispetto a ciò che è più noto a noi dei primi principi. La conoscenza di questi primi principi però non è realmente scientifica, cioè non è dimostrativa perché è fondata su un'induzione imperfetta che sarà provata solo a posteriori. Una dimostrazione scientifica dei principi primi come ciò che è primo per natura non è possibile fornirla per Aristotele, e tuttavia essi sono necessari per l'indagine scientifica, cioè sono delle ipotesi. Da una parte, i principi primi devono essere anteriori e più noti in senso assoluto perché essi sono ciò su cui si basa la dimostrazione scientifica, anche se la loro conoscenza non è scientifica. Al contrario, una dimostrazione scientifica dei principi non potrebbe essere principio di un'altra dimostrazione e in questo senso i principi non sono dimostrati ma sono colti intuitivamente secondo l'intellezione[17]. È presente in Aristotele una *ground-theory* dei principi secondo la quale essi sono anteriori epistemologicamente e ontologicamente per natura e sono il fondamento di ogni nostra conoscenza scientifica e pertanto anche se non li conosciamo perché a noi sono meno noti, dobbiamo supporli come tali.

Il valore dei principi primi come ipotesi immediate è trattato nei primi due capitoli del primo libro degli *Analytica Posteriora*. Per conoscere scientificamente è necessario, secondo Aristotele, procedere da premesse vere, prime, immediate, più note, anteriori e principio delle conclusioni[18]. I principi come premesse devono essere più noti e anteriori delle conclusioni. Le cose sono anteriori e più note in due sensi, afferma Aristotele. In un caso sono anteriori e più note le cose che sono più vicine alla percezione e anteriori e più note in senso assoluto quelle che sono più lontane. Le cose più universali sono in generali quelle più lontane a noi, mentre quelle singolari sono quelle più vicine[19]. È esclusa quindi ogni circolarità della dimostrazione perché la conoscenza dei principi che si ha all'inizio è immediata e le conclusioni, «essendo costruite a partire da ciò che è più noto a noi, non formano una dimostrazione in senso proprio»[20]. Dopo aver raggiunto le conclusioni con la pseudo-dimostrazione, per analisi, si dimostra la validità dei principi, che quindi potranno essere riutilizzati come premesse per dimostrazioni che non sono più solo "secondo noi" ma in modo assoluto "secondo natura".

Sulla distinzione esposta nella *Physica*, Wieland innesca un'accesa polemica sulle varie possibili interpretazioni, non sempre corretta, ma che aiuta a capire la decisiva importanza di questo presupposto metodologico e come esso sarà sviluppato successivamente nella tradizione aristotelica. Wieland chiarisce la distinzione affermando che essa tratta ciò che è conosciuto e chiaro in senso assoluto, nella sostanza, per natura, e ciò che è conosciuto e chiaro per noi[21]. Questa distinzione è divenuta a tal punto ovvia e popolare nella tradizione aristotelica che, secondo Wieland, essa fu interpretata come un'affermazione dogmatica dell'incongruenza tra ordine dell'essere e ordine della conoscenza[22]. Tuttavia non è questa la posizione di Aristotele, afferma giustamente l'autore. Tutta la conoscenza parte dal presupposto che quando conosciamo qualche cosa, la conosciamo per mezzo di qualcosa d'altro, cioè ci si interroga sulla cosa attraverso qualcosa che è già noto. Non si può perciò conoscere immediatamente una cosa da se stessa. Si deve sempre presupporre qualcosa che è già conosciuto. Per Wieland, questo già noto non è necessario che sia un sapere nel senso più rigoroso del termine[23]. Ogni conoscenza partirebbe perciò da una pre-conoscenza, specialmente tutte le dottrine e gli insegnamenti fondati sul pensiero discorsivo sarebbero sviluppati a partire da una conoscenza preesistente.

Il principale monito di Wieland è quello di non cadere nell'errore palese di interpretare la differenza tra ciò che è più conosciuto per noi e ciò che è più conosciuto per natura come una differenza tra una sfera soggettiva e una sfera oggettiva. In questa forma, afferma Wieland, rientrano i concetti e le distinzioni che sono stati coniati soltanto dopo Aristotele. Wieland ha ragione ma, come si vedrà, questa sarà l'interpretazione che ne darà buona parte della tradizione aristotelica e dell'aristotelismo puro sino a Kant. Wieland afferma che la divisione fra soggettivo-oggettivo necessita di una teoria metafisica per spiegare perché l'ordine della conoscenza sia contrario a quell'essere. Tuttavia, non sono questi gli intenti di Aristotele per Wieland, infatti con la distinzione si vuole far comprendere soltanto ciò che si è presuppone quando si vuole conoscere qualcosa d'altro. L'analisi condotta da Wieland è corretta e giustifica proprio quello che egli vorrebbe negare. Esistono due vie per la conoscenza della cosa, indipendentemente dal fatto che si possano attuare entrambe: 1) quella con presupposti o soggettiva; e 2) quella nella quale i presupposti sono dimostrati o oggettiva[24]. La cosa è sempre la stessa; si tratta invece di due metodi d'indagine differenti. Wieland poi afferma che il sapere non è per Aristotele nulla che possa essere ricondotto a una soggettiva sfera della coscienza perché il concetto di sapere non si riferisce tanto all'agente, ma al suo contenuto cosicché ciò che è più conosciuto prima per noi e più tardi per natura si riferisce alla medesima cosa solo che essa è conosciuta la prima volta in base a principi e la seconda non ancora. La mia in-

