





Saggi Bibliopolis

138



GIUSEPPE D'ALESSANDRO

SCRITTI KANTIANI



BIBLIOPOLIS

Il volume viene stampato con i fondi del Progetto dipartimentale di ricerca “Immagini della realtà e realtà delle immagini”, del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali (DSUS) dell’Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”.

*Proprietà letteraria riservata*

ISBN 978-88-7088-738-9

Copyright © 2025

by «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze»

Napoli, Via Arancio Ruiz 83

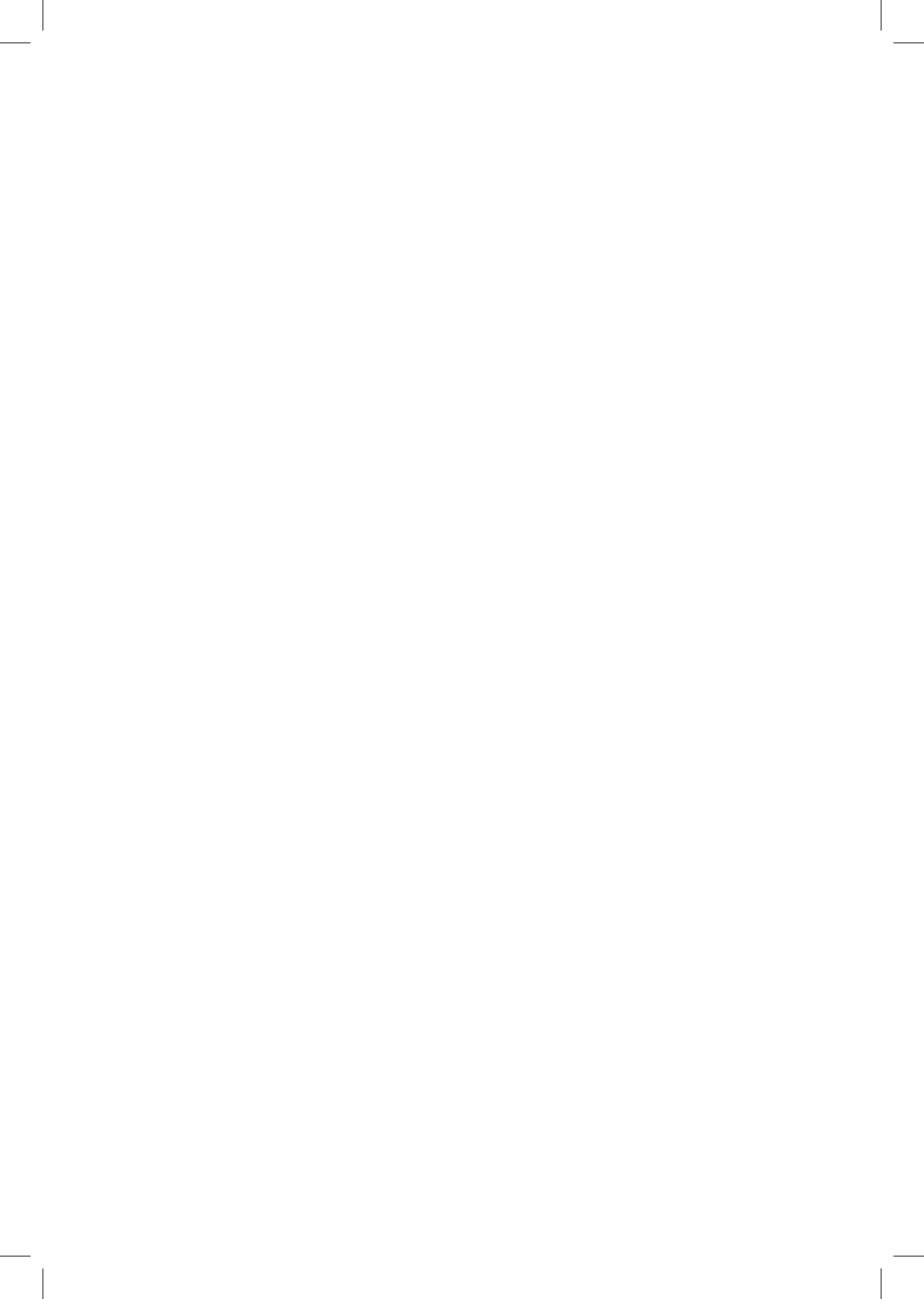
<http://www.bibliopolis.it> – e-mail: [info@bibliopolis.it](mailto:info@bibliopolis.it)

*a Rosa*



## INDICE

Premessa	p. 11
Capitolo 1. Il trascendentale	» 13
Capitolo 2. L'immaginazione	» 39
Capitolo 3. Il destino	» 65
Capitolo 4. La natura	» 93
Capitolo 5. La storia	» 105
Capitolo 6. L'interpretazione	» 131
Capitolo 7. Il riso	» 159



## PREMESSA

Il confronto intrapreso con Kant qualche tempo fa continua ad alimentare le mie meditazioni. Nel libro ci sono tappe significative di questa vivace *Auseinandersetzung*, unificate nella prospettiva di conferire ulteriore senso a quanto sulla filosofia di Kant, e a partire da essa, sono venuto pensando. L'orientamento nel pensiero ha sempre un riferimento crono-spaziale, e la permanenza della sostanza sviluppata nelle Analogie dell'esperienza della *Ragion pura* conferisce a sua volta stabilità all'interrogarsi storicamente determinato della persona. La consapevolezza della situazione concreta dell'esistenza si unisce così all'avventura permanente che, nelle imprevedibili possibilità esistitive, si apre al soggetto, il quale, non dimentico di sé, senza *hybris* alcuna e nella *charis* riconoscente, cerca di ancorare la propria vita nel dinamismo continuo dell'essere.



## CAPITOLO 1

### IL TRASCENDENTALE

Nel paragrafo dodici della seconda edizione (1787), della *Critica della ragion pura*, nell'Analitica, cioè nella sezione produttiva della conoscenza, della Logica, Kant, in maniera sorprendente, estende all'Antichità la caratteristica del trascendentale<sup>1</sup>. Ciò facendo, egli rivela due cose: 1. La qualità atemporale della filosofia trascendentale, il suo valore intrinseco, in sé e per sé, che ingloba la cronospazialità delle sue manifestazioni. Il concetto e il termine di trascendentale erano emersi per la prima volta e con grande chiarezza nella dissertazione del 1770 *Sulla forma del mondo sensibile e intelligibile e sui principi di essa*, e indicavano proprio la struttura della forma (questo vuol dire trascendentale), di ogni forma logica, a partire dalle nozioni intuitive di spazio e tempo, per poi estendersi ai concetti dell'intelletto, le categorie, e a quelli della ragione, le idee. 2. La presenza di una dimensione storico-filosofica della prima *Critica*, che se non si sviluppa in sen-

<sup>1</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), in ID., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. WEISCHEDEL, Darmstadt, WBG, 1983, 6 Bd.e, Bd. 2, p. 123 ss. (B 113 ss., secondo la paginazione dell'edizione dell'Accademia), d'ora in poi cit. con *KrV*; ID., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. GENTILE e G. LOMBARDO RADICE, Roma – Bari, Laterza, 2017, p. 100 ss.: «Ma nella filosofia trascendentale degli Antichi si trova ancora un capitolo, contenente concetti puri dell'intelletto che, pur non essendo annoverati fra le categorie, per loro dovevano tuttavia valere come concetti puri degli oggetti».

so cronologico-successivo, per tappe, affronta tuttavia tutte le questioni filosofiche che si sono presentate alla mente umana, alla ragione, nel corso della sua storia plurimillenaria, e le risolve radicalmente, come Kant afferma senza indugi, proprio grazie alla filosofia critico-trascendentale, quella cioè che è stata in grado di stabilire i principi fondamentali dell'interrogarsi filosofico superando (*aufheben* è termine tecnico già kantiano) sia il dogmatismo antico e moderno (tra i due, quest'ultimo è più sterile), sia lo scetticismo humaneo, che in ogni caso rimane più vitale rispetto a quello. L'atteggiamento kantiano, nella duplicità dei suoi due aspetti, quello logico e quello storico, ricorda molto quello successivo hegeliano, pur con tutta la diversità tra i due filosofi, per il fatto di conferire al momento logico, atemporale, la priorità nella trattazione delle diverse posizioni filosofiche succedutesi nello sviluppo storico<sup>2</sup>.

Logica, critica e storia si pongono così come le colonne portanti del trascendentalismo, che si presenta come la filosofia tout-court, una vera e propria *philosophia perennis* che al tempo stesso porta in sé il seme del progresso, vale a dire della tensione continua al trascendimento del dato per l'affermazione

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 698 (B 864, A 836), trad. it. cit., p. 511: «Se io astraggo da ogni contenuto della conoscenza, considerata oggettivamente, allora ogni conoscenza, considerata soggettivamente, è o storica o razionale. La conoscenza storica è *cognitio ex datis*, quella razionale invece *cognitio ex principiis*». Cfr. pure I. KANT, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Königsberg 1800, in ID., *Werke*, cit., Bd. 3, p. 444 (A 20): «Le conoscenze razionali vengono contrapposte a quelle storiche. Quelle sono conoscenze da principi, queste da dati. Una conoscenza può però essere scaturita dalla ragione e nondimeno essere storica; come se ad esempio un mero letterato impara i prodotti di una ragione estranea, e la sua conoscenza di simili prodotti razionali è solo storica». Cfr. inoltre ID., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga 1783, in ID., *Werke*, cit., Bd. 3, p. 113 (A 3s.), trad. it. di P. CARABELLESE, riv. da R. ASSUNTO, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Roma – Bari, Laterza, 2009, p. 3: «Ci sono dotti, per i quali la storia della filosofia (sia degli Antichi che dei Moderni), costituisce la loro stessa filosofia» e sono diversi da quelli che invece «sono impegnati a creare dalle fonti della ragione stessa».

della novità permanente, che è il fine dell'antropologia. Proprio in virtù di questo carattere atemporale, Kant può attribuire il nome di filosofia trascendentale agli Antichi, facendolo in un luogo di snodo assai importante della *Critica*, quando parla delle categorie, cioè dei «concetti degli oggetti» (questa definizione Hegel, nella sua *Logica*, l'avrebbe poi pari pari assegnata alle idee, conferendo ad esse, nel grande confronto proprio con l'Analitica e la Dialettica kantiane, la piena facoltà conoscitiva dell'Assoluto)<sup>3</sup>, e le connette con la questione della causalità, col principio di ragione sufficiente, e con il nesso aggregato-sistema.

Nella trattazione delle categorie Kant critica la soluzione offerta da Aristotele, sia per il carattere rapsodico e addirittura casuale della sua elencazione linguistico-predicabile dei concetti dell'intelletto<sup>4</sup>, sia per la loro aumentabilità infondata (nei *Prolegomeni* e nello scritto sulle razze umane viene ripreso il detto scolastico per cui «entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem»). I «presunti predicati trascendentali delle cose» sono quelli scolastici dell'inerenza, nell'essere, del buono, del bello e del vero («quodlibet ens est unum, verum, bonum»), che nell'affermarsi del dogmatismo metafisico si sono trasformati in mere tautologie, ma che tuttavia rivelano l'esigenza logica, fondata nella natura della ragione, della conoscenza di tutte le cose<sup>5</sup>.

Proprio il giudizio rispetto ad Aristotele viene modificandosi nel corso degli anni, giungendo alla lode esplicita del-

<sup>3</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della Logica* (1812), trad. it. di A. MONI, riv. da C. CESA, Roma – Bari, Laterza, 1981, Introduzione, p. 32: «L'idea platonica non è altro che l'universale, o più determinatamente il concetto dell'oggetto». Cfr. I. KANT, *KrV*, p. 132 (B 126 s.), trad. it. cit., p. 118; ID., *Prolegomeni*, cit., p. 199 (A 128), trad. it. cit., p. 173: «La distinzione tra idee, cioè puri concetti della ragione, e categorie, ovvero concetti puri dell'intelletto, considerate ciascuna come conoscenze di tipo, origine e uso completamente diversi, è un pezzo "decisivo" per la fondazione di una scienza che contenga tutte queste conoscenze a priori»

<sup>4</sup> Cfr. I. KANT, *KrV*, cit., p. 110 (B 107, A 81), trad. it. cit., p. 97.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 123 ss. (B 113 ss.), trad. it. cit., p. 100 ss.

la sua filosofia nello scritto del 1796 rivolto contro «il tono esclusivo» che si andava elevando nella filosofia di fine secolo, irrazionalisticamente a favore di un misterioso «oracolo interiore» sentimentalistico e misticheggiante (in diretta connessione con i toni di un trentennio prima, dei *Sogni*)<sup>6</sup>. Si tratta di uno scritto, accanto ad altri, in cui l'elemento logico e quello storico-filosofico si uniscono nella definizione stessa della filosofia e nella priorità, affermatasi storicamente e manifestantesi nel suo valore atemporale, del criticismo e del trascendentalismo (che riguarda sia l'aspetto fenomenico che quello noumenico del processo conoscitivo). Così, troviamo come il giudizio su Aristotele, più positivo rispetto a quello espresso nella *Critica*, si accompagni al giudizio su Platone, che invece, anche se solo parzialmente, viene inserito nella stessa corrente irrazionalistica e intuizionistica di fine secolo.

Sono tre i filosofi antichi che Kant prende in considerazione nel *Tono*, facendo in tal modo per un verso storia critica della filosofia (non come quella, solo di nome, composta alla metà del secolo da Brucker) e affermando al tempo stesso il valore imperituro della conoscenza razionale sistematica: Platone, Pitagora e Aristotele. I primi due avevano in comune l'essere matematici e filosofi al tempo stesso, accentuando il primo la geometria e le sue meraviglie, il secondo l'aritmetica. Entrambi «filosofavano sulla matematica», attribuendo all'elemento intellettuale tutta la conoscenza a priori, sia quella intuitiva che quella concettuale; mediante questo tipo di filosofia «credettero di essere giunti a un mistero, laddove non ve n'è nessuno» (dopo qualche anno Schelling e Schopenhauer avrebbero parlato ancora di misteri nella filosofia); e ciò non

<sup>6</sup> I. KANT, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, in «Berlinische Monatsschrift» (Maggio 1796), in ID., *Werke*, cit., Bd. 3, pp. 379-382 (A 392-397), trad. it. *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*, in ID., *Scritti sul criticismo*, a cura di G. DE FLAVIIS, Roma - Bari, Laterza, 1991, pp. 257-273. Kant parla di «oracolo» nella filosofia anche agli inizi dei *Prolegomena*, cit., p. 114 (A 6), trad. it. cit., p. 5.

perché la «ragione possa rispondere a tutte le domande che le vengono poste», bensì perché «il suo oracolo ammutolisce, se la domanda viene portata così in alto da non avere più senso»<sup>7</sup>. Va notata l'attenzione che Kant dedica qui alla figura di Pitagora, confermata e ampliata poi nel «breve schizzo di una storia della filosofia» contenuto nella *Logica* (il che conferma il nesso sopra richiamato tra le due prospettive, quella atemporale, svincolata dalla crono-spazialità, e quella storica). Il filosofo di Samo e di Crotona viene definito «un uomo di raro genio», fondatore di una scuola e di un programma filosofico senza precedenti (e Kant non è Giamblico). La «società di filosofi» che egli fondò era basata sull'amicizia e sulla divisione tra dottrine essoteriche ed esoteriche, sul simbolismo della verità logica, fisica e teologica, sulla suddivisione tra semplici uditori e coloro che potevano intervenire nella discussione. Scopo della società pitagorica, condiviso con partecipazione dalla prospettiva filosofico-politica di Kant, intrisa di socratismo, era di «purificare la religione dalla pazzia del popolo, di moderare la tirannide e di introdurre una maggiore legalità negli Stati»<sup>8</sup>.

Va notato qui che la comunità filosofica di amici (i termini utilizzati, propri della filosofia politica moderna, sono *Sozietät*, *Bund*) viene fondata pure da Epicuro, altro rappresentante sommo della filosofia antica, e quindi del suo carattere trascendentale, e si ritrova costantemente nel modello filosofico e filosofico-politico proposto a più riprese da Kant, orientato al criterio della «ragione umana universale» (*allgemeine Menschenvernunft*)<sup>9</sup>. Addirittura, nella Dialettica, vi è una sorta di fondazione più profonda di ogni modello

<sup>7</sup> I. KANT, *Vornehmen Ton*, cit., pp. 379-382 (A 392-397), trad. it. cit., pp. 259-262.

<sup>8</sup> I. KANT, *Logik*, cit., pp. 452 s. (A 33 s.)

<sup>9</sup> I. KANT, *KrV*, p. 710 (B 882, A 854), trad. it. cit., p. 520: «Riguardo all'oggetto di tutte le nostre conoscenze razionali, alcuni erano solo filosofi del senso, altri solo dell'intelletto. Epicuro può essere chiamato il filosofo più eminente della sensibilità, Platone dell'elemento intellettuale».

societario, ed è quella fornita dal «*corpus mysticum* degli esseri razionali», che consente loro, su una base costitutiva di carattere noumenico, di attingere all'essenza della sostanza di ogni comunità umana, dove si manifesta e si realizza quello stoico e neoplatonico «uomo divino in noi (*göttlicher Mensch in uns*)», ineffabile, non categorizzabile e tuttavia nucleo dell'esistenza<sup>10</sup>.

Platone viene da un lato accomunato al giudizio sui «nuovi platonici» (il riferimento era all'opera di Schlosser)<sup>11</sup> e sulla «nuovissima sapienza tedesca» – per la quale, con toni che sarebbero stati propri anche della critica hegeliana al soggettivismo intuizionistico, «sapere, fede e opinione (*Wissen, Glauben und Meinen*)», e non il lavoro della ragione, costituivano l'essenza della filosofia, dall'altro liberato dall'interpretazione conservatrice antirivoluzionaria (e sappiamo che Kant aveva difeso appassionatamente la Rivoluzione Francese) ed elogiato per la sua coerenza, pur non essendo giunto alla domanda capitale circa la possibilità dei giudizi sintetici a priori e avendo ammesso un'intuizione intellettuale<sup>12</sup>. «Platone l'accademico» (diversa e ben più positiva era stata la pennellatura del filosofo fatta da Kant nella prima *Critica*) divenne così «il padre di ogni fantasticare esaltato nella filosofia», sebbene senza sua «colpa», giacché la sua intuizione intellettuale valeva solo «all'indietro», per spiegare la possibilità di una conoscenza sintetica a priori, non «in avanti», per ampliarla mediante «quelle idee leggibili nell'intelletto divino»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 513 (B 597, A 569), 679 (B 836, A 808), trad. it. cit., pp. 367, 497.

<sup>11</sup> J. G. SCHLOSSER, *Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg 1795.

<sup>12</sup> Cfr. I. KANT, *Vornehmen Ton*, cit., pp. 380, (A 393), 385 nota, (A 402); trad. it. cit., p. 259 ss., nota, 264. Sulla triade *Glauben, Wissen* e *Meinen*, cfr. pure ID., *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, in «Berlinische Monatschrift» (Oktober 1786), in ID., *Werke*, cit., Bd. 3, p. 276 (A 319).

<sup>13</sup> Cfr. I. KANT, *Vornehmen Ton*, cit., p. 387 (A 408), trad. it. cit., p. 265 s.

Rispetto a questa deriva misticizzante e irrazionale riluce invece la filosofia di Aristotele, per il quale essa è «lavoro» (e anche su questo punto vi è continuità con il successivo «lavoro del concetto» hegeliano). Lo Stagirita è considerato da Kant, al pari di Pitagora e Platone, «solo come metafisico, cioè scompositore di ogni conoscenza a priori nei suoi elementi, e come artista della ragione, nel ricomporli nuovamente a partire da essi (cioè dalle categorie)». Pur non avendo distinto tra uso sensibile e intelligibile delle categorie, volendo estendere all'ultrasensibile attraverso il principio di causalità (e trasformandole in idee platoniche, categorizzando le idee, secondo quella che sarebbe stata anche la soluzione hegeliana), tuttavia Aristotele, «un pensatore estremamente prosaico», come lo è ogni filosofia, diventa un bastione contro le mode irrazionalistiche e sentimentalistiche («filosofare poeticamente» sarebbe come se un commerciante redigesse i suoi «libri contabili non in prosa, ma in versi»), e riceve su di sé, come Platone, «il sigillo dell'Antichità». Lo scritto kantiano si chiude con un riferimento a Fontenelle e alla sua ironia nei confronti di coloro che vogliono credere agli oracoli e non possono essere impediti in questo<sup>14</sup>.

Il richiamo a Fontenelle rinvia alla celeberrima *Querelle* innescata da quest'ultimo e da Boileau, con la quale Kant si era confrontato nei suoi corsi di logica<sup>15</sup>. A lui non interessava ricostruire i termini della questione, quanto piuttosto di approfondire il significato in sé di ciò che è moderno. Questo si collega direttamente al significato e al valore universali e atemporalmente della Modernità, che supera il riferimento cronospaziale del suo svolgimento. Non si è moderni perché si è superata una determinata era, e infatti di polemica sul-

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 382 (A 397), 396 s. e nota (A 425 s.), trad. it. cit., pp. 261 s., 273.

<sup>15</sup> Cfr. N. HINSKE, *Kant e la Querelle des Anciens et des Modernes. La Riflessione 2569 e gli appunti delle lezioni di logica. Sull'idea polemica del pregiudizio*, in: *Id.*, *Tra Illuminismo e Critica della Ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa, Edizioni della Normale, 1999, pp. 73-92.

la barbarie medioevale non c'è traccia; si è moderni perché, anzitutto, si riprende la domanda socratica del «conosci te stesso» (basti richiamare qui le prime pagine della *Ragion pura*)<sup>16</sup>. Qui, la ragione matura dei Moderni viene invitata con forza a intraprendere nuovamente la sua «occupazione più impegnativa», vale a dire la «conoscenza di sé (*Selbsterkenntnis*)», in diretta filiazione dello *gnōti seautōn* socratico e dell'Apollo delfico e la si sviluppa nuovamente, con il proprio contributo di originalità. Questa autoconoscenza, e autoconsapevolezza, è legata strettamente all'esercizio della critica, che costituiva l'orizzonte e la prospettiva dell'Illuminismo («la nostra epoca è la vera e propria epoca della critica»), e alla quale ogni operazione dell'intelletto e della ragione, e delle relative discipline, andavano sottoposte, mentre religione e legislazione intendevano sottrarsi per mantenere i loro privilegi sociali e politici<sup>17</sup>. La critica kantiana, nella maturità illuministica, chiudeva la parabola aperta agli inizi del secolo da Jean Leclerc, il quale aveva collocato il compito della sua *ars critica* nel passare al setaccio i portati delle tradizioni culturali per vagliarne autorevolezza e credibilità. La prospettiva di Kant è di innalzare la critica a un livello antropologico atemporale di validità, innestando in essa il discorso sull'uomo e sul mondo che egli veniva facendo e che si staccava dalle tradizioni storico-culturali determinate.

La questione non si concretizza e non si limita alla maieutica e al connesso metodo di trarre fuori la verità, perché questa alberga in noi, e siamo noi che dobbiamo farla emergere. Il vero carattere sostanziale sta nella modernità degli Antichi: non è Hume a essere lodato, nonostante la riconoscenza che Kant nutre nei suoi confronti per averlo questi risvegliato dal «sonno dogmatico». Il filosofo scozzese è anzi fortemente criticato per non aver appreso l'«arte della navigazione»

<sup>16</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 13 (A XI), prefazione alla prima edizione, trad. it. cit., p. 6 ss.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 13, nota (A XII), trad. it. cit., p. 7, nota; cfr. I. KANT, *Logik*, cit., p. 457 (A 40).

e dell'orientamento e aver fatto «arenare la sua nave» sulle sabbie dello scetticismo, secondo l'efficace immagine kantiana dei *Prolegomeni*<sup>18</sup>. A essere lodato è invece Platone, e la conoscenza di sé socratica, fatta propria da Kant, trova il suo momento fondativo forte nella dottrina platonica delle idee. Il padre della filosofia è definito «sublime (*erhaben*)» e, se non può essere seguito nel suo innalzarsi al mondo delle idee<sup>19</sup>, tuttavia è colui che ha colto il primato della dimensione contemplativa rispetto all'affannosità e alla sterilità del mero occuparsi dell'ambito pragmatico, dai moderni inquadrato come l'unica possibilità del fenomenico<sup>20</sup>. Kant, come del resto, in grande continuità, avrebbe fatto Hegel, critica fortemente Johann Jakob Brucker, per essere rimasto irretito nel pragmatismo metodologico della sua storia della filosofia. Questa era definita «critica», ma in realtà non riusciva a sottrarsi alla ripetitività meramente ricostruttiva e narrativa del metodo pragmatico, basato sul nesso di causalità, e ciò aveva impedito al grande storico illuministico della filosofia di esporre in maniera viva le tappe e le tematiche forti del pensiero filosofico nel suo svolgimento storico<sup>21</sup>. Brucker si pre-

<sup>18</sup> I. KANT, *Prolegomena*, cit., p. 121 (A 18), trad. it. cit., p. 17.

<sup>19</sup> I. KANT, *KrV*, p. 321 ss. (B 370, A 313 ss.), trad. it. cit., p. 247 ss.

<sup>20</sup> I. KANT, *Logik*, cit., p. 467 s. (A 56 s.): «Se nella cultura delle scienze si fosse sempre solo guardato al guadagno materiale, all'utilità delle stesse, non avremmo nessuna aritmetica e nessuna geometria. Inoltre il nostro intelletto è organizzato in modo che esso trova soddisfazione nella semplice intellesione e ancor più che non nell'utilità che scaturisce da ciò. Questo fatto lo notò già Platone. In ciò l'uomo sente la sua eccellenza [...]. Il valore interiore, che le conoscenze hanno mediante la perfezione logica, non è paragonabile con il loro valore esteriore, quello nell'applicazione».

<sup>21</sup> I. KANT, *KrV*, pp. 323 ss. (B 372 ss., A 316 ss.), trad. it. cit., pp. 248 ss.; sulla mancanza di critica storica in Brucker, la cui storia della filosofia è una «pesante zavorra», cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. CODIGNOLA e G. SANNA, Firenze, La Nuova Italia, 1981, vol. 1, p. 132 s.; sulla storiografia pragmatica cfr. ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. CALOGERO e C. FATTA, Firenze, La Nuova Italia, 1981, vol. 1, pp. 4, 10, 13, 200-203; sul pragmatismo storico cfr.

sentava come il rappresentante moderno e filo-moderno della tradizione filosofica intesa come *Historia critica philosophiae*, e con la sua opera rinviava fin dal titolo alla questione su che cosa fosse la critica e quando era sorta (si pensi all'*Ars critica* di Leclerc); essa è critica letteraria (e letteratura e critica sono due cose distinte, vogliono dire due cose diverse), critica testuale, filologica, linguistica, comparata (di *vergleichende Sprachwissenschaft*, fondata storicamente, avrebbe parlato a fine secolo un teologo antikantiano, Gabler)<sup>22</sup>.

Quando però vuole diventar storia critica della filosofia, limitandosi invece a una mera ricostruzione storica, estrinseca, fallisce proprio il suo obiettivo dichiarato. Più volte Kant si sofferma sulla distinzione tra logica e storia, tra filosofia critico-trascendentale (le *Begebenheiten*, gli avvenimenti storici, vengono inquadrati nel più ampio campo delle *Erscheinungen*, dei fenomeni, soggiacendo così al principio di causalità, di connessione tra la causa e l'effetto, nocciolo del pragmatismo storico, un principio strettamente connesso a quello di ragione sufficiente) e filosofia dogmatica, incapace di superare il meccanicismo e il determinismo e di volgersi alla libertà, cioè alla pietra angolare (*Schlussstein*, come Kant la definisce agli inizi della *Ragion pratica*) di tutto il sistema della ragione, unica in grado di consentire il passaggio dalla meccanica alla dinamica (come delineato nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*). Questo costituiva un compito decisivo per la filosofia moderna, che consentiva di considerare il tutto della realtà e della natura nel suo fluido divenire, che andava ben oltre la staticità della causalità deterministica, nel quale la filosofia leibniziano-wolffiana era rimasta irretita<sup>23</sup>.

G. D'ALESSANDRO, *L'Illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichborn (1752-1827) e il suo tempo*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 191-200.

<sup>22</sup> Cfr. G. D'ALESSANDRO, *Kant e l'ermeneutica. La Religione kantiana e gli inizi della sua recezione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000, pp. 205 s.

<sup>23</sup> I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga, 1786, in ID., *Werke*, cit., Bd. 5, pp. 47-99.

Kant dimostra di conoscere molto bene il dibattito della sua età sullo statuto delle scienze: se in maniera esplicita mette a confronto la dottrina delle idee, quella platonica e quella sua (intesa come grande specificità della conoscenza filosofica, e abbiamo già visto come Hegel identificasse idea e categoria, definendo la prima negli stessi termini kantiani della seconda, «concetto dell'oggetto»), privilegiandola senz'altro rispetto al mero fenomenismo causalistico e storico-erudito bruckeriano, già nella *Storia generale della natura* egli si era confrontato con l'approccio "pragmatico"-empiristico dei teologi storici della *Storia universale del mondo*, che avevano tradotto e ampliato quella inglese<sup>24</sup>. Il confronto con Brucker è anche l'occasione per l'ulteriore analisi della filosofia wolffiana e leibniziana, della quale questi era esponente; agli occhi di Kant essa era rimasta nell'ambito del dogmatismo e non era stata in grado di compiere il passo decisivo verso la filosofia critico-trascendentale, quello poi fatto dal criticismo, e unico in grado di conferire alla filosofia il carattere di scienza<sup>25</sup>. Né l'empirismo di Hume, né il dogmatismo di Leibniz e Wolff, i cui sistemi rivelavano nella parte pratica il loro contributo più efficace (il «regno della grazia» leibniziano<sup>26</sup> e la volontà agente wolffiana), potevano reggere il confronto con le altre discipline e costituire la filosofia come scienza. L'unica possibilità in questo senso era quella garantita dal criticismo, e il fatto che Kant parli esplicitamente di «filosofia trascendentale degli Antichi» vuol dire che l'attribuzione di questo

<sup>24</sup> I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Königsberg und Leipzig 1755, in ID., *Werke*, cit., Bd. 1, p. 235.

<sup>25</sup> I. KANT, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1791/1804), in ID., *Werke*, cit., Bd. 3, pp. 589-595 (A 7- A 22), trad. it., *Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff?*, in ID., *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 153-158.

<sup>26</sup> I. KANT, *KrV*, pp. 682-685 (B 840-845, A 812-817), trad. it. cit., pp. 499-502.

carattere a Platone e ad Aristotele li faceva ricomprendere nella scienza filosofica tout-court, svincolantesi da categorie e periodi storici, scienza fondata sul sistema (si pensi all'architettura della ragion pura)<sup>27</sup>, sull'idea dell'intero e sulla armonizzazione dell'approccio apriorico, critico e trascendentale (riguardante cioè la struttura della forma delle categorie conoscitive) con quello empirico-fenomenico.

Va inoltre messo in rilievo il fatto che il concetto di libertà (concetto della ragione, quindi idea) e quello di trascendentalità (che riguarda sia l'intelletto che la ragione, e anche l'intuizione sensibile) ricevono la loro dimensione fondante nella prospettiva dell'intelligibile che è pure noumenico: non va dimenticato che la sintesi dell'appercezione è sintesi dell'immaginazione prima che dell'intelletto, e che essa è «una facoltà dell'anima cieca, di cui solo raramente siamo consapevoli»<sup>28</sup>, vale a dire la sintesi della conoscenza fenomenica ha un sostrato noumenico dell'intuizione al solo dominio (termine matematico, là dove agisce una funzione, che sarebbe diventato il «campo», ) della sensibilità non è una cessione empiristica, è il giusto riconoscimento della possibilità conoscitiva trascendentale. Questo elemento è anche critico, tant'è vero che Kant parla più volte di filosofia critico-trascendentale (la nuova scienza, come la definisce nei *Prolegomeni*), e non dogmatica o scettica, intesa come l'unica filosofia che possa essere scienza, che assolve così i compiti della conoscenza scientifica moderna e si mette al passo con la matematica e con la fisica. Erano queste esigenze messe molto bene in evidenza da Kant già nelle prime pagine della *Ragion pura*. Ora, filosofia trascendentale vuol dire tante cose, che comprendono in sé il significato kantiano ad essa attribuito e al tempo stesso lo superano: essa da un lato è platonica, dall'altro recepisce le istanze empiristiche, di una conoscenza utile (istanza peraltro anch'essa

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 695 ss. (B 859 ss., A 831 ss.), trad. it. cit., p. 509 ss.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 117 (B 104, A 78), trad. it. cit., p. 95.

decisamente platonica), le quali nelle conoscenze umanistiche diventano critica, filologia, storia (ma anche Tucidide scriveva “per l’eternità”, αἰεῖ), ermeneutica. Una critica meramente empirica non andava tuttavia oltre il campo fenomenico, mentre a Kant, e alla filosofia come scienza, importa, eccome, la possibilità di intrattenersi nel mondo delle idee.

È in questo senso precipuo che Kant introduce Platone, e lo definisce “sublime”. La critica a Brucker e alla sua *Storia critica della filosofia* di stampo wolffiano e causalistico è dovuta al fatto che essa non coglie per niente l’essenza della filosofia, vale a dire proprio quel noumenico e trascendente mondo delle idee, così vicino al trascendente, che certo interessava Kant, e che era strettamente connesso col bisogno profondo della ragione e col suo ineliminabile anelito all’assoluto. La filosofia non può rinunciare a questo, verificando ancora una volta, con Platone, che la quintessenza della conoscenza è l’attingimento della verità nella realizzazione della giustizia.

Il richiamo alla *Repubblica* platonica è sia contro Brucker e la metodologia cosiddetta pragmatica (il termine risale ai primi anni del Settecento, con l’opera di I. D. Koehler, *De historia pragmatica*, del 1714), una prospettiva che può costruire solo l’aggregato ma mai cogliere il sistema, con la curvatura utilitaristica da metà Settecento, sia contro una costituzione politica, col riferimento implicito ma chiaro a quella americana, che aveva posto nel conseguimento della felicità il suo scopo. La *polis* platonica aveva come fine la giustizia, e questa è la realizzazione piena della verità e della libertà, e sul mondo delle idee così articolato è necessario meditare nuovamente e approfonditamente, avvertiva Kant<sup>29</sup>. Proprio nel mondo delle idee troviamo la soluzione della problematica della causalità, che non poteva rimanere arenata nelle secche sterili dello scetticismo humeano (campione della modernità filosofica

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 322 ss. (B 371 ss., A 314 ss.), trad. it. cit., p. 247 ss.

agli occhi dei pragmatici). Kant parla esplicitamente, e con grande convinzione, visto che i paragrafi 11 e 12 sono della seconda edizione della *Critica*, di una filosofia trascendentale degli Antichi perché è con essi, non con i Moderni (né con Hume e Locke, e neanche con Leibniz e Wolff, perché non avevano filosofato adeguatamente, cioè platonicamente!) che egli vede unità di intenti con il criticismo trascendentale.

Questo avviene non nel senso di una ricostruzione storico-erudita, che consentirebbe al massimo di accrescere il proprio bagaglio di nozioni, e nemmeno di un ossequio incondizionato nei confronti dell'Antichità, che significherebbe soggiacere al «pregiudizio» nei confronti di quest'ultima (come Hinske ha fatto notare). Avviene piuttosto nel solco di quella concezione della filosofia perenne, di valore universale e atemporale, che caratterizza l'essenza stessa della filosofia antica e moderna. In questo contesto, insieme a Platone, a Socrate, a Epicuro, agli Stoici, troviamo Aristotele. Se da un lato egli non è stato capace di andare oltre un mero «aggregato» e una «rapsodia» nell'elencazione accidentale delle categorie, rientra tuttavia fortemente in gioco quando, contro le mode romantichegianti, Kant, come abbiamo visto, afferma la necessità di fare filosofia ragionando e non poetando e già quando, nelle Analogie dell'esperienza della *Critica* (alle quali egli nei *Prolegomeni* raccomandava grande attenzione), la centralità della sostanza, cioè proprio della principale categoria aristotelica, viene affermata prima del nesso di causalità, cioè della causa efficiente (il famoso *Ursache-Wirkung-Zusammenhang*; la causa formale la si ritrova nel trascendentale, la causa finale nell'ideale del Sommo Bene) e poi, nella «permanenza della sostanza» (*Beharrlichkeit der Substanz*) stessa, nella quale rientra addirittura, in maniera stupefacente, il tempo che «permane e non passa», il tempo dunque come «modo dell'essere», diverso da quello del flusso della coscienza percettiva dell'Estetica<sup>30</sup>. Aristotele è stato vero

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 220 ss. (B 225 ss., A 182 ss.), trad. it. cit., p. 158 ss.