terpretazione, al contrario di quella Wieland, sottolinea l'importanza del conoscente rispetto la cosa conosciuta altrimenti non sarebbe spiegabile l'esistenza di due vie della conoscenza. Concedo a Wieland che in Aristotele non c'è una sfera della coscienza, questo è noto ed è risaputo. Tuttavia il fatto che la medesima cosa possa essere conosciuta in due modi differenti non può riguardare "la cosa stessa" ma riguarda il punto di vista del soggetto, cioè la sua soggettività. Se non ci fosse una sfera della soggettività non sarebbe possibile indagare in modi differenti le cose. Ci sarebbe solo una conoscenza univoca della cosa che negherebbe l'esperienza quale fattore determinate nella formazione dell'abito della scienza nei vari individui. Si tratta del problema che nella tradizione aristotelica sarà definito "seconda natura". Ciò è confermato dal passo di *Ethica Nicomachea* I.2, 1095b 2-4, nel quale Aristotele afferma che bisogna partire da ciò che è più noto per noi e per questo occorre essere stati ben guidati «nei costumi per ascoltare con profitto le lezioni su ciò che è moralmente bello e su ciò che è giusto e in generale sugli argomenti di politica»[25]. Solo acquisendo questa "seconda natura" è possibile «possedere i principi e coglierli facilmente»[26].

Ciò che non bisogna fare è confondere soggettività con arbitrarietà. C'è un oggetto della conoscenza o se si preferisce un tema della conoscenza che implica l'esistenza di qualcuno che conosce. Il modo attraverso il quale uno conosce esprime la soggettività del conoscente rispetto il conosciuto. La via soggettiva della soggettività è quella che parte da ciò che è più noto a noi, mentre quella oggettiva parte da ciò che più noto per natura. Ciò è confermato dal fatto che la seconda è quella propriamente scientifica, la quale però non può aver luogo senza la prima. Deve essere chiaro però che ciò che è noto per noi e ciò che è noto in senso assoluto non sono due oggetti o temi differenti ma sono la stessa cosa vista da due punti di vista differenti.

Wieland aggiunge poi che non è nemmeno consentito interpretare la distinzione come ciò che è primo tra l'uomo da un lato e la cosa stessa dall'altro perché in questo modo non solo l'ordine della conoscenza sarebbe diverso dall'ordine dell'essere ma anche gli oggetti della conoscenza sembrerebbero essere diversi. Wieland in questo caso ha torto e dalle sue stesse analisi si possono trarre conclusioni opposte. Ciò che è primo per noi è, infatti, ciò che riguarda l'uomo, cioè il conoscente. Chi altro potrebbe mai essere se solo l'uomo è capace di un discorso dimostrativo? La "cosa in se stessa" non deve essere concepita in contrapposizione alla "cosa in altro". La cosa in quanto oggetto della conoscenza è sempre "cosa in altro", cioè è sempre rispetto al soggetto che conosce. La "cosa stessa" è da intendere nel senso che nella dimostrazione non si parte più dai presupposti soggettivi, dalle ipotesi del soggetto, cioè dalla linea di ciò che è primo per l'uomo, ma è come se ci si ponesse dal punto di vista dell'oggetto per conoscerlo, cioè sulla linea di ciò che è primo per natura. Lo stesso Wieland poi conferma la mia interpretazione affermando che «ciò che è conosciuto per natura non è, sostanzialmente nient'altro che ciò che è più conosciuto per noi, solo che ora lo si conosce in modo diverso»[27]. È proprio in questa modalità d'accesso differente che ha origine la soggettività e la differenza fra soggettivo e oggettivo, che quindi Wieland non sembra avere ben chiara nel suo tentativo di confutazione. La distinzione fra ciò che è primo per noi e ciò che è primo per natura assume un ruolo fondamentale nella storia dell'aristotelismo proprio per la sua relazione con la coppia concettuale soggettivo-oggettivo.