«geografo della ragione», più di Hume, perché ha saputo dare consequenzialità alla sua costruzione razionale-misurativa-logica. Il trascendentale si presenta anche, di fatto, come il togliamento (proprio nel senso della *Aufhebung*, già kantiana) del fenomenico, in quanto indica la permanenza delle strutture logiche che organizzano la fenomenicità; in questo contesto il termine indica la soluzione apicale della Modernità rispetto alla questione della realtà e del tempo. Quello che Heidegger avrebbe delineato come esistenziali, sostituendoli alle categorie, indica la stessa esigenza profonda, che è di assoluto (e Kant ci indica la centralità della tematica).

Parlare di trascendentale, di filosofia trascendentale, a proposito degli Antichi può sembrare a prima vista esagerato, e tuttavia Kant lo fa a ragion veduta, offrendoci egli stesso la chiave per interpretare sia questa sua definizione, sia, più universalmente, la sua stessa filosofia<sup>31</sup>. Nei *Prolegomeni* leggiamo che «l'intera filosofia trascendentale, che precede necessariamente ogni metafisica», rappresenta la «soluzione completa» della possibilità di giudizi sintetici a priori e quindi della filosofia come scienza, offerta secondo un «ordine sistematico» e una «estensione dettagliata»; essa è una «scienza nuova», che deve precedere ogni metafisica (emerge una grande esigenza di novità, cioè di esplorare terre nuove, muniti di una bussola e una mappa, secondo un'immagine ricorrente all'epoca, per favorire l'incremento delle scienze e del progresso morale, ben diverso dalla mania delle novità alla moda)<sup>32</sup>. Se egli inserisce – agli inizi dell'Analitica e dopo che ha spiegato trascendentalmente spazio e tempo, cioè le intuizioni – una sorta di cornice introduttiva, preparatoria e legittimante lo stesso criticismo, collocandolo quindi nel solco della tradizione massima della filosofia, della *philosophia*

<sup>31</sup> I. KANT, *Fortschritte*, cit., p. 596 ss.: «Storia della filosofia trascendentale tra noi nell'età contemporanea», trad. it. cit., p. 159 ss.

<sup>32</sup> Cfr. I. KANT, *Prolegomena*, cit., p. 140 (A 47), trad. it. cit., p. 57.

*perennis*, dello *scire per causas* (completato e giustificato dalla libertà, concetto della ragione, idea indimostrabile e basata sulla fede razionale), della metafisica (da lui rinnovata, modernizzata in quanto deprivata del principio come dogma e riportato alla sua radice di *arché*, legato alla *ousìa*, quindi platonicamente e aristotelicamente), vuol dire proprio che col trascendentale ci troviamo nel solco della filosofia in quanto tale.

Noi parliamo di filosofia trascendentale degli Antichi, come fa Kant per Aristotele e per Platone (giacché il trascendentale è di ascendenza platonica, nel senso dell'intelligibile e del sensibile e della loro forma, come chiaramente esprimeva la *Dissertazione* del 1770), e come possiamo fare noi per lui, e in realtà spesso non ci accorgiamo che mettiamo un nome, definiamo, inseriamo in una categoria un fenomeno, un qualcosa che riguarda magari secoli – tra Aristotele e Marco Aurelio passano circa cinquecento anni, che noi pensiamo di ricomprendere in un battito del pensiero... – e che abbiamo l'ardire di riportare a una sintesi che non tiene affatto conto dei concreti e imprevedibili sviluppi fenomenici, temporali. Gli elementi che entrano in gioco sono tantissimi, e quelli suggeriti da Kant si concentrano sia sulla strutturazione contenutistica del trascendentale, che su quella metodologica. La meditazione filosofica sulla temporalità si congiunge all'attingimento della verità profonda del senso dell'essere e, in ultima istanza, al conferimento di senso all'essere stesso mediante il superamento della sua fissità (è il tema della *Dinamica vitale* che deve superare la Meccanica causalistica nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*).

L'empirismo e la fenomenicità non possono più bastare, lo stesso principio di ragione sufficiente, leibniziano e wolffiano, non è in grado di dar conto della realtà, ci vogliono i fondamenti di questa, che in fondo si presentano come ultrafenomenici, aspatiali e atemporali, noumenici, quindi trascendentali. Ecco che, per questa sua caratteristica, il trascendentale rivela possedere molti tratti in comune col noumenico, e ciò offre nuovi squarci interpretativi per la filosofia kantiana.

Chi si era accorto bene di questo valore perenne del criticismo, continuatore quindi del platonismo e dell'aristotelismo proprio in quanto espressione della filosofia universale e del grande portato antropologico della filosofia come scienza, oltre che come sapienza e come saggezza, era stato Karl Friedrich Stäudlin, il teologo gottinghese al quale non a caso Kant dedicò il *Conflitto delle Facoltà* (e un altro teologo di stretta osservanza kantiana, l'hallense Johann Heinrich Tieftrunk, criticato proprio dal primo per non aver preliminarmente «purificato» i termini del rapporto tra criticismo e cristianesimo, fu autorizzato da Kant stesso a curare, tra il 1797 e il 1799, un'edizione delle sue opere). Egli, nelle sue *Idee* e poi nella *Storia dello scetticismo*, aveva distinto Kant da Hume<sup>33</sup>.

E se noi consideriamo bene la struttura della prima *Critica*, vediamo come già in essa, oltre che nei *Principi metafisici della scienza della natura* e nei *Prolegomeni*, Kant avesse messo in rilievo i limiti dell'empirismo humeano e dei suoi esisti scettici. Parlare di filosofia trascendentale degli Antichi vuol dire dare sostanza a quella storia della filosofia che la *Critica della ragion pura* anche è, e il richiamo tanto a Platone quanto ad Aristotele avviene nel segno dell'elogio, diverso dal riconoscimento per i meriti di Hume, perlopiù svalutato poi, e dalla critica sia a Leibniz che a Wolff, rimasti fermi al meccanicismo, con il primo che in certi termini lo rompeva con l'apertura verso il «regno della grazia» (fondatrice della libertà), che non a caso Kant riprende e fa proprio quando introduce il «regno dei fini» e la libertà fondata sulla fede. Gli Antichi sono per molti aspetti migliori (evitando senz'altro, in ogni caso, il «pregiudizio dell'antichità», che peraltro faceva il paio con quello sulla modernità), e i Moderni si rifanno ad essi quando prendono su di sé nuovamente il compito più arduo della ragione, del *Logos*, che è la conoscenza di sé. Qui

<sup>33</sup> Su Stäudlin cfr. G. D'ALESSANDRO, *Kant e l'ermeneutica*, cit., pp. 48-55, 259-262.

emerge la nostra radice fondante, sostanziale, che è noumenica e trascendentale. Il progresso si fonda sulle idee, e queste sono sottratte al tempo, universali ed eterne. Il più grande spettacolo della storia dell'umanità, la Rivoluzione Francese, si fonda su di esse e sulla dignità dell'uomo, che la filosofia insegna e proclama.

Abbiamo già avuto modo di vedere come, per più di un aspetto, la *Ragion pura* sia anche una storia della filosofia, non cronologica ma tematica, ed è alla conclusione di questo sviluppo storico della ragione che Kant può affermare di aver affrontato tutti i problemi posti sul tappeto dalla ragione nel suo interrogarsi e di averli risolti tutti. È storia della filosofia quando esplicitamente richiama Brucker e lo critica, quando fin dall'inizio della *Critica* parla di Talete (Hegel lo avrebbe fatto nelle *Lezioni si storia della filosofia*, e va ricordato che entrambi erano professori di logica e metafisica), e poi di Platone e Aristotele, di Locke, Leibniz e Hume. Lo è ancora, in maniera del tutto esplicita sia contenutisticamente che metodologicamente, agli inizi dei *Prolegomeni*, cioè di quell'opera che intendeva chiarire in maniera più fluida la struttura della prima *Critica*, quando Kant, in un modo che sarebbe riemerso in Hegel, parla della storia della filosofia e del suo rapporto con la filosofia. Nella stroncatura che Kant fa della recensione di Feder comparsa nelle «Göttingische gelehrte Anzeigen», a questi viene rimproverata una crassa ignoranza filosofica e di non accorgersi del proprio empirismo scettico superficiale presente nel muro dell'esibito dogmatismo wolffiano<sup>34</sup>. Sono luoghi nei quali Kant si confronta col portato della tradizione, dai quali emerge e si conferma che la modernità del discorso filosofico non è un fatto cronologico, ma sostanziale (e forte è l'eco della «permanenza della sostanza» delle Analogie

<sup>34</sup> Cfr. I. KANT, *Prolegomena*, cit., p. 250 ss. (A 201 ss.), trad. it. cit., p. 273 ss.: «Aggiunta, su quel che può succedere, per rendere reale la metafisica come scienza», e «Prova di un giudizio sulla critica, che precede l'analisi».

dell'esperienza, che richiama proprio l'*analogia entis* e la derivazione del fenomenico dall'essenza, malgrado e anzi proprio per la sostituzione dell'ontologia con l'analitica). Infatti, a potenziare questa lettura è, già all'inizio, il richiamo al «conosci te stesso» delfico e socratico, presentato come il compito più impegnativo della ragione nell'età moderna: essa si richiama all'antico, alla sua fondazione, e l'orientamento kantiano conferma così, tra l'altro, l'invito a superare i pregiudizi, dell'antichità e della modernità, che era stato affrontato nelle *Lezioni di Logica*<sup>35</sup>. Il primo si basa sul riconoscimento incondizionato degli autori classici, per conoscere i quali è necessaria una grande erudizione, il secondo sull'atteggiamento superficiale che si può fare a meno degli Antichi in quanto superati dalla novità. Nello scritto contro Eberhard<sup>36</sup>, oltre al riferimento alla mera lettera (a proposito di Leibniz, e la cosa richiama Lessing e anticipa la polemica antiteologica), emerge il ruolo del trascendentale, come vero criterio di interpretazione dei momenti forti della storia del pensiero, vere e proprie tappe in attesa che la critica della ragion pura ne risolvesse le istanze, basate fondamentalmente sulla possibilità di giudizi sintetici a priori senza far ricorso a una intuizione intellettuale o illuminazione ultrasensibile, intelligibile.

Va notato come, quarant'anni dopo la prima *Critica*, Hegel, nei suoi corsi di storia della filosofia, usasse proprio gli stessi toni di Kant: primato della ragione, affermazione del valore atemporale delle conquiste della ragione nel corso dei millenni, da quando cioè l'uomo in quanto uomo ha esercitato la ragione pensante (la hegeliana *denkende Vernunft*, che si collega alla *allgemeine Menschenvernunft* kantiana e

<sup>35</sup> Cfr. N. HINSKE, *Kant e la Querelle...*, cit., p. 83 ss.

<sup>36</sup> I. KANT, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Königsberg 1790, in *Id.*, *Werke*, cit., Bd. 3, pp. 297-375, trad. it., *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, in *Id.*, *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 61-128.

mendelssohniana), chiarificazione ed esposizione dei risultati conseguiti dal pensiero razionale, critica a quei punti di vista meramente storici, estrinseci, aggreganti e non sistematici tipici delle storie della filosofia dell'epoca. Colpisce molto la padronanza che Hegel mostra del linguaggio illuministico a proposito della causalità: egli ne parla addirittura alla potenza, come *Ursachlichkeit*, che richiama fortemente quella *Kausalität der Ursache* di cui aveva parlato Kant, dove la causalità rappresenta un elemento essenziale nella sua ricostruzione trascendentalistica della filosofia antica. Del resto, per molti aspetti i veri Moderni, portatori di contributi originali nel far proprie le verità della filosofia, sono gli Antichi: questo è il grande risultato al quale approdano sia Kant che Hegel, e basta vedere l'attenzione e lo spazio dedicati alla filosofia antica per rendersene conto. Un esempio valga per tutti: il giudizio su Hume, irrimediabilmente naufragato su lidi scettici (l'immagine è di Kant, mentre Hegel elogia piuttosto Sesto Empirico, per il quale l'*epoché* scettica era solo un momento per giungere all'affermazione della verità, un po' come il ruolo del negativo, dell'essere che perennemente risorge nel divenire: questo è la verità dell'essere e del nulla, in realtà è la verità dell'essere, giacché il nulla è un astratto, e in tal modo viene realizzata, nello spirito eternamente diveniente, l'esigenza kantiana di dinamizzare la meccanica causale, cosa che né Leibniz né Wolff avevano fatto, tantomeno i loro seguaci). Ciò facendo (leggendo la tradizione, appropriandoci di essa e installandoci nella nostra novità), noi realizziamo nella nostra concretezza l'essenza atemporale perennemente evolventesi nella temporalità, e l'interpretazione nostra specifica diventa foriera di aperture sempre nuove al flusso della vita e all'appropriazione identitaria autocosciente delle soggettività personali, della verità dell'essenza che si rivela nell'esistenza. Lo stesso avviene nell'ambito della storia della filosofia, quando il giudizio di entrambi i filosofi toglie di mezzo una mera ricostruzione di dati estrinseci, come fa Kant col wolfiano Brucker e Hegel col kantiano Tennemann (oltre che con

Brucker stesso)<sup>37</sup>. Entrambi parlano di storici della filosofia (*Geschichtschreiber der Philosophie*<sup>38</sup>, dice Kant, e la stessa espressione la utilizza Hegel<sup>39</sup>, diversi da coloro che pensano e ricercano in proprio, come Kant richiamava agli inizi dei *Prolegomeni*, e con la dimensione del *forschen* distinta da quella dello *schreiben*, come aveva indicato appunto uno storico, Heeren)<sup>40</sup>, e, ciascuno dal proprio punto di vista (Hegel critica il kantiano Tennemann per il presupposto di non poter conoscere la verità, Kant e Hegel criticano entrambi Brucker per la morta erudizione, la mancanza di spirito filosofico), mettono in evidenza come la speculazione filosofica abbia in sé un valore atemporale, proprio della dignità dell'uomo, e non dipenda dalle circostanze storiche determinate. Si può fondatamente parlare di «filosofia trascendentale degli Antichi» giacché proprio Platone e Aristotele si erano mossi su quella sicura via della scienza pur avendo avuto bisogno di quella *Erläuterung praeliminaris* (una proposta che riprendeva l'esigenza manifestata da Wolff nel *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*) che non fecero e che viene fatta da Kant, dopo il risveglio humeano, con la divisione tra mondo sensibile e mondo intelligibile e con l'attribuzione dell'intuizione al primo. La necessità di portare sicurezza nel territorio della metafisica porta a evitare le chiacchiere di tutti quelli che

<sup>37</sup> I. KANT, *KrV*, p. 323 ss. (B 372 ss., A 316 ss.), trad. it. cit., p. 248 s.; G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., I, p. 130.

<sup>38</sup> I. KANT, *Über eine Entdeckung...*, cit., p. 373 (BA 126), trad. it. cit., p. 128: «Così la critica della ragion pura potrebbe benissimo essere la vera e propria apologia di Leibniz, anche contro i suoi seguaci, che gli tessono elogi non onorevoli; come può esserlo anche per diversi filosofi più antichi, ai quali più d'uno storico della filosofia, pur con tutte le lodi loro attribuite, nondimeno fa dire evidenti assurdità».

<sup>39</sup> G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., I, pp. 16-19, 29 ss., p. 131 s.

<sup>40</sup> A. H. L. HEEREN, *Etwas über die Seltenheit classischer Geschichtschreiber, besonders in Deutschland* (1809), in ID., *Historische Werke*, Göttingen 1824, Bd. 4, pp. 443-449.

si sentono autorizzati a mettervi lingua senza avere la necessaria competenza, i cosiddetti «naturalisti della ragion pura», che ricorrono poi presuntuosamente allo «spirito profetico» della «sana ragione». Gli stessi oppositori di Hume, tra cui Beattie e Priestley, invece di penetrare a fondo nella natura della ragione, escogitarono il ricorso al «comune intelletto umano», inteso come un «oracolo», la stessa cosa che avrebbero fatto i neoispirati romanticheggianti, come gli eclettici neoplatonici e i loro «grilli». L'impresa riuscita a Kant, e che non era riuscita a nessuno, né degli Antichi né dei Moderni, prima di lui, era stata quella di costruire un sistema in base a un «piano» sicuro (un'esigenza comune agli storici illuministi, come Gatterer e Schlözer)<sup>41</sup>.

L'orizzonte del trascendentale rende così possibile la fondazione critica della base sistematica, e architettonica, dell'edificio intero della ragione. Esso mette al riparo sia dal dogmatismo che dallo scetticismo, diventa criterio di spiegazione e di svolgimento della storia della filosofia; è fondativo, è il sostrato della sostanza, proprio quella delle Analogie della prima *Critica*, alle quali Kant nei *Prolegomeni* raccomanda di riferirsi. Per questo si può parlare di un carattere perenne della filosofia trascendentale, la quale non disdegna affatto di riconoscere aspetti classici della metafisica e della logica (si pensi alle sei tappe della conoscenza delineate in quest'ambito)<sup>42</sup>. La cosa notevole è che Kant nei *Progressi* parla proprio, in maniera ricapitolativa, di una «storia della filosofia trascendentale tra noi nell'età contemporanea», e questo titolo fa il paio con il cenno a quella degli Antichi fatto nella *Ragion pura*; non solo, parlando di storia, va subito al nocciolo della questione, attinge alle «fonti stesse della ragione» e ci espone la sua filosofia, la sua soluzione alla questione metafisica

<sup>41</sup> I. KANT, *Prolegomena*, cit., pp. 182, 191 (A 103, A 117), trad. it. cit., p. 139 ss., 159; ID. *Was heißt...*, cit., p. 279 nota (A 324), trad. it. cit., p. 26 nota.

<sup>42</sup> I. KANT, *Logik*, cit., p. 468 (A 57 s.)

deflagrata con gli attacchi di Hume alla causalità e impossibilitata a essere difesa dalle filosofie di Wolff e di Leibniz. Proprio in virtù delle sue scoperte la filosofia ha potuto fare dei progressi e si è affermata come filosofia trascendentale, la nuova metafisica che non è più metafisica in quanto emendata, purificata dalla critica.

Dopo il discorso logico e storico si presenta un'ulteriore dimensione del trascendentale, ovvero della filosofia critico-trascendentale (la «scienza nuova»<sup>43</sup>, cosa che nel titolo riecheggia Vico e riprende Bacone), che ne costituisce la quintessenza, vale a dire la libertà: questa, in un sol colpo, realizza l'esigenza della «dinamica» dei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, in quanto dà senso, ordine e prospettiva al dinamismo della natura, antica tematica kantiana fin dall'epoca dello scritto sulle «forze vive». Già l'impostazione della terza antinomia fa vedere chiaramente da che lato propende Kant, da quello di una causalità messa in moto dalla libertà. Ma questa era proprio l'esigenza manifestatasi già nell'Analitica a proposito dell'Io penso, che grazie all'immaginazione poteva mettere in atto serie di causalità a partire da sé, spontaneamente, quindi liberamente, ponendosi come istanza definitiva, non nel senso della causalità (semmai a fondamento, come causalità della causa, ovvero come libertà), ma di spontaneità originaria. Nell'orizzonte della filosofia pratica si passa quindi al rapporto tra libertà e fede razionale, legge morale e autonomia. Il discorso sulla «scienza completamente nuova che è la filosofia critico-trascendentale» tiene presenti sia le istanze del pensiero metafisico che quelle del pensiero empirico, ruotanti fundamentalmente intorno alla questione della causalità. Ciò avviene sia tenendo di vista il punto di vista storico-ricostruttivo, sia quello sistemati-

<sup>43</sup> I. KANT, *Prolegomena*, p. 120 s. (A 17 s.), trad. it. cit., p. 17: la critica è «una scienza completamente nuova, della quale in precedenza nessuno aveva concepito nemmeno il pensiero».

co-gnoseologico, come risulta chiaramente dai *Prolegomeni* e dai *Progressi*. L'incapacità della prospettiva leibniziano-wolfiana di dare un fondamento stabile alla metafisica era stata messa bene in evidenza dalla critica humeana al principio di causalità, sul quale la prima continuava a basarsi. Pretendere di dare una spiegazione al tutto della realtà, ovvero della natura, nei termini della causalità deterministica, secondo un modello di *regressus ad infinitum* di stampo aristotelico, voleva dire vietarsi la possibilità di concretizzare una conoscenza efficace e di costruire la scienza filosofica come sistema. Nello stesso tempo Hume era rimasto avvolto anch'egli nelle spire del causalismo, pur se di stampo associativo, convenzionalistico e a-posteriori. Né l'una né l'altra opzione erano in grado né di costruire una scienza della natura e della totalità della realtà ispirata a principi filosofici (quello che era il manifesto kantiano dei *Principi* metafisici, e non fisici come quelli newtoniani, della scienza della natura), né di dar conto, di render ragione, proprio secondo il principio della ragione sufficiente strettamente legato a quello di causalità, del punto che di fatto superava il causalismo e si poneva come l'elemento fondamentale dell'intero sistema, vale a dire della libertà. Questa non è un mero desiderato della ragione, e neanche una possibilità della volontà: no, la libertà è assolutamente reale, e la sua realtà viene affermata decisamente agli inizi della *Ragion pratica*. Già l'impostazione della terza antinomia nella prima *Critica* ci faceva vedere come, a partire dall'ordine dell'universo e di tutte le manifestazioni della natura, si potesse propendere, anche senza dimostrarlo, per una causalità nella scansione della fenomenicità che dipendesse dalla libertà. E addirittura nell'Analitica, nel rapporto tra sintesi dell'appercezione dell'Io penso e sintesi dell'immaginazione, emergeva chiaramente l'attività spontanea dell'Io di creare a partire da sé catene di causalità. A conclusione del lungo meditare kantiano su questi temi fondamentali per la conoscenza e per l'esistenza, già a partire dallo scritto sulle *Forze vive* e dalla *Storia generale della natura*, si colloca l'inci-

pit della *Ragion pratica*, con l'asserzione secca «che la libertà è reale» (*daß Freiheit wirklich ist*), cioè non è un predicato della possibilità, bensì della realtà, dell'essere. Essa, che è concetto della ragione, cioè idea (proprio nel senso platonico) si pone come l'architrave, «la chiave di volta (*Schlußstein*) dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche di quella speculativa», e tutti gli altri concetti della ragione, vale a dire le altre idee (quella di Dio e quella dell'immortalità), che di per sé sole rimangono senza sostegno nella ragione, «si collegano ora ad esso (*an ihn*), e ricevono con esso (*mit him*) e mediante esso (*durch ihn*) stabilità e realtà oggettiva»<sup>44</sup>. Quello di Kant è un linguaggio davvero straordinario: all'apice dell'intera costruzione critico-trascendentale egli trova la soluzione, la esplicita e la mette in collegamento niente meno che con la formula dell'incarnazione di Cristo! Perché lo «*an ihn, mit him e durch ihn*» (in esso, con esso e per esso) è la chiarissima traduzione, e trasposizione in termini filosofici, di quella formulazione: «*in ipso, cum ipso, per ipsum*». È un fatto di lampante evidenza e di enorme importanza, che ci offre la soluzione dell'intera questione della filosofia critico-trascendentale: la possibilità della sintesi giudicativa a priori si fonda su una base, trascendentale e noumenica assieme, che dà conto, rende ragione, di tutta la causalità e che si sottrae ad essa, vale a dire sulla libertà. Questa è base reale e sostanziale della scansione causale e di ogni schema originario che rende possibile quest'ultima. Il fatto che la libertà venga identificata con Cristo, con grande chiarezza linguistica e concettuale, mette in una luce ancora più intensa la celebre espressione kantiana nella seconda edizione della *Critica*, di aver dovuto «superare (*aufheben*) il sapere per ricavare posto

<sup>44</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788, in ID., *Werke*, cit., Bd. 4, pp. 105-302, qui p. 107 s. (A 3 ss.), d'ora in poi cit. con *KpV*; ID. *Critica della ragion pratica*, a cura di V. MATHIEU, trad. it. di F. CAPRA, riv. da E. GARIN, Roma – Bari, Laterza, 1979, p. 3 s.

per la fede»<sup>45</sup>. Dopo qualche anno, nella parte teologica del *Conflitto delle Facoltà*, Kant ci parla della piena realizzazione della metánoia, del diventare un «uomo nuovo», proprio nel senso paolino del termine, attraverso il «far nostro lo spirito di Cristo, ovvero piuttosto, poiché egli si trova già in noi con l'originaria disposizione morale, di procurargli solo spazio»<sup>46</sup>. Nel 1798 si chiude così, e si apre al tempo stesso e si conferma una prospettiva filosofico-antropologica completamente nuova, quel circolo iniziato nel 1755, con la *Storia generale della natura*, quando Kant, parlando anche di una «ragione areopagitica» – che richiamava quella di san Paolo di fronte all'Areopago di Atene (col «Dio ignoto» che è sia il noumeno che il «conosci te stesso») –, aveva manifestato l'esigenza di superare la sconsolata casualità che l'accettazione dell'epicurismo nella totalità dell'ordine della natura comportava.

<sup>45</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 33 (B XXX), trad. it. cit., p. 24.

<sup>46</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Königsberg 1798, in ID., *Werke*, cit., Bd. 6, p. 328 (A 93 s.).

## CAPITOLO 2

### L'IMMAGINAZIONE

L'immaginazione e la libertà rappresentano due elementi fondamentali della filosofia kantiana, le cui radici affondano nel sostrato noumenico della loro costituzione. Sia l'una che l'altra poggiano infatti su una base che dà loro esistenza e possibilità estrinsecativa e che non può essere determinata fenomenicamente. Di *Einbildungskraft* Kant parla precipuamente nell'*Analitica trascendentale* della *Critica della ragion pura* (e ulteriori sviluppi del concetto di immaginazione si hanno nell'*Antropologia pragmatica*), di *Freiheit* nella *Dialettica*<sup>1</sup>. La stessa dimensione profonda dell'immaginazione rinvia a un fondo, e a un fondamento, noumenico di indicibilità spieghazionale che si manifesta nel suo carattere di spontaneità originaria e che si colloca nella libertà con le caratteristiche di quest'ultima, vale a dire con la sua realtà originaria e con il suo essere architrave di tutto l'edificio della ragione<sup>2</sup>. L'immaginazione si presenta così come il primo luogo forte di estrinsecazione della libertà e come un momento fondamentale del rapporto tra noumeno e fenomeno, tra *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis* (la cui charificazione e specificazione Kant aveva delineato nei momenti gestativi della *Critica*, vale a dire nella *Dissertazione* del 1770). Il ruolo decisivo svolto

<sup>1</sup> I. KANT, *KpV*, cit., p. 107 ss., trad. it. cit. p. 5 ss.

<sup>2</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 116 ss. (A 77 ss., B 102 ss.), trad. it. cit., p. 94 ss.

dall'immaginazione nella possibilità che l'«Io penso» ha di far iniziare da sé delle serie di causalità nella determinazione del processo conoscitivo si rivela nell'emergere della sintesi, dell'unità sintetica dell'appercezione trascendentale della soggettività autocosciente che, accogliendo e sussumendo in sé la sintesi preliminare dell'apprensione sensibile e intuitiva, la eleva e la potenzia grazie alla capacità (*facultas, Vermögen*) dell'intelletto conoscitivamente creatore.

Nella *Critica della ragion pura* il primo luogo in cui Kant parla dell'immaginazione risulta essere fondamentale tanto per l'intima connessione tra immaginazione e libertà, quanto per la strutturazione stessa della filosofia kantiana, dove la *Einbildungskraft* gioca un ruolo decisivo. Si tratta del §10 della *Critica*<sup>3</sup>: ci troviamo nell'Analitica dei concetti, subito dopo la deduzione delle categorie, e il fatto davvero sorprendente, notevole, è che, all'apice del processo logico e di chiarificazione logica, Kant esordisce con una chiara dichiarazione di noumenicità costitutiva e di limitazione conoscitiva. Nel parlare della sintesi del molteplice, empirico o a priori, Kant la definisce in generale come «il semplice effetto dell'immaginazione»: «Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig [poco dopo sviluppa infatti tutta la problematica relativa alla sintesi, dove la questione dell'immaginazione viene ripresa e sviluppata, proprio in relazione alla centralità dell'io, del soggetto, dell'auto-coscienza] sehen werden, die bloÙe Wirkung der Einbildungskraft», vale a dire, come Kant continua, «di una funzione dell'anima cieca, sebbene irrinunciabile» («einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele»). Dunque l'immaginazione, che fa qui la sua prima comparsa nella *Critica della ragion pura*, viene immediatamente definita da Kant come una funzione dell'anima – *Seele* – (e di questa Kant parlerà successivamente nella *Dialettica*, confutando il sostanzialismo cartesiano), e non dell'animo (*Gemüt*), che è

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 117 ss. (A 78 ss., B 104 ss.), trad. it. cit., p. 95 ss.

cieca, e di cui noi solo raramente siamo consapevoli, sebbene senza di essa noi non potremmo avere nessuna conoscenza: «ohne die wir überall keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind».

Questa è un'affermazione notevolissima, e decisiva. Noi di fatto non siamo a conoscenza di quanto accade dentro di noi, in un momento decisivo per la nostra costituzione di personalità autocoscienti e conoscenti. Siamo nell'ambito della definizione di cosa sono le categorie, e per poter avere accesso alla sintesi è di fondamentale importanza il ruolo svolto dall'immaginazione. In effetti, la relazione che subito si instaura tra immaginazione e sintesi ci fa andare subito a quella tra sintesi e intelletto, che evidentemente però avviene subito dopo la prima. Il fatto che senza l'immaginazione non vi potrebbe essere conoscenza, e che al tempo stesso essa è una funzione cieca dell'anima, significa che qui alberga una incondizionatezza, una noumenicità originaria. Kant, di fatto, esprime molto bene il modo del funzionamento del rapporto tra noumeno e fenomeno: l'emergere dell'immaginazione nella sintesi del molteplice fenomenico è qualcosa che non rimane nell'ambito della fenomenicità stessa, caratterizzata dalla spazio-temporalità. Essa può accadere, può evenemenziarsi perché in realtà è la prima espressione forte del noumeno dentro di noi, del noumeno in me. È infatti funzione irrinunciabile dell'anima, di quella dimensione profonda che rimane in gran parte nascosta all'uomo.

Senza immaginazione, questa irrinunciabile funzione dell'anima, noi non potremmo avere nessuna conoscenza, ma di essa, continua Kant, noi non abbiamo consapevolezza. Introducendo quindi il massimo livello della potenza logica dell'intelletto conoscente, cioè la dottrina delle categorie, Kant ci dice che dietro di essa c'è invece qualcosa che si sottrae alla dimensione della conoscenza e della consapevolezza logiche. La sintesi che soltanto l'immaginazione rende possibile è a sua volta una funzione propria dell'intelletto. L'immaginazione occupa così un posto intermedio tra sensibilità e in-

telletto, tra la prima sintesi sensibile dell'apprensione e quella logico-intellettuale. E questo ruolo di medium conoscitivo, il cui fondamento ci sfugge (per la *Einbildungskraft* non può in alcun modo fatto valere il principio di ragion sufficiente, ovvero determinante), viene ribadito esplicitamente da Kant: «Ciò che collega il molteplice dell'intuizione sensibile è immaginazione, la quale dipende dall'intelletto in base all'unità della sua sintesi intellettuale, e dalla sensibilità in base alla molteplicità dell'apprensione»<sup>4</sup>.

L'argomentazione successiva, sulla quale Kant si sofferma dettagliatamente, fa parte di quei brani presenti nella prima edizione della *Critica della ragion pura* tolti poi dalla seconda e che riguardano la deduzione dei concetti puri dell'intelletto<sup>5</sup>. Questi meritano di essere approfonditi nel dettaglio, unitamente alla constatazione che Kant avverte la necessità di espungere – quasi una sorta di già spinoziana *emendatio intellectus* (visto il luogo della *Critica* dove ci troviamo, cioè nella configurazione delle facoltà dell'intelletto) – le pagine che trattano la questione dell'immaginazione per il suo carattere delicato e al tempo stesso decisivo nella strutturazione, nell'architettonica dello stesso edificio della ragione. L'immaginazione infatti si scopre rinviare a un ambito che esula dalla fenomenicità spazio-temporale e che si presenta decisamente come noumenico. Tale rimandatività è originaria ed evoca l'emergere di una essenzialità costitutiva originaria anch'essa, di una provenienza noumenica accogliente e venente incontro, che sfugge alla nostra capacità conoscitiva e autocosciente. Agli occhi di Kant diventava evidente che ci si incamminava su un terreno scottante, quello della mistericità, della misticità, della noumenicità del fondamento. Questo di fatto si scopriva di non poter essere ricondotto alla mera prospettiva trascendentalistica, gnoseologico-soggettivistica, collegando-

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 156 s. (B 164 ss.), trad. it. cit., p. 127 s.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 160 ss. (A 96 ss.), trad. it. cit., p. 528 ss.

si piuttosto a quel terreno proprio dell'inconoscibilità noumenica che rispondeva al bisogno dell'uomo di trovare risposta alle domande circa il senso dell'esistenza. Il fine precipuo degli sforzi della ragione umana universale di tendere verso la creazione del «corpo mistico degli esseri razionali» (un'espressione che non ci si aspetterebbe mai di trovare in Kant) si manifesta così come l'orizzonte pieno del conferimento di senso della prospettiva e dell'orientamento, della destinazione dell'uomo (proprio quella *Bestimmung des Menschen* che, a partire da Spalding, costituiva la realizzazione piena della *Aufklärung*) animata dalla realtà della libertà<sup>6</sup>.

Parlando dei principi a priori della possibilità dell'esperienza, Kant fa riferimento a una sintesi conoscitiva di tre tipi, che rende possibile la connessione tra recettività e spontaneità, e che si presenta necessariamente in ogni conoscenza, vale a dire «la sintesi dell'apprensione delle rappresentazioni, come modificazioni dell'animo nell'intuizione, la sintesi della riproduzione di queste rappresentazioni nell'immaginazione, e la sintesi della loro ricognizione nei concetti»<sup>7</sup>. Le leggi della associazione e della connessione, per concomitanza e successione, che caratterizza la riproduzione, anche senza la presenza dell'oggetto nella rappresentazione, fa sì che si metta in moto l'attività dell'immaginazione empirica, che si esprima, si manifesti nella sua potenzialità attuativa. Se non è così, «è come se una facoltà morta e ignota a noi stessi rimanesse nascosta nell'intimità dell'animo» («das würde... also wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Inneren des Gemüts verborgen bleiben»)<sup>8</sup>. Diventa fondamentale perciò, come risulta da questo passo della prima edizione della *Critica della ragion pura*, l'espressione dei contenuti immaginativi e creativi che si ritrovano nelle recondità dell'animo (qui Kant

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 679 s. (A 808 s., B 836 s.), trad. it. cit., p. 497; I. KANT, *KpV*.

<sup>7</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 161 (A 97 sg.), trad. it. cit., 529 s.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 163 (A 100), trad. it. cit., p. 528.

parla, più in generale, di animo, *Gemüt*, e non di anima, *Seele*, come aveva fatto prima). Ciò che rende possibile la sintesi empirica della riproduzione dei fenomeni è quel “qualcosa” (*etwas*) che si presenta così come «fondamento a priori di una unità sintetica necessaria dei fenomeni stessi»<sup>9</sup>.

Questo «qualcosa» di cui parla Kant come esigenza e come necessità ci conduce alla considerazione, ovvero deriva da questa, che «i fenomeni non sono cose in sé», bensì «il semplice gioco delle nostre rappresentazioni» ricondotte a determinazioni del senso interno. Un'espressione così, di grande rilevanza per la successiva ripresa schopenhaueriana, avrebbe potuto dar luogo a fraintendimenti nel senso della svalutazione fantasmatica della fenomenicità e dell'esperienza, fornendo quasi lo spunto di curvare in direzione di una sorta di misticismo staccato dalla realtà fenomenica, quale quello di Swedenborg (criticato già da Kant nei *Sogni di un visionario* e che ritorna in alcuni luoghi della questione-immaginazione per l'ancorarsi di quest'ultima nella dimensione noumenica di fondo), la soluzione kantiana al problema della causalità e della libertà, della conoscibilità e della inconoscibilità, fornita dalla divisione della totalità in fenomeno e noumeno.

Le stesse intuizioni pure a priori in tanto sono produttive di conoscenza in quanto contengono quella connessione del molteplice che rende possibile una sintesi continua della riproduzione; ed è per questo motivo che «questa sintesi dell'immaginazione è fondata su principi a priori anche prima di ogni esperienza»: come passo successivo bisogna «ammettere, ipotizzare» (*annehmen*, come nei procedimenti assiomatici della matematica: *angenommen, daß*) «una pura sintesi trascendentale della stessa immaginazione» (*Einbildungskraft*, a sottolineare il carattere fondativo, sostanziale di questa *facultas*, di questo *Vermögen*, il suo essere radicata nelle scaturigini profonde, nascoste dell'anima umana,

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 164 (A 101), trad. it. cit., p. 529.

quindi nella dimensione noumenica dell'esistenza, nella sua essenza), la quale «sta a fondamento della possibilità stessa di ogni esperienza (intesa come quella che presuppone necessariamente la riproducibilità dei fenomeni)»<sup>10</sup>. La conclusione kantiana di queste importanti riflessioni risiede nella connessione inseparabile tra sintesi dell'apprensione e sintesi della riproduzione. Poiché la prima produce, costituisce il fondamento trascendentale della possibilità di ogni conoscenza in genere, sia di quella empirica che di quella pura a priori, si ha di conseguenza che «la sintesi riproduttiva dell'immaginazione appartiene alle azioni trascendentali dell'animo». Perciò Kant decide esplicitamente (*wollen wir*), in riferimento a quest'ultima sintesi, di «chiamare questa facoltà anche la facoltà trascendentale dell'immaginazione»<sup>11</sup>.