In *Analytica Priora* II 23, 68 b 35-37 Aristotele tratta proprio la differenza fra questi due procedimenti conoscitivi. Il primo quello "soggettivo" è per induzione, mentre quello "oggettivo" è secondo sillogismo. Egli scrive che «il sillogismo che si costituisce attraverso il medio è anteriore per natura e più evidente; l'induzione invece è più chiara per noi»[28]. Già in *Topica* I.12, 104 a 16-19, Aristotele affermò che l'induzione è la via che conduce dagli oggetti particolari agli oggetti universali e che essa è più persuasiva, chiara e conoscibile per la sfera della sensazione. Essa è più adatta alla maggioranza delle persone mentre il sillogismo è più efficace e convincente fra i conoscitori della logica[29]. La formulazione definitiva della distinzione fra ciò che è più conoscibile a noi e ciò che è più conoscibile per natura si trova in *Metaphysica* VII.3, nel quale Aristotele tratta dell'indagine delle sostanze sensibili. Aristotele scrive che «è molto utile procedere per gradi verso ciò che è più conoscibile per natura»[30]. Il conoscere procede, infatti, attraverso le cose che sono meno conoscibili per natura ma più conoscibili per noi verso quello che sono più conoscibili per natura ma meno per noi. Aristotele esemplifica il procedimento della nostra conoscenza affermando che «come nelle azioni dobbiamo partire da quelli che sono beni per l'individuo e fare in modo che il bene universale diventi bene per l'individuo, così, anche nel sapere, dobbiamo partire dalle cose che sono più conoscibili all'individuo e far in modo che ciò che è più conoscibile per natura diventi conoscibile anche per l'individuo»[31]. La struttura argomentativa di Aristotele è molto semplice, da delle premesse generali ed immediate si guadagna una conoscenza universale determinata che successivamente è applicata per conoscenze particolari e determinate. Le cose più conoscibili per l'uomo sono, come ho notato, quelle che derivano dalla sensazione. La sensazione fornisce

delle conoscenze particolari ma generali sulla cosa, dove per generale si deve intendere non determinato. Nella sensazione, per esempio nella vista, l'oggetto è un uomo in generale indeterminato anche se si vede quel preciso particolare uomo. Non si ha ancora una conoscenza determinata del singolare, infatti, non si sa che l'uomo che si sta vedendo è Callia[32]. Le cose che sono più conoscibili e prime per l'individuo sono sovente poco conoscibili per natura e colgono poco o nulla di ciò che riguarda l'essere della cosa[33]. Nonostante la provvisorietà delle premesse e l'oscurità della conoscenza di ciò che è primo per noi, è necessario per Aristotele partire da queste «per giungere a conoscere le cose che sono conoscibili in senso assoluto»[34].

In conclusione per Aristotele ci sono due modi preliminari per indagare un oggetto in generale. La prima via porta dal conoscente alla cosa da conoscere, la seconda via porta dalla cosa da conoscere al conoscente. Solo il primo è possibile anche se solo il secondo è realmente quello scientifico. La distinzione fra ciò che è più noto per noi e ciò che è più noto per natura è uno dei nuclei centrali della riflessione di Aristotele e della tradizione aristotelica: è la radice della soggettività della conoscenza epistemica.

### 3. La distinzione nella tradizione aristotelica

La discussione sull'ordine epistemico fra "ciò che è primo per l'uomo" e "ciò che è primo per natura" diviene centrale nella storia della tradizione aristotelica nel sedicesimo presso l'Università di Padova, in particolare nella figura di Jacopo Zabarella, riprendendo le opere di Averroé. Consolidato il fatto che il sapere per Aristotele è sempre un sapere di oggetti dell'esperienza e non una pura costruzione del pensiero, il metodo dimostrativo applicabile agli oggetti dell'esperienza ha, come spiega Wilhelm Risse, un duplice fondamento: da un lato il sistema delle proposizioni e dall'altro l'ordinamento degli oggetti[35]. Il sapere è, come ha sostenuto Wieland, conoscenza a partire da principi che bisogna già possedere all'inizio della ricerca. Per possederli, Aristotele propone un duplice metodo: da una parte l'induzione analitica dell'universale dal particolare e dall'altra la deduzione sintetica del particolare dall'universale. Nella prima dai casi concreti particolari per generalizzazione è raggiunta la conoscenza dei principi. Nella seconda, i principi sono presupposti e la conclusione è verificata nell'esperienza. L'induzione analitica nella tradizione aristotelica è chiamata anche *demonstratio quia* mentre la deduzione sintetica *demonstratio propter quid*. Accanto a questi due tipi di inferenze logiche ovviamente è presente anche il sillogismo deduttivo, il quale però è semplicemente analitico e non sintetico. Il problema dell'ordine della dimostrazione è ripreso anche da Averroè, secondo il quale esistono tre specie di dimostrazioni. La prima dimostrazione procede dai *notiora natura* e deduce da principi universali i fatti particolari. La seconda dimostrazione procede dai *notiora nobis,* la quale induce dai particolari una conoscenza universale. Il terzo tipo di dimostrazione, quello matematico, è basato su enti fittizi e perciò l'universale e il particolare coincidono. In questo dibattito si inserisce l'analisi di Jacopo Zabarella sul metodo e sull'ordine. Per Zabarella, così come per Aristotele, "ciò che è primo per natura" è ultimo nell'ordine della conoscenza dell'uomo sebbene sia il vero oggetto della conoscenza scientifica. Dall'altra parte "ciò che è primo per l'uomo" è ciò che è più chiaro e immediato ma non è dimostrato e perciò non è un sapere epistemico. È possibile così individuare secondo Zabarella due tipi di ordine, l'*ordo analyticus* e l'*ordo synteticus*, i quali, come ha ben sottolineato Risse, non indicano ordinamenti di cose in sé esistenti, ma modi di procedere all'ordinamento dei fatti, cioè indicano un ordine razionale del soggetto[36]. L'ordine sintetico, in particolar modo, è l'ordine della metafisica, della matematica e della fisica. Esso parte nell'esposizione della dimostrazione logica da ciò che è soggettivamente più noto all'uomo, cioè gli oggetti sensibili o i primi principi immediati, a ciò che è oggettivamente più noto per natura, cioè l'universale. Si tratta sempre, come ricorda Risse, di un ordine espositivo; infatti, dal punto di vista conoscitivo, metafisica, matematica e fisica rimangono sempre scienze analitiche.