Poiché il presentarsi e l'autofondarsi dell'autoscienza, dell'Io, della soggettività trascendentale consente di evitare di riempire la nostra anima con una confusione (*Gewüble*) di fenomeni messi insieme a casaccio, di far sì che la natura diventi oggetto di esperienza possibile e unitaria, il criterio di questa consiste nel *Radikalvermögen*, nella facoltà radicale di ogni nostra conoscenza, cioè nell'appercezione trascendentale<sup>12</sup>. Poiché quest'ultima, accanto al senso e all'immaginazione, costituisce la fonte di ogni conoscenza su cui si basa la possibilità dell'esperienza, e ricordando che all'associazione corrisponde la pura sintesi dell'immaginazione, abbiamo che «l'unità trascendentale dell'appercezione si riferisce alla pura sintesi dell'immaginazione», intesa di nuovo questa, e Kant lo richiama, «come una condizione a priori della possibilità di ogni composizione del molteplice in una conoscenza». Tuttavia, a priori può aver luogo però «soltanto la sintesi produttiva dell'immaginazione, giacché quella riproduttiva riposa su

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 165 (A 102), trad. it. cit., p. 529.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 165 (A 103), trad. it. cit., p. 530.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 170, 172 (A 111, 114), trad. it. cit., pp. 533, 535.

condizioni dell'esperienza»<sup>13</sup>. Questa distinzione kantiana è fondamentale perché consente di renderci conto dell'ordine di priorità delle due dimensioni della *Einbildungskraft*, di cui quella più radicale, sostanziale e derivativa è senz'altro quella dell'appercezione. È in ogni caso interessante notare come tutta l'argomentazione riguardante questa tematica sia stata tolta di mezzo tra la prima e la seconda edizione della *Critica*, messa tra parentesi, sospesa, perché è come se Kant avesse avvertito la delicatezza dei suoi sviluppi in termini di problematicità giustificativa, fondativa, logica e il rimando immediato a una ancora più profonda dimensione noumenica. Infatti ciò che nella seconda edizione rimane è proprio quest'ultimo carattere, che porta a mettere in evidenza la 'cecità', l'imprevedibilità della funzione immaginazione!

In tal modo, «il principio dell'unità necessaria della sintesi pura (produttiva) dell'immaginazione prima dell'appercezione costituisce il fondamento della possibilità di ogni conoscenza, in particolare dell'esperienza». Poiché l'unità originaria dell'appercezione è a fondamento della possibilità di ogni conoscenza, allora «l'unità trascendentale della sintesi dell'immaginazione» si presenta come «la pura forma di ogni conoscenza possibile»<sup>14</sup>. L'intelletto, nella prima edizione della *Critica*, riceve una sua definizione fondante proprio in questo contesto e in questo punto dell'argomentazione sull'immaginazione, il che ci mostra ancora una volta il carattere decisivo di questa problematica, in virtù del suo trovarsi, come richiamato da Kant stesso, al confine tra mondo sensibile e mondo intelligibile.

È una sorta di primo affacciarsi del noumeno alla coscienza, che non può in realtà essere ulteriormente sviluppato, fondato, costruito, argomentato perché ciò costituirebbe una sorta di reificazione di qualcosa che ha invece il carattere della spon-

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 170 ss. (A 111 ss., 116 ss., 118 ss.), trad. it. cit., p. 533 ss.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 175 (A 119), trad. it. cit., p. 537.

taneità originaria, che non è inseribile in una struttura concettuale, categoriale perché è *Grenzgebiet*, è territorio di confine, della libera facoltà immaginativa e fantastica (come Kant afferma esplicitamente nell'*Antropologia*). Sarebbe come se noi volessimo imbrigliare la libertà, che è originaria e reale e che non può in alcun modo essere ricondotta alla determinazione delle leggi di causalità. Come si conferma dalla struttura dell'argomentazione, le radici dell'immaginazione affondano nelle ascosità primigenie della nostra costituzione, della nostra natura, emergendo ogni tanto a coscienza ma rimanendo ancorate nella loro oscurità. E il gioco dell'immaginazione tra la luce del portare, sensibile e intellettuale, a immagine l'unità del processo conoscitivo nella pluralità delle sue forme, e le tenebre del non poter rendere ragione di questa formalizzazione trascendentale autocosciente costituisce il primo luogo significativo di manifestazione della libertà nella trama dei pensieri umani e il presentarsi, suscitatore di meraviglia, della dimensione del noumeno nella nostra fenomenicità.

Kant così continua in maniera risolutiva: «Adesso noi chiamiamo trascendentale la sintesi del molteplice nell'immaginazione, se essa si orienta a priori, senza distinzione delle intuizioni, solo sulla connessione del molteplice, e l'unità di questa sintesi si chiama trascendentale se essa, in relazione all'unità originaria dell'appercezione, viene rappresentata necessariamente come a priori. Poiché quest'ultima sta adesso a fondamento della possibilità di ogni conoscenza, ecco che l'unità trascendentale della sintesi dell'immaginazione è la pura forma di ogni conoscenza possibile, attraverso la quale tutti gli oggetti di esperienza possibile devono essere rappresentati a priori»<sup>15</sup>.

Diventa decisivo, ai fini dell'argomentazione del discorso kantiano nella prima edizione della *Critica*, il fatto che l'intelletto venisse definito proprio come «l'unità dell'apperce-

<sup>15</sup> *Ibid.*

zione in relazione alla sintesi dell'immaginazione» e, più determinatamente, «proprio la stessa unità, relativamente alla sintesi trascendentale dell'immaginazione, l'intelletto puro». Nell'intelletto sono presenti così delle «pure conoscenze a priori, le quali contengono l'unità necessaria della pura sintesi dell'immaginazione, in riferimento a tutti i fenomeni possibili». Queste sono proprio le categorie, i concetti dell'intelletto. Così, in un passo molto significativo, «la facoltà conoscitiva empirica dell'uomo contiene necessariamente un intelletto, che si riferisce a tutti gli oggetti dei sensi, sebbene solo mediante l'intuizione, e mediante la sintesi di quegli oggetti attraverso l'immaginazione», sotto le quali, intuizione e sintesi, tutti i fenomeni stanno come dati di un'esperienza possibile. Per ricondurre a unità la molteplicità fenomenica che giace sparpagliata, smembrata nell'animo, non è il senso a venire incontro per questa connessione. «C'è dunque (*Es ist also*) in noi una facoltà attiva della sintesi di questo molteplice, che noi chiamiamo immaginazione»<sup>16</sup>: vediamo come Kant si soffermi davvero dettagliatamente a descrivere il ruolo dell'immaginazione, e questo passaggio, linguistico e concettuale, conferma fortemente la presa d'atto della presenza dell'immaginazione in quanto tale, senza che noi possiamo rendercene ragione, applicare cioè il principio di ragion sufficiente. È un po' come sarà per la presentazione della realtà della libertà nella prefazione alla *Critica della ragion pratica*.

L'azione dell'immaginazione rivolta immediatamente alle percezioni viene chiamata apprensione, e su questo punto Kant nella nota osserva che «nessuno psicologo ha riflettuto sul fatto che l'immaginazione sia un ingrediente necessario della stessa percezione» (*Daß die Einbildungskraft ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl kein Psychologe gedacht*)<sup>17</sup>. Così, l'immaginazione

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 175 s. (A 119 sg.), trad. it. cit., p. 537 ss.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 176 (A 121), trad. it. cit., p. 538.

deve portare in un'immagine il molteplice dell'intuizione, e preliminarmente deve assumere le impressioni nella sua attività, deve cioè «apprendere». Presupposto di ciò è quel fondamento soggettivo dell'animo che costituisce una facoltà riproduttiva dell'immaginazione, che consente l'associazione delle rappresentazioni. Si tratta cioè dell'unità sintetica dell'apprensione sensibile, che è strettamente congiunta, anche se deve cedere il passo in termini di potenza, alla sintesi intellettuale dell'immaginazione. Decisiva è la coscienza unitaria a cui io riconduco le percezioni, vale a dire l'appercezione originaria. Ci deve essere dunque un «fondamento oggettivo» che precede tutte le leggi empiriche dell'immaginazione, e sul quale si basano le regole dell'associazione e del collegamento riproduttivo, vale a dire l'affinità dei fenomeni nell'associazione, che si trova solo nell'unità dell'appercezione.

In realtà Kant si è reso conto, nel passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Critica* che, irregimentando, ordinando rigorosamente l'immaginazione, inserendola decisamente tra le prerogative forti dell'intelletto e della sua appercezione originaria, radicale, alla quale la sintesi immaginativa dell'apprensione sensibile finiva col portare il suo tributo, sarebbe venuta meno proprio la caratteristica primaria dell'immaginazione, quella cioè di essere libera, di muoversi liberamente nel gioco della creazione immaginativa, dell'associazione, della riproduzione. Andava evitato che la costitutiva essenza noumenica della *Einbildungskraft* fosse attratta dall'orbita delle categorie dell'intelletto, fenomenizzandosi e perdendo quella intoccabile spontaneità originaria che, appaiata alla libertà e intrisa essa stessa di libertà, ne rappresenta l'essenza e costituisce la molla desiderativa e motivazionale della persona nella sua possibilità e capacità conoscitiva. Kant voleva così evitare di avventurarsi su un terreno che si sarebbe fatto spinoso e irto di difficoltà, più di quelle dialettiche, perché qui ci troviamo in un campo aperto, che rischiava di diventare terra di nessuno e di dare adito perciò all'immissione di istanze estranee al procedimento razionale e all'esigenza di portare

ordine universale e necessario nella salda costruzione del processo conoscitivo. Perciò quella sorta di *Selbstverborgenheit der Vernunft*, dell'esser nascosto della ragione a se stessa, che entra in gioco col presentarsi dell'immaginazione, col suo emergere nel cammino della conoscenza garantisce proprio la libertà dell'uomo, che non si vincola a un rigido inserimento dell'immaginazione nello schema categoriale, tant'è vero che lo schema stesso riceve poi da essa nuova linfa.

Kant sintetizza così in maniera lapidaria: «L'unità oggettiva di ogni coscienza (empirica) in una coscienza (dell'appercezione originaria) è la condizione originaria di ogni percezione possibile, e l'affinità di tutti i fenomeni (vicina o lontana) è una conseguenza necessaria di una sintesi nell'immaginazione, che è fondata a priori su regole»<sup>18</sup>. È dunque una spontaneità radicale, originaria, la cui radice ci rimane nascosta, della quale non possiamo dare ragione, non possiamo cioè fornire un principio di ragione determinante, ovvero sufficiente, secondo la definizione di Leibniz, Wolff e Crusius: l'immaginazione è dunque anche «una facoltà di una sintesi a priori, in virtù della quale noi le diamo il nome di immaginazione produttiva» e, nella misura in cui essa in relazione a tutto il molteplice del fenomeno ha come sua intenzione nient'altro che l'unità necessaria nella sintesi del fenomeno stesso, quest'ultima può allora essere denominata la funzione trascendentale dell'immaginazione<sup>19</sup>.

Può sembrare strano, continua Kant, e tuttavia illuminante da quanto detto finora, che «solo mediante questa funzione trascendentale dell'immaginazione addirittura diventa possibile l'affinità dei fenomeni, con essa l'associazione e mediante questa infine la riproduzione in base a leggi, di conseguenza l'esperienza stessa: poiché senza di essa nessun concetto di oggetti [vale a dire nessuna categoria, nessuna possibilità di

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 178 (A 123), trad. it. cit., p. 539.

<sup>19</sup> *Ibid.*

categorizzare i fenomeni, di ricondurli all'originaria, spontanea facoltà sintetica dell'appercezione della soggettività autocosciente] confluirebbe in un'esperienza»<sup>20</sup>. Il brano è di fondamentale importanza: senza immaginazione non abbiamo alcuna possibilità di fondare la conoscenza, eppure, come Kant enuncia risolutamente fin da subito, dell'immaginazione solo raramente siamo consapevoli, anzi essa è «cieca», e si trova, in maniera fondativa, sotto all'«Io penso», alle categorie, all'intero impianto conoscitivo dell'intelletto!

In questo contesto può essere richiamata *en passant* la trattazione fatta da Heidegger dell'immaginazione kantiana<sup>21</sup>, ovvero, secondo le sue parole, l'interpretazione di essa, che avviene nell'ambito della problematica squisitamente heideggeriana di una riproposizione su basi nuove dell'ontologia, che avesse ricompreso anche il trascendentalismo e l'eidetica soggettivistica e fenomenologica. Solo che Heidegger tende a togliere di mezzo, anzi a non considerare affatto la forte carica di noumenicità, preliminare e fondativa, che la questione dell'immaginazione (una sorta di *unerforschte, unentwickelte Einbildungsfrage* königsberghese, diversa dalla *Seinsfrage* marburghese o friburghese) riceve e mantiene in Kant. Ed è rimarchevole come proprio Heidegger abbia mancato questo originario carattere di 'nascondimento', volendolo parafrasare e applicare a Kant, dell'immaginazione, vicino a quello dell'essere salvato dalla ripresa della differenza ontologica, e abbia privilegiato proprio quella prospettiva *erkenntnistheoretisch* e trascendentalistica, soggettivistica, che impedisce di cogliere tutta la portata della *Blindheit* e dello *Unbewußtsein* della *Einbildungskraft*, della funzione dell'anima irrinunciabile e espressione genuina del noumeno in noi, di fatto la prima manifestazione della libertà.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 178 (A 124), trad. it. cit., p. 540.

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1965<sup>3</sup> (1929<sup>1</sup>), pp. 117-184.

E Kant continua, sempre nella prima edizione della *Critica*: infatti «l'io che sta e che rimane (quello della pura appercezione) costituisce il correlato di tutte le nostre rappresentazioni, nella misura è soltanto possibile diventar consapevoli di esse, e ogni coscienza appartiene altrettanto a una pura appercezione onnicomprensiva, proprio come ogni intuizione sensibile come rappresentazione appartiene a una pura intuizione interna, cioè al tempo»<sup>22</sup>. Il carattere fondativo e fondamentale dell'Io è strettamente congiunto a quello della «permanenza della sostanza» (*Beharrlichkeit der Substanz*) delle «Analogie dell'esperienza» dell'*Analitica trascendentale* della *Ragion pura*, dove Kant introduce un altro tipo di temporalità, legata alla dimensione dell'essere e non della soggettività percipiente e intuente. Il tema della *Einbildungskraft* ritorna infatti nella seconda analogia, a proposito della legge di causalità, del rapporto causa-effetto. Questa coinvolge direttamente la dimensione della temporalità, e l'immaginazione si trova a svolgere un ruolo determinante in questo contesto, anche prima del presentarsi del tempo. «Che qualcosa avvenga, è una percezione che appartiene a un'esperienza possibile», la quale diventa reale se considero il fenomeno come «determinato nel tempo e nella successione temporale»<sup>23</sup>. La connessione delle percezioni e degli eventi ci fa risalire alle loro condizioni, e perciò entra in gioco il principio di ragion sufficiente nel suo essere ancorato alla temporalità.

Esso si fonda a sua volta innanzitutto sul fatto che «a ogni conoscenza empirica appartiene la sintesi del molteplice mediante l'immaginazione», in cui le rappresentazioni si susseguono l'un l'altra in ogni tempo: l'immaginazione precede quindi il tempo, e si pone, nello svolgimento argomentativo che Kant effettua nell'*Analitica*, come una pietra miliare del processo conoscitivo, e qui infatti essa si rivela decisiva rispet-

<sup>22</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 235 (B 246 s., A 201), trad. it. cit., p. 173 s.

<sup>23</sup> *Ibid.*

to alla stessa funzione del principio di ragion sufficiente, vale a dire del fondamento logico e gnoseologico della fenomenicità, vero criterio conoscitivo della modernità. Al parallelismo immaginazione-appercezione e intuizione-tempo subentra in realtà un primato, una priorità della immaginazione anche rispetto al tempo, il che ne accentua il carattere fondamentale. L'appercezione propria dell'Io si trova nella condizione di dover «ricorrere alla pura immaginazione per rendere intellettuale la sua funzione». L'immaginazione si rivela così come il termine medio tra intuizione e intelletto, senso e categorie, poiché «la sintesi dell'immaginazione è in sé stessa, sebbene esercitata a priori, tuttavia sempre sensibile, perché essa unisce il molteplice come esso appare nell'intuizione... Mediante però il rapporto del molteplice con l'unità dell'appercezione, i concetti, che appartengono all'intelletto, potranno essere messi in relazione all'intuizione sensibile solo mediante l'immaginazione»<sup>24</sup>.

Kant si avvia a concludere la sua dettagliata analisi ricollegandosi, concettualmente e linguisticamente, all'*incipit* della trattazione. Dopo aver eliminato, nella seconda edizione della *Critica*, tutte le numerose parti riguardanti lo sviluppo della tematica, l'immaginazione rimane quasi appesa nel contesto dell'argomentazione, rivolta alle categorie, alla deduzione, all'Io penso: «Noi abbiamo dunque una pura immaginazione, come una facoltà fondamentale dell'anima umana, che sta a fondamento di tutta la conoscenza a priori». Fondamentale è che: «mediante l'immaginazione noi mettiamo in collegamento il molteplice dell'intuizione da un lato, con la condizione dell'unità necessaria della pura appercezione dall'altro. Entrambi gli estremi, cioè la sensibilità e l'intelletto, devono connettersi necessariamente mediante questa funzione trascendentale dell'immaginazione». Nella «sintesi dell'immaginazione» si fonda così ogni unità formale delle categorie e del

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 178 s. (A 124 s.), trad. it. cit. p. 539 s.

loro uso, anche di quello empirico (nella ricognizione, riproduzione, associazione, apprensione) fino a ricomprendere in sé l'insieme dei fenomeni<sup>25</sup>.

La sintesi fenomenica resa possibile dall'immaginazione trova la sua ulteriore focalizzazione nello schematismo trascendentale. La riconduzione all'unità delle operazioni dell'intelletto, tramite l'appercezione, e ancor prima della sensibilità, attraverso l'apprensione, culminano nella dottrina dello schema. Qui diventa chiarissimo come la spinta unitaria, e sistematica, alla conoscenza derivi da una vera e propria struttura della persona che è appunto l'immaginazione, la quale giace nascosta nelle recondità noumeniche della psiche, dell'anima e che fuoriesce con la sua potenzialità inesauribile diventando attitudine conoscitiva nelle varie modalità, e infatti Kant enumera una serie di schemi che corrispondono alle categorie, fatto che noi non riusciremmo a spiegarci se non ammettendo e riconoscendo che la configurazione unitaria e creatrice, spontanea dell'immaginazione è saldamente ancorata nel noumeno e da questo emerge per conferire senso, in ultima istanza, alla conoscenza stessa. Infatti, proprio di questo si tratta, e le affermazioni kantiane hanno come caratteristica comune l'ammissione del sostrato inconoscibile, ma assolutamente evidente, della conoscenza stessa, e questa è un'acquisizione fondamentale per l'interpretazione dell'intera filosofia kantiana.

La tematica che viene così evocata finisce col collegarsi a quella, di provenienza neostoica e neoplatonica, dell'umanità-divinità, derivante da una duplice radice fondativa, vale a dire quella della fede e quella della libertà, entrambe fondamento originario dell'uomo e del mondo, della natura e del tutto, in quanto contenuto partecipato, per grazia insondabile razionalmente e invece riconoscibile, accettabile per fede. Cosmologia, antropologia, psicologia, fisiologia (come inda-

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 179 (A 125), trad. it. cit., p. 540.

gine della natura), teologia hanno la loro radice nella libertà. Fede (e non religione o teologia, in quanto l'una collocante e mantenente l'uomo in catene con culti eteronomi, l'altra bloccante col dogmatismo lo sviluppo della ragione ricercatrice) e libertà sono entrambe radicate nell'insondabile, ctonio sostrato noumenico del tutto, della vita, laddove alberga anche l'immaginazione e la sua creatività. L'«uomo divino in noi» che si affaccia nella *Dialettica*, aperto e garantito dalla fede, dallo stupore e dalla meraviglia continue nei confronti dello spettacolo della natura, va di pari passo, è strettamente congiunto all'intangibilità della persona, della dignità umana, della coscienza: la *Unantastbarkeit des Gewissens* è così strettamente legata alla *Würde der Philosophie*, alla *Würde des Menschen*, e l'immaginazione non può essere imbrigliata: è in virtù di essa che l'uomo, anche nelle costrizioni più estreme, negli incatenamenti storici più condizionanti, rompe con queste limitazioni e si espande all'infinito (non è un caso che il sottrarsi alle catene del dogmatismo e degli alienanti meccanismi societari costituisca un filo rosso che lega Kant al Rousseau dell'*Emilio* e del *Contratto sociale*, veri e propri *cabiérs de chévet* kantiani, e al VII libro della *Repubblica* platonica, richiamata con grande ammirazione nella dottrina delle idee). È il tendere verso un mondo nuovo, una vita nuova, un nuovo modo di pensare (la *μετάνοια*), è la proiezione figurativa e prefigurativa di come può essere la realtà che noi viviamo. L'immaginazione così come viene esposta nell'*Analitica* corrisponde a quello che è lo slancio prospettico dell'ideale del sommo bene nella *Dottrina del metodo*.

Entrambi di fatto sono momenti fondamentali realizzativi della destinazione dell'uomo, in quanto lo mettono in contatto con la sua radice noumenica che è radice divina. La coappartenza, la consustanzialità di divino e umano, di uomo e Dio, di fenomenico e noumenico, di mondo sensibile e mondo intelligibile, la teandria cioè, si manifesta come l'orizzonte aperto che l'immaginazione, la libertà, l'ideale del sommo bene prospettano all'uomo, rendendo possibile la sua

destinazione. L'«uomo divino in noi» (*der göttliche Mensch in uns*)<sup>26</sup>, di cui Kant parla riferendosi all'eredità stoica e neoplatonica della filosofia, ha la possibilità di realizzare la sua destinazione sottraendosi sia alla rigidità deterministica del causalismo meccanicistico sia al cieco destino (*blinder Zufall, blindes Schicksal*: anche qui Kant fa riferimento a una realtà «cieca», ma di segno completamente opposto a quella immaginativa).

Nel solco dei grandi dibattiti aperti in Germania a partire dalla pubblicazione nel 1748 della *Bestimmung des Menschen* di Spalding, che rappresentava un'alternativa antropologico-esistenziale sia al meccanicismo e al materialismo di La Mettrie ne *L'homme machine* che al dogmatismo teologico, Kant fa propria la prospettiva di Spalding e di Lessing, contro quella di Mendelssohn, individuando nel processo di autonomizzazione della volontà, ovvero nella legge morale, basata sulla libertà, la realizzazione della *Bestimmung*, che nella manifestazione della *Einbildungskraft* trova uno dei suoi momenti più significativi. L'immaginazione si lega anche, senz'altro e in maniera fondativa, a quella che Kant di fatto intravede come la possibilità di dare compiutezza agli interi sforzi della ragione e che trovano nell'ideale del Sommo Bene, di esplicita ascendenza platonica, il loro luogo di espressione più compiuta. Quando, di nuovo sorprendendoci, nella *Dottrina del metodo*, egli parla di «corpo mistico degli esseri razionali (*corpus mysticum der vernünftigen Wesen*)», fa ancora riferimento a quella grande dimensione del misterico, del mistero che rappresenta l'alveo della stessa *Einbildungskraft*. La dimensione del noumenico, in definitiva, presiede alle determinazioni logiche successive nei vari ambiti del fenomenico.

Dell'immaginazione Kant parla ancora nell'*Antropologia pragmatica*, vale a dire nella trattazione antropologica mirante a descrivere il comportamento sociale degli uomini (il con-

<sup>26</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 513 s. (B 597 s., A 569 s.), trad. it. cit., p. 367.

cetto di pragmatico in tutta la cultura illuministica era legato al nesso di causalità e all'empiria), l'uomo così com'è, e non a prescrivere come egli deve essere, secondo la normatività della *Ragion pratica*. Nella definizione che qui viene fatta della *Einbildungskraft* vengono riprese le caratteristiche di essa già incontrate nella *Ragion pura*<sup>27</sup>. Come *facultas imaginandi* essa è facoltà delle intuizioni anche senza la presenza dell'oggetto, ed è produttiva, cioè facoltà di presentazione originaria dell'oggetto, precedente l'esperienza, o riproduttiva. Proprio alla forma di presentazione originaria dell'oggetto (*exhibitio originaria*) appartengono le intuizioni pure dello spazio e del tempo, mentre le altre presuppongono un'intuizione empirica (che, unita al concetto dell'oggetto, cioè alla categoria, diventa conoscenza empirica e si dice esperienza).

È un passo importante, che mette nella stessa dimensione originaria le intuizioni pure a priori di spazio e tempo e l'immaginazione, che è ancor più originaria perché deriva dall'inconoscibile noumenico e precede il tempo, come abbiamo visto nelle «Analogie dell'esperienza» della *Critica della ragion pura*, dove il tempo si fonda sulla sostanza, e l'immaginazione rivela così il suo carattere primigenio, il che rappresenta un risultato di rilievo per l'interpretazione della filosofia kantiana nel suo insieme. L'immaginazione, derivante dall'oscurità profonda del noumeno, di quello dell'anima, dentro di noi, specifico dell'uomo, dove affonda le sue radici, è libera nel gioco molteplice delle sue rappresentazioni, e questa sua origine di libertà, che è la vera pietra angolare, la chiave di volta dell'intero edificio della ragione, rende libera l'immaginazione.

Kant parla poi della fantasia, cioè dell'immaginazione che produce immagini anche senza volerlo, e specifica che la *Einbildungskraft*, anche quella produttiva, non può mai esse-

<sup>27</sup> I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: ID., *Werke*, cit., Bd. VI, pp. 397-690, qui pp. 466-512, d'ora in poi cit. con *Anthr.*, trad. it. di G. VIDARI, riv. da A. GUERRA, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 52-88.

re creatrice di una rappresentazione sensibile, giacchè deve prendere la materia delle sue immagini dai sensi. Su queste premesse egli sviluppa poi la sua argomentazione, che in alcuni aspetti è utile ai fini del nostro discorso. Viene fatta notare la coincidenza esclusiva tra l'essere razionale e l'uomo, come pure il fatto che «per dare un'intuizione ai nostri concetti di esseri razionali, noi non possiamo fare altro che antropomorfizzarli; ma è male o puerile se si eleva la rappresentazione simbolica al concetto della cosa in sé»<sup>28</sup>. Il richiamo a noi esseri razionali è di indubbia rilevanza, in quanto ci mette in diretto collegamento con quel «corpo mistico degli esseri razionali», appena incontrato, che rappresenta il fine della ragione. L'immaginazione è così «naturalmente propensa ad andare fino all'estremo, mentre la realtà è sempre più limitata dell'idea che serve di guida alla sua attuazione». La fiamma del camino o l'acqua vorticoso di un ruscello spingono l'immaginazione a «giocare interiormente e a sprofondarsi nella riflessione». Abbiamo a che fare con la grande vitalità che essa evoca e suscita, e infatti viene appaiata alla musica che può porre «un poeta o un filosofo» nella situazione di «correre dietro ai suoi pensieri e diventarne padrone», cosa che non gli sarebbe riuscita altrettanto felicemente se fosse «rimasto solo nella sua camera» (sono immagini già cartesiane). Infatti la sensibilità è in grado di «alleggerire» e «ravvivare» il pensiero proprio perché questo «ha bisogno di una forza d'immaginazione più intensa e continua per dare materia alle proprie rappresentazioni intellettuali»<sup>29</sup>.

L'immaginazione lambisce così i territori della fantasia e del sogno, dando luogo nel primo caso a ulteriori acquisizio-

<sup>28</sup> I. KANT, *Anthr.*, p. 473 (BA 77), trad. it. cit., p. 58.

<sup>29</sup> *Ivi*, 473 s. (BA 77 s.), trad. it. cit., p. 59 s., dove continua: «La sensibilità che si attacca a una sensazione non lascia (a causa dell'abitudine) prestare attenzione a nessun'altra diversa, e quindi non può essere distratta; ma l'immaginazione può allora tanto meglio procedere per la sua strada».

ni e sviluppi nel panorama concettuale dell'epoca. A tal riguardo va ricordato Carl Christian Erhard Schmid, autore tra l'altro di un dizionario filosofico per facilitare la comprensione del criticismo, il quale riprende la definizione kantiana di fantasia, che si colloca oltre l'immaginazione, e la collega con la creazione di immagini e mondi privi di fondamento, con la fumosità e la vacuità di pensiero propria dei *Phantasten*. Per questo aspetto richiamava il confronto che Kant aveva intrapreso decenni prima con Swedenborg e l'evocata dimensione del sogno. Proprio la delicatezza della questione circa i rapporti tra noumenicità costitutiva e indebita derivazione della verità dal mondo dei sogni era tra le ragioni che avevano mosso Kant a eliminare dalla seconda edizione della *Ragion pura* le numerose pagine dedicate al tema dell'immaginazione nella prima.

Nell'*Antropologia* Kant avverte che può soffermarsi di più sugli intrecci in precedenza non trattati perché abbiamo a che fare con la descrizione degli uomini così come sono, nella globalità della loro esistenza, e non solo con la fondazione analitica della teoria della conoscenza. Parlando delle diverse forme della facoltà sensibile di inventare, Kant le divide in quella «formativa dell'intuizione nello spazio (*imaginatio plastica*)», in quella «associativa dell'intuizione nel tempo (*imaginatio associans*)» e in quella dell'apparentamento delle rappresentazioni di comune derivazione (*affinitas*). All'interno della prima, l'immaginazione artistica, se è involontaria (come nel sogno), si dice fantasia e non appartiene all'artista, se invece è volontaria si dice composizione o invenzione. Le stranezze e le bizzarrie di un artista sono come i sogni di un veggente, e a questo punto Kant cita il detto dall'*Ars poetica* di Orazio che si ritrovava già nei *Sogni di un visionario* del 1766: «velut aegri somnia, vanae finguntur species». Il richiamo alle argomentazioni anti-Swedenborg è in tal modo esplicito, e conferma la rilevanza che l'immaginazione aveva per la strutturazione della filosofia critica e dei suoi rapporti con la metafisica: se i sogni di colui che asseriva di comuni-

care con gli spiriti erano stati appaiati a quelli del non-sapere metafisico, allora la vicinanza tra sogno e immaginazione, e il riconoscimento che questa era una facoltà dell'anima cieca, di cui solo raramente siamo consapevoli, imponeva una certa attenzione nel trattarla, per evitare che il noumeno fosse identificato con l'ambito del sogno, dello swedenborghiano regno degli spiriti, dei fantasmi.

Così, «noi giochiamo spesso e volentieri con l'immaginazione; ma l'immaginazione (in quanto fantasia), gioca altrettanto spesso e talvolta molto male con noi»<sup>30</sup>. Kant descrive poi il sogno come «gioco della fantasia nel sonno», avvertendo che «le storie del sogno non vanno prese per rivelazioni da un mondo invisibile», e con ciò chiudendo nuovamente la porta a ogni indebita irruzione dell'irrazionale (negli stessi anni aveva duramente criticato anche ogni misticismo fideistico-religioso). Così, a proposito dell'«affinità» (che è una «facoltà sensibile di inventare» ed è «l'unione delle rappresentazioni fondata sulla derivazione del molteplice da un solo fondamento», secondo una definizione che non rimase estranea a Goethe un decennio dopo), Kant introduce un esempio di conversazione in società (egli che evidentemente, proprio nei suoi decennali corsi di antropologia non aveva mai cessato di essere stato un *galanter Magister* prima di orientarsi verso la filosofia come scienza rigorosa<sup>31</sup>), che, se condotta senza un filo logico, rischia di confondere completamente gli interlocutori. E qui, in maniera molto efficace, entra in scena ancora l'immaginazione «che senza regole va girando qua e là» e così facendo, «con il cambiamento delle rappresentazioni che non sono legate a nulla di oggettivo, confonde talmente la testa» all'interlocutore, che a questi sembra di aver sognato<sup>32</sup>. Invece, sia nella meditazione solitaria che nella comunicazione

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 476 (B 80 s., A 80), trad. it. cit., p. 60 s.

<sup>31</sup> Cfr. N. HINSKE, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970.

<sup>32</sup> I. KANT, *Anthr*, cit., 479 (B 84, A 83 s.), trad. it. cit., p. 62 s.

dei pensieri, è necessaria un'armonizzazione tra intelletto e immaginazione nell'organizzazione del molteplice sensibile, per cui la seconda, il cui «gioco» segue comunque le leggi della sensibilità, pur non avendo consapevolezza delle regole in base a cui ciò avviene, tuttavia si conforma ad essa e quindi al criterio logico dell'intelletto.

È una spontaneità originaria dell'azione dell'immaginazione che ha in sé un ordine intrinseco. In tal modo l'intelletto e la sensibilità, pur nella loro diversità, «si assorellano» (*verschwi-stern sich*) – è notevole quest'uso del femminile da parte di Kant – per produrre la nostra conoscenza, come se «l'uno derivasse dall'altra o entrambi derivassero da un ceppo comune». Tuttavia questo non può verificarsi, o per lo meno «non è per noi comprensibile come il diverso possa essere scaturito da una sola e medesima radice»<sup>33</sup>. E qui Kant, richiamandosi di fatto alla distinzione tra antinomie matematiche e antinomie dinamiche della prima *Critica*, le ripropone per le associazioni, e si sofferma sul gioco delle forze all'opera nella natura vivente e in quella inanimata (un tema già leibniziano che lo aveva affascinato fin da giovane), nell'anima e nel corpo, che poggia su «decomposizioni e ricomposizioni del diverso». Noi perveniamo certo alla conoscenza di queste forze attraverso «l'esperienza dei loro effetti», ma la «causa suprema» e gli elementi semplici primi sono «per noi irraggiungibili», e la ragione umana si perde in un'abissale oscurità se vuole cercare di «fondare» o anche solo di «indovinare l'origine prima»<sup>34</sup>.

Il riconoscimento dell'insondabilità, dell'inconoscibilità del noumeno è ancora una volta ribadito, in un contesto quale quello dell'immaginazione e dei suoi corollari, che si presta molto bene, come abbiamo modo di verificare a più riprese, ad affrontare questa tematica cruciale per l'intera fi-

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 479 s. (BA 85), trad. it. cit., p. 63.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 480 (A 85), trad. it. cit., p. 63, nota.

losofia kantiana. In questo snodo dell'argomentazione, Kant fa notare che «l'immaginazione non è poi così creatrice come la si vanta», e adduce una serie di esempi, come quello che l'unica forma adatta per un essere razionale è quella dell'uomo, quello della nostalgia, o dell'illusione che un processo immaginativo può creare in un uomo facendogli «credere di vedere e sentire fuori di sé quello che ha solo in testa», o della simpatia, della fantasia, definita qui «gioco preterintenzionale dell'immaginazione produttiva»<sup>35</sup>. L'immaginazione è senz'altro più «ricca e fruttuosa di rappresentazioni» di quanto non lo sia il senso, per cui quando subentra una passione, essa viene animata più dall'assenza che dalla presenza dell'oggetto.

C'è poi una speciale immaginazione «poetica», «inventiva» (*dichtende Einbildungskraft*), che «crea una specie di compagnia con noi stessi», intesi come «fenomeni del senso interno» ma con un'analogia col senso esterno. E qui Kant, mai dimentico della divertita gustosità espressiva che aveva manifestato nei *Sogni di un visionario* e nel *Saggio sulle malattie della testa*, pubblicato anonimo nel 1764, si sofferma in una ironica descrizione delle atmosfere notturne e lunari (predilette dai romantici) quando l'immaginazione «folleggia (*schwärmt*) in colui che elucubra nel silenzio della notte», combattendo contro nemici immaginari o costruendosi castelli in aria mentre gironzola per la sua camera. È importante quindi «per la dieta psicologica dominare la propria immaginazione» andando a dormire presto e alzandosi presto, evitando di stare ad ascoltare «a notte alta le storie degli spiriti» e ritemprando piuttosto le proprie forze. Ci sono poi veri e propri vizi dell'immaginazione, con le sue invenzioni o finzioni (*Dichtungen*) o senza freni o senza regola, con le prime che si trovano nel mondo delle favole, e le seconde sono invece contraddittorie. La fantasia senza freni, come quelle ariostesca, può sempre rientrare, perché è «sovrabbondan-

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 480-483 (B 86-89, A 85-89), trad. it. cit., pp. 63-65.

za di ricchezza», mentre «la fantasia senza regola si avvicina alla follia» perché gioca con quell'uomo che non domina il corso delle sue rappresentazioni<sup>36</sup>. Questa mancanza di dominio di sé si ritrova nella smemoratezza e nella distrazione, che diventa una sorta di «arte di ammazzare il tempo e di rendersi inutile per il mondo, salvo lagnarsi poi della brevità della vita»<sup>37</sup>. Infatti la memoria differisce dalla semplice immaginazione riproduttiva giacché essa può riprodurre volontariamente la rappresentazione precedente, e l'animo non è in balia della seconda. Neppure l'altro tipo di immaginazione, quella creatrice, cioè la fantasia, va confusa con la memoria, perché altrimenti questa sarebbe infedele. Infine, «presentare (con Swedenborg) i fenomeni reali del mondo sensibile come semplice simbolo di un mondo intelligibile nascosto nel profondo, è fantasticheria»<sup>38</sup>.