La distinzione fra "ciò che è primo per l'uomo" e "ciò che è primo per natura" assume un ruolo cruciale nel capitolo secondo del commento di Zabarella al primo libro degli *Analytica Posteriora*. Ciò che è primo afferma Zabarella si dice in due modi: ciò che è più noto per l'umana natura (*humana conditio*) che sono gli oggetti sensibili e ciò che è più noto per natura che sono gli universali[37]. Negli universali c'è una ulteriore differenza. Ci sono quelli prodotti dall'uomo attraverso l'induzione e predicabili a molti singolari. Questi non sono gli universali primi per natura. Ci sono invece quegli universali che non sono opera della mente e sono quelli primi per natura che l'uomo può conoscere solo posteriormente[38]. Ciò che è primo e immediato per l'uomo nella conoscenza scientifica sono i principi. Tuttavia questi principi sono ipotetici, nel senso greco del termine, e devono essere dimostrati come tali non solo come primi per l'uomo, ma dopo la dimostrazione anche primi per natura[39]. La cognizione di questi principi immediati, afferma Zabarella, non è connata nell'uomo ma acquisita[40].

Zabarella sottolinea la priorità di "ciò che è pri-

mo per l'uomo" e della sua acquisizione attraverso l'esperienza anche nel commento all'ultimo capitolo del secondo libro degli *Analytica Posteriora*. Il generale formato per induzione sul quale si basa la dimostrazione scientifica, è un tipo di universalità che è più vicino alla natura umana, *kat'anthropon*, rispetto all'universalità della conclusione post-dimostrazione. Per universale *kat'anthropon* significa, precisa Zabarella, ciò che vale per tutta la natura umana come se fosse una, non come qualcosa che è distribuito in vario modo in tutti gli individui[41]. L'espressione greca "kat'anthropon" per Zabarella corrisponde a quella italiana "ogni huomo". L'universalità di "ciò che è primo per l'uomo" riguarda non tutti gli uomini, ma un uomo in generale[42].

Contrapposta all'universalità *kat'anthropon* dei primi immediati principi c'è per Zabarella l'universalità delle proposizioni necessarie, le quali da una parte sono state dimostrate come universali e necessarie da un'altra dimostrazione, e dall'altra sono il fondamento di ogni nuova dimostrazione scientifica. L'universalità di queste proposizioni necessarie è espressa in tre modi: 1) *omni* (*kata pantos*); 2) *per se* (*kat'auto*); 3) *universale* (*katholou*)[43]. L'ultimo tipo di universalità si distingue dall'universalità *kat'anthropon* perché prima di tutto essendo post-dimostrazione non è più immediata e perché anche ne è stata provata la necessità. Quest'ultima universalità è la sola che può essere veramente detta "prima per natura" ed è la meta della conoscenza epistemica come espressione della verità.

Il passaggio dall'universalità *kat'anthropon* all'universalità *kat'aletheian* è descritta da Zabarella all'interno delle dinamiche della logica epistemica e della logica delle facoltà nel *De ordine intelligendi*[44]. Il problema per Zabarella riguarda l'ordine ella conoscenza. La conoscenza prima per l'uomo, anche se fosse anche universale, sarebbe più confusa rispetto alla conoscenza universale avuta dopo la dimostrazione. La conoscenza che proviene dai sensi e che è prima per l'uomo è confusa ma nel progredire secondo un ordine artificioso dipendente dalla nostra mente, cioè non secondo natura, ma *kat'anthropon*, da una conoscenza sensibile confusa si passa ad una conoscenza intellettuale distinta.[45]