Kant parla ancora del rapporto tra schema e immaginazione, come espressione unitaria dell'attività della ragione, in luoghi fondamentali della *Critica*, a proposito della teandria e del sistema della ragione. Subito dopo aver introdotto l'«uomo divino in noi» che abbiamo incontrato prima, troviamo il «monogramma della ragione» (a proposito delle «creature dell'immaginazione», delle quali nessuno può «darsi una spiegazione» e un «concetto dell'intelletto», cioè una categoria)<sup>39</sup>, che ricorre molto significativamente nelle conclusioni dell'intera *Critica della ragion pura*, quando, nell'*Architettonica* delle idee, Kant parla della totalità della ragione e del fatto che anche l'idea ha bisogno di uno schema. Questa è un'acquisizione davvero notevole, che ci apre la possibilità di lanciare uno sguardo, non categorizzabile, quindi non produttivo di conoscenza, sulla noumenicità costitutiva della vita dell'uo-

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 483-485 (BA 89-92), trad. it. cit., p. 66 s.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 490 (BA 98), trad. it. cit., p. 71; pure p. 486 (BA 93), trad. it. cit., p. 68.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 498 (BA 108), trad. it. cit., p. 78.

<sup>39</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 513 s. (B 597 s., A 569 s.), trad. it. cit., p. 367.

mo e del tutto. Proprio la dimensione unitaria e teleologica della ragione diventa trainante rispetto alle potenzialità e alle facoltà dell'esistenza. La ragione, attraverso lo schema della scienza che contiene, in base all'idea, sia il contorno (il monogramma) che la divisione del tutto in membri, riconduce in tal modo all'altro schema, quello derivante da una dimensione empirica e solo 'tecnica' della conoscenza, all'interno del finalismo gnoseologico della ragione stessa, il quale è, nella radice, generativo e creativo insieme, è l'unione del γινώσκω e del γίγνωμαι, del *gigni* e del *cognoscere*. Il primato, la priorità della ragione e del mondo delle idee (la presenza dell'eredità platonica è fortissima), si manifesta qui, nella conclusione, nell'architettonica della ragione, che conferisce senso all'intero suo edificio. Lo *Urbild*, l'immagine originaria, giace nascosto (*verborgen*) nella ragione, e dalle recondite noumeniche di questa può essere sviluppato. Esso si trova a fondare il monogramma della ragione rappresentato dallo schema. Lo *Urbild* è legato all'idea e alla sua fondatezza teleologica, che è alla base della filosofia e della filosofia come scienza, non come mera rapsodia di pensieri. Mettendo in contrapposizione architettonica e tecnica, la prima affondante le radici nel mondo intelligibile, nel noumeno, la seconda proiettata nel mondo sensibile, nel fenomeno, ed essendo lo schema nella tecnica, allora l'immaginazione, che sta alla base dello schema, si ritrova strettamente collegata all'idea nella architettonica. Sia l'idea, che qui fonda la possibilità della scienza e sta alla base dello schema della ragione, che l'immaginazione, che fonda la possibilità della conoscenza e sta alla base dello schema dell'intelletto, si trovano ancorate in noi e giacciono nascoste nell'origine noumenica che ci costituisce. L'idea è sostrato dell'immagine originaria (e quindi dello schema della ragione), così come l'immaginazione è fondamento dell'immagine e dello schema dell'intelletto. Il noumeno è dunque il recettore, il contenitore universale di entrambe le dimensioni della creatività umana.

### CAPITOLO 3

## IL DESTINO

La questione del destino, anche se oggi la terminologia non è più quella che ha caratterizzato per millenni questo nodo cruciale dell'esistenza umana, ci riguarda da vicino. Esso può venire inquadrato tanto nella sua dimensione societaria quanto in quella ontica, giacché entrambe coinvolgono il sostrato antropologico toccata dalla destinalità, rivelandosi inscindibili: è nella spazio-temporalità fenomenica, nella specificità della vita sociale che il livello ontico di meditazione sul, e di dispiegamento del destino trova il suo terreno espressivo. Gli enormi condizionamenti societari, che si traducono in una eteronomia imperante la nostra quotidianità, sottoposta a crescenti autoritarismi globali che ne minano lo scandirsi soddisfatto, ci fanno parlare di un nuovo Leviatano, quello che, dagli abissi oscuri evocati dalle immagini bibliche – dal *Giobbe* al *Siracide*, ai *Salmi*, insieme alla bestia dell'*Apocalisse* – mostruoso s'avanza a tappe forzate e sostituisce, o potenzia, quello di Hobbes. Rispetto a tutta la sfera dei condizionamenti esterni, sia quelli societari, educativi, familiari (il fenotipo), che quelli interni, propri del bagaglio cromosomico, genetico (il genotipo), si affaccia nella vita dell'uomo la prospettiva della libertà. I primi due, fenotipo e genotipo, sono quelli che traducono in termini odierni la vecchia sfera del destino, non sono cioè da parte nostra modificabili. Ciò su cui noi possiamo pensare di intervenire è l'ambito della libertà.

L'enorme disagio che scaturisce dalla frattura che si crea

tra i nostri desideri, le nostre aspirazioni, la nostra volontà da un lato, e l'andamento del mondo, gli ordinamenti esterni, i sistemi societari nei quali siamo immessi senza scegliere dall'altro, costituisce il quadro odierno della nostra quotidianità. La reazione in termini di ansia, angoscia (il termine tedesco, che indica la strettezza dell'animo chiuso nell'angolo e in forte affanno respiratorio, è per entrambe lo stesso: *Angst*, dalla *angustia* latina), depressione, non costituisce una risposta, ma piuttosto una fuga e una resa. Fuga dalle proprie istanze profonde, per l'enorme paura delle punizioni per la violazione delle norme, introiettata e divenuta un *habitus*, che fa il paio con il senso di colpa per quella trasgressione. Questo inibisce il desiderio vitale profondo, la *cupiditas* dell'*Etica* di Spinoza, con effetti ben più gravi di quelli prodotti dalle proibizioni esterne. Resa di fronte alle pressioni autoritarie, esterne e interne, che finiscono con lo schiacciare le persone togliendo loro il respiro, stringendo un cappio alla gola fino a soffocarle. La resa interna è gravissima, molto più nociva dell'accettazione e finanche del cedere ai condizionamenti esterni. Il detto di Seneca nelle *Lettere a Lucilio*, ripreso da Kant, bene esprime la cogenza del destino, la sua forza irresistibile, il *fata volentem ducunt, nolentem trabunt*<sup>1</sup>.

Oggi noi ci troviamo in una situazione epocale sempre più caratterizzata dall'imposizione crescente di catene autoritarie che bloccano l'espressione libera delle persone. Il mostruoso dominio economico delle multinazionali e delle banche, che sottraggono agli Stati il sostegno democratico e popolare per imporre un regime di controllo planetario, ecco, questa è la forza immane del *moloch* del destino, del nuovo Leviatano che tutto mira a controllare e, di fronte alla disubbidienza, a distruggere. I regimi istituzionali sono di per sé irriformali, nella loro rigidità legalistica, con un legiferare abnorme com-

<sup>1</sup> L. A. SENECA, *Lettere a Lucilio*, 107,115, trad. it. di G. MONTI, 2 voll., Milano, Bur 2010, vol. 2, p. 902.

pletamente staccato dalla realtà, sono rullo compressore delle persone e tolgono di mezzo chi si oppone alla loro marcia. Questa, proprio come in molti altri periodi storici (l'imperialismo, il colonialismo, le guerre mondiali), ha per esito la guerra, e venti ostili terribili si levano da tante parti del mondo, mentre sbiadite appaiono le esortazioni di Kant a eliminarla dalla prospettiva dell'umanità per affermare una pace durevole.

In questa situazione di schiacciamento, la persona, il soggetto, i soggetti possono fare qualcosa per opporsi alla deriva? Le possibilità oggettive in tal senso sono risicate, e tuttavia esse non vanno lasciate cadere: le comunità filosofiche realizzatesi nel corso della storia (Pitagora, Epicuro, Plotino, i tentativi di Platone) sono state, tra le altre esperienze in tal senso spesso cadute in oblio, una grande testimonianza. Un primo passo è la presa di coscienza della realtà, una sana interpretazione di essa, senza farsi ingannare ulteriormente dal bombardamento assillante che i sistemi mediatici di controllo mettono in atto ininterrottamente. La tecno-dittatura mediatica imperante, con il costante lavaggio del cervello delle persone, mira alla massificazione generale per poter imporre senza ostacoli l'obbedienza totale, chiamata subdolamente consenso, e su questa base ordinare alle masse depersonalizzate il loro comportamento nei minimi dettagli. La persona che si sveglia dal generale torpore delle coscienze – e il richiamo è proprio ai «dormienti» di Eraclito, a quelli che, «svegli, dormono»<sup>2</sup> –, esercitando la logica, la ragione, il buon senso, si pone in un atteggiamento diverso nei confronti degli eventi.

Nello scritto del 1791 sui *Progressi della metafisica*, pubblicato nel 1804, Kant, criticando Leibniz, «il famoso uomo», e la sua monadologia, nonché la dottrina della metempsirosi, parla delle «monadi dormienti, delle quali noi non sappiamo, se al destino (*Schicksal*) un giorno sarà concesso svegliarle, se

<sup>2</sup> ERACLITO, *Frammenti*, 88, trad. it. di F. FRONTEROTTA, Milano, BUR, 2014, p.116.

forse già non ne abbia fatte svegliare a poco a poco infinitamente tante, e di nuovo farle cadere nel sonno, per svegliarle nuovamente [...] una specie di mondo magico (*bezauberte Welt*)»<sup>3</sup>. Il tacito richiamo è a questo proposito l'opera omonima di Balthasar Bekker, di grande impatto culturale agli albori dell'Illuminismo. Si fa avanti così un distanziamento della persona da quanto accade, che è spaziale, temporale e, ancor più, assiologico, per evitare di essere coinvolti, stravolti e travolti dall'evento stesso. Si tratta in maniera fondamentale di preservare la vita, prima che vada in deterioramento, la vita nella sua elegante spalmazione nello spazio e nel tempo. È necessario stare attenti a quanto accade, aprire occhi e orecchie, non mantenerli chiusi e tappate. Edipo non si rese conto della rovina a cui andava incontro. Lo poteva fare, aveva avuto la possibilità di accorgersi della catena degli eventi che stava per travolgerlo, che i sentieri sui quali si andava incamminando lo avrebbero precipitato nel baratro? Nell'*Antigone*, Creonte era stato messo in guardia da Tiresia, ma non volle ascoltare, avviandosi al disastro.

La sintesi comportamentale della coscienza critica risvegliantesi, la quale unisce in sé motivi forti delle morali epicurea, stoica ed evangelica, e che viene proposta dalla psicologia esistenziale di Antonio Maione<sup>4</sup>, come pure in quella di Augusto Cury<sup>5</sup>, focalizza nell'agire motivato della persona che si autonomizza e si libera l'essenza stessa della vita umana che si evolve e si matura. Le simboliche 'quattro i' dell'esistenza, vale a dire l'irreversibilità del passato, l'ineluttabilità del presente, l'imprevedibilità del futuro e, momento decisivo, l'imperturbabilità permanente, rappresentano lo sbocco

<sup>3</sup> I. KANT, *Fortschritte*, cit., p. 619 (A 78 s.). Recentemente è uscita presso Meiner l'ottima edizione critica dei *Progressi* a cura di R. Theis.

<sup>4</sup> Cfr. G. D'ALESSANDRO, *Giordano Bruno torna a casa*, Napoli, Pironti 2017.

<sup>5</sup> Cfr. A. CURY, *Gesù di Nazareth. Il Maestro dei Maestri* (1999), ediz. ital., Milano, Italia Nuova 2007.

e la cifra di quella condotta di vita salda, consapevole e responsabile. Rispetto al passato noi non possiamo fare niente, è già trascorso e non torna più indietro; il presente incede ineluttabilmente nelle sue dinamiche; il futuro è del tutto imprevedibile per come si manifesterà. Rimane la possibilità di prendere possesso di noi stessi, di installarci saldamente nella nostra interiorità – le *Meditazioni cartesiane* di Husserl si concludono con l'invito agostiniano a ritornare in sé, nella propria intimità, sede della verità sottratta al tempo e della coincidenza fenomenologica tra io naturale e io trascendentale<sup>6</sup> – per evitare gli sbrandellamenti ai quali l'esistenza è esposta. Possiamo così affermare la nostra preziosità unica e irripetibile, organizzare bene la nostra vita e aprirci alla libertà e alla felicità. Quest'ultimo termine sembra oggi essere caduto in disuso, rispetto alla frequenza martellante della negatività continua veicolata dalla terminologia massmediatica. Eppure la felicità è considerata il fine dell'esistenza umana dalle etiche antiche e moderne fino a Kant; si pensi tra gli altri a Epicuro, ad Aristotele, a Seneca, a Gesù, a san Tommaso. Se l'uomo non può essere felice, una nera cappa cala sulla sua vita e ne chiude ogni prospettiva. Il linguaggio oggi è indicativo di questo pessimismo introiettato diffusamente: la frequenza di espressioni come 'ormai' o 'non ci riesco' sono un'ipoteca sul futuro, significano il far cadere una pietra tombale sull'esistenza, cancellandone ogni apertura prospettica al futuro, al dinamismo continuo che è l'essenza stessa della vita. Sono il cedere a una forza estranea che depriva delle proprie forze, un arrendersi al destino (è ritornata in auge un'espressione ricorrente fino a qualche decennio fa – 'è destinato' –, cioè l'individuo non ci può fare niente, è spacciato). Il rimedio al destino è l'anarchia, e Cristo, in una lettura dei *Vangeli* sottratta all'ingabbiatura religiosa, viene a proclamare

<sup>6</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane* (1931), edizione italiana, Milano, Fabbri, 2004, p. 171 s.

proprio l'anarchia, che è la manifestazione piena della libertà: lo *an-arché* è il togliimento di ogni eteronomia di potere, è l'installarsi saldo della persona autonomizzata nella libertà, la quale riconosce di essere padrona della propria vita. Ella si immette *nel principio*, nello *en-arché* – quello del Prologo del *Vangelo* di Giovanni – che non esprime una temporalità cronologica, caratterizzata dall'incontrovertibile inabissarsi degli attimi irrelati nell'angosciante abisso del nulla, ma quella chiriologica (da *χειρόω*) del dominio del tempo nell'essere, nella salda permanenza della sostanza, della quale splendidamente ci parla Kant nelle *Analogie dell'esperienza*<sup>7</sup>. Quello che per noi sembra nulla, in realtà è intimamente connesso all'essere, e questa fratellanza dell'essere e del nulla è sostanza dinamica del divenire (si pensi alla descrizione che Hegel fa di questa relazione inscindibile nella *Logica*, cioè nella sua metafisica). La sostanzialità del sostrato, dello *ὑποκείμενον* di Aristotele, non è statica, ma dinamica, e ciò significa che la dimensione fondativa, che regge il tutto della realtà, congiunge intimamente essenza ed esistenza, essere e divenire. Si tratta di una vera e propria ontologia dinamica costitutiva della fenomenicità spazio-temporale, la quale non si presenta nella ripetitività tabellaria di infondate formule vuote, rigide e sterili nel loro dogmatismo, ma nella sussunzione in sé del fenomenico e nella sua coappartenenza con esso. L'intelletto può comandare al tempo, divenirne signore e padrone, riconducendolo a sé nella propria densificazione critica autocosciente e recuperandolo da quella frammentarietà esistitiva, fenomenica della quale la temporalità cronologica è cifra. La sostanzialità della temporalità, che risulta dalla seconda analogia dell'esperienza, vede il tempo sottratto alla cronologia nientificante ancorandolo nella sostanza, cioè nell'essere. Questa, specificamente *erkenntnistheoretisch*, è la prima manifestazione della soluzione della questione della causalità in modo in fondo

<sup>7</sup> I. KANT, *KrV*, cit., pp. 216-248; trad. it. cit., pp. 158-184.

non causale, e tale soluzione risponde all'esigenza che Max Planck avrebbe manifestato agli inizi del Novecento, pur non mettendo in connessione il fenomenico e il noumenico, sulla scia di una lettura e interpretazione di Kant fatta propria dalle correnti neokantiane che, a partire da K. Fischer, privilegiava la gnoseologia della fenomenicità.

Che Kant in realtà avesse lasciato aperto il campo della conoscenza a una rimandatività fenomeno-noumeno, senza che ciò significasse la conoscibilità del mondo delle idee, risulta dai luoghi appena citati dell'Analitica, riguardanti la *vexata quaestio* della deduzione delle categorie, vera *crux* della *Kantforschung* (proprio come, secondo le parole kantiane, la causalità era stata la *crux metaphysicorum* fino al radicale abbattimento humeano). Nel paragrafo tredici della *Ragion pura* ci troviamo di fronte a un passo inatteso: i concetti «abusati», il cui uso va rettificato e chiarito, sono quelli di 'felicità' (*Glück*) e di 'destino' (*Schicksal*)<sup>8</sup>! Al vertice dell'impianto logico e gnoseologico della ragione moderna, gli esempi di applicazione delle categorie appena dedotte dall'intelletto consistono in due concetti che si riferiscono alla totalità del vissuto, all'*Erlebnis* esistenziale profondo, che nulla hanno a che fare con una asettica struttura logica. Il destino fa la sua comparsa in questo dominio della gnoseologia critico-trascendentale, e il «merito immortale di Kant» messo in rilievo da Max Planck trova un più profondo ambito di validità in questa più specifica determinazione della *Erkenntnistheorie* kantiana: essa ottiene nello sviluppo della teoria della causalità (e del connesso principio di ragion sufficiente, di derivazione leibniziana e wolffiana) i suoi risultati più significativi, connessi con la questione del destino e della felicità. Nei *Principi metafisici della scienza della natura*, del 1786<sup>9</sup>, Kant infatti,

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 125 s.; trad. it., cit., p. 102.

<sup>9</sup> I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit., pp. 9-135.

fondendo in maniera assai originale concetti ed espressioni di differenti discipline, quali la fisica e la morale, equipara sorprendentemente<sup>10</sup> il «vuoto assoluto» al «cieco caso», e il «denso assoluto» al «cieco destino»<sup>11</sup>, accentuando nel primo quella casualità che, togliendo ogni possibilità di orientamento a partire dai punti fermi che lo rendono saldo, rende inani gli sforzi umani; e nel secondo quello della pesantezza del destino, che toglie ogni speranza fattiva di miglioramento della condizione umana. In entrambi i casi – che qui sono mirabilmente riuniti in un unico esempio – verrebbero tarpate le ali, se prevalesse questa visione del mondo, che in realtà non può presentarsi mai come prospettiva, alla possibilità dell'uomo di incamminarsi sulla via ricca di senso della propria realizzazione. La destinazione dell'uomo, la *Bestimmung des Menschen*, si presenta, già nelle conclusioni della *Ragion pura*, come la risposta alle domande sul senso dell'esistenza, la libertà e la felicità<sup>12</sup>.

Partendo dalla «penetrazione chimica» delle materie e dal magnetismo (temi in seguito schellinghiani ed hegeliani)<sup>13</sup>, per raggiungere una più «intima conoscenza della natura», fine della filosofia trascendentale, ci imbattiamo in questa espressione: «L'assolutamente vuoto (*das absolut Leere*) e l'assolutamente denso (*das absolut Dichte*) sono nella dottrina della natura all'incirca ciò che il cieco caso (*der blinde Zufall*) e il cieco destino (*das blinde Schicksal*) sono nella scienza

<sup>10</sup> A. SCHOPENHAUER, *Über die vierfache Wurzel des Satzes des zureichenden Grundes* (1818), in: ID., *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. F. VON LÖHNESEN, 5 Bd.e, Darmstadt, WBG, 2004, Bd. 3, p. 11: «Platone, il divino, e il sorprendente Kant, unificano le loro voci impressionanti nel raccomandare una regola per il metodo di ogni filosofare».

<sup>11</sup> I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit., p. 95 (A 100).

<sup>12</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 701 (B 868 A 840), trad. it., cit., p. 448.

<sup>13</sup> I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit., p. 95 (A 99).

metafisica del mondo»<sup>14</sup>. Il passo, notevolissimo, si pone al crocevia di problematiche fondamentali nell'architettura e nella dinamica della ragione, la prima esprimente il sistema, la seconda ponendosi oltre la mera meccanica del wolffismo e rispondente a un'esigenza originaria del pensiero kantiano.

Sia il caso che il destino sono «ciechi (*blind*)», una peculiarità, come abbiamo visto, già dell'immaginazione, in virtù della sua provenienza noumenica. Si tratta di elementi costitutivi dell'umano, che riguardano l'orientamento dell'uomo nel mondo, la consapevolezza della propria sorte, la possibilità di una proiezione vitale ricca di senso e totalmente soddisfatta dell'esistenza, e hanno perciò a che vedere intrinsecamente con la conoscenza del mondo e di sé (il compito più arduo della ragione, come era stato programmaticamente espresso agli inizi della *Ragion pura*) che l'uomo intraprende e sviluppa continuamente.

Nei *Principi* dunque caso e destino vengono posti come anello di congiunzione, nei termini del vuoto il primo e del pieno il secondo, tra la scienza della natura e la metafisica. Essi costituiscono in tal modo «una barriera per la ragione dominante, affinché o l'invenzione prenda il suo posto, oppure essa venga calmata sul cuscino delle qualità oscure»<sup>15</sup>. E così le metafore e i rinvii ad altri ordini di significato si moltiplicano: se la ragione cede al caso, rompendo la barriera su questo versante, allora al suo posto subentra il mero inventare, scisso da ogni criterio intellettuale di coerenza logica, e vengono meno così i principi di ragion sufficiente e il nesso di causalità. Se invece la barriera si rompe sul versante del destino, allora la ragione rinuncia al proprio dominio, lasciando ogni soluzione allo *Schicksal*, cioè a una forza cieca ed eteronoma, rispetto alla quale l'intelletto dell'uomo, la sua volontà moralmente legislatrice e l'autonomia fondata sulla li-

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 95 (A 100).

<sup>15</sup> *Ibid.*

bertà depongono le armi e vengono sconfitte. La ragione non può però lasciarsi sospingere da una forza oscura, il destino, nel baratro delle «qualità occulte» (espressione dell'ignoranza medioevale e presente ancora in Leibniz), simili al «covo» delle malattie mentali, il letto, come Kant efficacemente si esprime nel *Conflitto delle Facoltà*<sup>16</sup>, sulla scorta di un'attenzione pluridecennale, a partire dal *Saggio sulle malattie della testa* del 1764, alla tematica della follia.

Guidato dalla stella polare della ragione, senza perdere la tramontana (espressione in italiano, nell'*Antropologia*), l'uomo prende pieno possesso di sé, esplora i territori della propria interiorità, si orienta nel mondo, diventa padrone di sé, anzitutto come *homo noumenon*, appartenente al mondo intelligibile, e ricomprendente in sé l'*homo phaenomenon* del mondo sensibile<sup>17</sup>. Si sottrae così al destino, si svincola dalle catene di esso, e si apre risolutamente alla propria destinazione, nella rivoluzione che crea l'uomo nuovo. Il ricorso alla formula dell'incarnazione cristica («in esso, con esso, per esso»: *an ihn, mit ihm, durch ihn*) che Kant fa agli inizi della *Ragion pratica*, (un fatto ignorato dalla *Kantforschung*) congiungendola inscindibilmente al concetto razionale decisivo, quello della libertà (che è quindi idea della ragione), offre la soluzione alla problematica sul tappeto<sup>18</sup>. L'essere è libertà, non è il dato, il destino, la cogenza incatenante, e in questa radice della libertà si innesta l'annuncio di Gesù, l'annuncio del bene. La stessa interpretazione dei testi biblici, in particolare neotestamentari, si svolge alla luce della libertà.

Il discorso di Kant si fa qui morale e politico, in vista della realizzazione della libertà, lottando per essa, per formare l'uomo nuovo, che diventa concretamente, fattivamente partecipe del piano divino della creazione del mondo e della sua

<sup>16</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten* cit., p. 376 (A 175).

<sup>17</sup> I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 4, p. 555 (A 73).

<sup>18</sup> I. KANT, *KpV*, cit., p. 81 (A 97 B 96), trad. it. cit., p. 5.

provvidenza ordinatrice, che non abbandona mai gli uomini. Anche la questione circa gli scopi della sapienza divina, che verrebbero messi radicalmente in discussione nel momento in cui si pensasse in termini di sconcolato destino delle persone, della mancanza di progresso e di prospettiva, viene letta in una luce nuova, con la sottrazione al caso, al destino, delle sorti della propria vita. Ciò succede invece con lo scetticismo: come il soggetto non può conoscere nulla, così gli diventano indifferenti le sorti dell'umanità, e così facendo egli abbandona al cieco destino, a una necessità ineluttabile e indiscutibile, imperscrutabile, con cui non si può dialogare, ogni decisione sulla propria vita; rispetto a questa presunta sapienza e saggezza, ben altro è il livello del messaggio di Cristo: qui pieno è il coinvolgimento dell'uomo nello stabilimento delle decisioni e nello svolgimento dei destini delle persone)<sup>19</sup>. La destinazione dell'uomo è pienamente realizzabile perché tra Dio e uomo c'è intima comunione, quella tra il Padre e il Figlio, che nella comunità dei figli e dei fratelli nello spirito (l'esempio kantiano nella *Religione* e poi nel *Conflitto* è quello del pietismo e del moravianesimo) può portare frutti, come indica la parabola del chicco di grano, la quale, con quelle dei talenti e dei gigli del campo, è punto di riferimento dell'etica kantiana e umana.

Sull'empirismo e sullo scetticismo si riversano proprio gli effetti nefasti di un destino cieco e onnipotente e di un caso sconsolante, entrambi inficianti proprio l'agire umano, l'esistenza dell'uomo e il suo scopo. Infatti, se la persona non può andare oltre i confini dell'esperienza, se l'ordine stabilito dal principio di ragione (una tematica di lunghissima durata, basti pensare tra gli altri all'omonimo scritto di Heidegger) e la

<sup>19</sup> I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 1, p. 835: «Una certa morbidezza d'animo, che viene posta facilmente in un sentimento caldo di compassione, è bella e amabile, infatti denota una benevola partecipazione al destino degli altri uomini».

misurabilità del suo dominio, secondo un'esigenza posta già da Aristotele) non supera la fenomenicità spazio-temporale, allora, rispetto a quanto risulta inspiegabile, l'uomo rimane esposto al destino e al caso, anzi a tutti e due, e in tal modo egli finisce col rinunciare sia ad un'esistenza soddisfatta di sé sia al principio della conoscenza. Solo l'ordine della libertà rende sicuro l'incedere dell'uomo, e lo fa partendo dall'esperienza, con i suoi pieni effetti di validità su di essa. Non è una fuga in un altro mondo, è piuttosto un ritorno in questo, dopo aver compiuto dentro di sé il vero viaggio dell'esperienza della vita<sup>20</sup>, vale a dire quello che mette di fronte all'uomo, rendendolo consapevole di ciò, l'altra dimensione della sua esistenza e della vita del tutto, il mondo noumenico, intelligibile, l'in-sé essenziale che non può essere attinto utilizzando il principio di ragione e il nesso di causalità come si fa per il mondo fenomenico, sensibile.

La formulazione sintetica dell'ammissibilità di una causalità per mezzo della libertà (il tema della terza Antinomia, anticipato dalle Analogie dell'esperienza nella *Ragion pura* e risolto poi nella *Ragion pratica*) ci dice che la libertà è fondata nel mondo intelligibile, nel noumeno, e che produce i suoi effetti nel fenomeno. Il soggetto non la può mai dimostrare, e tuttavia essa è reale perché egli la fonda sulla fede razionale. La fede fa sì che la persona tolga di mezzo il destino e il caso, grazie alla libertà. Non è possibile, per l'uomo, per la ragione, per la filosofia rimanere nei limiti dell'empirismo scettico: non solo è contro la morale nella sua pienezza, è anche infondato e scorretto da un punto di vista logico, perché espressione di una posizione dimidiante e sterile.

Kant parla esplicitamente del fatto che, per conferire senso alla nostra esistenza, noi dobbiamo «appropriarci dello spirito di Cristo»<sup>21</sup>. In maniera totalmente fondativa e pre-

<sup>20</sup> Cfr. G. D'ALESSANDRO, *In viaggio con Kant*, Milano-Udine, Mimesis 2017.

<sup>21</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 327 s. (A 97): «la genuina

liminare a qualunque altra possibilità di discorso filosofico e antropologico, egli fonda in Cristo la libertà e ne fa l'architrave di tutto il sistema della ragione; rintuzza addirittura lo stoicismo per il suo cedere sul suicidio<sup>22</sup>, trovando infine la risposta definitiva, esaustiva alla questione del determinismo e del caso, del destino, affacciata già nella *Storia generale della natura e Teoria e del cielo*, con la presenza dell'epicureismo «nel cuore del cristianesimo». Nel già richiamato «con esso, in esso, per esso» agli inizi della *Ragion pratica*, viene unita l'idea della libertà con la formula dell'incarnazione, impernando quella in Cristo. Cristianesimo e dottrina della ragione, della ragione morale legislatrice, convergono nell'annuncio, nella proclamazione della dignità dell'uomo. L'ideale di santità, irrealizzabile per il sapiente stoico (nel quale pure si trova «l'uomo divino in noi» kantiano)<sup>23</sup>, diventa concreto, e la dottrina della saggezza si accompagna alla scienza, al procedere scientifico, a una dottrina della scienza che è la critica della ragione, e non c'entra niente con Fichte.

Grazie all'esser desto della ragione, noi possiamo renderci conto di quale immenso dono siamo destinatari e a quale infinita realizzazione siamo destinati. La fondatezza gnoseologica e antropologica del principio di ragion sufficiente, strettamente connesso alla legge di causalità, si unisce alla più completa e radicale esigenza di senso che emerge nella

soluzione di quel problema (dell'uomo nuovo) [...] far nostro lo spirito di Cristo, o piuttosto, poiché egli riposa già in noi con la nostra originaria disposizione morale, creargli solo spazio».

<sup>22</sup> I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 554-556 (A 72-75), anche col riferimento alla morte di Seneca e alla dimensione del fato. Proprio il «coraggio» e la «forza d'animo» dell'uomo stoico, «di non temere la morte e di conoscere qualcosa che l'uomo può apprezzare ancor più grande della sua vita avrebbe dovuto essere per lui un motivo ancora più grande per non distruggere sé, un essere di così grande dominio imperante sui più forti impulsi sensibili, e quindi di non deprivarsi della vita».

<sup>23</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 513 (B 597 A 569); trad. it., cit., p. 367.

domanda di Giobbe, al quale va la simpatia di Kant<sup>24</sup>, non certo verso le astratte elucubrazioni dei presunti saggi, simili ai contemporanei che andavano blaterando di teodicea, lamentandosi continuamente del destino, della natura, della provvidenza e della bontà divina, senza rendersi conto dello spettacolo d'amore che la vita ci porge. Rompere con il destino vuol dire rompere col rigido determinismo della causalità meccanica. Ciò avviene sia nell'Analitica della *Ragion pura*, dove l'intelletto è in grado di ricondurre a sé all'infinito le serie di causalità che egli stesso crea (come un procedimento simile a quello della matematica, analitica, del calcolo infinitesimale); sia nella Dialettica, nella Dottrina trascendentale del Metodo e nella *Ragion pratica*, dove la ragione si assicura la realtà del suo concetto, cioè dell'idea, della libertà, e lo fa riconoscendo la priorità della fede (in tal modo la filosofia realizza la sintesi, preclusa alla matematica, e lo fa ponendosi al riparo della successiva critica hegeliana di soggettivismo opposto a una realtà oggettiva).

Giobbe è l'uomo di Dio, colui che vive secondo giustizia (l'ideale platonico!), cioè nell'armonia e nella coerenza profonda del dire e del fare, nell'unione del sentire, del capire, del comprendere, del volere e dell'agire (l'ideale maioniano!). L'intera sua vita si scandisce nell'adesione incondizionata alla voce di Dio che risuona nelle profondità del suo cuore; egli accetta tutto quanto gli viene dalla vita, la buona e la cattiva sorte; di fronte ai disastri non impreca e non maledice, ma continua saldo nell'accettazione della volontà di Dio; egli è certo, assolutamente certo, dell'amore di Dio, della fiducia che può riporre nell'affidarsi alla sua misericordia. Di fronte

<sup>24</sup> I. KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 6, pp. 103-124; a p. 110 (A 203 s.) Kant parla dei «destini degli uomini» e di «ogni uomo di sano intelletto, che ha vissuto abbastanza a lungo e ha meditato sul valore della vita» e che, rispetto a tutte le contrarietà, ha «voglia di giocare ancora fino in fondo il gioco della vita».

ai suoi cinici e scettici interlocutori, che tentano di convincerlo dell'irredimibilità della catastrofe, cioè, in fondo, della sostanzialità del male, e che si presentano pertanto come i veri negatori della bontà e dell'onnipotenza divine, Giobbe riluce nella sua fermezza, che è certezza del futuro, del bene, sostanza della speranza e della fede.

Non c'è una duplicità ontologica dei principi del bene e del male, portato di un manicheismo ancora assai radicato nelle nostre culture contemporanee, bensì l'affidamento filiale al Padre misericordioso: «fa' di me ciò che vuoi, non secondo la mia, ma sempre secondo la Tua volontà!»<sup>25</sup>. Questo è il grido dell'uomo di Dio, che, come splendidamente ci dice, tra gli altri, il *Salmo* 63, nelle traversie dell'angoscia dell'esistenza sottoposta al peso delle catene eteronome e alle complicazioni della quotidianità, grida a Dio perché lo salvi e lo faccia riposare sui prati erbosi della pace divina dell'essere (gli stessi prati della pianura del Lete, del fiume della dimenticanza e del superamento della negatività, che, con lo splendido mito di Er, concludono la *Repubblica* platonica) saziando la sete dell'anima e l'anelito della carne, che in ebraico non esprime mai la materialità, ma la nuclearità inscindibile e unitaria, intrisa del divino, della carne-persona. La fede toglie di mezzo il destino. L'accettazione riconoscente della volontà divina e la gratitudine per la partecipazione al piano divino della creazione trovano espressione nella *χάρις* e nell'*εὐχαριστέω*, rinviandoci al «regno della grazia» di Leibniz richiamato da Kant<sup>26</sup>.

La questione della causalità viene messa in relazione con quella della necessità, del determinismo e del destino; dopo oltre un secolo e mezzo, le riflessioni di Max Planck, il fondatore della fisica quantistica che superava la meccanica newtoniana, mostrano sviluppi di pensiero molto simili a quelli

<sup>25</sup> *Giobbe* 1, 20-21: «Allora Giobbe [...] si prostrò e disse: “Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!”».

<sup>26</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 682 (B 840); trad. it., cit., p. 481.

kantiani, intrecciati anche con la filosofia della storia (si pensi alla polemica antimendelssohniana proprio in termini di *Schicksalsfrage*) dove la tematica del progresso risulta strettamente legata a quella del destino: il primo toglie di mezzo il secondo, poichè la libertà condivisa che muove la storia e l'antropologia ne rintuzza le pretese. Planck congiunge i due piani di considerazione<sup>27</sup>, mentre Jean Guitton, amico di Paolo VI, ci offre notevoli spunti per il passaggio dal destino alla destinazione<sup>28</sup>, dalla cogenza alla libertà di figli di Dio. Questa si affida all'imponderabilità in quanto la inserisce, la fonda nella grazia.

Il discorso di Planck si fa ad un certo punto molto importante, quando egli vede la possibilità di togliere l'onnipotenza della legge di causalità in tutte le manifestazioni della natura, volontà umana compresa, quando parla cioè della genialità e della grazia delle menti laplaciane<sup>29</sup>, di quelle menti che riescono a stabilire una distanza tra il proprio io, il proprio Sé profondo e gli avvenimenti scanditi dalla legge di causalità. Menti siffatte, rarissime, sono coloro che colgono l'essenza della vita divina del tutto e vi si innestano, portando a un livello di leggerezza, alla superficie, quanto invece sembra esser risospinto in basso, in una sorta di irrefrenabile caduta di gravi, di pesi, e ciò, di fatto, non coglie l'essenza della vita divina della natura. Persone così sono, metaforicamente, in diretto contatto con l'acqua che, unica fra tutti gli elementi, a 4 C° non gela ma anzi consente il galleggiamento dei solidi, ciò che permette la vita. L'acqua ne è l'origine, e in essa l'uomo non è sottoposto alle catene del destino.

<sup>27</sup> M. PLANCK, *Vorträge und Erinnerungen* (1949); trad. it.: ID., *La conoscenza del mondo fisico*, a cura di E. PERSICO e A. GAMBA, Torino, Boringhieri, 2009, in particolare: *Legge di causalità e libero arbitrio*, pp. 115-156; *La causalità della natura*, pp. 265-292; *Sulla natura del libero arbitrio*, pp. 313-333; *Il concetto di causalità in fisica*, pp. 393-409.

<sup>28</sup> J. GUITTON, *Histoire et Destinée* (1970); trad. it.: ID., *Storia e destino*, a cura di R. ROSSI, Casale Monferrato, Piemme 1992.

<sup>29</sup> M. PLANCK, *Legge di causalità e libero arbitrio*, cit., pp. 147, 151.

Momento fondamentale, che richiede impegno, maturità, responsabilità, è prendere consapevolezza della propria vita, della legge che la scandisce, la quale non può ridursi a quella dettata dall'esterno, dalle dittature dell'eteronomia, ma è quella proveniente dall'interno, dall'ipseità unica e irripetibile dell'autonomia personale. Attingendo a questa fonte primigenia della propria identità vitale, la persona può svincolarsi dalle coenze situazionali, dalle catene del destino, e incamminarsi saldamente sulla via della propria destinazione, cioè della propria liberazione e autonomizzazione, può dare legge a se stessa e, così facendo, costruire l'armonia della propria esistenza.

La mente laplaciana di cui parla Max Planck non è un'entità disincarnata e avulsa dai contesti storici, societari, politici; basti pensare alle pagine di commossa partecipazione che Laplace scrive per Galileo (e per Bruno), riportate da Hegel nella *Filosofia del diritto*<sup>30</sup>. Ora, Laplace, il «fondatore della meccanica celeste» secondo la definizione planckiana, formula la sua teoria cosmologica cinquant'anni dopo Kant (la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* è del 1755, e già E. Swedenborg, fortemente criticato nei *Sogni di un visionario* del 1766, nella sua *Opera philosophica et mineralia* del 1734 aveva avanzato l'ipotesi di una nebulosa solare originaria) ed essa, nota come teoria di Kant-Laplace, si riferisce a comuni meditazioni dei due pensatori circa la nascita dell'universo da una nebulosa originaria di gas e corpuscoli cosmici progressivamente addensatisi in ammassi stellari.

Il richiamo di Planck ai due pensatori non ha tenuto conto del fatto che, proprio nella kantiana *Storia generale della natura e teoria del cielo*, il filosofo di Königsberg aveva parlato del destino, del determinismo epicureo, della causalità, in un

<sup>30</sup> G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), trad. it. di G. MARINI, Roma – Bari, Laterza 1987, p. 214; il riferimento è a: P. S. LAPLACE, *Exposition du système du monde*, Paris, Imprimerie du Cercle Social 1795-1796.

contesto in cui l'apertura della mente agli universi infiniti e ai mondi innumerevoli si esprime con veri e propri toni bruniani. «Merito immortale» di Kant è stato quello, agli occhi di Planck, di aver stabilito l'apriorità trascendentale della legge di causalità, laddove proprio questa si caratterizza per essere strettamente congiunta con la dimensione del destino. La questione della causalità ha interessato Kant per tutta la vita, e la soluzione delle problematiche connesse, vale a dire il determinismo nel mondo naturale e il suo rapporto con la volontà umana, avviene grazie alla libertà, cioè al fondamento noumenico del tutto, indimostrabile intellettualmente ma assicurato in virtù della fede razionale, e infatti Kant afferma risolutamente che «la libertà è reale», non solo possibile.

Lo schema della soluzione kantiana si ritrova in pagine memorabili della *Ragion pura*, della *Ragion pratica*, del *Confitto delle Facoltà*, col superamento del determinismo, del fatalismo, dell'eteronomia, del destino e del caso grazie alla fede razionale che fonda la realtà della libertà, che è sostanza intersoggettiva della comunità umana nel «corpo mistico [cioè misterico, noumenico] degli esseri razionali». Il destino cede così il passo alla destinazione, a partire dall'ascolto profondo della propria voce, la *Stimme*, in cui si concretizza e si determina la radice della *Bestimmung*. La persona (da *super-sonum*) è tale quando si manifesta, quando entra dentro di sé, trova la sua radice profonda e la esprime in autenticità, costituendo ciò il fondamento della libertà e, in diretta filiazione, dell'autonomia e della felicità. È lo spirito di Cristo, quello a cui si rivolge Kant, della persona cristica, incontrando la quale l'uomo, ogni uomo può realizzarsi, liberare il proprio desiderio, accedere alla felicità, adempiere la propria destinazione. Non è uno spirito di un'entità astratta, come lo hegeliano spirito del cristianesimo, il quale infatti ricade nelle maglie di una cogente potenza estrinseca, il destino, che toglie all'uomo ogni possibilità di libertà e di felicità.

Il periodo post-illuministico e post-kantiano si caratterizza a questo proposito per un irrompere sulla scena, sul gran

teatro del mondo, del destino inteso come «potenza etica», ovvero ammantato, ricoperto di quella dimensione dell'etico che riguarda e caratterizza la totalità. La definizione che dello Stato dà Hegel, come «sostanzialità dell'idea etica» e «ingresso di Dio nel mondo»<sup>31</sup>, indica la soluzione in termini di totalità organica storicamente in sé sussistente all'apice del suo sviluppo, della radicale questione antropo-cosmo-teologica (cioè l'ambito della Dialettica trascendentale kantiana) dell'intero della vita che si automanifesta e viene colta nel pensiero. Alla conclusione della fase giovanile della filosofia hegeliana, questa totalità si esprimeva proprio come «destino», e se nel frammento omonimo questo viene unito alla «libertà», in realtà questa si traduceva fondamentalmente nell'accettazione di quel destino nella sua espressione storico-politica, la sfera dello Stato, strettamente legata a quella teologica<sup>32</sup>. Negli stessi anni Hegel aveva parlato dello «spirito» (e del «destino» del cristianesimo, come recita il titolo dell'opera omonima del 1800), richiamando, nel contrappasso con questa dimensione universale e totale della destinalità (in questo caso della religione, sopra dello Stato), il fato, la sorte delle persone singole, degli individui, la *μοῖρα*, l'*ἀνανγκαία τύχη*, secondo le efficaci parole riprese da Sofocle.

È fortemente indicativo dell'epocale cambiamento di mentalità in Germania e in tutta Europa che il «destino» si sostituisse alla «destinazione», riprendendo quasi un territorio, contrassegnato dalla cogenza assoluta, che la cultura dell'Illuminismo aveva fortemente ridimensionato, avendo fatto emergere la mai chiusa tensione dialogica tra l'anelito alla, e la realtà della libertà e della volontà e il determinismo causalistico della fenomenicità fisica. Affrontata nell'ambito dell'interiorità del sentimento e degli avvenimenti politi-

<sup>31</sup> G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 195, 201.

<sup>32</sup> G. W. F. HEGEL, *Freiheit und Schicksal* (1799/1800); trad. it.: ID., *Libertà e destino*, in: C. LUPORINI, *Filosofi vecchi e nuovi*, Roma, Editori Riuniti 1981, pp. 58-63.

ci universali che interessavano, e travolgevano, gli individui impotenti, la tematica del destino si presenta in autori (come lo storico Heinrich Luden) che, cresciuti ancora nella cultura illuministica, si ritrovano in una mutata *Stimmung* epocale, con le guerre napoleoniche che avevano stravolto il precedente quadro di riferimento, dove ancora era stato possibile progettare una «pace perpetua», tra l'altro uno dei luoghi forti della trattazione kantiana del destino. Nelle conclusioni della *Fine di tutte le cose*, Kant aveva messo in relazione Anticristo (di cui aveva parlato pure nella *Religione*) e destino del cristianesimo nel suo essersi volto a diventare una religione mondiale<sup>33</sup>.

Mentre nella nuova temperie idealistica viene usato il termine cristianesimo, hegelianamente in maniera esemplare (e lo Hegel giovane passa da una *Leben Jesu* a uno *Schicksal des Christentums*), con Kant siamo fermamente ancorati alla persona di Gesù. Kant ci parla infatti, come nucleo della soluzione al problema della causalità, e del destino, ad essa strettamente connesso, come abbiamo visto, dello «spirito di Cristo». L'appropriazione che noi facciamo di esso è infatti il culmine della radicale domanda antropologica circa il senso della nostra esistenza. La vera *Bestimmung des Menschen* si realizza in questo far proprio il *Geist Christi* da parte dell'uomo, e questo non è un fatto disincarnato e solipsistico: Kant infatti vi giunge dopo aver portato gli esempi quanto mai significativi, che si riferiscono a esperienze forti di comunità, quella dei Fratelli Moravi, dei Fratelli del Libero Spirito di Zinzendorf, e quella del Pietismo di Spener. Sulla base di questa dimensione comunitaria, intersoggettiva, che propone modelli di vita basata sulla pace, la tolleranza, la reciproca accoglienza, Kant introduce la soluzione decisiva del far proprio lo spirito di Cristo da parte dell'uomo. Il «corpo mistico degli esseri razionali (*corpus mysticum der vernünftigen Wesen*)»,

<sup>33</sup> I. KANT, *Das Ende aller Dinge* (1792), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 6, pp. 173-190.

espressione quanto mai densa, e intrisa di riferimenti paolini, che compare nella *Ragion pura*, a proposito del mondo morale come mondo intelligibile e sede di realizzazione della libertà<sup>34</sup> e che non può non sorprendere il lettore – malgrado la trascuratezza di essa nella ricerca kantiana –, è il contesto all'interno del quale avviene quella appropriazione, per cui la salvezza non è di uno solo, è per tutti.

Anche la tragedia greca ha come sfondo continuo la comunità, come indica il ruolo del coro; nell'*Antigone* sofoclea, Creonte argomenta la sua decisione di far valere le leggi della città, della quale sosteneva di essere unico reggitore e tiranno, salvo poi crollare repentinamente (il che ci fa dubitare circa la reale consistenza di carattere del protagonista) di fronte all'incalzare, inascoltato, delle argomentazioni di Antigone, del figlio Emone (che subito dopo si uccide, per l'ostinato divieto paterno di salvare la fidanzata, e ci richiama, per la subitanea, sproporzionata avventatezza del suo autodistruttivo, estremo gesto, i casi delle persone che si suicidano di fronte a eventi ritenuti insopportabili, a dolori, ingiustizie e disconferme giudicate senza rimedio), infine di Tiresia e del coro, che preannunciavano l'imminente nemesi e l'accanimento irresistibile del destino, che travolge i suoi familiari ed egli stesso. Per Creonte non c'era più nulla da fare, non c'era scampo: il suo cambiamento di testa, la sua metanoia, arriva troppo tardi: egli, che credeva di essere padrone delle situazioni, delle sorti di tutti e della città, si trova a dover fare i conti con un imprevisto, travolgente succedersi degli eventi, che non può più controllare, arginare, al quale non può affatto porre rimedio. La sua sventura è piena, la sua rovina totale.

Il gioco dell'*ate* (ἄτη) imponderabile inviagli da qualche Dio per punirlo della sua *hybris* e del suo delirio di onnipot-

<sup>34</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 679 (B 837 A 809); trad. it. cit., p. 497.

tenza<sup>35</sup> – e quindi la pazzia dell'uomo è duplice nella sua scaturigine: è divina e insondabile, l'*ate*; è celata, nascosta nelle recondità dell'anima, quasi anfratti ctoni delle potenze inferie che anch'esse determinano l'uomo, lo sbatocchiano di qua e di là senza che egli, l'illuso di essere padrone della propria vita, possa in realtà fare nulla, la *hybris* (ὕβρις) – scandisce il movimento, l'urto, l'uragano del destino (nel gioco dei termini quali *anàanke* – ἀνάγκη, *tyche* – τύχη, *eimarméne* – εἰμαρμένη, *moira* – μοῖρα) che violentissimo si abbatte sull'uomo e lo distrugge. È nell'origine dell'umano, l'*ate*, e qui essa è legata inscindibilmente, come il linguaggio, indelebile traccia antropica originaria, incontrovertibilmente ci testimonia, con l'*aitia*, la causa (αἰτία). Destino imponderabile e causalità eventuale sono così originariamente congiunti, e il plurale dei due termini lampante lo conferma: *aitiai* (αἰτιαί) sono gli invii divini, celesti e inferi, della pazzia, che, se pur momentanea, stravolge la vita, *aitiai* (αἰτιαί), cioè solo con uno iota in più, sono le cause dell'ordinata, o preordinata, rigida scansione deterministica degli eventi, degli effetti. Ci ritornano in mente le riflessioni planckiane su causalità e destino, e se qui, nel gioco e nel confronto tra i due termini, cade un solo iota, ripensiamo alle parole di Gesù, liberatore del desiderio, il quale nel proprio annuncio afferma di non essere venuto a modificare neppure uno iota della legge, ma a superarla nel vincere la morte (Mt. 5,17-20).

Il *ducunt fata volentem, nolentem trahunt* di Seneca (e da questi riferito a Cleante e a Cicerone)<sup>36</sup> viene ripreso da Kant in riflessioni sulla pace e la guerra, esplicitamente in due luoghi e indirettamente in un altro<sup>37</sup>, e costituisce un momento

<sup>35</sup> Cfr. E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale* (1951), edizione italiana, Firenze, La Nuova Italia 1973.

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, nota 1.

<sup>37</sup> I. KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 6, pp. 125-172, qui p. 172 (A 284): «Io dal mio canto faccio affidamento [...]

decisivo delle meditazioni destinali kantiane. Ed è davvero notevole il fatto che addirittura l'esordio della *Ragion pura* veda in prima linea proprio il «destino della ragione», che è quello di essere tormentata da problemi che non può risolvere e che però per la sua natura non può evitare<sup>38</sup>. Nell'Introduzione, riferendosi a Platone, il quale aveva abbandonato il mondo sensibile per lanciarsi, «sulle ali delle idee», «nello spazio vuoto dell'intelletto puro», Kant ribadisce ancora che «è però un destino abituale della ragione umana (*es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft*)» di completare il più presto possibile il suo edificio nella speculazione e di ricercare solo in un secondo momento se anche il suo fondamento sia stato gettato bene<sup>39</sup>. Nel dominio *erkenntnistheoretisch*, gnoseologico, il destino aveva fatto già la sua prepotente comparsa nella descrizione emotivamente par-

sulla natura delle cose, che costringe ad andare là dove non si vuole volentieri (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)»; ID., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 6, pp. 193-251, qui p. 223 (AB 59): «mediante una costrizione della natura [...]. Se io della natura dico: essa vuole, che avvenga questo o quello, ciò non significa tanto, che: essa ci impone un dovere di fare ciò (perché questo lo può fare solo la ragion pratica libera da costrizioni), bensì lo fa essa stessa, che noi possiamo volerlo o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)». Poco oltre, p. 229 (A 68, B 73), Kant plasticamente continua: «Il Dio-confine della morale (*Grenzgott der Moral*) non si piega a Giove, il Dio-confine del potere (*Grenzgott der Gewalt*); giacché questo sta ancora sotto il destino (*Schicksal*), cioè la ragione non è ancora abbastanza illuminata da padroneggiare con lo sguardo la serie delle cause predeterminanti, che fanno preannunciare con sicurezza, in base al meccanismo della natura, l'esito felice o cattivo dell'agire (*Tun und Lassen*) degli uomini (sebbene lo lasci sperare secondo il desiderio)».

<sup>38</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 11 (A VII); trad. it., cit., p. 5: «La ragione umana ha il destino particolare (*das besondere Schicksal*) in un genere delle sue conoscenze: che essa viene appesantita da domande che non può scansare, perché le sono poste dalla natura della stessa ragione, alle quali però essa neanche può rispondere, perché oltrepassano ogni capacità della ragione umana. In questo imbarazzo essa cade senza sua colpa».

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 51 (B 9 A 6); trad. it., cit., p. 38.

tecipata che Kant fa del proprio incontro con l'interrogarsi filosofico, alcuni anni prima, nei *Sogni di un visionario*<sup>40</sup>. Qui egli aveva dichiarato esplicitamente di avere «il destino di essere innamorato della metafisica (*Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein*)», sebbene egli potesse vantarsi solo raramente di qualche benevolenza da parte della sua amata<sup>41</sup>. Nelle conclusioni dello scritto, quelle diventate famose anche per il riferimento al *Candide* di Voltaire, parlando della «speranza del futuro», dell'«attesa del mondo futuro» e della «fede morale», Kant prospetta «il destino futuro degli onesti», ovvero «il nostro destino nel mondo futuro» strettamente congiunto all'operosità fattiva e responsabile in questo mondo, dove il «lavoro nel giardino» già voltairiano si ricollega direttamente all'*ut operaretur* divino della *Genesi* nella creazione dell'uomo<sup>42</sup>. Nei *Progressi*, a loro volta, il «destino» della metafisica viene determinato dalla critica<sup>43</sup>. Il libero arbitrio è per Kant strettamente legato alla realtà noumenica della libertà, base della moralità (come emerge dalle prime battute della *Ragion pratica*), e la fede morale razionale gioca un ruolo essenziale per sottrarsi alle tenaglie del destino.

Non è affatto un caso che la figura del leviatano compaia nel libro di *Giobbe*, e che esso possa fungere da emblema del destino. Il mostro che emerge dagli abissi marini indica la sua provenienza da una dimensione di totale nascondimento, di tenebre insondabili, di una landa celata che a noi non è dato conoscere. Come il destino. Noi non ne siamo consapevoli, perché non riusciamo a renderci conto del presentarsi e dell'incedere della realtà. Edipo uccide Laio, non sapendo

<sup>40</sup> I. KANT, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 1, pp. 921-989.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 982 (A 115).

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 989 (A 127 s.).

<sup>43</sup> I. KANT, *Fortschritte*, cit., p. 594: «Il terzo e più recente passo che la metafisica ha fatto e che deve decidere sul suo destino, è la stessa critica della ragion pura».

che è suo padre; sposa Giocasta, ignorando che è sua madre. Egli di tutto ciò non ha colpa, non ne sapeva nulla. Quando lo sa, travolto dalla disperazione, non vuole più vedere, si acceca, vuole tornare al buio donde è provenuto, un buio in cui anche il leviatano si nasconde, per balzare fuori e colpire, come la bestia dell'*Apocalisse* di san Giovanni Evangelista, che nelle sue sette teste cinge diademi regali, del potere che si vuole assoluto<sup>44</sup>. Quale sarebbe la spiegazione di tutto ciò? Essa, appena accennata da Creonte, cognato di Edipo, risiede nella mancanza di rispetto nei confronti del dio, di Apollo pitico, che non era stato ascoltato nel suo oracolo delfico, e perciò si vendica gettando nella rovina tutti gli individui coinvolti.

C'è un dato da richiamare, che nel nome trova la sua significatività: la prima moglie di Aristotele si chiamava Pizia, sorella di Ermia, tiranno di Acarneo e amico del filosofo, che seppe morire eroicamente resistendo alle torture dei Persiani, e per il quale Aristotele compose un commosso carme, al cui presunto tono oltraggioso degli dei si richiamarono poi, alla morte di Alessandro Magno nel 323 a.C., i nemici del filosofo per processarlo e metterlo a morte, per cui Aristotele lasciò Atene, per evitare che non si commettesse contro la filosofia lo stesso delitto perpetrato contro Socrate, e si rifugiò a Stagira, dove morì pochi mesi dopo. Anche la figlia di Aristotele si chiamava Pizia, come la madre, e sono elementi indicativi della presenza dell'insondabile divino, dell'Apollo delfico e dei suoi oracoli che volevano essere ascoltati e seguiti. Un po' come lo "ascolta Israele" della cultura ebraica, pur con tutte le diversità.

Apollo esprime il destino, ne è il portavoce: la *moira*, la *tyche*, l'*anàanke*, l'*eimarméne* sono i termini di riferimento del suo orizzonte oracolare. Perché il dio si esprime così? Perché

<sup>44</sup> Per un'interpretazione non solo psicologica, ma anche politica, del mito di Edipo cfr. M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche* (1973), trad. it. di A. PETRILLO, in: ID., *Il filosofo militante*, a cura di A. DAL LAGO, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 97-113.

è così. Perché la sua volontà coincide con la volontà della sua potenza, della potenza, che si automanifesta come tale e non ha niente di cui rendere ragione, men che meno agli uomini, e tra questi a coloro che pensano di poter agire in proprio, autonomamente: questa è presunzione, è *hybris*, ed è la porta della rovina, su di essa cade la punizione inesorabile, che travolge ogni cosa e quanti hanno stoltamente osato fare in proprio. Apollo pitico ha a che fare con l'insondabile, con le scaturigini ctonie della vita. L'orgia dionisiaca, che nell'*evoé* delle baccanti trova il suo grido tremendo, vuole penetrare in quelle latomie nascoste, e lo fa nell'erompere della follia, della pazzia che stravolge la mente e impedisce infine agli individui invasati di cogliere proprio, ancora, quel "conosci te stesso" dell'oracolo delfico, di nuovo apollineo, unica barra possibile del timone della navigazione umana nell'esistenza esposta a tempeste continue, di ogni genere. Il sapere di sé, il conoscere se stessi è il momento preliminare, imprescindibile e fondativo, della possibilità di rendersi conto di quanto accade e della propria vita e di conferirle senso, che è la convergenza unitaria dei significati.

La centralità del conoscere se stessi è fondamentale per l'appropriazione consapevole e matura dell'esistenza, in cui il destarsi e il mantenersi presente della coscienza critica diventa la chiave di volta del processo inesauribile di autonomizzazione personale. La conoscenza di sé, secondo l'esortazione di Socrate riferita proprio all'Apollo di Delfi, è il momento preliminare per poter identificare il proprio essere col proprio sapere, col fine di far coincidere perfettamente il proprio essere col proprio Sé. L'insistere sulla permanenza è fondamentale, giacché non solo di continuità si tratta, bensì di ancoraggio saldo dell'esistenza nella radice dell'essere, che non è statico, ma, nella sua sostanzialità, perennemente diveniente. Ciò non vuol dire accettare tout-court la tesi heideggeriana della reificazione operata dalla tradizione ontologica rispetto all'essere nella sua polla originaria, con la saldatura ammassante di essere e enti, quanto piuttosto riprendere la

radice noetico-linguistica parmenidea dell'essere che è, della realtà che è in quanto tale, nella sua onticità, e che, proprio in questo suo carattere di essente, ha in sé la radice del divenire. Il coglimento di questo fulcro della vita è la conoscenza. In tal modo noi abbiamo la possibilità di lanciare uno sguardo profondo in quegli abissi insondabili che ci costituiscono e dai quali deriviamo, senza avere mai la pretesa di poterli definitivamente chiarificare, di portarli a superficie<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Cfr. V. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, Brescia, Morcelliana 2000.



## CAPITOLO 4

### LA NATURA

Due sono le prospettive dalle quali Kant vede la natura, quella logica e quella emotiva, e a ben riflettere esse si fondono nell'atteggiamento unitario che sempre più consapevolmente ed esplicitamente si viene affermando nelle meditazioni del sommo pensatore (Schopenhauer lo definiva sublime, e proprio questa idea della ragione svolge un ruolo decisivo nell'architettura delle riflessioni kantiane sulla natura) lungo l'intero arco della sua vita. Questa tesi, che è anche una sintesi, può svilupparsi a partire dalla considerazione, ovvero dal criterio euristico, della completezza temporale del pensiero kantiano nel suo svolgimento: se Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, riferendosi a Priamo, affermava che una persona può essere giudicata felice solo nell'interezza della sua esistenza – richiesta non esaudita dal re troiano – noi ci poniamo nei confronti di un autore e di una tematica osservandoli nella loro totalità conclusa. Così, per la questione della natura come essa si presenta in Kant, abbiamo modo di considerare fondamentalmente che si tratta di una tematica che attraversa l'intero arco del pensiero kantiano e ne diventa la questione essenziale, giacché intorno ad essa emergono e si strutturano quelle della totalità, dell'intelletto, della ragione e della libertà. Anche punti di vista metodologici divenuti classici e riguardanti la modalità dell'approccio a un autore, e quindi al nostro, quali la storia dello scaturire di una tematica, delle sue fonti, del suo sviluppo e dei suoi effetti (*Entstehungs-, Quellen-, Entwicklungs-* e

*Wirkungsgeschichte*), si fondono di fatto in un fuoco visivo che consente di cogliere la pienezza, la variegatezza, la molteplicità e l'unità del tema natura e della sua trattazione.

Il confronto che Kant imbastisce con la tradizione moderna delle riflessioni sulla natura, da Newton a Buffon, da Linneo a Lambert, rappresenta la tappa preliminare per cui sono potute sorgere le sue riflessioni originali, le quali si sono sviluppate nell'arco di decenni mantenendo alcuni punti saldi di riferimento, quali la causalità della natura, le categorie che l'intelletto applica ai suoi fenomeni, lo stupore di fronte alle sue manifestazioni, l'idea razionale della sua totalità, il sentimento del bello e del sublime che essa suscita, la relazione che l'uomo stabilisce con essa muovendo dal sentimento del suo esservi essenzialmente incastonato.

Nella trattazione kantiana della natura emergono da un lato il meccanicismo causalistico che regge e determina le variegate, infinite manifestazioni naturali, dall'altro la costituzione finalistica del sistema della natura (espressione che compare spesso nel linguaggio kantiano e richiama quelle analoghe di Linneo, di Buffon e di Newton), riconosciuta già dall'impianto categoriale della conoscenza dell'intelletto. Infatti le categorie vengono inquadrare e proiettate nel loro finalismo: la categoria, cioè il concetto dell'oggetto, viene definita "scopo", *Zweck*, nella *Critica del Giudizio*, e questo è un fatto importantissimo, giacché la conoscenza intellettuale, pur non potendo applicarsi, mediante il giudizio determinante – della sussunzione del particolare sotto l'universale – alla ipotizzata costituzione finalistica degli elementi della natura, apre il campo, tramite il giudizio riflettente, alla validità della conoscenza soggettiva, di ciascuno, ma condivisibile con gli altri soggetti e a questi comunicabile, anch'essa pienamente intersoggettiva e nell'orizzonte della ragione umana universale (*allgemeine Menschenvernunft*), imprescindibile nell'impianto del pensiero kantiano.

Il tema della natura occupa una parte assai significativa dell'intera produzione kantiana, per molti versi quella por-

tante, accanto al tema della libertà (è da ricordare tra l'altro che il Kant-Kongress viennese del 2015 è stato dedicato proprio a questa coppia concettuale), e svolge in essa un ruolo centrale. L'aspetto della totalità è subito in primo piano, e non è casuale che l'ammirazione, lo stupore per il cielo stellato si ritrovi già nella *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, del 1755. Vi è poi quello della causalità, la principale categoria in base alla quale l'uomo conosce la natura, presentandosi di fronte ad essa con delle vere e proprie "tavole della legge" costituite dagli schemi categoriali, secondo l'immagine della *Raion pura*<sup>1</sup>. Da un lato abbiamo così l'ammirazione incondizionata per la totalità (quasi un essere avvolto dalla natura-madre, immagine peraltro che fa capolino nella *Critica del Giudizio*), dall'altro la prescrittività normativa che l'uomo impone alla natura.

Per la nostra sensibilità attuale, va detto che non si tratta, in questo secondo aspetto, di un pensiero ecologico, quanto di un assoggettamento della natura nelle sue forme diverse. In questo senso Kant è figlio della modernità, e del resto non vanno dimenticati i progressi della medicina, con i miglioramenti delle aspettative di vita, o quelli agrari, che bonificavano i territori rendendoli più abitabili all'uomo. Nella concezione kantiana della natura come totalità prospettica, sulla scia della *φύσις* aristotelica perennemente diveniente, viene superata decisamente, di fatto e di diritto, la parcellizzazione basata sul determinismo e sul meccanicismo causalistici. La forte concezione olistica del mondo naturale si afferma risolutamente – a tratti pendendo verso una prospettiva intellettuale e razionale, a tratti soffermandosi maggiormente sulla dimensione emotiva e sentimentale – lungo l'intero itinerario di pensiero del Grande di Königsberg. L'accentuazione che

<sup>1</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p.156 (siamo nell'Analitica trascendentale): «Le categorie sono concetti che prescrivono ai fenomeni, cioè alla natura, come essenza (*Inbegriff*) di tutti i fenomeni (*natura materialiter spectata*), leggi a priori».

il filosofo fa dell'aspetto intellettuale, razionale, teoretico, e poi soprattutto pratico, morale (si pensi alla superiorità dei principi morali e razionali sulla sensibilità, all'imbrigliamento delle *Neigungen* in favore della *Vernunft*) non impedisce affatto, né limita, il libero gioco del sentimento all'interno del, e verso il, meraviglioso spettacolo che la natura continuamente ci squaderna e ci offre. Le stesse pagine schilleriane risentono ampiamente delle splendide riflessioni kantiane a questo proposito, e sicuramente "il Mosé della nostra nazione", come Hegel si esprimeva a proposito di Kant in una lettera a Schelling, si conferma davvero il punto di partenza e di imprescindibile riferimento di ogni tematica filosofica – qui per il tema della natura – dalla sua età ai nostri giorni.

L'opera principale, specificamente dedicata alla natura già nel titolo, sono i *Primi principi metafisici della scienza della natura* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*), del 1786, con la terza *Critica*, del 1790, che costituisce la sintesi mirabile della *Totalverfassung* e della *Weltanschauung* kantiane della natura. Una domanda che sorge spontanea è perché Kant, cinque anni dopo la prima *Critica*, parli della natura in termini di metafisica. La risposta, che già si annuncia nei *Principi*, e che viene confermata e ampliata nel *Giudizio*, è che la dimensione soprasensibile fa aggio su quella della sensibilità nella considerazione della natura come totalità. Si tratta di un'acquisizione notevole e incontrovertibile, incontrastabile, fondata com'è sulla dovizia di affermazioni e argomentazioni kantiane, nella sua articolata meditazione sulla natura, durata mezzo secolo (fin dai *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, del 1746, con la discussione della causalità meccanica di ascendenza leibniziana, o dalla *Nova Dilucidatio*, del 1755, con la delineazione chiara e distinta dei tre principi primi della conoscenza metafisica e della logica<sup>2</sup>,

<sup>2</sup> Il titolo dell'opera è I. KANT, *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*, Königsberg, 1755, in ID., *Werke*, cit., Bd.

vale a dire di identità, della ragione determinante ovvero sufficiente, del nesso di causalità, i quali verranno continuamente ripresi nello svolgimento della meditazione kantiana fino agli Anni Novanta) e che non lascia alcuno spazio a dubbi.

L'ampia e dettagliata opera sulla natura del Kant trentenne – quello che con felice intuizione Norbert Hinske aveva definito il galante Magister<sup>3</sup> – reca nel titolo “storia generale della natura (*allgemeine Naturgeschichte*)”, sulla scorta degli esempi delle *histoires naturelles* e delle *natural histories* di Linneo, Buffon e Newton – i contributi di Silvestro Marcucci alla ricostruzione della teoria della natura di Kant nella sua originalità e nel suo contesto storico rimangono fondamentali<sup>4</sup> – e si confronta nuovamente con la tematica della causalità, in questo caso quella storica, mentre in quei due scritti lo faceva con quella genuinamente filosofica. Lo *Ursache-Wirkung-Zusammenhang* degli storici tedeschi (un vero e proprio mantra concettuale della *Hoch-* e della *Spätaufklärung*) si era costituito e si confermava come il perno fondamentale intorno a cui ruotava l'intera metodologia storiografica che si qualificava come pragmatismo storico<sup>5</sup>. Titolo simile a quello kantiano – a indicare così una comune temperie intellettuale di tematiche condivise nei termini della universalità e della generalità (storia generale/universale della natura, storia ge-

1, 401-509. Trentun anni dopo, l'opera che si presenta come la prima sistematizzazione delle concezioni kantiane sulla natura è I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit., pp. 9-135, dove i primi principi si richiamano direttamente al titolo della *Nova Dilucidatio*, la quale riproduceva il testo della “dissertazione pubblica” tenuta da Kant all'Università di Königsberg il 27 settembre 1755 e grazie alla quale divenne libero docente di filosofia.

<sup>3</sup> N. HINSKE, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, cit.

<sup>4</sup> S. MARCUCCI, *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo*, a cura di C. LA ROCCA, Pisa, ETS, 2010.

<sup>5</sup> G. D'ALESSANDRO, *Dalla causa alla vita. Il pensiero storico tedesco dall'Illuminismo all'Idealismo*, Napoli, Università degli Studi “L'Orientale”, 2008, Introduzione.

nerale/universale del mondo, con la totalità della fenomenicità naturale e storica a fare da struttura portante) era così l'edizione tedesca della *Allgemeine Weltgeschichte*, poderosa opera che aveva preso lo spunto traduttivo dalla *World History* di Guthrie e Gray diventando subito ben altra cosa e conferendo alla storiografia tedesca il primato europeo nella storia universale (la sua stesura risultava principalmente dal lavoro dei teologi e degli storici di Halle, tra cui Sigmund Jacob Baumgarten, fratello di Alexander Gottlieb, Johann David Michaelis, l'iniziatore dell'orientalistica scientifica tedesca e Johann Salomo Semler, che fuse insieme ermeneutica storica ed ermeneutica morale, diventando per quest'ultima modello per Kant). La ricostruzione degli eventi (con il termine tecnico di *Begebenheit*, usato dagli storici e ripreso da Kant) si basa sul principio di causalità, adottato anche fondamentalmente nella conoscenza astronomica, che disegna i sistemi planetari, formati a partire dalla condensazione durata milioni di anni di nebulose originarie e dei primi ammassi stellari (secondo l'ipotesi affermata proprio come quella di Kant-Laplace).

Ora, quello che si fa avanti rispetto all'adozione del criterio di causalità nella comprensione e nella spiegazione degli eventi del mondo fisico e di quello storico è un pensiero che in Kant si consoliderà negli anni a venire strutturandosi nella formulazione delle tre *Critiche*, con la tesi affermata risolutamente di una causalità diversa da quella crono-spaziale della sensibilità fenomenica, degli avvenimenti del mondo fisico. Nella delineazione delle tre facoltà (*Vermögen*, la latina *facultas*; ovvero la *Kraft*, quella dell'immaginazione, *Einbildungskraft*, e quella del Giudizio, *Urteilkraft*) conoscitive, cioè la sensibilità (con le intuizioni di spazio e tempo), l'intelletto (con i concetti degli oggetti, vale a dire le categorie) e la ragione (con le idee, le quali non portano a una conoscenza teoretica, ma aprono al mondo morale), Kant prospetta la possibilità di una causalità prendente le mosse dalla libertà. Questo rimaneva un nodo irrisolto nella Dialettica trascen-

dentale della *Critica della ragion pura*, dove nella terza antinomia veniva per la prima volta esplicitamente affermata, nella tesi, una causalità del mondo della natura nel suo complesso che fosse basata sulla libertà. La simpatia manifestata da Kant per questa tesi, desumibile con facilità dalla lettura del testo e della sua articolazione, rispetto alla sconsolata ipotesi dell'antitesi, che cioè tutto nel mondo della natura accada in base a un rigido meccanicismo deterministico del rapporto causa-effetto, costituisce il faro che illumina la navigazione kantiana nel vasto mare della conoscenza<sup>6</sup>. La questione viene risolta decisamente nella *Ragion pratica*, quando fin dall'inizio Kant afferma la realtà della libertà, del concetto della libertà, che è concetto della ragione, idea, che apre la prospettiva all'agire morale dell'uomo e fonda la possibilità dell'orientamento saldo della sua esistenza fenomenica, una volta esclusa la possibilità di una conoscenza del mondo (platonico) delle idee<sup>7</sup>.

Questa fondazione del fenomenico nel noumenico, del sensibile nel soprasensibile è l'esplicitazione conseguente della pluridecennale meditazione filosofica kantiana nella sua totalità. Se per un verso egli contrappone mondo della natura, dominato dalla causalità meccanica, e mondo della libertà, caratterizzato dalla spontaneità della volontà, sviluppando in senso pratico l'impostazione teoretica del sensibile e dell'intelligibile della *Dissertazione* del 1770, per l'altro intende quei mondi molto più fusionalmente uniti di quanto a prima vista non possa sembrare, e questo si esplicita nel-

<sup>6</sup> G. D'ALESSANDRO, *In viaggio con Kant*, cit.

<sup>7</sup> L'elogio esplicito che Kant fa del "sublime Platone" (*der erhabene Plato*, mentre Hume, al quale riconosce di averlo svegliato dal "sonno dogmatico", nei *Prolegomeni* viene descritto come colui che ha fatto arenare la sua nave empirica nelle secche dello scetticismo) si trova tra l'altro in I. KANT, *KrV*, cit., pp. 321-326, in particolare p. 324 s.: «Non solo in ciò, in cui la ragione umana mostra vera causalità, e dove le idee diventano cause efficienti (delle azioni e dei loro oggetti), cioè nell'etico, bensì anche riguardo alla natura stessa Platone scorge giustamente chiare prove della loro origine da idee».

la sintesi conclusiva della *Critica del Giudizio*, dove il ruolo dell'immaginazione, dell'intuizione, del sentimento del bello e del sublime fungono da elemento unificatore, da ponte tra libertà e causalità nella totalità della natura. Questa del resto era stata plasticamente e direttamente definita, agli inizi dello scritto *Sull'uso dei principi teleologici nella filosofia*, del 1788, come «l'essenza (*Inbegriff*) di tutto ciò che esiste determinato secondo leggi, incluso il mondo come vera e propria cosiddetta natura con la sua causa suprema», per cui «la ricerca sulla natura (*Naturforschung*) si chiama nel primo caso fisica, nel secondo metafisica»<sup>8</sup>.