Le riflessioni di Zabarella sulla distinzione fra "ciò che è primo per natura" e "cioè che è primo per natura", e che perciò è assolutamente necessariamente vero, godettero dell'immensa fortuna che l'*Opera logica* ebbe in Germania nel diciassettesimo secolo. In particolar modo, ritroviamo la distinzione *kat'anthropon-kat'aletheian* in un manuale aristotelico ben conosciuto da Kant, la *Dialectica et Analytica* di Paul Rabe. Esso fu il testo di logica e retorica ufficiale del *Collegium Fridericianum*, obbligatorio per chi volesse conseguire il diploma[46]. Esso fu composto da Rabe proprio quando egli era ispettore al *Collegium*. L'aristotelismo di Rabe ha profonde radici nella tradizione di Königsberg. Il suo maestro fu Andreas Hedio, autore di un voluminoso commentario all'*Organon* aristotelico. Rabe stesso si cimentò nel più esaustivo e completo commentario al libro delle *Categorie* di Aristotele del diciottesimo secolo, il quale non fu molto diffuso, sebbene sia probabilmente la fonte kantiana della dottrina della categorie e dello schematismo[47].

Nel capitolo dedicato agli elementi essenziali della dimostrazione *to dioti*, Rabe individua tre specie di proposizioni immediate universali: 1) assiomi; 2) ipotesi; 3) definizione. La definizione è una «oratio explicans essentiam rei»[48]. Un assioma è una «propositio immediata, quam praecognitam jam haber debe is qui discere aliquid vult»[49]. Esempi di assiomi sono il principio di non-contraddizione, il principio che afferma che nulla è causa di se stesso e che non si può progredire all'infinito. Gli elementi più interessanti della dimostrazione sono le ipotesi. Un'ipotesi è «propositio immediata quam praecognitam habere necessum non est, sed quam ponit docens ut ex ea aliquid demostret»[50]. Sono queste ipotesi le proposizioni *kat'anthropon* perché, pur non essendo necessarie, esse sono assunte come principi universali e veri per la dimostrazione rispetto a ogni uomo.

Rabe contrappone alle proposizione immediate della dimostrazione *to dioti* le proposizioni necessarie. Esse sono caratterizzate dal fatto che sono vere, *kat'aletheian*, in modo necessario. Seguendo Zabarella, Rabe le classifica secondo tre gradi di necessità: 1) *kata pantos*; 2) *kat'auto*; 3) *katholou*[51]. Anche Rabe, come Zabarella, pone l'accento sul terzo modo di necessità, il quale sarebbe la sintesi delle prime due. La proposizione *katholou*, ovvero *universale*, è quello «quod inest *omni* et *per se* et qua tali»[52].

È dal compendio di Rabe, l'unico a trattar questi argomenti nel diciottesimo secolo, che sicuramente Kant trae la distinzione *kat'anthropon-kat'aletheian*.

## 4. La distinzione kat'anthropon-kat'aletheian in Kant

Nel corpus kantiano i termini *kat'anthropon* e *kat'aletheian* assumono due significati princiali. In un senso *kat'anthropon* coincide con l'*argumentum ad hominen* ed è opposto a *kat'aletheian*, cioè ad un'argomentazione che parte da presupposti ritenuti veri[53]. In questo primo senso i termini occorrono spesso isolati fra loro[54]. Il secondo senso assunto dalla distinzione *kat'anthropon-kat'aletheian* in Kant è proprio quello delineato dalla tradizione aristotelica.

La distinzione *kat'anthropon-kat'aletheian*, in senso aristotelico, com-

pare per la prima volta nelle opere pubblicate da Kant nella *Methodenlehre* della *Kritik der reinen Vernunft*. Un esame delle riflessioni e degli appunti delle lezioni, tuttavia, dimostra che la distinzione inizia a occorrere nella fase *ypsilon-phi*, a partire dagli anni 1776-1779, periodo nel quale Kant si interessò più sistematicamente della logica aristotelica. Nella riflessione 5103, datata fra il 1776-1778, Kant accenna per la prima volta alla dimostrazione *kat'anthropon* proprio nello stesso modo che egli userà più tardi nel 1790 nella *Kritik der Urteilskraft*. Per stesso modo intendo nello stesso contesto, con le stesse parole, spiegando lo stesso argomento, quasi che quel passo della *Kritik der Urteilskraft* fosse stato concepito più di dieci anni prima, poi ripreso e rielaborato in maniera sistematica nell'opera a stampa. Kant scrive che il mondo intelligibile ha le sue leggi, così come il mondo sensibile. Esso ha un *principium constitutivum* che è Dio e un *principium regulativum* che è la legge morale[55]. Le leggi del mondo intellegibile non sono oggetto di intuizione e perciò ogni fisico-teleologia è impossibile. Esse sono oggetto di fede e riguardano l'utilizzo riflettente dell'intelletto[56]. L'uomo può conoscere Dio solo attraverso i principi morali. La connessione del mondo intelligibile con quello sensibile è possibile concepirla solo attraverso inferenze logiche di tipo analogico. Le inferenze analogiche e gli *argumenta practica kat'anthropon* permettono di concepire il *transitum* da un mondo all'altro[57]. Il tipo di prova dell'esistenza di Dio e del mondo intellegibile è *kat'anthropon* secondo Kant, cioè attraverso un *argumentum ad modulum humanitatis*[58]. Questa argomentazione, riprendendo le tesi esposte anche da Zabarella, è *secundum assumta humanae naturae* e *non hominis singularis*[59]. Esso cioè non vale per l'uomo in quanto individuo ma come uomo in generale secondo la sua natura morale e razionale.