La questione della finalità (*Zweckmässigkeit*) della natura e delle sue molteplici manifestazioni configura una duplice finalità, una interna, di minerali, vegetali, animali rispetto all'uomo come scopo – *Zweck* – principale della natura stessa e della creazione, quest'ultima legittimamente pensabile e ammissibile dalla ragione umana come propria, intima, insopprimibile esigenza di conferimento di senso alla totalità della natura, della vita e dell'esistenza umana, che altrimenti perderebbero tutte di senso e sarebbero irrimediabilmente votate allo scacco del nulla, invece di essere, come sono, “destinate” alla pienezza del senso inaugurata dalla libertà e dalla derivabilità da essa di ogni causalità.

Il termine stesso *bestimmt* indica nella sua significatività piena due cose: l'una è la determinazione causalistica propria del rapporto di causalità che regge il mondo fenomenico, dove le cause efficienti, le *wirkenden Ursachen*, formano la molla costitutiva dell'ingranaggio di tutti i fenomeni nella loro estensione spaziale e nella successione o contemporaneità temporale. Ciò rappresentava un'acquisizione comune dell'intera filosofia moderna, da Cartesio e Leibniz a Hume

<sup>8</sup> I. KANT, «Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie», in *Teutscher Merkur* (Januar und Februar 1788), in ID., *Werke* cit., Bd. 5, pp. 137-170, qui p. 139.

e Spinoza (che proprio nella sua concezione essenzialistica della natura come totalità aveva escluso le cause finali, una prospettiva che Kant riapre non in senso teoretico-dogmatico né gnoseologico-trascendentale, ma pratico-morale, contestando all'Olandese l'assoggettamento deterministico-necessitativo del tutto), pur con le loro differenze specifiche. L'altro significato del termine *bestimmt* va nel senso della destinazione, del mondo e dell'uomo, confluendo nel grande tema epocale della *Bestimmung des Menschen* che, intorno all'opera omonima di Spalding, che ebbe tredici edizioni in mezzo secolo, agglutinò un dibattito fondamentale per l'intera filosofia e cultura della *Aufklärung*.

L'altra finalità è esterna, e riguarda la dimensione prospettica della totalità della natura, messa in chiara evidenza dal ricorrere non sporadico di termini quali il *Ganze*, la *Totalität*, ben presenti e radicati nel pensiero kantiano e che sono espressione di un'esigenza forte, epocale, dell'Illuminismo maturo, che si unisce a quella del *System* della conoscenza e dell'azione morale basata sulla libertà come idea universale della *allgemeine Menschenvernunft* e non sul bisogno, certamente altrettanto profondo e ineludibile di felicità dell'uomo nel suo complesso, come essere e persona che unisce in sé l'aspetto sensibile e quello soprasensibile. Qui l'intelligibilità si fonda a sua volta, in ultima e decisiva istanza, non su una conoscenza teoretica dell'intelletto, tramite i suoi concetti degli oggetti, ovvero le categorie, unite alle intuizioni spazio-temporali della sensibilità, né della ragione, con i suoi concetti, ovvero le idee, alle quali non può mai corrispondere, né per l'immortalità dell'anima, né per l'esistenza di Dio, un'intuizione adeguata. Essa si fonda piuttosto sulla fede della ragione nella verità del mondo soprasensibile e nella realtà della libertà in questo incastonata, ancora una volta secondo l'indimenticato e indimenticabile esempio platonico.

La libertà che si squaderna all'uomo che riflette e medita, alla ragione "sveglia" e "coraggiosa", è la "chiave di volta" (*Schlussstein*) dell'"intero sistema della ragione, di quella te-

oretica come di quella pratica”, la “libertà è reale (*Freiheit ist wirklich*)”: non la categoria della mera possibilità, ma quella della realtà diventa il faro che illumina l’esistenza umana nel suo incedere nel mondo della natura e nel mondo storico. Questo giudizio assertorio, apodittico si basa non sull’impianto categoriale dello schematismo applicato dall’intelletto, nella temporalità fenomenica percepita, all’insieme degli eventi naturali e storici, bensì sulle idee della ragione, su quella fondamentale, la sua quintessenza, l’idea della libertà. Questa soluzione affacciatasi prepotentemente nella *Ragion pratica*, si sviluppa ulteriormente, si specifica e si amplia nella poderosa e chiarissima sintesi concettuale fornita da Kant nella *Critica del Giudizio* rispetto al sistema della natura, a quello della conoscenza e a quello della volontà decisionale esprimendosi nell’azione. Nella seconda *Critica* fa irruzione, fulmine a ciel sereno, nientemeno che la formula dell’incarnazione cristica a sostanziare la realtà della libertà, il suo concetto razionale, per cui la fede razionale si presenta come la chiave della porta sostenuta dall’architrave, dalla chiave di volta della libertà, dell’intero sistema della filosofia kantiana: “in esso, con esso e per esso (*an ihm, mit ihm und durch ihm*)”, che riecheggia direttamente lo *in ipso, cum ipso et per ipsum* del Verbo che si fa carne di giovannea derivazione<sup>9</sup>.

Già nella prima *Critica* Kant aveva parlato, sorprendentemente, di “corpo mistico degli esseri razionali (*corpus mysticum der vernünftigen Wesen*)”, come realizzazione massima del mondo morale in quanto mondo intelligibile per noi accessibile, senza ricorrere a nessuna intuizione intellettuale, inteso come unità sistematica degli esseri umani sotto la legge della libertà<sup>10</sup>. Queste forti aperture kantiane nel senso del superamento di un (in realtà presunto e basato su una lettura superficiale della filosofia del Grande di Königsberg) rigido

<sup>9</sup> I. KANT, *KpV*, cit., p. 107 s.

<sup>10</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 679.

ingabbiamento categoriale trovano così nella fede razionale prospettata dalla *Ragion pratica* quell'anello di congiunzione tra l'aspetto logico e quello emotivo dell'atteggiamento dell'uomo nel mondo inteso proprio come mondo della natura (a volte riecheggiano nei testi kantiani echi lucreziani per cui si tratta di cogliere e di comprendere la natura delle cose, nella quale siamo immessi). Non è un caso che l'immagine del cielo stellato (*der bestirnte Himmel*) compaia a conclusione dell'opera<sup>11</sup>, laddove essa, fatto meno noto, si era già presentata nella *Storia della natura*, con splendidi toni descrittivi da parte di Kant, di intima partecipazione, quasi mistica, alla vita della natura<sup>12</sup>.

L'appartenenza esistitiva alla dimensione cosmica del tutto, un sentimento vissuto e comunicato da Kant fin dai primi anni della sua meditazione filosofica (e proprio al *Nachdenken* ineludibile dell'uomo che voglia autonomizzarsi ed

<sup>11</sup> I. KANT, *KpV*, cit., p. 300: «Due cose riempiono l'animo con sempre nuove e crescenti ammirazione (*Bewunderung*) e rispetto (*Ehrfurcht*), quanto più spesso e durevolmente la meditazione si occupa di esse: Il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me (*Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*)». La grande ripresa kantiana della "meraviglia (*θαυμάζειν*)" aristotelica, e già platonica e pitagorica, segna quella comunanza spirituale degli esseri che ragionano e che meditano (come nel *Simposio* platonico o nei circoli pitagorici, epicurei – ed Epicuro è spesso richiamato da Kant con ammirazione –, plotiniani, in cui la dimensione della crono-spazialità cede il passo alla prospettiva dell'infinito senza tempo.

<sup>12</sup> I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte*, cit., pp. 219-396, qui p. 258: «Chiunque osserva il cielo stellato (*den bestirnten Himmel*) in una notte serena, scorderà quella striscia luminosa, che per la quantità delle stelle [...] si è chiamata Via Lattea (*Milchstrasse*)»; p. 396: «così la vista di un cielo stellato (*der Anblick eines bestirnten Himmels*), in una notte serena, dà un tipo di piacere che solo anime nobili avvertono. Nel silenzio generale della natura (*Bei der allgemeinen Stille der Natur*) e nella calma dei sensi, la facoltà conoscitiva nascosta dello spirito immortale (*das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes*) parla un linguaggio indicibile (*eine unennbare Sprache*), e offre concetti non sviluppati, avvertibili, ma non descrivibili».

esercitare la criticità della sua ragione egli fa più volte riferimento), rappresenta il presupposto per quelle che possono essere considerate come riflessioni conclusive, nella *Critica del Giudizio*, circa il tema della natura, il posto dell'uomo nel mondo, il senso della sua esistenza, e che meritano l'adeguato approfondimento del discorso qui iniziato. Il primato affermato risolutamente della dimensione del soprasensibile su quella del sensibile getta una luce fortemente chiarificatrice sulla visione antropologica kantiana nella sua interezza, che abbraccia e coinvolge quella cosmologica e quella teologica. La possibilità di una "causalità della causa" (*Kausalität der Ursache*) che dipenda dalla libertà e fondi così la vita morale dell'uomo si ritrova nella configurazione della natura stessa che viene sottratta al cieco meccanicismo e si apre alla prospettiva finalistica e morale.

## CAPITOLO 5

### LA STORIA

L'interesse manifestato da Kant per la storia trova la sua fase di maggiore espressione negli anni Ottanta e Novanta, principalmente con gli scritti del 1784 e del 1786; nondimeno l'attenzione kantiana per la prospettiva storica di considerazione degli eventi è testimoniata fin dagli anni Cinquanta. Alcuni fattori costituiscono tappe di un confronto che abbraccia oltre un quarantennio, dalla *Storia generale della natura* del 1755 al *Conflitto delle Facoltà* del 1798. Il titolo della prima, nel solco di una tendenza forte dell'epoca a stabilire principi generali nelle varie discipline, si connette alla tradizione tedesca, iniziata nel 1744 con la *Storia generale del mondo*, opera collettiva di numerosi dotti, proseguita per vari decenni con radicali innovazioni e ampliamenti rispetto al modello originale, della *Universal History* inglese di Guthrie e Gray (altra eco ravvisabile nel titolo dell'opera kantiana è sicuramente l'*Histoire naturelle, générale et particulière*, di Buffon, iniziata nel 1749). La *Allgemeine Welthistorie* tedesca, patrocinata dal teologo hallense di scuola wolffiana Sigmund Jacob Baumgarten (e poi dal suo successore Johann Salomo Semler, l'iniziatore dell'ermeneutica storica), fratello di Alexander Gottlieb, i cui manuali vennero adoperati molto da Kant, viene citata direttamente da quest'ultimo nella sua *Allgemeine Naturgeschichte*.

Nella *Vorrede*, dopo essersi soffermato sui rapporti tra meccanicismo e libertà nella natura (un tema di lunghissima durata nella sua filosofia), e tra elementi sconnessi e sistema

(un tema molto dibattuto dagli storici dell'epoca), Kant si richiama, in un contesto che non lascerebbe presagire un riferimento in tale direzione, visto che ci troviamo in un ambito di storia della natura, proprio agli «autori della *allgemeine Welthistorie*»<sup>1</sup>. Questi ultimi, mostrando una approfondita conoscenza dei dibattiti filosofici circa l'origine del mondo, si erano richiamati a loro volta all'ipotesi cartesiana di una derivazione da cause meccaniche di questa origine stessa dopo un primo movimento divino. Davvero interessante è il dato per cui Kant, a suffragare le sue tesi circa il rapporto tra meccanicismo e libertà nella natura, con la suprema intelligenza e sapienza divina ordinatrice del tutto, chiami a sostegno, con una lunga citazione, degli storici. Che il clima culturale fosse foriero di reciproche aperture tra storia e filosofia riceve un'ulteriore conferma alcuni anni dopo, nel 1767, quando il maggiore storico tedesco dell'epoca, Johann Christoph Gatterer (fondatore dell'Istituto storico gottinghese), nell'edizione ridotta, lo *Auszug*, della *Storia generale del mondo*, facesse immediato riferimento alla tematica filosofica dell'«evidenza» (e lodando il «genio» di Mendelssohn, che nel 1763 aveva vinto il premio bandito dall'Accademia di Berlino a questo proposito) e a come essa dovesse fungere da criterio di orientamento per la ricerca storica, che doveva fondare un proprio criterio dell'«evidenza». Gli anni successivi si contraddistinguono per la fondazione scientifica dei principi delle varie discipline, tra cui proprio la storia e la filosofia, e Kant stesso in vari luoghi ha modo di mettere in evidenza la diversità dell'approccio storico e di quello filosofico a tematiche riguardanti comunque la vita dell'uomo come essere naturale e sociale.

Il testo nel quale Kant si confronta per la prima volta esplicitamente con la questione della storia vede la luce circa un trentennio dopo quei primi riferimenti. Si tratta di quell'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, del 1784, che,

<sup>1</sup> I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte*, cit., Vorrede, p. 235.

dibattutissima, è stata vista come la prima pietra dell'edificio kantiano di filosofia della storia (espressione già utilizzata sia sul versante filosofico e storico-culturale, con Herder, sia su quello più specificamente storico, con J. Ph. M. Köster, C. R. Hausen e ancora Gatterer, il quale aveva molto rigorosamente distinto tra una teoria della storia e una filosofia di essa, privilegiando la prima). Anche qui la scomposizione del titolo ci fornisce subito una serie di elementi interessanti. Anzitutto Kant parla di 'idea', e dopo la *Critica della ragion pura* del 1781 e i *Prolegomeni* del 1783, il termine risulta indicativo della scelta di Kant: è idea, non 'categoria', non è 'concetto dell'oggetto' come chiarito nell'*Analitica*. L'idea si riferisce a un orizzonte di senso che riguarda la totalità, l'assoluto, la noumenicità costitutiva e inconoscibile del tutto, la dimensione di riferimento fondativo, anche se in alcun modo dimostrabile secondo il principio di ragion sufficiente, di tutta la fenomenicità esperienziale. Non è quindi il concetto dell'oggetto 'storia universale', non è la categoria di essa; ciò non vuol dire che per Kant non si possa conoscere la storia, e infatti egli non omette di ricordare come la conoscenza storica sia fondamentale anche per ogni meditazione filosofica; la specifica ricerca storica (la *Geschichtsforschung* esemplarmente codificata poi dal successore di Gatterer a Gottinga, Heeren) possiede metodi, contenuti e dignità specifici, insostituibili.

Così, la kantiana «idea di una storia del mondo (*Weltgeschichte*), che in una certa misura ha un filo conduttore a priori» non intende affatto «eliminare l'elaborazione della storia (*Historie*) composta propriamente in modo solo empirico». Si trattava invece di un «pensiero di ciò che una testa filosofica (che del resto dovrebbe essere molto bene a conoscenza di storia – *geschichtskundig*) potrebbe tentare ancora da un altro punto di vista (*Standpunkt*)»<sup>2</sup>. L'utiliz-

<sup>2</sup> I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: «Berlinische Monatsschrift», nov. 1784, in: ID., *Werke*, cit., Bd. 6, p. 49 s. (A 410 s.).

zo consapevole da parte di Kant di termini tecnici specifici del pensiero storico, un dato che vedremo emergere anche altrove, è indicativo della conoscenza che egli aveva delle problematiche messe sul tappeto dagli storici del tempo. La questione del 'punto di vista', di osservazione, era divenuta centrale: gli storici di professione, tra cui ancora da menzionare è Gatterer, avevano parlato di *Gesichtspunkt*<sup>3</sup>, laddove Kant nell'*Idea* parla di *Absicht*, a sottolineare l'intenzionalità della scelta di un approccio filosofico alla storia universale, alla storia del mondo (egli utilizza entrambe le espressioni, *allgemeine Geschichte* e *Weltgeschichte*). Designando infatti il concetto di mondo la *omnitude realitatis*, la totalità dell'intera fenomenicità in una sintesi apriorica, e riferendosi la 'cittadinanza' dell'uomo a questo orizzonte, l'intento dell'opera del 1784 si realizza nell'intrinseca prospettività antropologica della storia universale, e non nella ricostruzione degli avvenimenti, compito specifico della storiografia. Quando Kant parla del suo «tentativo filosofico» di «elaborare la storia generale del mondo secondo un piano della natura», riconduce questa dimensione del *Plan* nell'alveo di quest'ultima<sup>4</sup>, distanziandosi nuovamente dal *Plan* elaborato dalla riflessione specificamente storica e gattereriana di quegli anni<sup>5</sup>.

La *allgemeine Weltgeschichte*, titolo della storia universale della metà del secolo, viene ancora una volta richiamata direttamente, tranne che per il particolare non secondario che il termine *Geschichte* indica più l'*histoire événementielle* nel

<sup>3</sup> J.C. GATTERER, *Abhandlung vom Standort und Gesichtspunkt des Geschichtschreibers oder der teutsche Livius*, in: «Allgemeine Historische Bibliothek», Bd. V, 1768, pp. 3-29. Cfr. M. GIERL, *Geschichte als präzisierete Wissenschaft. Johann Christoph Gatterer und die Historiographie des 18. Jahrhunderts in ihrem Umfang*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 2012.

<sup>4</sup> I. KANT, *Idee*, cit., p. 34 (A 387 s.), p. 45 ss. (A 401 ss.).

<sup>5</sup> J.C. GATTERER, *Vom historischen Plan und der darauf sich gründenden Zusammenfassung der Erzählungen*, in: «Allgemeine Historische Bibliothek», Bd. 1, 1767, pp. 15-89, partic. pp. 15-26.

suo farsi, mentre *Historie* denota già il raggiungimento di un punto di osservazione dal quale guardare gli eventi e ricostruirli. Il ‘piano della natura’, che viene appaiato con quello della provvidenza, non considera gli eventi della storia umana, le azioni dell’uomo come mera espressione del meccanicismo delle leggi naturali, ma tiene conto della ‘libertà del volere’. L’«uomo è più di una macchina», avrebbe concluso Kant nella risposta alla domanda sull’Illuminismo, e la possibilità di sviluppare completamente le sue disposizioni naturali (*Anlagen*) costituisce un elemento determinante della storia del mondo, che altrimenti rimarrebbe esposta a una sconsolata casualità. La certezza di questo sviluppo completo e finalistico nella storia umana costituisce la realizzazione della “destinazione dell’uomo (*Bestimmung des Menschen*)”, ovvero del genere umano<sup>6</sup>. Proprio la «giustificazione della natura – o meglio della provvidenza – è un motivo per niente irrilevante, per scegliere un particolare punto di vista [è evidentemente un *Gesichtspunkt* ben diverso da quello degli storici] della considerazione del mondo». Sarebbe davvero sconsolante se «la storia del genere umano», vale a dire quella «parte del grande palcoscenico [*Schauplatz*, altro termine condiviso con la letteratura storica dell’epoca] della suprema sapienza» dovrebbe rappresentare un biasimo continuo contro quest’ultima per la sua casualità<sup>7</sup>. Gli eventi della storia del mondo e dell’uomo si presentano così ai nostri occhi come intrinsecamente dotati di finalismo della natura, della ragione e della provvidenza, e di una connessione sistematica.

A questo punto emerge nel nostro discorso un altro nucleo concettuale ben presente nella cultura filosofica e in quella storica del XVIII secolo, vale a dire la coppia aggregato-si-

<sup>6</sup> I. KANT, *Idee*, cit., pp. 35 (A 389), 37 (A 392), 49 (A 410). Cfr. L.A. MACOR, *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 2013, pp. 248-272, 287-304.

<sup>7</sup> I. KANT, *Idee*, cit., p. 49 (A 410).

stema. Già nelle conclusioni della *Critica della ragion pura*, nella terza parte della Dottrina trascendentale del Metodo, nell'Architettonica della ragion pura, Kant aveva contrapposto il mero "aggregato" della conoscenza al "sistema" della conoscenza unitaria della ragione, che solo può costituire una scienza e andar oltre così alla "rapsodia" di nozioni sconnesse, tra le quali rientrava anche la filosofia aristotelica. Per sistema si intende «l'unità delle conoscenze molteplici sotto un'idea», e l'idea a sua volta viene definita come: «il concetto razionale della forma di un intero, nella misura in cui attraverso di esso vengono determinati sia l'ambito del molteplice sia la collocazione delle parti tra loro»<sup>8</sup>.

L'immediata derivazione di questa tematica dalla formulazione che Kant ne aveva dato nella *Critica*, pubblicata solo tre anni prima dell'*Idea* (e nel 1783 erano usciti i *Prolegomena*), diventa decisiva per l'attribuzione del carattere di sistematicità alla storia universale. Il rischio al quale un tentativo filosofico di elaborare la storia del mondo secondo un'idea che miri a scoprire i fini della natura «anche nel gioco della libertà umana», nella storia, vale a dire il rischio di scrivere un 'romanzo' e non una storia (altro motivo ricorrente tra gli storici dell'epoca, da Du Fresnoy e ancora a Gatterer), viene meno proprio presupponendo, e verificando nell'esperienza, il finalismo della natura. Così, questa idea potrebbe servirci da filo conduttore per esporre [*darstellen*, e anche questo è un termine tecnico della tradizione storiografica, la latina *expositio*, utilizzato consapevolmente da Kant, designante il momento conclusivo del processo di ricerca, ricostruzione e narrazione storiche] come un sistema, perlomeno in grande, quello che altrimenti sarebbe un aggregato senza piano (*planloses Aggregat*) delle azioni umane<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 695 s. (B 860 s., A 832 s.): «Il concetto scientifico della ragione contiene dunque lo scopo e la forma dell'intero, che diventa congruente con esso [...]. L'intero è dunque articolato, e non ammicchiato». Espressioni simili sono ricorrenti nelle storie universali del periodo.

<sup>9</sup> I. KANT, *Idee*, cit., p. 48 (A 408).

Kant si richiama a Hume come storico e al suo riconoscersi nella lezione tucididea, secondo un orientamento della storiografia contemporanea che riconosceva al ‘triumvirato storico inglese’ (Hume, Robertson, Gibbon) la palma nella fondazione di un nuovo metodo storico<sup>10</sup>. Di “aggregato” e “sistema” aveva parlato il famoso storico gottinghese August Ludwig Schlözer nella *Rappresentazione della sua storia universale*, del 1772, un testo molto verosimilmente tenuto presente da Kant per strutturare la sua *Idea*<sup>11</sup>. Infatti, alcuni elementi che balzano subito agli occhi emergono sin dal titolo: Schlözer aveva parlato di *Vorstellung*, rappresentazione, che in senso generale è molto vicina a idea, oltre che di *Plan* della sua storia universale; ancor più, nel testo schlözeriano troviamo, accanto a “punto di vista”, anche *Absicht*, l’intento dello storico, che in Kant diventa intento del filosofo, e, ancora più interessante, troviamo proprio l’espressione *Weltbürger*, che Schlözer incastona in un contesto di originale appaiamento tra la storia del mondo e la storia dell’umanità.

È opportuno qui seguire da vicino il testo schlözeriano, che si rivela ricco di spunti per la successiva elaborazione kantiana. Nell’ambito dell’*Ideal einer Weltgeschichte*, i §§ 1-16 sono dedicati al «concetto della storia sistematica del mondo»: scopo di questa è lanciare uno sguardo alle “rivoluzioni” della terra e del genere umano (lo storico gottinghese usa *menschliche Geschlecht*, mentre Kant parlerà di *Menschengeschlecht*, a mettere in rilievo l’essenza atemporale

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> A.L. SCHLÖZER, *Vorstellung seiner Universalhistorie*, Göttingen und Gotha, Dieterich 1772. Sin dalla prefazione si affacciano toni che poi si ripresenteranno in Kant: «Questi fogli sono solo una rappresentazione, argomentata con prove, del piano, dell’ordine e dell’ambito in base a cui sono tuttora in grado di esporre nel semestre questa scienza. Essi sono un filo conduttore [*Leitfaden*: Kant userà lo stesso termine per delineare gli scopi della natura-providenza e della ragione nella storia], dei *Prolegomena* [gli storici usavano perlopiù *praecognita*, mentre qui viene più da pensare al testo kantiano del 1783], e facilito la continua visione del tutto».

dell'uomo e la sua dignità) di «conoscere in base a principi» (*aus Gründen*), fondatamente la loro situazione contemporanea. La «storia dell'umanità», fatta coincidere con la storia universale o del mondo, va ricercata in base alle sue «cause ed effetti» (*Ursachen und Wirkungen*), e con questo intento (*Absicht*) vanno meditati i «grandi avvenimenti del mondo»<sup>12</sup>. Proprio queste *Weltbegebenheiten*, queste *Revolutionen* patite dal genere umano e dalla terra costituiscono la “materia” della storia del mondo, mentre la “forma” viene data dallo storico universale che ordina ogni storia in un rapporto con le parti rimanenti e con l'intero “piano”, e consiste nella scelta e nel modo di connettere gli avvenimenti; la forma viene così determinata, in ultima istanza, dall'intento della storia del mondo. Ci si può fare un'idea di questa da un duplice punto di vista: o come “un aggregato di tutte le storie speciali”, la cui “giustapposizione (*Nebeneinanderstellung*)” costituisce a suo modo già “un intero”; oppure come «un sistema, nel quale l'unità è costituita dal mondo e dall'umanità, e da tutte le parti dell'aggregato vengono scelte opportunamente alcune e ordinate finalisticamente»<sup>13</sup>.

La dialettica aggregato-sistema compendia la possibilità di una riunificazione tendenziale del genere umano su basi politiche, anche se a dire il vero tale impresa non è riuscita a nessuno, neanche all'Abbé Saint-Pierre (che anche Kant cita nell'*Idea*): in verità, il *Trieb der Geselligkeit* – si tratta proprio di quella “socievolezza” originaria dell'uomo che farà il paio con l'altrettanto originaria “insocievolezza” nello scritto kantiano – porta poi alla formazione di orde, società e Stati, i quali si dividono poi come “polipi” (immagine poi herderiana e schilleriana)<sup>14</sup>. La giustapposizione di popoli e Stati ci fornisce solo un aggregato e non un sistema della storia

<sup>12</sup> Ivi, pp. 2 s., 6 ss.

<sup>13</sup> Ivi, p. 13 s.

<sup>14</sup> Ivi, p. 15 s.

del mondo, «nessuna rappresentazione vivente del tutto»: per abbracciare l'intero (*das Ganze*) è necessario quel «potente sguardo generale che trasforma l'aggregato in sistema, riconduce tutti gli Stati della terra a un'unità, cioè al genere umano, e valuta i popoli solo in base al loro rapporto con le grandi rivoluzioni del mondo»<sup>15</sup>.

In questo contesto Schläzer si concede anche una parentesi filosofica, citando Mendelssohn; la figura del filosofo tedesco-ebreo era tenuta allora in grande considerazione proprio dagli storici: Gatterer vi si era richiamato lodandone il genio, adesso lo fa Schläzer, e in seguito la teoria mendelssohniana della ciclicità tra progresso e decadenza (svilupata nella *Jerusalem*, del 1783), contro la quale Kant si sarebbe espresso molto risolutamente, venne fatta propria da Heeren e ancora più da Hegewisch<sup>16</sup>, maestro di B. Niebuhr.

Schläzer mette in rilievo come la storia universale avesse di mira solo i fatti e la loro ricostruzione, differenziandosi quindi dai romanzi (altro tema poi kantiano) e dalle invenzioni di Voltaire (l'attacco a quest'ultimo accomunava Schläzer a Gatterer, che con violenza aveva definito i «Voltaire tedeschi insetti perniciosi da scacciare»<sup>17</sup>, stimato da Kant (basti ricordare le conclusioni, ispirate al *Candide*, dei *Sogni di un visionario* del 1767). Riafferma quindi come la “destinazione” (proprio quella di Spalding) della storia del mondo, nel riassumere gli avvenimenti che contengono le «rivoluzioni notevoli del genere umano», la rende più utilizzabile e la fa diventare sostanzialmente «storia dell'umanità». Si tratta di «un nuovo tipo di storia», elaborata fino ad allora perlopiù da filosofi (si pensi a Iselin, a Abbt, poi a Herder), mentre essa è un dominio dello storico. Si tratta di una raccolta di avveni-

<sup>15</sup> Ivi, p. 18 s., p. 29.

<sup>16</sup> Cfr. G. D'ALESSANDRO, *Dalla causa alla vita...*, cit, pp. 25-94.

<sup>17</sup> A.L. SCHLÖZER, *Vorstellung*, cit., p. 45: «La critica scava i fatti singoli o gli avvenimenti dagli annali e dai monumenti, i Voltaire li producono essi stessi, o perlomeno li colorano».

menti che non interessano «singole nazioni o classi del genere umano», ma sono importanti «per il cittadino del mondo, per l'uomo in generale»<sup>18</sup>! Qui compare l'espressione *Weltbürger*, che nello schema della *Vorstellung* schlözeriana gioca un ruolo notevole, ripreso programmaticamente nel titolo kantiano, accanto a quell'"intento" dello storico, ancora schlözeriano, che nell'*Idea* kantiana diverrà di più ampia portata filosofica e antropologica. Lo sguardo dello storico sulla storia del mondo, nel distinguere l'essenziale dall'accidentale, rivela nel mondo, al pari del naturalista, «armonia e ordine» dell'essere supremo, della provvidenza, nella trama degli avvenimenti<sup>19</sup>.

Gli spunti ricavati dalla letteratura storica, e da Schlözer in particolare, offrono a Kant la possibilità di reinterpretare la storia del mondo, secondo la partizione schlözeriana in popoli e Stati, in modo da applicare ad essa il criterio del miglioramento progressivo delle originarie disposizioni naturali dell'uomo, dello sviluppo del «seme dell'Illuminismo» che rimane sempre nella storia pur dopo grandi distruzioni, e secondo la proiezione verso il futuro, verso le generazioni future dell'umanità, alle quali quella presente può contribuire, sia dal lato dei governi che dei cittadini, non lasciando loro qualche 'peso di storia' ma un ricordo di aver bene operato proprio nel senso di quel miglioramento. Così, reinterpretando filosoficamente l'impostazione schlözeriana, quel seme dell'Illuminismo, che si mantiene malgrado l'«elemento erroneo» e distruttivo presente nella storia, «si sviluppa ancor più mediante ogni rivoluzione» e prepara «un successivo e ancora più elevato livello del miglioramento»<sup>20</sup>. Il filo conduttore che in ciò si scopre non può «servire solo alla spiegazione del gioco tanto confuso delle cose umane, o all'arte politica di previsione (*Wahrsa-*

<sup>18</sup> Ivi, pp. 29 sg.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 36 sg.

<sup>20</sup> I. KANT, *Idee*, cit., p. 48 ss. (A 409 ss.).

*genkunst*) di futuri cambiamenti dello Stato»<sup>21</sup>, giacchè in tal modo si tratterebbe di una “utilità” (il *Nutzen*, accanto al *Brauchbares*, categoria ricorrente nella delineazione degli scopi della storiografia dell’epoca) limitata.

La prospettiva di una storia preveggente del futuro non può riguardare la storia degli Stati, perché così si proietterebbe una sorta di determinismo causalistico anche sul futuro e ciò non è pensabile. Kant scorge già i limiti di un orientamento storiografico che, utilizzando la categoria della causalità per la spiegazione degli eventi passati, la ancora di fatto a una visione del mondo quasi sconsolata e fatalistica. Infatti, a leggere le pagine di Schlözer, si trovano espressioni quali la permanenza di un carattere perenne dell’uomo, ancora però a cenni di antropologia pessimistica e a un «niente di nuovo sotto il sole» che finiva per inficiare il senso stesso delle «rivoluzioni patite dal genere umano», nelle quali il grande storico gottinghese aveva posto il centro della storia universale<sup>22</sup>. Quelle conclusioni, lamentava Kant, con la loro limitata utilità per i destini dell’uomo, «sono state tratte dalla storia degli uomini [*Geschichte der Menschen*, cioè nella loro concretezza, rispetto alla generica *Geschichte der Menschheit*, che Schlözer aveva fatto coincidere con la *Weltgeschichte*], nel momento in cui la si è considerata come un effetto sconnesso [*unzusammenhängende Wirkung*] di una libertà senza regole»<sup>23</sup>. Il “filo conduttore” che invece può essere scoperto indagando e interpretando gli eventi storici ci conduce all’apertura di «una prospettiva consolatrice verso il futuro», che in verità è a ragione sperabile presupponendo un «piano della natura», cioè il suo finalismo armonico e ordinato, e la sua provvidenza.

Da questo confronto emerge la forte argomentazione basata sui valori atemporali della libertà e del progresso, essen-

<sup>21</sup> Ivi, p. 49 (A 410).

<sup>22</sup> A.L. SCHLÖZER, *Vorstellung*, cit., pp. 3 ss., 36 ss.

<sup>23</sup> I. KANT, *Idee*, cit., p. 49 (A 410).

za dell'antropologia kantiana, e che si esprimerà ancora negli anni successivi nella polemica, culminate nel *Conflitto delle Facoltà* del 1798, contro Mendelssohn e ogni concezione ciclica, pessimistica o regressiva della storia. La storia diventa così un terreno privilegiato di espressione della più generale visione kantiana del mondo e dell'uomo. La libertà si presenta come la pietra angolare di tutto l'edificio della ragione, sia di quella teoretica che di quella pratica, come Kant si sarebbe espresso nella *Critica della ragion pratica*. Essa è "reale (*wirklich*)", vale a dire essa è, non ha bisogno di essere derivata, dedotta. La sua origine, la sua base, la sua sussistenza è noumenica, quindi noi non possiamo conoscerla né applicare ad essa lo schema delle categorie o il principio di ragion sufficiente, validi per tutta la fenomenicità. L'elemento decisivo è che per Kant la libertà è dapprima idea in senso noumenico, nella Dialettica della *Ragion pura*, poi apre la *Ragion pratica* divenendo concetto, offrendo quindi la possibilità di coniugare mondo noumenico e mondo fenomenico in tutto il campo della volontà e dell'autonomia morale. Ciò che da un punto di vista teoretico era impossibile dimostrare, cioè la causalità attraverso la libertà, diventa accessibile nella dimensione pratica della vita dell'uomo, quindi in tutta la sfera dell'esperienza, della fenomenicità.

La storia rientra in questa, e riceve senso, nonostante le contraddizioni dei vissuti, degli avvenimenti, proprio in virtù dell'origine e della fondazione noumenica di ciò che anima essenzialmente la storia stessa, che ne è l'essenza, vale a dire la libertà. Quando infatti Kant si confronta ancora con le argomentazioni degli storici, e con una in particolare, vale a dire quella riguardante proprio la questione della causalità nella trama degli avvenimenti, dei fenomeni, ha buon gioco a inquadrarla in una dimensione circoscritta, che non poteva affatto presentarsi come il definitivo criterio spieghazionale e significativo degli eventi. Gli storici illuministici avevano parlato di *Ursache-Wirkung-Zusammenhang*, del nesso di causa ed effetto ponendolo al centro della ricostru-

zione degli avvenimenti, delle *Begebenheiten*, da parte del *Geschichtsforscher*, ed esso costituiva il nucleo centrale della concezione pragmatica della storia, il pragmatismo storico, il metodo tout-court della storiografia illuministica<sup>24</sup>. La possibilità di indagare e individuare le cause degli avvenimenti, di collegarle fondatamente ai loro effetti in vista del raggiungimento dell'oggettività ricostruttiva, della spiegazione (*Erklärung*) e della narrazione (*Erzählung*) degli eventi. Si trattava di una impostazione fondamentalmente empirista: Hume era stato molto considerato dagli storici gottinghesi, anche per la preferenza da questi assegnata alla cultura inglese rispetto a quella francese, e ciò è riconducibile a ragioni politiche: l'università di Gottinga si trovava nello Hannover, patria della nuova dinastia regnante in Gran Bretagna, ed era (lo è ancora) intitolata a Giorgio d'Inghilterra; Voltaire era al contrario fortemente disistimato, mentre in Prussia, da parte di Federico II e di Kant, era interlocutore privilegiato e modello della *Aufklärung*.

Fondamentale ai fini dei rapporti tra storia e filosofia nella considerazione degli eventi storici è il fatto che Kant si interessa per decenni alla questione del nesso di causalità, proprio a quello della causa e dell'effetto che tanta importanza ricopre nelle riflessioni sulla storia. Lo fa in termini categoriali, cioè della possibilità che il soggetto, attraverso il concetto dell'oggetto, ha di conoscere il mondo fenomenico, e le *Begebenheiten* storiche sono per eccellenza fenomeni (*Erscheinungen*); lo fa in termini di problematizzazione di questa fenomenicità categorizzabile, in quanto avanza subito la possibilità di pensare, di immaginare e di fondare una causalità che procede secondo libertà. Ciò avviene compiutamente nella *Ragion pura*, dapprima alla conclusione della deduzione delle categorie da parte dell'Io penso, che scopre in sé la possibilità di far iniziare a partire da se stesso, in maniera quindi

<sup>24</sup> Cfr. G. D'ALESSANDRO, *L'Illuminismo dimenticato*, cit., pp. 191-199.

assolutamente prima, spontanea e libera, delle serie di causalità (proprio nel senso della causa e dell'effetto in tutto l'ambito dei fenomeni). L'elemento notevole è che, subito dopo la messa in atto consapevole di questo assoluto inizio spontaneo di serie di causalità, al massimo quindi dell'estrinsecazione della potenza logica dell'intelletto autocosciente, l'Io scopre che, sotto questa facoltà e possibilità operativa si trova in realtà, nascosta nell'anima umana, quell'altra facoltà, «cieca e di cui solo raramente siamo consapevoli», che è l'«immaginazione» (*Einbildungskraft*) creatrice. Un elemento dunque di noumenicità essenziale, la prima manifestazione del noumeno dentro di noi, che è il fondamento nascosto delle potenzialità conoscitive dell'autocoscienza intellettuale e della sua sintesi dell'appercezione, ovvero della riconduzione del molteplice fenomenico all'unità, un'unità le cui radici affondano nel noumeno e non sono riducibili alla causalità fenomenica. Si tratta, in ultima istanza, del primo emergere, del primo manifestarsi della libertà nell'uomo come appartenente al mondo intelligibile, oltre che a quello sensibile.