In una riflessione dello stesso periodo, la 5508, Kant afferma, sempre parlando della prova dell'esistenza di Dio, che essa può essere solo *kat'anthropon* e non apodittica, cioè può essere solo fondata sulle condizioni soggettive del pensiero[60]. Kant contrappone, come Rabe, la dimostrazione fondata *kat'anthropon* ad una di tipo apodittico e necessario. Non solo Dio è dimostrabile *kat'anthropon* ma, secondo quanto Kant scrive nella riflessione 6428, anche la libertà e l'immortalità dell'anima. Queste tre idee non sono conoscibili dal punto di vista teoretico dogmatico, ma sono necessarie dal punto di vista pratico, a priori rispetto al soggetto[61].

La distinzione *kat'anthropon-kat'aletheian* occorre nella *Methodenlehre* nel capitolo dedicato alla *Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs*. Kant spiega l'uso polemico della ragion pura come disciplina utilizzando la metafora del corpo politico. Kant afferma che ad ogni sua impresa la ragione deve sottomettersi alla critica e non gli è concesso proibire la libertà della critica senza danneggiare se stessa e attirare su di sé dannosi sospetti[62]. Sulla libertà della critica si fonda l'esistenza della ragione, la quale non ha alcuna autorità dittatoriale poiché il suo decreto è l'accordo di liberi cittadini. Se la ragione non ha a che fare con la censura del giudice, cioè con la critica, ma con le pretese dei suoi cittadini, le cose stanno diversamente. Tali pretese sono dogmatiche e offrono una giustificazione *kat'anthropon*, la quale assicura la ragione da ogni danno e preserva la sua autonomia, sebbene tale giustificazione non sia valida in senso assoluto, *kat'aletheian*[63]. Ciò che Kant vuol dire è che sciolti dalla critica, l'uso della ragione nella sua autonomia produce prove solo *kat'anthropon*, valide per ogni essere razionale in quanto tale, le quali non sono necessariamente valide in sé necessariamente, *kat'aletheian*, ma sono prove solo soggettive.

Il tipo di prova assicurata dalla giustificazione *kat'anthropon* è quello indagato nel § 90 della *Krtik der Urteilskraft*, cioè una prova teleologica soggettiva dell'esistenza di Dio. Kant per spiegare la legittimità di una tale prova ricorre ancora una volta alla distinzione *kat'anthropon-kat'aletheian* così come l'aveva già esposta nella riflessione 5103, tredici anni prima. Kant afferma che una prova che miri a produrre una convinzione può essere di due specie. La prima specie di prova, quella *kat'aletheian*, stabilisce come è l'oggetto in sé[64]. Una tale prova, riguardo Dio, per la ragione speculativa è però impossibile. La seconda specie di prova, quella *kat'anthropon*, stabilisce «ciò che l'oggetto è per noi (uomini in generale), secondo i principi razionali che ci sono necessari per valutarlo»[65]. Kant ribadisce che *kat'anthropon* significa l'accezione universale di uomo in generale[66]. La prova *kat'anthropon* considera semplicemente la maniera in cui qualcosa può essere oggetto della conoscenza per un uomo in generale, secondo la costituzione soggettiva delle sue forze cognitive. I concetti prodotti dalla ragione non sono perciò messi a confronto con gli oggetto, ma soltanto con le nostre facoltà conoscitive e con l'uso che queste possono fare della rappresentazione data. La prospettiva *kat'anthropon* è l'unica possibile per la filosofia trascendentale; essa ha come obiettivo quello di sapere se qualcosa è o non è un essere conoscibile, non rispetto se stesso bensì, rispetto le facoltà conoscitive umane[67].

Negli anni immediatamente successivi Kant riprende la distinzione *kat'anthropon-kat'aletheian* nello scritto *Über die Fortschritte der Metaphysik* per elucidare la prova morale dell'esistenza di Dio. Egli scrive che l'argomento mora-

le potrebbe chiamarsi «*argumentum kat'anthropon* valido per uomini in quanto enti razionali del mondo in generale, e non come semplice modo di pensare ammesso in modo contingente di questo o di quell'uomo»[68]. Esso deve essere distinto «dall'argomento teoretico-dogmatico *kat'aletheian* che dà per certo assai più di quello che l'uomo può veramente sapere»[69].