La causalità, intesa come categoria, viene discussa da Kant nell'Analitica, ma è nella Dialettica, nella terza antinomia, che viene al pettine il nodo che la ragione non può sciogliere conoscitivamente, fornendo cioè un sostrato di spiegazionalità relazionale secondo il principio di ragion sufficiente alla questione della pensabilità o meno di una causalità libera nel mondo della natura, sottratta così al rigido determinismo della causalità meccanica. Nella «soluzione delle idee cosmologiche della totalità della derivazione degli avvenimenti del mondo (*Weltbegebenheiten*) dalle loro cause», Kant ci fa vedere come, «se i fenomeni sono cose in sé, allora la libertà non può essere salvata», il che rappresenterebbe la fine di ogni prospettiva di futuro per l'uomo. In quest'ottica infatti la natura è «la causa completa e determinante, in sé sufficiente di ogni avvenimento (*Begebenheit*)», e la condizione di questa causa è a sua volta contenuta ogni volta solo nella serie dei fenomeni, i quali, unitamente all'ef-

fetto di quella causa, si trovano necessariamente sotto la legge della natura<sup>25</sup>.

Kant è chiarissimo nel delineare il rapporto tra la causa e l'effetto a questo livello fondativo, essenziale, determinante, e utilizza la terminologia che da parte del pensiero storico, caratterizzato dall'empirismo, veniva adoperata in senso quasi dogmatico. Per quest'ultimo infatti era senz'altro contemplata la possibilità di fornire spiegazione e ricostruzione degli avvenimenti successi nel mondo, nella storia del mondo e dell'uomo, secondo il metodo pragmatico della connessione della causa e dell'effetto. Per Kant non è così: tutto il mondo dei fenomeni (*Erscheinungen*), sia quello della natura che quello della storia, (per designare i fatti di entrambi egli utilizza il termine di *Begebenheiten*, proprio quello degli storici che li riconducevano nell'orizzonte del mero empirismo) trova la sua ragione, il suo fondamento, la sua derivazione in un mondo che fenomenico non è, ma è il mondo del noumeno, il mondo intelligibile, al quale l'uomo partecipa pienamente in quanto cittadino di esso in maniera essenziale. Allora, se i fenomeni, rispetto alle conclusioni dell'empirismo di Hume, non costituiscono l'ultima *ratio* di tutta la realtà, se cioè non debbono valere come cose in sé, ma come semplici "rappresentazioni" (*Vorstellungen*, ed è indicativo il termine, proprio quello usato da Schlözer per la sua storia universale, mentre Kant delinea, nella prospettiva che qui stiamo facendo emergere, l'"idea" di quest'ultima!), che «sono connesse (*zusammenhängen*) secondo leggi empiriche» – è proprio la connessione di causa ed effetto che abbiamo visto essere il perno del pragmatismo storico – allora, e il passaggio è decisivo, i fenomeni stessi «devono avere ancora ragioni (*Gründe*), che non sono fenomeni»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 488 ss. (B 561 ss., A 533 ss.), partic. p. 491 (B 565, A 537).

<sup>26</sup> Ivi, p. 491 (B 565, A 537).

Il principio di ragion sufficiente, ovvero determinante (che Kant aveva fatto oggetto delle sue riflessioni già nella *Nova Dilucidatio* del 1755), non basta più, cioè non è più sufficiente a dar ragione, a render conto proprio della totalità connessa della fenomenicità (che comprende la storia, e la natura), giacchè quest'ultima è fondata in un altro mondo, quello del noumeno, quello intelligibile, in cui la temporalità, in diacronia e sincronia cronologiche (per Gatterer e Schlözer elementi fondamentali per ricostruire gli avvenimenti, per appropriarsene e renderli narrativamente), non gioca più alcun ruolo<sup>27</sup>. Quando Kant si richiamerà alla repubblica platonica facendone le lodi, e stigmatizzando Brucker che in maniera dogmatico-empiristica in realtà non era in grado né di interpretare la filosofia platonica né di ricostruire la storia della filosofia (la prospettiva solo pragmatica<sup>28</sup>, fenomenica non era infatti sufficiente a tale scopo), egli sposterà l'asse dell'attenzione proprio su quest'altro, essenziale livello fondativo costituito dal mondo intelligibile, dal noumeno, diretti discendenti del platonico mondo delle idee. Ci troviamo dunque di fronte a una "causa intelligibile (*intelligibile Ursache*)" la quale, in considerazione della sua "causalità (*Kausalität*)", «non viene determinata attraverso fenomeni», sebbene i «suoi effetti (*Wirkungen*) appaiono fenomenicamente (*erscheinen*) e così possono essere determinati mediante altri fenomeni». È chiarissimo dunque: questa causa intelligibile insieme alla sua

<sup>27</sup> Ivi, p. 493 (B 568, A 540): Il «soggetto agente, in base al suo carattere intelligibile, non starebbe sotto nessuna condizione temporale, giacchè il tempo è solo la condizione dei fenomeni, non però delle cose in se stesse. In quel soggetto non sorgerebbe o non cesserebbe nessuna azione, e quindi egli non verrebbe sottomesso neanche alla legge di ogni determinazione di tempo: che tutto ciò che avviene [*geschieht*, il verbo di *Geschichte*] trovi la sua causa nei fenomeni (della condizione precedente). In una parola, la causalità di questo soggetto agente, nella misura in cui è intellettuale, non risiederebbe affatto nella serie di condizioni empiriche, che rendono necessario l'avvenimento (*Begebenheit*) nel mondo dei sensi».

<sup>28</sup> Ivi, p. 322 ss. (B 371 ss., A 314 ss.).

causalità è al di fuori della serie causalistico-deterministica della causalità propria del fenomenico, mentre i suoi effetti si incontrano nella serie delle condizioni empiriche<sup>29</sup>.

Già nell'Analitica l'Io penso aveva scoperto in sé la possibilità di dar luogo spontaneamente a serie di causalità conoscitive, e sotto questa operazione si trovava poi l'immaginazione inconscia (già noumenica). Nella Dialettica si tratta di un livello fondativo ben più essenziale, dove il noumeno viene individuato come la sede della libertà, della spontaneità libera, incondizionata, di serie di causalità riverberantisi nel mondo del fenomeno. Così l'effetto (*Wirkung*) può essere considerato come "libero" se consideriamo la sua «causa intelligibile», e nondimeno al tempo stesso, considerando i fenomeni come una loro «conseguenza in base alla necessità della natura». In tal modo si riesce anche a unificare natura e libertà<sup>30</sup>. La possibilità dunque di una causalità attraverso la libertà, la cui origine prima sia dunque nel mondo intelligibile e delle cose in sé e i cui effetti si ritrovino nel mondo sensibile e della fenomenicità viene ammessa pienamente da Kant e diventa la soluzione al problema del rapporto tra l'elemento atemporale e il tempo, tra l'assoluto e il relativo, tra l'incondizionato e la serie delle condizioni in base a cause ed effetti. In questo senso Kant parla anche di «cause efficienti» (*wirkende Ursache*)<sup>31</sup>, la cui derivazione è da ricercare senz'altro nel mondo intelligibile.

La questione della causa e dell'effetto aveva interessato Kant per molti anni, costituendo uno dei fili conduttori della sua filosofia. Nella seconda sezione della *Nova Diluci-*

<sup>29</sup> Ivi, p. 491 (B 565, A 537)

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Ivi, p. 493 (B568, A 540); p. 313 (B 358, A 301): «Che tutto ciò che accade abbia una causa, non può essere concluso dal concetto di ciò che avviene in genere. Piuttosto il principio indica come si possa anzitutto ricavare da quanto succede un determinato concetto di esperienza»; pure p. 317 (B 364, A 307).

*datio*, pubblicata nello stesso anno della *Storia generale della natura* (1755) e dedicata al principio di ragion sufficiente, e al confronto con Leibniz, Wolff e Crusius, Kant si sofferma tra l'altro sulla spiegazione possibile della «catena degli avvenimenti» (*Kette der Begebenheiten*, un'espressione divenuta, per altre vie, un vero e proprio *tòpos* della letteratura storica illuministica), nell'ambito della questione allora assai dibattuta della libertà e del fatalismo<sup>32</sup>. La «connessione» e la «concatenazione» delle «ragioni» degli avvenimenti e delle azioni nell'alternativa tra libertà e determinismo rappresenta un orientamento decisivo dello scritto<sup>33</sup>. Nell'opera che, prima delle *Critiche*, più consentì a Kant di sviluppare le sue meditazioni filosofiche libero da impegni accademici, vale a dire nell'*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, del 1763, Kant torna in più luoghi sulla problematica della causalità<sup>34</sup>. Dopo aver fatto notare che nelle *Lettere cosmologiche* del 1761 Lambert aveva espresso tesi simili alle sue nella *Storia generale della natura* circa la «costituzione sistematica dell'universo», Kant si sofferma sul rapporto tra essere ed esistenza e parla di «aggregato di sostanze» in un contesto di pura ontologia, dimostrando l'assoluta impossibilità, reale e logica, dell'esistenza del nulla. Invece, proprio la possibilità che qualcosa sia fonda l'unico argomento possibile, completamente a priori, per dimostrare l'esistenza di Dio. Questa non può essere ricavata risalendo dagli effetti alla cau-

<sup>32</sup> Cfr. I. KANT, *Nova Dilucidatio*, cit., pp. 422-487, qui p. 448 s.

<sup>33</sup> Ivi, p. 464 s.: «la certezza di tutti gli avvenimenti, di quelli fisici come delle azioni libere, è determinata, ciò che segue in ciò che precede, ciò che precede in ciò che viene ancora prima e così in connessione incatenata verso principi sempre precedenti, fino alla prima condizione del mondo, che annuncia Dio immediatamente come generatore, per così dire la fonte zampillante».

<sup>34</sup> Cfr. I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund*, cit., pp. 619-738. Cfr. anche le dense considerazioni di L. KREIMENDAHL nella sua *Einleitung* all'edizione da lui curata dell'opera kantiana, Hamburg, Meiner 2011, pp. XIII-CXXIX.

sa, perché questo non è un procedimento assolutamente necessario<sup>35</sup>. L'unità nella molteplicità e l'armonia dell'universo, l'ordine della natura, che indica una finalità libera tesa a rompere il cieco meccanicismo e la cieca casualità<sup>36</sup>, costituisce l'orizzonte entro cui Kant si sofferma diffusamente a parlare di causa ed effetto, secondo uno schema che si ritroverà successivamente nelle antinomie della ragione. Gli avvenimenti del mondo (*Weltbegebenheiten*) vengono divisi a seconda del loro rientrare o meno nell'ordine della natura: qualcosa è contemplato in esso nella misura in cui la sua "esistenza" o il suo "cambiamento" è fondato «sufficientemente nelle forze della natura». Perché ciò accada, è necessario che la forza della natura sia la «causa efficiente» (*wirkende Ursache*) di ciò, e che il modo in cui è strutturata la «produzione di questo effetto» sia anch'esso sufficientemente fondato in una regola delle leggi naturali dell'effetto (*Wirkungsgesetze*). Tutti questi costituiscono gli avvenimenti naturali del mondo<sup>37</sup>.

Il principio di ragion sufficiente è, a ben vedere, la vera e propria anima del rapporto di causalità di tutti gli eventi del mondo, e quindi anche lo *Ursache-Wirkung-Zusammenhang* delle *Begebenheiten* storiche è spiegabile attraverso di esso, è riconducibile ad esso: di tutti gli eventi si poteva fornire una ragione, e se questo per Kant diventa applicabile solo al mondo fenomenico, per gli storici esso esaurisce tutta la possibilità spiegazionale di quanto accade (è l'anima del *nexus rerum universalium* delle storie universali di Gatterer e Schlözer), senza residualità ulteriori di eventi situati in un altro mondo, quello che sarà invece il noumeno kantiano.

Ciò che non rientra nel rapporto tra cause efficienti e relativi effetti riguarda l'ordine del sovrannaturale, e qui Kant si inserisce negli accesi dibattiti dell'epoca: «ci sono molte forze

<sup>35</sup> I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund*, cit., pp. 645 (A 33), 653 (A 47 ss.).

<sup>36</sup> Ivi, p. 675 (A 88 s.).

<sup>37</sup> Ivi, pp. 662 (A 64 s.), 667 (A 74).

nella natura, che hanno la capacità di rovinare singoli uomini, o Stati, o l'intero genere umano»<sup>38</sup>; il riferimento esplicito a terremoti (l'eco delle discussioni su quello di Lisbona, che aveva spinto Voltaire a criticare l'ottimismo della teodicea leibniziana, era ancora viva), a comete (in questo caso echeggiavano i *Pensieri sulla cometa* di Bayle) esclude la connessione tra questi eventi naturali che ogni tanto sfortunatamente accadono e una qualche presunta punizione divina per i vizi morali<sup>39</sup>. Infatti «il comportamento morale degli uomini» non può costituire «nessun motivo» dei terremoti in base a una legge naturale, perché qui «non ha luogo nessuna connessione di cause ed effetti» (*Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen*)<sup>40</sup>.

A questo punto Kant introduce un nuovo concetto, sviluppato su basi wolffiane da S. J. Baumgarten (l'iniziatore della *Storia universale*) nella sua *Glaubenslehre*<sup>41</sup>, vale a dire quello delle «cause intermedie» (*Mittelursachen*), che riprenderà poi, oltre che nei *Sogni di un visionario*<sup>42</sup>, proprio in sede di riflessioni sulla storia (si tratta peraltro un concetto di lunga durata, utilizzato ancora da Feuerbach ne *L'essenza del cristianesimo*). Esse si richiamano alla possibilità o meno di un intervento sovranaturale, straordinario, miracolistico, che interrompe di fatto la causalità della natura per richiamarsi a un ordine superiore. Kant esclude il ricorso a questo tipo di cause, giacché l'ordine, l'armonia e la bellezza della natura, così come sono state impresse dal Creatore, non hanno bisogno di interventi straordinari ma possono benissimo essere

<sup>38</sup> Ivi, p. 667 s. (A 74 s.).

<sup>39</sup> Ivi, p. 668 (A 75): «I misfatti di una città [il tacito riferimento è a Sodoma e Gomorra] non hanno nessun influsso sul fuoco nascosto della terra, e le esuberanze del mondo primitivo non appartenevano a quelle cause efficienti che le comete potevano attrarre a sé nel loro corso».

<sup>40</sup> Ivi, pp. 668 sg. (A 75 ss.).

<sup>41</sup> Cfr. U. LEHNER, *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -Theologie*, Leiden, Brill, 2007, pp. 164 ss., 177, 265-285, 322.

<sup>42</sup> I. KANT, *Träume eines Geistersehers*, cit., pp. 919-989, qui p. 937 (A 31).

regolate dalle leggi di causa ed effetto. Rispetto al collegamento e all'unità che regna nella natura, non c'è bisogno che, laddove la natura agisce secondo leggi necessarie, sopravvengano immediati aggiustamenti divini» perché, nella misura in cui le «conseguenze sono necessarie secondo l'ordine della natura, in nessun caso, neanche secondo le leggi più universali, può succedere qualcosa di sgradito a Dio<sup>43</sup>.

L'elemento che balza agli occhi è che Kant parlerà ancora di «cause intermedie» oltre vent'anni dopo, nell'*Inizio presunto della storia dell'uomo* del 1786<sup>44</sup>, lo scritto che chiude le riflessioni kantiane sulla storia nella sua inscindibile connessione col mondo della natura e nel suo presentarsi come il terreno che da un lato rimane sotto le leggi della causalità meccanica, deterministica, propria della fenomenicità, e dall'altro si apre alla dimensione della libertà che, nella sua noumenicità costitutiva, si presenta come il terreno fondativo e l'orizzonte di senso delle azioni umane e degli avvenimenti storici nel loro svolgersi fenomenico.

L'esordio kantiano è lapidario e, mentre si ricollega alla sua pluriennale trattazione della causalità, Kant riconosce al pragmatismo storico un ruolo decisivo nella possibilità di ricostruire gli avvenimenti, ricollegandosi alle conclusioni dell'*Idea*, con la dichiarata insostituibilità della conoscenza storica specialistica. Così, «è sicuramente consentito inserire delle congetture nel progresso (*Fortgang*) di una storia, per colmare delle lacune nelle notizie»<sup>45</sup>. Già Gatterer e Schlö-

<sup>43</sup> I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund*, cit., p. 674 (A 87); p. 658 (A 57): Se nella natura «si scoprono una nuova concordanza, utilità e ordine e cause intermedie rivolte particolarmente a ciò, le giudichiamo [...] accidentali; questo nesso (*Zusammenhang*) è totalmente estraneo alla natura delle cose, e solo perché a qualcuno è piaciuto connetterle così, si trovano in questa armonia».

<sup>44</sup> I. KANT, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, in: «Berlinerische Monatsschrift», gennaio 1786, in: ID., *Werke*, cit., Bd. VI, pp. 83-102.

<sup>45</sup> Ivi, p. 85 (A 1).

zer avevano compendiato questa possibilità, parlando di un «dono divinatorio» (*Divinationsgabe*) dello storico. Qui Kant salda la “congettura” alla causalità conoscitiva del pragmatismo. Infatti «l’elemento che precede, come causa più lontana, e l’elemento che segue, come effetto», la sintesi quindi del metodo pragmatico nella storia, può «fornire una guida piuttosto sicura per la scoperta delle cause intermedie (*Mittelursachen*)», e ciò al fine di «rendere comprensibile il passaggio» tra ciò che precede e ciò che segue, tra la causa e l’effetto<sup>46</sup>. È una dichiarazione di notevolissima importanza da parte di Kant, non messa in evidenza dalla critica. In poche battute egli riconosce la validità del metodo scientifico del pragmatismo, della storia pragmatica, in quanto in grado di indagare e conoscere non solo le cause e gli effetti, ovvero le cause efficienti e le loro conseguenze, ma anche, e ciò è davvero rilevante, di scoprire con un elevato grado di certezza quelle “cause intermedie” che fino a pochi decenni prima, sia nella riflessione filosofica che in quella storica, continuavano a inficiare la possibilità di una conoscenza scientifica degli avvenimenti del mondo umano e storico (rientranti anch’essi nel mondo della natura), senza ricorsi indebiti, vere e proprie “scappatoie (*Ausflüchte*)”, a continui e screditati interventi soprannaturali. In questa prospettiva, anche quello che in alcuni luoghi (come nell’*Architettonica* della *Ragion pura*, o nei *Principi metafisici della scienza della natura*, del 1786, come le *Congetture*)<sup>47</sup> poteva sembrare una sorta di ricono-

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cit., Vorrede, p. 11 ss. (A III ss.): «Ogni dottrina, se deve essere un sistema, cioè un intero ordinato secondo i principi della conoscenza, si chiama scienza, [...] così anche la scienza della natura [...] conoscenza mediante ragione della loro connessione [...] Perciò la dottrina della natura potrà essere meglio suddivisa in dottrina storica della natura, che non contiene altro che fatti ordinati sistematicamente delle cose naturali [...] e storia della natura, intesa come un’ esposizione sistematica della stessa in diversi tempi e luoghi».

scimento formale del wolffismo, per cui si dà scienza solo dell'universale e non del particolare (quindi, a prima vista, non della storia)<sup>48</sup>, di fatto viene superato attraverso il concetto della connessione unitaria e pragmatica dei molteplici avvenimenti della storia del mondo e dell'uomo, che già nel concetto del sistema connesso degli avvenimenti del mondo, rispetto all'aggregato sconnesso, aveva trovato realizzazione.

È evidente però che far scaturire una storia basandosi soltanto su congetture non sembra molto meglio di fare un progetto (*Entwurf*, diverso dal *Plan* degli storici) per un romanzo. In tal caso non si tratterebbe neppure di una storia congetturale, ma di una «mera invenzione». Anche a questo proposito Kant si dimostra molto aggiornato riguardo alle discussioni storiche del suo tempo (iniziate già con l'*Histoire justifiée contre les romans*, di Lenglet-Du Fresnoy, del 1735) e in questo caso specifico l'accusa di abbozzare romanzi era stata rivolta dagli storici a Voltaire, ma lo stesso Herder aveva costruito non su solidi principi, cioè basi scientifiche, le sue *Idee* di filosofia della storia, come si leggeva nella recensione kantiana. Nondimeno, continua Kant, «ciò che non è consentito azzardare nel progresso della storia delle azioni umane» – un azzardo che né una prospettiva filosofica né una storica potevano intraprendere, come pure Schläzer e gli altri storici universali avevano dal canto loro sostenuto – «può essere invece tentato mediante congetture proprio sul primo inizio di quella storia, in quanto lo fa la natura»<sup>49</sup>. Infatti, proprio il primo inizio non è consentito che venga «inventato», ma può essere invece «ricavato dall'esperienza».

È un procedimento a posteriori quello che Kant collega qui alle congetture, diverso da quello a priori scelto nell'*Idea*,

<sup>48</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 698 (B 864, A 836): «Se io astraggo da ogni contenuto della conoscenza, considerata oggettivamente, allora ogni conoscenza, soggettivamente, è o storica o razionale. La conoscenza storica è *cognitio ex datis*, quella razionale invece è *cognitio ex principijs*».

<sup>49</sup> I. KANT, *Mutmasslicher Anfang*, cit., p. 85 (A 1).

e fondato sul presupposto che l'esperienza, nel primo inizio della storia dell'uomo, «non sia né migliore né peggiore» di quella successiva. Tale presupposto è conforme all'«analogia della natura» e non porta a conseguenze azzardate. Viene subito in mente, ancora, la *Critica della ragion pura*, che abbiamo visto contenere molteplici elementi di riferimento per le riflessioni sulla storia, con la sezione dell'Analitica dedicata alle «Analogie dell'esperienza». Qui Kant aveva messo in relazione l'esperienza possibile, nei modi della sostanza e dell'accidente e secondo la scansione di successione e simultaneità temporale, con la questione della causa e dell'effetto unite dall'unità sintetica dell'appercezione e dal concorso dell'immaginazione. La natura costituisce in entrambi i casi il criterio dell'analogia stessa, un vero e proprio fondamento dell'esperienza. In questo contesto Kant inserisce, come aveva fatto in tutta la meditazione sulla causalità, l'elemento della libertà, che risulta decisivo sia per l'organizzazione finalistica della natura sia per lo scandirsi della storia. Non va dimenticato che già nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, del 1785, e nella *Critica della ragion pratica*, del 1788, Kant individua nella libertà, che è noumenica e nondimeno reale, la «chiave di volta» di tutto l'edificio della ragione, sia di quella teoretica che di quella pratica. Perciò «una storia del primo sviluppo della libertà a partire dalla sua originaria disposizione (*Anlage*) nella natura dell'uomo è tutt'altra cosa dalla storia della libertà nel suo progresso (*Fortgang*), che può essere fondata solo su notizie»<sup>50</sup>.

Il passo è importante perché la storia delle origini dell'uomo può appoggiarsi a congetture in quanto di per sé lacunosa, ma la storia del progresso della libertà va adeguatamente documentata secondo i criteri della ricerca storica. Se pensiamo che all'«avvenimento (*Begebenheit*) più importante della storia del mondo», vale a dire alla Rivoluzione Francese, Kant

<sup>50</sup> *Ibid.*

dedicherà anni dopo parole di elogio e di entusiasmo proprio in quanto espressione di un popolo che lotta per la sua libertà, vediamo come l'anima del progresso, ovvero dell'antropologia, e della «storia preveggenete», aperta al futuro, non è qualcosa di chimerico, un prodotto di sogno (come quelli dei "visionari degli spiriti", dei *Geistersehers* alla Swedenborg), ma di solida dimostrabilità. La libertà diventa l'essenza della storia del mondo e dell'uomo, la possibilità che il genere umano realizzi la sua destinazione, quella stessa destinazione cui la natura e la provvidenza lo avevano chiamato immettendo in esso i germi del perfezionamento e del progresso. Sono temi fondamentali, che meritano un ulteriore approfondimento.

Facendo ricorso all'immaginazione, che unitamente alla ragione serve per intraprendere il «viaggio di piacere» tra le origini dell'uomo, servendosi come mappa orientativa dei primi versetti della *Genesi*, Kant si richiama ancora alle "congetture", che non possono misurarsi con «quella storia, che viene compilata e creduta proprio sullo stesso avvenimento» dell'origine dell'uomo, e la cui «verifica riposa su tutt'altri fondamenti, che non la semplice filosofia della natura»<sup>51</sup>. Si tratta di verificare se la ragione, «sulle ali dell'immaginazione» si incontri con la strada tracciata storicamente, e il lettore viene invitato a controllare «se la via, che la filosofia intraprende in base a concetti coincida con quella che offre la storia»<sup>52</sup>. Il riconoscimento dunque della conoscenza storica nella sua specificità, con i suoi procedimenti, è confermato, e ci mostra un Kant inserito nei dibattiti della sua epoca su tali problematiche, di cui la *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* di Herder, del 1774-76, e la *Urgeschichte* di J. G. Eichhorn, del 1776, avevano rappresentato le voci più significative. Lo scritto kantiano venne recepito anche negli ambienti della teologia storica dell'epoca, quelli che dagli anni Settanta, con Semler

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Ivi, p. 86 (A 3).

e Michaelis – entrambi noti a Kant – avevano abbandonato i lidi del wolffismo, propri ancora del Baumgarten della storia universale, incontrato agli inizi del nostro discorso, per aprirsi alla ricerca storico-filologica e linguistico-comparativa. A dire il vero l'accoglienza non fu delle migliori, giacché la lettura filosofica proposta da Kant venne appaiata alla «maniera dell'allegoria ridicolizzata ormai da tanto tempo», e svalutata nella sua portata progressiva. Le numerose pagine dedicate a questo proposito da J. Ph. Gabler nella sua edizione critica della eichhorniana *Storia originaria* testimoniano questo forte atteggiamento critico nei confronti di Kant – il cui tentativo viene grossolanamente ricondotto nell'alveo della teodicea leibniziana – che verrà poi confermato nella violenta polemica sull'ermeneutica degli anni Novanta<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Cfr. J.G. Eichhorn, *Urgeschichte* (1776), hrsg. mit Einleitung und Anmerkungen von J. PH. GABLER, 2 Theile, Altdorf und Nürnberg, Monath und Küßler, 1790-1793. Importanti sono la Einleitung di GABLER al Bd. I, Th. 2, 1792, pp. 388-392, 423-445, 577-586 e la Vorrede al Bd. 2, Th. 2, 1793, pp. XII-XVI.

## CAPITOLO 6

### L'ERMENEUTICA

La sezione teologico-filosofica del *Conflitto delle Facoltà*, del 1798, occupa più della metà dello scritto kantiano<sup>1</sup> e può essere letta sostanzialmente alla luce del conflitto sull'interpretazione, l'*Auslegungsstreit* verificatosi in Germania negli ultimi anni del XVIII secolo (all'incirca tra il 1793 e il 1798) tra i sostenitori dell'ermeneutica filosofico-morale kantiana e quelli dell'ermeneutica storica della tradizione critico-filologica<sup>2</sup>. Per la virulenza e la diffusione della polemica ermeneutica, non è esagerato attribuire a tale *Auslegungsstreit* un posto di rilievo nel quadro della filosofia e della teologia tedesche del tardo Illuminismo, collocandolo per così dire tra due altri *Streiten* più famosi, quello sul Frammentista, e Reimarus, e quello sull'ateismo, e Fichte.

Kant stesso era stato fra gli iniziatori, accanto al gottinghese Johann Gottfried Eichhorn e all'hallense Johann August Nösselt, dell'*Auslegungsstreit* attraverso la teoria ermeneutica esposta nella *Religione entro i limiti della semplice ragione*, del 1793, dove aveva sostenuto il primato di un'interpretazione morale delle Scritture, in particolare del Nuovo Testamen-

<sup>1</sup> Cfr. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., pp. 261-393; la prima sezione: *Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen*, pp. 277-347.

<sup>2</sup> Cfr. G. D'ALESSANDRO, *Kant e l'ermeneutica*, cit.

to, rispetto a quella filologico-storica divenuta dominante nella Germania protestante del maturo e del tardo Illuminismo. Peraltro, l'esponente più importante della neologia e dell'ermeneutica storica, l'hallense Johann Salomo Semler, si era fatto anch'egli fautore di un'esegesi morale scritturale, il che non dovette passare inosservato a Kant. Se si pensa che un autore come Friedrich Niethammer, prima di dar vita con Fichte e Schelling al «*Philosophisches Journal*», aveva composto nel 1795 un'opera sulla religione come scienza, dedicando le pagine finali proprio al problema ermeneutico sollevato da Kant, si ha un'ulteriore conferma della delicatezza della questione<sup>3</sup>. La posizione di Niethammer è molto interessante in quanto, oltre a dividere le opzioni interpretative in quella storica e in quella morale (che non mette in discussione i risultati della prima, ma li considera, fichtianamente, a partire dalla scienza della religione)<sup>4</sup>, ribalta la prospettiva dei teologi storici contestando loro la pretesa che essi si erano arrogati, in quanto ceti teologico e sostenitori dell'esegesi storica alla moda, di rappresentare l'unica ermeneutica possibile. Niethammer mette radicalmente in discussione la sostenuta scientificità del procedimento ermeneutico teologico-storico, facendone emergere invece la parzialità. Esso era infatti solo una delle possibili opzioni ermeneutiche<sup>5</sup>. Al pari di esso, e

<sup>3</sup> Cfr. F. NIETHAMMER, *Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden*, Neustrelitz, Neuprivilegirte Hofbuchhandlung, 1795.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 127-128: «Il documento di una determinata religione può venir utilizzato con due scopi differenti: per esporre la religione in questione dal punto di vista storico [...], oppure come guida all'apprendimento della scienza religiosa. Nel primo caso l'interpretazione deve essere rigorosamente storica [...] mentre nel secondo, ossia quando tale documento viene utilizzato per le lezioni di religione, la sua interpretazione deve essere al contempo qualcosa di più. L'interprete deve [...] adottare un punto di vista superiore a quello dell'autore del documento sacro [...] Ma ciò lo può fare solamente se si pone come obiettivo la scienza religiosa».

<sup>5</sup> Ivi, pp. 129-130: «L'opera del docente di una determinata religione

anzi più di esso, l'interpretazione filosofico-morale proposta da Kant era ben altrimenti portatrice di verità, una verità attribuita alle parole del testo biblico (non si trattava dunque di un «pio inganno», come spesso a Kant era stato rimproverato, con un parallelismo tra la sua ermeneutica e quella barbarica medioevale)<sup>6</sup> affinché divenissero utilizzabili per superiori scopi di miglioramento morale<sup>7</sup>. Il *Conflitto delle Facoltà* è l'esito ultimo – nelle intenzioni di Kant se non altro – di questo *Auslegungstreit*, che rappresenta a sua volta lo stadio finale del lungo, spesso latente confronto, avutosi nell'ultimo quarto del secolo, tra una prospettiva filosofico-razionalista e una prospettiva storico-filologica alle soglie dei nuovi orientamenti idealistici della teologia (sia nell'ermeneutica che nella dogmatica) dei primi decenni del XIX secolo. La neologia orientata storicamente di Semler, specialmente del tardo Semler (un autore che Kant

è ben più complessa sia di quella dello storico, che deve illustrare la religione in questione come una totalità storica, sia di quella del filosofo, che la deve esporre a partire da concetti a priori, alla stregua di una scienza. Il docente della religione deve unire in sé entrambe queste istanze».

<sup>6</sup> Ivi, p. 130: «La sacralità del documento non può costituire un problema, perché non viene toccata: il senso storico rivestito dall'allegoria all'interno del documento viene mantenuto in tutto il suo valore. Non si tratta nemmeno di un pio inganno (*frommer Betrug*), come se si volesse scorrettamente attribuire allo stesso documento proprio quel senso filosofico, morale o religioso sotteso all'allegoria, al fine di fondare la verità del senso per mezzo dell'autorità del testo».

<sup>7</sup> Ivi, pp. 129-130: «Le rappresentazioni simboliche, i rivestimenti metaforici di certe verità, i miti che si trovano in un documento siffatto sono spesso soggetti a un'alta interpretazione morale [...] e si sa bene che un'allegoria in sé priva di senso razionale, o addirittura priva di un senso rilevante, conserva il proprio spirito e la propria vitalità non appena le venga attribuita una significativa verità, e conferisce alla verità stessa grazia e attrattiva. Noi ci dilettiamo con la forma con cui, negli scritti di uno Schiller o di uno Herder, è esposta una verità filosofica sotto le sembianze di un mito dell'antica poesia greca, e siamo commossi dalle dottrine morali di Cristo che leggiamo esposte con solenne semplicità in una parabola. Perché allora non ci dovrebbe essere consentito di fare un uso simile delle allegorie di un documento sacro a vantaggio delle verità religiose?».

con molta probabilità ha letto), aveva inteso unificare queste prospettive, senza che però la soluzione indicata fosse ritenuta soddisfacente dai partiti in lotta, specie da quello dei teologi storici (che accusarono Semler di tradimento).

L'analisi di questa costellazione di idee è qui articolata secondo tre direttive principali tra loro intrecciate. In primo luogo la posizione di Kant in relazione alle problematiche teologico-filosofiche emerse durante l'*Auslegungstreit*. In secondo luogo l'esame riavvicinato del testo del *Conflitto delle Facoltà* con attenzione alla contaminazione tra teologia e filosofia nello sviluppo delle tematiche ermeneutiche e al serrato confronto intrapreso da Kant nel suo scritto con aspetti specifici dell'orizzonte teologico-filosofico di quegli anni. In terzo luogo infine il problema della debole recezione del *Conflitto delle Facoltà* in ambito teologico. Nel panorama teologico orbitante intorno allo scritto kantiano un posto di rilievo è occupato dal gottighese Karl Friedrich Stäudlin, il dedicatario dell'opera, che a sua volta aveva dedicato a Kant il suo *Grundriss der Tugendlehre* (provocando il sarcasmo di Herder, su posizioni decisamente antikantiane nel conflitto ermeneutico di quegli anni)<sup>8</sup>. Numerosi aspetti dell'opera sono quindi il frutto del confronto tra Kant e le posizioni di molti teologi che avevano partecipato a quella disputa. Va messo in evidenza come Kant ribatta punto per punto alle accuse che gli erano state mosse e che riguardavano tematiche specificamente ermeneutiche (quali ad esempio quella dell'accomodazione, dell'allegoria, del pio inganno, dell'essere la sua ermeneutica una mera applicazione, del misticismo, dello *unterlegen* e dello *hineintragen* del senso in una parola o in un discorso) e riaffermi con un procedimento molto ben fondato (il che dimostra quanto egli fosse a conoscenza dello stato della questione e della terminologia specifica) la priorità e la validità assolute della sua interpretazione morale rispetto a quella storico-grammaticale.

<sup>8</sup> Cfr. G. D'ALESSANDRO, *Kant e l'ermeneutica*, cit., p. 259 ss.

In effetti, il quinquennio intercorso tra la *Religione* e il *Conflitto delle Facoltà* dà a Kant l'occasione di approfondire e specificare meglio i suoi principi ermeneutici, che formano in definitiva una vera e propria teoria filosofica dell'interpretazione, basata sulla ragion pratica e sulla moralità. Il periodo dominato dall'affermarsi di una tale ermeneutica filosofica rimane sostanzialmente un'eccezione nel quadro della tradizione ermeneutica, la quale si caratterizzava per essere un'ermeneutica teologica e non filosofica (un discorso a parte meritano l'ermeneutica giuridica e quella filologico-letteraria). A questo proposito è significativa la testimonianza di Gottlob Wilhelm Meyer, autore di un'ermeneutica biblica e di una monumentale storia dell'ermeneutica che ricapitolava ed esaltava i risultati dell'interpretazione storico-grammaticale illuministica. Secondo Meyer, che scrive nel 1800, la «storia degli ultimi sei anni» mostra infatti a sufficienza quanto importante fosse stata per entrambi i partiti teologici coinvolti nella disputa la questione che ne stava al fondo, ovvero quella riguardante il rapporto tra comprensione, interpretazione e applicazione<sup>9</sup>. Per Meyer questo costituisce il punto sul quale si è poi concentrato lo *Auslegungstreit* di fine Illuminismo, che in realtà può essere composto e riportato sotto un punto di vista unitario, con uno sforzo di comprensione dialogica tra i partiti in lotta, senza di cui le procedure esegetiche sono destinate a fallire; solo un più ampio orizzonte antropologico del *Verstehen* filosofico-teologico costituisce il fondamento del *Verstehen* tecnico-ermeneutico.