Kant ritorna sull'impossibilità di fornire una prova *kat'aletheian* nello scritto *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* pubblicato nel 1794. In una nota di questo scritto afferma che una limitatezza insuperabile della ragione umana è che non è possibile attribuire un valore morale soprasensibile alle azioni di una persona senza rappresentarci essa nello spazio e nel tempo. In tal modo, afferma Kant, non possiamo conoscere le azioni come esse sono in sé (*kat'aletheian*), infatti, per accedere ai caratteri soprasensibili è necessaria sempre una certa analogia con gli esseri della natura, cioè partire da ciò che è più vicino alla natura umana (*kat'anthropon*)[70].

In *Der Streit der Fakultäten* del 1798 Kant ricorre per l'ultima volta alla distinzione per spiegare il metodo didattico della predicazione degli apostoli. Kant afferma che il metodo espositivo fu scelto dagli apostoli e non era derivato dalla rivelazione divina. Esso era valido in rapporto alla mentalità di quei tempi *kat'anthropon* e non era un elemento in se stesso dottrinale, cioè *kat'aletheian*[71].

## 5. Conclusione

La distinzione *kat'anthropon-kat'aletheian* diviene fondamentale nella filosofia critica di Kant per mostrare i due possibili prospettive d'indagine. Solo la prospettiva *kat'anthropon*, cioè rispetto a ciò che è più conosciuto e vicino all'uomo è possibile secondo la filosofia trascendentale kantiana. Si può anche affermare che l'obiettivo della filosofia trascendentale di Kant sia proprio quello di investigare ciò che è *kat'anthropon*. Ho dimostrato che la distinzione kantiana riposa su quella più antica *emin gnorimoteron-physei gnorimoteron* di origine aristotelica. Essa è stata contestualizzata prima da Averroé e poi da Zabarella. La disseminazione delle opere zabarelliane in Germania ha permesso la diffusione della dottrina nelle diverse correnti dell'aristotelismo tedesco, fra le quali quella di Königsberg. In particolar modo la distinzione è tematizzata da Paul Rabe nella sua *Dialetica et analytica*, testo utilizzato nel corso di logica al *Collegium Fridericianum*. Kant riprende la dottrina proprio da Rabe verso la fine degli anni settanta, periodo nel quale egli stava concludendo la stesura della *Kritik der reinen Vernunft*. La presenza sistematica della distinzione è prova che Kant fosse estremamente interessato alla logica aristotelica e all'appropriazione di alcune delle sue dottrine per la formulazione di una dottrina del metodo della filosofia trascendentale.

1 Giorgio Tonelli, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, Olms, Hildesheim 1994, p. 4.
2 *KGS* III, A 708/B 736.
3 Giorgio Tonelli, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, cit., p. 1-2.
4 *KGS* III, B XXII.
5 Cfr. Athanasius Weisheipl, *Aristotelian Methodology. A Commentary on* Posterior Analytics *of Aristotle*, River Forest, Pontifical Institute of Philosophy 1958.
6 Cfr. Wilhelm Risse, *Zabarellas Methodenlehre*, in Luigi Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova, Antenore 1983, p. 160; Riccardo Pozzo, Res considerata *and* modus consideransi rem: *Averroes, Aquinas, Jacopo Zabarella, and Cornelius Martin on Reduplication*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 24 (1998), pp. 157-159.
7 Cfr. Suzanne Mansion, *«Plus connu en soi», «plus connu pour nous». Une distinction epistemologique importante chez Aristote*, «Pensamiento», 35 (1979), pp. 161-170; Robert Bolton, *Aristotle's Method in Natural Science:* Physics *I*, in Lindsay Judson (a cura di), *Aristotle's* Physics*: A Collection of Essay*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 1-29.
8 Aristotele, *Topica* VI.4, 142 a 1-2.
9 Aristotele, *Topica* VI.4, 142 a 3-4.
10 Aristotele, *Topica* VI.4, 142 a 9-10.
11 Aristotele, *Physica* I.5, 188 b 30-35.
12 Aristotele, *Physica* I.5, 189 a 6-9.
13 Aristotele, *Physica* I.1, 184 a 16-18.
14 Aristotele, *Metaphysica* II.1, 993 b 7-11.
15 Aristotele, *Analytica Posteriora* II.19, 99 b 35-100 b 5.
16 Aristotele, *Physica* I.1, 184 a 21-b 1.
17 Aristotele, *Analytica Posteriora* II.19, 100 b 6-17.
18 Aristotele, *Analytica Posteriora* I.2, 71 b 21-22.
19 Aristotele, *Analytica Posteriora* I.2, 72 a 1-5.
20 Aristotele, *Analytica Posteriora* I.3, 72 b 32-35.
21 Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedigungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, pp. 69-70.

22 Ivi, p. 70.
23 *Ibidem.*
24 Utilizzo il termine generale di "cosa" al posto del più comune "oggetto" per non applicare una concettualità assente in Aristotele. Tuttavia il concetto aristotelico di *antikeimenon* è traducibile correttamente con *obiectum* e perciò oggetto.
25 Aristotele *Ethica Nicomachea* I.2, 1095b 5-6.
26 Aristotele *Ethica Nicomachea* I.2, 1095b 6-7.
27 Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedigungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, cit., p. 74.
28 Aristotele, *Analytica Priora* II 23, 68 b 35-37.
29 Cfr. Aristotele, *Topica* VIII.1, 156 a 4-7.
30 Aristotele, *Metaphysica* VII.4, 1029 b 3.
31 Aristotele, *Metaphysica* VII.4, 1029 b 5-8.
32 Aristotele, *Analytica posteriora* II.19, 100 b 1.
33 Aristotele, *Metaphysica* VII.4, 1029 b 8-10.
34 Aristotele, *Metaphysica* VII.4, 1029 b 10-12.
35 Wilhelm Risse, *Zabarellas Methodenlehre*, cit., p. 157.
36 Ivi, p. 162.
37 Jacopo Zabarella, *In duos Aristotelis libros posteriores analyticos commentarii*, in Id., *Opera logica*, Zetzner, Köln 1597, 663f.
38 Ivi, 664d.
39 Ivi, 667a-670f.
40 Ivi, 672b.
41 Ivi, 1271e.
42 Ivi, 1271f.
43 Jacopo Zabarella, *De propositionibus necessariis libri duo*, in Id., *Opera logica*, Zetzner, Köln 1597, 345c.
44 Cfr. Marco Sgarbi, *Kant, Aristotle and the facultative logic*, in Ennio De Bellis (cur.), *Nuovi studi su Aristotele e la tradizione aristotelica*, Saveria Mannelli, Rubettino 2008, pp. 97-108.
45 Jacopo Zabarella, *De ordine intelligendi*, in Id., *De rebus naturalibus libri triginta*, Zetzner, Frankfurt 1607, 1060a-1063b.
46 Cfr. Riccardo Pozzo, *Catalogus prealectionum academiae regiomontanae 1719-1804*, «Studi Kantiani» 4 (1991), p. 176.
47 Marco Sgarbi, *L'origine aristotelica della dottrina delle categorie e dello schema in Kant*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 193 (2008), pp. 11-25.
48 Paul Rabe, *Dialectica et analytica*, Schlechtiger, Berlin 1703, p. 59.
49 *Ibidem.*
50 *Ibidem.*
51 Ivi, p. 61.
52 Ivi, p. 63.
53 Anche in Rabe *kat'anthropon* è utilizzato a volte per designare l'*argumentum ad hominem*. Sulla tradizione che riconduce *kat'anthropon* all'*argumentum ad hominem* cfr. Gabriel Nuchelmans, *On the fourfold root of the argumentum ad hominem*, in Id., *Studies on the History of Logic and Semantics*, Variorum, Aldershot 1996, pp. 37-47.
54 Cfr. *KGS* XII, p. 40, *KGS* XVI, p. 850. Nuchelmans rintraccia nel wolffiano Samuel Christian Hollmann la prima occorenza della distinzione *kat'anthropon-kat'aletheian*, scritta in greco, come rispettivo della distinzione *argumentum ad hominem* e come argomento i cui principi della dimostrazione sonoritenuti come veri. Il passo in questione è in Samuel Christian Hollmann, *Philosophia rationalis quae logica vulgo dicitur*, Vandenhoeck, Göttigen 1767, p. 650. Cfr. Gabriel Nuchelmans, *On the fourfold root of the argumentum ad hominem*, cit., p. 42. Kant utilizza la stessa distinzione di Hollmann almeno due volte nei suoi scritti. La prima commentando l'*Auszug* di Meier (*KGS* XVI, p. 850), mentre la seconda riferendosi all'*Essay* di John Locke nella *Logik Hechsel*. Cfr. Tillmann Pinder, *Logik-Vorlesungen: Unveröffentliche Nachschriften II*, Meiner, Hamburg 1998, p. 478. Ringrazio Piero Giordanetti per avermi segnalato questo passo. Kant era sicuramente a conoscenza dello scritto di Hollmann, il quale può essere stato la fonte kantiana della distinzione intesa in questo senso. Cfr. KGS I, p. 471.
55 *KGS* XVIII, p. 88.
56 *Ibidem.*
57 *Ibidem.*
58 *Ibidem.*
59 Jacopo Zabarella, *In duos Aristotelis libros posteriores analyticos commentarii*, cit., 1271e.
60 *KGS* XVIII, p. 203.
61 *KGS* XVIII, p. 713.
62 *KGS* III, A 738/B 766.
63 *KGS* III, A 739/B 767.
64 *KGS* V, p. 462.
65 *KGS* V, p. 463.
66 *Ibidem.*
67 *KGS* V, p. 467.
68 *KGS* X, p. 306.
69 *Ibidem.*
70 *KGS* VI, p. 64.
71 *KGS* VII, p. 37.