Già con i primi anni dell'Ottocento, chiusa la breccia aperta in campo teologico con l'interpretazione filosofico-morale kantiana (si pensi a esponenti kantiani quali Tieftrunk, Ammon, Stäudlin, Pölitz), ritorna il monopolio te-

<sup>9</sup> Cfr. G.W. MEYER, *Versuch einer Hermeneutik des Alten Testaments*, 2 Teile, Lübeck, Bohn, 1799-1800, II, § 237, pp. 631-636: *Schluss des Ganzen. Ein Wort über die moralische Interpretation.*

ologico dell'*hermeneutica sacra* e, laddove una nuova filosofia eserciterà la sua influenza su quest'ultima, si tratterà evidentemente della filosofia schellinghiana dell'Assoluto che, ben altrimenti di quella kantiana, si prestava a contaminazioni e ad un rapporto non conflittuale tra teologia e filosofia. Con Kant invece ci troviamo di fronte al primo tentativo di fondazione di un'ermeneutica filosofica (successiva al *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* del wolffiano Georg Friedrich Meyer, del 1757), a tratti contrapposta a quella di impronta teologica e teologizzante, un'ermeneutica filosofica intesa come scienza pratica, avente di mira i bisogni dell'uomo e utilizzando ogni mezzo e documento (quindi anche la Bibbia, che è perciò intesa come «veicolo» e non come «archivio della rivelazione»), come volevano i teologi storici ai fini del miglioramento morale e della possibilità di realizzare la libertà e l'autonomia dell'uomo. Il conflitto ermeneutico rappresenta così un momento molto importante per la verifica dell'attuabilità del programma illuministico del criticismo di affermare la libertà e l'autonomia dell'uomo su un terreno delicato quale quello della religione, vero banco di prova per il successo stesso dell'Illuminismo.

Addentrando nell'analisi del testo, si possono mettere in evidenza alcuni punti che attestano lo stretto rapporto tra *Conflitto delle Facoltà* e *Auslegungsstreit*:

1. Kant reagisce con veemenza, in un grande *excursus* antimistico, all'appaiamento che era stato fatto (tra gli altri da Nösselt, da Eckermann, da Rosenmüller, da Ammon per negarlo<sup>10</sup>) tra l'interpretazione morale da lui proposta nella *Religione* e il misticismo interpretativo. 2. Nell'opera del 1798 Kant sembra non aver considerato, o meglio non aver voluto considerare, le differenze tra i vari partiti teologici (che invece vedremo richiamate da Stäudlin). Sia i teologi dogmatici, sia i teologi storici, sia i neologi vengono di fatto caratterizzati

<sup>10</sup> Cfr. G. D'ALESSANDRO, *Kant e l'ermeneutica*, cit., p. 249 ss.

come espressione della conservazione e del servilismo religioso. Eppure Kant era ben consapevole tanto della terminologia teologico-ermeneutica quanto degli sviluppi avutisi nella teologia a partire da Ernesti (autore citato direttamente) in poi, cioè dagli anni Sessanta del XVIII secolo. 3. Nel *Conflitto delle Facoltà* emergono i riferimenti teologici di Kant: Semler, o meglio il tardo Semler, col rapporto religione morale-ermeneutica storica e col rapporto tra metodo parafrastico e metodo parenetico nell'esegesi<sup>11</sup>, Reimarus, specialmente con gli argomenti antimiracolistici, Lessing, con il tema "spirito-lettera" (*Geist-Buchstabe*), inoltre Tieftrunk e gli articoli del «Neues Theologisches Journal». Il rinvio principale sembra essere però proprio a Stäudlin, il quale si era distinto per l'interpretazione più completa della filosofia kantiana e la sua applicazione alla teologia. 4. Nella volontà di ricomporre lo *Streit*, Kant lo fa in realtà a partire dalla condizione che anche i teologi dovrebbero riconoscere la priorità completa dell'interpretazione morale, superiore in quanto scaturente dai bisogni della ragione umana pratica. 5. Il *Conflitto delle Facoltà* evidenzia infine con estrema chiarezza gli aspetti più specificamente accademico-istituzionali dell'intera disputa ermeneutica di fine Illuminismo.

A dire il vero, nelle pagine conclusive del *Conflitto*, Kant intravede la possibilità di una composizione pacifica, di un

<sup>11</sup> Cfr. ad esempio quanto sostiene AMMON in una recensione a Rosenmüller in: «Neues Theologisches Journal», hrsg. von H.C.A HÄNLEIN, C.F. AMMON u. H.E.G. PAULUS, Bd. 3, St. 3, 1794, pp. 247-248: «Come affermò il fondatore della filosofia critica, la fede religiosa, in quanto fede confessionale, deve sempre porsi sotto la guida della fede morale e, quando infine quest'ultima avrà guadagnato il proprio posto nell'animo, la prima diverrà del tutto superflua. Come è noto, questa medesima verità era già stata proclamata infinite volte da Semler nei suoi scritti sulla religione storica e morale»; p. 251: «così, quando si tratta del sistema del cristianesimo, non possiamo fare a meno di accordare il nostro consenso alle osservazioni kantiane e semleriane circa il rapporto fra la religione storica e quella morale».

*Friedensabschluss* delle violente polemiche filosofico-teologiche, dando voce del resto a un'esigenza abbastanza diffusa nella cultura dell'epoca. È significativo ad esempio il fatto che la «Biblioteca gottinghese della letteratura teologica contemporanea», curata da Stäudlin, avesse fortemente auspicato addirittura l'avvento di una pace perpetua, di uno *ewigen Frieden* nella teologia, e ciò negli stessi mesi in cui Kant pubblicava il suo omonimo *Entwurf*<sup>12</sup>. E ciò si inseriva proprio nella più generale *Stimmung* epocale, che tendeva a una «pace» che mettesse fine alle ricorrenti «crisi» (di cui ad esempio parlano Döderlein, Flügge, Eckermann) in cui cadevano e minacciavano ancora di cadere sia la teologia che la religione<sup>13</sup>.

Tuttavia, dietro la proposta di concludere pacificamente l'*Auslegungstreit*, Kant in realtà ripropone con vigore la sua interpretazione morale, in ciò procedendo parallelamente alla posizione mantenuta dai teologi storici, nel loro voler privilegiare l'ermeneutica storica e le sue regole. La composizione della disputa ermeneutica può infatti avvenire per Kant solo sulla base dell'accettazione da parte dei teologi di quell'ermeneutica filosofica che per molti di loro era stata un vero e proprio pugno nell'occhio. Conciliazione sì, ma sulla base delle proprie posizioni. Era in fondo un terreno troppo delicato, quello della religione e dell'educazione-edificazio-

<sup>12</sup> Cfr. «Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur», hrsg. von J.F. SCHLEUSNER u. C.F. STÄUDLIN, Bd. 3, St. 1, 1796, p. 144: «Una bella prospettiva, e stimolante, davvero! *Una pace perpetua nel mondo teologico!* [...] Difficilmente l'esegesi morale riuscirà a infondere uno spirito più irenico» (corsivo mio).

<sup>13</sup> Cfr. pure quanto afferma HÄNLEIN in una nota a un articolo di Tieftrunk, in «Neues theologisches Journal», Bd. 3, St. 6, 1794, pp. 461-462: «Poiché l'autore mostra ripetutamente come nell'esegesi scritturale pratica non si intenda affatto trascurare o screditare l'esegesi letterale, bensì si aspiri a conseguire *una pace totale nel campo della dogmatica*, nonché una riunificazione definitiva della rivelazione con la ragione – così, almeno questa parte [ossia la parte dei kantiani], dovrebbe porre fine alla controversia intorno a questo tema» (corsivo mio).

ne del popolo, perché si potesse cedere sui principi. Era la stessa definizione-fondazione del ruolo della ragion pratica, lo stesso spazio della libertà dell'uomo che veniva investito dalla questione ermeneutica. Per un verso Kant dimostra di conoscere molto bene la problematica e il linguaggio tecnico dell'ermeneutica sacra. Per un altro, pur recependo i motivi del versante teologico-ermeneutico e delle critiche mosse<sup>14</sup>, egli respinge decisamente le accuse rivoltegli, ribalta l'utilizzo fatto dai teologi di alcune idee-guida proprie del procedimento interpretativo (ad esempio quelle dell'immettere – *hineinbringen* – un determinato senso in un testo o invece di ricavarlo – *herausziehen* – da esso; o ancora l'idea dello *Unterlegen* del senso e così via), riafferma infine con risolutezza l'eccellenza e la priorità dell'interpretazione morale come l'unica autentica e capace di contribuire al miglioramento morale ovvero al cambiamento radicale di vita dell'uomo.

Inoltre, la soluzione kantiana mira evidentemente ad affermare il primato della Facoltà filosofica, in quanto campo di espressione delle possibilità della ragione rispetto all'agire e alla libertà umana e alla ricerca della verità, nei confronti delle cosiddette Facoltà superiori. Il tono di Kant è molto duro nei confronti dei *Geschäftsmänner* (*Geschäftsleute*) teologici e giuridici, qualificati come dei veri e propri servi del potere ecclesiastico e civile e incapaci di ricerca autonoma della verità. La *Nützlichkeit*, pure una delle esigenze fondamentali della cultura illuministica (nelle prefazioni di molte opere, storici e teologi si rivolgevano proprio a quei *Geschäftsmänner* come

<sup>14</sup> Cfr. ancora STÄUDLIN, in: «Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur», Bd. 3, St. 1, 1796, cit., p. 132: «Una siffatta esegesi morale non disturba per nulla l'esercizio dell'interpretazione genuina, e sarà applicabile soltanto fino a che i fondamenti della religione razionale non saranno diventati dominanti [...] Allora l'interpretazione morale servirà a istituire un'unione armonica tra la filosofia e i sistemi religiosi positivi [...] È in questo modo, a nostro parere, che si possono rendere in maniera concisa ed efficace il principio e il fine dell'ermeneutica kantiana».

al loro *Publikum* privilegiato, con tono ben diverso da quello usato da Kant), viene messa senz'altro in secondo piano dalla questione della verità morale delle dottrine e della libertà dell'uomo. La soluzione kantiana privilegiava ed esaltava il ruolo della Facoltà filosofica e fungeva da vero e proprio contraltare alle soluzioni pacificatorie venute nei due anni precedenti da parte dei vari partiti teologici in lotta contro l'interpretazione filosofico morale. Questi partiti erano perlopiù uniti nel conferire il primato all'ermeneutica storica, i cui risultati avrebbero potuto poi, in un secondo momento, essere utilizzati, applicati (il tema ricorrente della *Anwendung* diversa dalla *Auslegung*) a fini di edificazione morale.

La conclusione dell'*Auslegungsstreit*, il quale costituisce la parte principale della sezione teologica del *Conflitto delle Facoltà*, coincide dunque per Kant con una sconfitta del partito teologico, che era di tutt'altro avviso, su un terreno delicatissimo per la stessa affermazione dell'Illuminismo quale quello religioso. Nel testo kantiano riecheggia il titolo di un'opera del tardo Spalding, quando Kant definisce la religione come una delle più importanti "faccende" (*Angelegenheiten*) dell'uomo<sup>15</sup>. Su quel terreno la questione ermeneutica assume un ruolo centrale, in particolare l'interpretazione della Bibbia nel senso di una fede statutaria e solo storica o piuttosto in quello della vera fede religiosa concordante con le verità morali della ragione.

La scottante problematica dell'ermeneutica biblica viene sintetizzata da Kant nell'individuazione di quattro principi dell'interpretazione morale e nella confutazione di sette tipi di obiezioni mosse alla sua proposta ermeneutica, delle quali tre

<sup>15</sup> J.J. SPALDING, *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, Berlin, Voss, 1797; I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 330 (A 98): «la più importante faccenda (*Angelegenheit*) umana». L'opera di Spalding, come pure l'ultima edizione (1794) della sua *Bestimmung des Menschen*, opera che ebbe tredici edizioni in mezzo secolo, erano state del resto fortemente influenzate dalla filosofia della religione kantiana.

vengono dal partito dei teologi riuniti e quattro dalla ragione stessa. Con la delineazione di questi principi, riconducibili tutti a quello superiore della moralità, Kant specifica e sviluppa nel *Conflitto delle Facoltà* quanto già aveva sostenuto nella *Religione*, conferendo così organicità alla sua teoria dell'interpretazione. Il primo principio dell'ermeneutica morale consiste nella priorità della ragione pratica, nell'interpretare passi della Bibbia<sup>16</sup>. Rifacendosi alle idee ermeneutiche formulate nella *Religione*, Kant utilizza nuovamente le espressioni tecniche ad esse corrispondenti quali l'attribuzione del senso (*Unterlegen des Sinnes*), la coppia spirito-lettera (*Geist-Buchstabe*), l'introduzione del senso (*hineintragen, hineinlegen*) per spiegare e utilizzare moralmente alcune dottrine espresse nella Bibbia<sup>17</sup>. Nel distinguere molto precisamente ermeneutica critico-grammaticale ed ermeneutica critico-storica, Kant riconduce questa divisione disciplinare, che a dire il vero nella tradizione dell'ermeneutica e della critica storiche suonava come una tripartizione (critica linguistico-grammaticale, o anche inferiore e critica reale, congetturale o anche superiore e infine critica storica) alla sua fonte genuina, vale a dire alla ragione, che detta così i principi ermeneutici. I rimanenti tre si riferiscono tutti alla sfera dell'agire.

Dopo aver elencato i quattro principi dell'interpretazione, che ricomprendono e ampliano i tre espressi nella *Religione*, Kant contesta le tre principali obiezioni dei teologi biblici<sup>18</sup>. La prima tendeva a negare all'interpretazione morale kantiana la possibilità stessa di interpretare i testi della religione cristiana limitandone l'applicabilità solo a una religione «naturalistica». La risposta kantiana è nel senso della conciliabilità e

<sup>16</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 303 ss. (A 49 ss.); p. 306 (A 55): «nelle questioni di religione, la ragione è la suprema interprete della Scrittura».

<sup>17</sup> Ivi, pp. 303-304 (A 49-51), 307-308 (A 54 ss.).

<sup>18</sup> Ivi, p. 310 (A 62): «Ma contro l'idea stessa di un'interpretazione filosofica della Scrittura odo levarsi la voce unanime dei teologi biblici».

armonizzazione completa tra cristianesimo e ragione (una tesi sostenuta anche da Tieftrunk.), in quanto il primo è l'«idea» stessa della religione che deve essere fondata sulla ragione e perciò deve essere naturale. Alla seconda obiezione, per cui la Facoltà filosofica avrebbe fatto un'ingiustificata irruzione nelle competenze, negli affari di quella teologica, Kant risponde con un argomento già utilizzato nella *Religione*, vale a dire che, se in questioni riguardanti l'interpretazione scritturale alla teologia filosofica e alla filosofia non fosse più consentito di utilizzare le dottrine ricavate dalla Bibbia per supportare le proprie tesi, allora neanche alla teologia biblica e alla teologia in generale deve essere permesso di servirsi della ragione per le proprie argomentazioni. La terza obiezione del partito teologico è quella che fa veramente adirare Kant, in quanto accusa l'ermeneutica kantiana di essere «allegorico-mistica» e con ciò né biblica né filosofica. La risposta kantiana è davvero interessante; riguardo al primo aspetto dell'accusa, quello per cui l'interpretazione morale altro non sarebbe se non una riedizione del vecchio allegorizzare ermeneutico in auge fin da Platone, da Filone e dall'alessandrinismo, Kant fa notare come si tratti proprio del contrario e coglie l'occasione di capovolgere la struttura dell'argomentazione dei teologi storici, che egli, al pari della disputa ermeneutica in corso, dimostra di conoscere assai bene. Qui ricorrono temi come quelli della *Hülle-Enthüllung* del testo biblico da sovrastrutture allegorico-simboliche (tema questo di ascendenza lessinghiana) o quello del primato morale del Nuovo Testamento rispetto all'Antico, un primato che fungeva anche da criterio interpretativo<sup>19</sup>.

È questo un grosso punto di distinzione dai teologi storici, i quali avevano mirato a far risaltare, da Semler, Michaelis, Eichhorn in poi fino a Gabler, a Meyer, a Berger e a Bauer, il portato di verità di ciascuna religione storicamente determinata, che certo era stata poi, illuministicamente, elevata a più alti gradi

<sup>19</sup> Ivi, p. 310 ss. (A 62 ss.).

di verità e moralità, ma che conservava in sé il proprio indiscutibile valore. Riecheggia qui la vecchia alternativa leibniziana delle verità storiche temporalmente determinate e delle eterne verità di ragione; le prime vengono senz'altro svalutate da Kant a vantaggio delle seconde. Questo significa che il cristianesimo, muovendo dalla possibilità completa che esso ha di armonizzarsi con i principi morali della ragione, si conferma portatore di universalità e di verità eterne, l'ebraismo no, e rimane limitato alla statutarietà di una mera fede storica e legalistico-esteriore, con buona pace di tutte le argomentazioni di Mendelssohn, continuo obiettivo polemico delle riflessioni kantiane di filosofia della storia e della religione.

Il secondo aspetto della terza obiezione, quello cioè circa il presunto carattere «mistico» dell'interpretazione razionale kantiana in virtù del procedimento proprio della filosofia di «diffondere» un senso morale nei passi scritturali o finanche di imporlo al testo, ebbene questo costituisce per Kant proprio l'unico mezzo per tenere lontana la mistica, proprio quella di uno Swedenborg, da lui contrastata già decenni prima nei *Sogni di un visionario*. E proprio dalla ragione provengono ancora alcune obiezioni (quattro in tutto), queste più sostenibili appunto perché razionali, nei confronti della stessa interpretazione razionale della Bibbia, alle quali Kant vuole dare una risposta esauriente sulla base delle regole morali dell'interpretazione da lui teorizzate<sup>20</sup>. La prima obiezione è in realtà rappresentata dal principio ermeneutico protestante della «sola Scriptura», la seconda riguarda la questione della teoria e della prassi, la terza la possibilità del miracolo di Lazzaro (una questione già posta da Reimarus), l'ultima infine il rapporto tra la grazia e la virtù.

Nelle dense pagine conclusive dello *Streit* teologico-filosofico sull'ermeneutica, Kant riorganizza ancora il materiale del *Conflitto delle Facoltà* e specifica ulteriormente alcu-

<sup>20</sup> Ivi, p. 312 ss. (A 66 ss.).

ni punti-chiave dell'intera questione, mostrando anche qui di padroneggiare molto bene il linguaggio tecnico della tradizione ermeneutica. Il filo conduttore è sempre costituito dalla contrapposizione tra prospettiva morale-razionale e prospettiva erudito-statutaria nell'interpretazione scritturale. All'interno di questa tensione quattro sono i nuclei intorno ai quali si sviluppano le riflessioni di Kant: 1. la presentazione e la negazione della teopneustia, vale a dire della dottrina dell'ispirazione divina dei testi biblici, una negazione fatta anche dai teologi storici; 2. il ribaltamento degli argomenti dell'accomodazione e della critica congetturale sostenuti dai teologi storici; 3. la definizione di ermeneutica sacra, con la specificazione del concetto di interpretazione autentica e inautentica; 4. infine, il primato dell'omiletica, della catechetica e della pastorale (quindi dell'intera sfera pratica della teologia) rispetto al mero esercizio storico-erudito della dogmatica e il rapporto "interpretazione-applicazione" (*Auslegung-Anwendung*)<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. H.E.G. PAULUS, *Auch Etwas über den Standpunkt des moralischen Schriftausleger (oder: des Auslegers der Schrift nach dem Vernunftglauben)*, in: «Neues theologisches Journal», St. 8, 1796, pp. 749-774; pp. 753-754: «Il primo tipo di esegesi è finalizzata all'applicazione [*Anwendung/Application*]. La sua materia è costituita da quel senso delle parole, a cui essa conferisce un indirizzo che può "interpretare" sulla base del proprio attuale bisogno o della propria attuale capacità di utilizzarla [...] In maniera assai erronea questo tipo di esegesi interpretativa ed edificante è stato confuso con quello promosso da Kant – e ciò, probabilmente, perché si è soliti attribuire con estrema leggerezza un uguale valore tanto alle espressioni "morale" e "pratico", quanto a "edificante" e "applicabile", e inoltre perché si ha urgenza di ritenere già di per se stesso morale ciò che non è che propedeutico nei confronti della moralità»; pp. 766-767: «Il più delle volte Kant fece ricorso a note espressioni bibliche per esprimere i propri pensieri, semplicemente in virtù della loro notorietà [...] si trattava solamente di utilizzare una metafora universalmente conosciuta, piuttosto che una concepita in quel momento, per illustrare la propria idea. Ma l'unico fine di questa interpretazione, e di molte altre in Kant, è l'applicazione».

Un colpo decisivo che Kant assesta a uno dei capisaldi del metodo storico-critico dell'ermeneutica teologica consiste nel principio che non è il procedimento del "ricavare (*herausziehen*)" proprio dell'erudizione scritturale, bensì quello dell'«immettere» (*hineintragen*) nella Bibbia contenuti orientati al modo di pensare morale a costituire il vero criterio ermeneutico. Lo scopo principale dell'interpretazione è considerare il testo come uno spunto per il miglioramento dei costumi e non ricercare quello che eventualmente avrebbe voluto realmente dire l'autore sacro<sup>22</sup>. Si tratta del capovolgimento completo di una delle esigenze principali della critica e dell'ermeneutica filologica configuratesi da Ernesti in poi: la ricerca cioè del «che cosa» e non del «perché» del senso del testo di un autore (il *quid* e non il *quia*); va notato come lo stesso Ammon, ancora kantiano fino proprio a questi anni del *Conflitto*, aveva curato la riedizione dell'*Intepres* Ernestiano<sup>23</sup>. La determinazione del senso esatto del testo di un autore, un problema centrale per l'ermeneutica storica, diventa così un aspetto secondario e superfluo rispetto alla vera e autentica interpretazione utile ai bisogni religiosi del popolo.

Per privilegiare questi ultimi è lecita anche la "forzatura" (lo *Zwang*) interpretativo delineato da Kant già nella *Religione*, che però non ha nulla a che vedere col «pio inganno» (*frommer Betrug, pia fraus*) dell'esegesi patristica e scolastica. L'autenticità e la verità dell'ermeneutica, con il superamento del mero senso letterale per approdate a quello morale del testo biblico, diventano così l'orizzonte entro cui si definiscono i rapporti tra la prospettiva filosoficomorale e quella storico-erudita dell'interpretazione. L'ermeneutica vera è dunque un'ermeneutica viva, dove non c'è posto per la mera fede storica, che è morta in se stessa. Il vero e infallibile interprete,

<sup>22</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 339 (A 113-114): «senza sentirsi autorizzati a indagare ciò che egli scrittori sacri potessero aver avuto in mente nello scriverlo»

<sup>23</sup> Cfr. G. D'ALESSANDRO, *Kant e l'ermeneutica*, cit., p. 59 ss.

universalmente comprensibile si conferma essere «il Dio che parla attraverso la nostra propria ragione (pratico-morale)»<sup>24</sup>.

All'interno del quarto nucleo conclusivo del *Conflitto delle Facoltà*, quello del primato della sfera pratica della teologia (pastorale, omiletica e catechetica) un posto centrale è occupato dal concetto di applicazione (*Anwendung*)<sup>25</sup>. Kant, ribaltando le critiche teologiche mosse alla sua ermeneutica morale qualificata come mera *Anwendung* e non come interpretazione, conferma la piena legittimità di questa applicazione e la definisce come l'unica vera ermeneutica possibile, anzi come l'ermeneutica *tout court*, superando del tutto il punto di vista dei teologi storici. E questo costituisce senz'altro un grande passo avanti sia nel senso della fondazione che dei successivi sviluppi di un'ermeneutica filosofica. La *Anwendung* rappresenta così l'unica prospettiva per un'ermeneutica che non voglia essere un mero esercizio erudito e servire a una morta fede storica, legata al passato e statutaria, ma che miri al miglioramento e alla rinascita morale dell'uomo. La problematica interpretazione-applicazione rappresenta un ottimo esempio del ribaltamento fatto da Kant del linguaggio e della prospettiva propri della teologia storica per incanalarli in un'ermeneutica filosofico-morale. Se dunque per i teologi storici la *Auslegung* era senz'altro diversa dalla *Anwendung*<sup>26</sup>,

<sup>24</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 336 ss. (A 108 ss.). Cfr. l'articolo di J. PH. GABLER, *Ueber den Unterschied zwischen Auslegung und Erklärung, erläutert durch die verschiedene Behandlungsart der Versuchungsgeschichte Jesu*, in: «Neuestes theologisches Journal», hrsg. von J. PH. GABLER, Bd. 6, St. 3, 1801, pp. 224-242, p. 242: «Nell'esegesi non ci si deve in genere lasciar sfuggire la diversità di interesse del filologo e del teologo: i filologi sono interessati esclusivamente all'interpretazione della Bibbia, mentre i teologi principalmente alla sua spiegazione. L'esegeta genuino riunisce entrambi gli aspetti: prende le mosse dall'interpretazione e mira alla spiegazione».

<sup>25</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 340 (A 115).

<sup>26</sup> Cfr. ad es. la recensione a: *Über die sittliche Würde der Religion, eine erläuternde Darstellung von Kants philosophischer Religionslehre*,

per Kant l'unica vera *Auslegung* coincide con la *Anwendung*, finendo col risolversi completamente in essa, come bene notava il teologo gottinghese Gottlieb Jakob Planck, sostenitore di una posizione equilibrata rispetto all'ermeneutica kantiana<sup>27</sup>.

Ancora a proposito del rapporto tra interpretazione e applicazione, merita di essere ricordato un articolo (verosimilmente del teologo antikantiano H. Ph. K. Henke, di Helmstädt), che forse Kant ha anche potuto leggere, sulla connessione tra l'interpretazione morale kantiana e il suo uso nell'insegnamento popolare della religione<sup>28</sup>. Se passasse

Leipzig 1796, in: «Neues theologisches Journal», Bd. 7, St. 4, pp. 407-413, p. 412: «A giudizio del recensore, Kant non tratta [...] di come si debba interpretare un testo, ovvero di come si debba stabilire quale sia il senso dell'autore, bensì di come lo si debba applicare, vale a dire di come lo si debba rendere moralmente utile. In tal modo però rimane completamente irrisolto, e non viene affatto in questione, il problema che quelle cose siano già state dette, o meno, non solo da quel particolare autore, ma da qualcuno in generale, in quanto il testo stesso viene utilizzato semplicemente come un rivestimento e viene preso in considerazione solo nella misura in cui se ne può fare uso per l'esposizione di un pensiero morale».

<sup>27</sup> G. J. PLANCK, *Einleitung in die Theologische Wissenschaften*, Leipzig, Crusius 1795, p. 142 ss.: «Tuttavia il signor Kant [...] si è concesso la libertà filosofica di trattare e di esporre come un geroglifico pressoché tutta la storia biblica e in particolare la storia di Cristo [...] Al contempo, il signor Kant ha però dichiarato in maniera assai esplicita che in tal modo non intendeva affatto offrire un esempio di esegesi scritturale, quanto piuttosto dimostrare come si possa fare un uso morale di un testo storico, senza dover necessariamente stabilire se fosse proprio quello il senso dello scrittore o se fosse stato invece semplicemente immesso da noi [...]. E tuttavia in questo modo non si è ancora legittimati ad accusare il signor Kant di aver introdotto un nuovo tipo di spiegazione allegorizzante e mistica della Scrittura, o perlomeno non si è legittimati a imputargli di aver voluto in quel modo soppiantare l'interpretazione che si fonda sul senso grammaticale o storico».

<sup>28</sup> Cfr. *Ueber die neuerlich empfohlene moralische Auslegung der Bibel mit Hinsicht auf ihren Gebrauch für den populären Religionsunterricht*, in: «Neues Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte», a cura di H.PH.C. HENKE, Bd. 1, St. 3, 1798, pp. 377-427, pp. 388-389: «Stabilendo il proprio principio Kant non coglie la vera natura

l'oscillante proposta kantiana si avrebbe per Henke una sotta di conflitto delle interpretazioni, tutte egualmente legittime. Le cattive conseguenze (la *schlechte Ernte*) dell'affermarsi dell'interpretazione morale si vedono particolarmente nella catechetica e nell'omiletica, ben al di là degli intenti di Kant, quanto piuttosto a causa dei suoi *Afterschüler* (la filosofia kantiana condividerebbe così il destino di quella wolffiana). I predicatori si dividerebbero in due partiti, il primo dei quali privilegierebbe l'ermeneutica morale, peraltro molto meno faticosa, il secondo invece, minoritario, costituito dagli insegnanti di religione veramente eruditi, che rimarrebbe fedele a quella grammaticale. Bisogna guardarsi tuttavia dal voler introdurre (*hineintragen*) nella Bibbia le nostre idee diverse, come quelle ad esempio «tratte dal nostro sistema filosofico», che non va utilizzato neppure per «modellare il nostro insegnamento popolare della religione».

I migliori insegnanti di religione sono infatti quelli nei cui scritti non si trova addirittura «nessuna traccia che rinvii a un qualche sistema», proprio come nei *Vorträge* di Cristo non vi era traccia di platonismo, di stoicismo o altro. In definitiva, solo l'interpretazione grammaticale garantisce di cogliere con sicurezza l'intero contenuto delle dottrine religiose che si trova nella Scrittura, di stabilire in che cosa consista propriamente la dottrina biblica sia nei suoi elementi locali e temporali che in quelli universalmente «vincolanti, quindi per tutti i tempi e gli uomini»<sup>29</sup>. Henke in definitiva fa propria la tesi di quei teologi storici secondo i quali l'interpretazione morale si vedeva costretta ad accettare la Bibbia come un tutto omogeneo e coerente (proprio come la vecchia teopneustia) e che perciò non era veramente illuminata, ma ideologica (quindi

dei nostri documenti biblici e fonda tale principio semplicemente sulla possibilità incondizionata e sul buono contenuto morale delle interpretazioni da lui stesso raccomandate».

<sup>29</sup> Ivi, pp. 389-390, 411, 418 ss., 425 ss.; cfr. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., pp. 339-340 (A 113-114).

ignorante, in quanto non teneva conto dei risultati della ricerca critico-ermeneutica, che aveva dissolto l'immagine del testo biblico come qualcosa di unitario e in sé concluso). Solo che per Kant rimaneva valido il principio che della Bibbia si sarebbe fatto progressivamente a meno con l'affermarsi di una pura religione morale-razionale. L'un partito rimprovera all'altro (qui è Henke ai teologi kantiani, poi sarà Stäudlin a quelli storici) di annullare la verità universale del cristianesimo o con il ruolo indipendente della ragione, che fa a meno della rivelazione, o con la riduzione della Bibbia a documento storico al pari di molti altri di diverse religioni e culture. In fondo, è davvero una sorta di spirito del tempo che accomuna le due posizioni, e che di fatto tende a una secolarizzazione completa, a un dissolvimento del nucleo rivelato e di verità universale della religione cristiana. È tuttavia proprio la filosofia critica che tende a salvare quel nucleo, grazie alla considerazione morale dell'insegnamento di Gesù (e una *Leben Jesu*, tutta nel solco del kantismo morale, era stata scritta nel 1795 dal giovane Hegel, mentre un'altra, tutta intrisa di metodo storico fu scritta nel 1835 da David Friedrich Strauss, che ebbe una acuta recensione da parte di Bruno Bauer, il tutto nell'ambito della Sinistra hegeliana, sulla quale imprescindibili rimangono gli studi di Claudio Cesa).

In definitiva possiamo affermare che, all'interno del *Conflitto delle Facoltà*, l'*Auslegungsstreit* viene fatto giocare fra tre possibili opzioni teologiche, quella solamente erudita dei teologi storici, appaiati comunque da Kant ai teologi dogmatici; quella della neologia alla Semler, che condivide con la prima l'adozione del metodo storico-filologico ma si incammina verso un'ermeneutica morale; quella infine preferita da Kant, anzi ritenuta l'unica sostenibile per una teologia che non voglia essere legata solo a una fede statutaria storico-dogmatica, di una teologia filosofica che riconosca il primato della ragione e della moralità, e a partire dai principi di questa sviluppi poi le proprie autonome ricerche specialistiche. Quest'ultima è la posizione sostenuta dai teologi kantiani più fedeli, Tieftrunk

e Stäudlin: mentre il primo, sempre più isolato nell'ambiente teologico hallense e tedesco, svilupperà le conseguenze della filosofia pratica e della religione kantiane nella configurazione di una «religione dei maggiorenni»<sup>30</sup> (secondo il titolo della sua ultima opera, che fa il verso a quella di W. A. Teller di alcuni anni prima sulla «religione dei perfetti»)<sup>31</sup>, il secondo continuerà a insistere sull'importanza dell'ermeneutica morale ancora per tutto il primo quindicennio dell'Ottocento, quando ormai dell'*Auslegungsstreit* non parlava più nessuno e del resto il processo di partizione e separazione delle discipline era andato ancor più accentuandosi.

A questo proposito, va richiamato il fatto che la stessa recezione del *Conflitto delle Facoltà* non fu affatto ampia tra i contemporanei. Non si trova infatti alcun riferimento all'opera in nessuno degli autori che ritornarono ancora sull'argomento dopo il 1798, e pure quelli che discutono ancora dell'interpretazione morale kantiana lo fanno riferendosi sempre alla *Religione*. Un'eccezione è costituita dal biblista Georg Lorenz Bauer, il quale già prima del *Conflitto* aveva

<sup>30</sup> J.H. TIEFTRUNK, *Die Religion der Mündigen*, Berlin, Königliche Preussische Kunst- u. Buchhandlung, 1800, 2 Bd.e.; cfr. a questo proposito la recensione (non sempre benevola) di J. Ph. GABLER, in «Neuestes theologisches Journal», Bd. 10, St. 3, 1802, pp. 235-260, p. 244 ss.: «Egli solo si mantiene in questo suo terrificante attaccamento e vi si addentra al punto che egli stesso concede in prestito al filosofo königsberghese la propria corretta concezione delle cose [!], senza perdonare nulla al suo signore e maestro. Così, ad esempio, l'autore [...] traccia una distinzione fra l'interpretazione grammaticale e quella pratica o morale [...] L'interpretazione morale, ora tanto osannata come una scoperta nuova, era stata a lungo conosciuta, benché non sotto i medesimi termini, con il nome di certo non altrettanto filosofico ed erudito di applicazione pratica o di *usus practicus*».

<sup>31</sup> Di Teller va tenuto presente uno scritto di tre anni successivo al *Conflitto* kantiano: W.A. TELLER, *Über die Neuere Schrift-Auslegung in Antwort auf die an ihn gerichteten Briefe des Herrn.A. De Luc*, Berlin, Mylius, 1801; su Teller cfr. G. D'ALESSANDRO, *Kant e l'ermeneutica*, cit., pp. 70-71.

preso posizione contro l'ermeneutica morale kantiana. Nella sua *Teologia biblica neotestamentaria*<sup>32</sup>, dove – caso raro nella letteratura teologica successiva al 1798 – si percepisce anche un'eco delle ultime argomentazioni kantiane, Bauer ribadisce il suo giudizio negativo sul procedimento dell'accomodazione e sull'«intromissione della filosofia con temporanea» nell'interpretazione della Scrittura, per cui la Bibbia non avrebbe dovuto essere interpretata in base alle «idee del tempo» in cui era sorta, ma all'attribuzione di un senso ricavato dalla «teologia morale critica». Una salda teoria religiosa puramente biblica poteva essere fondata invece solo a partire dall'interpretazione storica<sup>33</sup>.

La grande eccezione teologica è però ancora una volta costituita proprio da Stäudlin, che si conferma come l'interlocutore privilegiato della filosofia della religione kantiana. Nel recensire la seconda edizione della *Religione* (dopo aver recensito anche la prima), Stäudlin aveva esordito con un forte riferimento proprio alla questione ermeneutica, e la recensione doveva essere sicuramente piaciuta a Kant. In essa Stäudlin distingue tra kantiani seri, kantiani superficiali (ossia anche i delusi e i più estremisti<sup>34</sup>), teologi storici ortodossi (antikantiani), teologi razionalisti e deisteggianti (anch'essi antikantiani), mentre i neologi vengono inseriti in questi due ultimi partiti<sup>35</sup>. L'accusa principale rivolta a teolo-

<sup>32</sup> G.L. BAUER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Erster Band. Christologie nach den drey ersten Evangelisten*, Leipzig, Weygand, 1800. Su Bauer cfr. G. D'ALESSANDRO, *Kant e l'ermeneutica*, cit., pp. 279-282.

<sup>33</sup> G.L. BAUER, *Biblische Theologie*, cit., «Prefazione», pp. VI-VII.

<sup>34</sup> K.F. STÄUDLIN, recensione alla seconda edizione della *Religione* (1794), in: «Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur», Bd. 1, St. 1, pp. 45-55.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 45-46 (con la descrizione del terzo e del quarto partito): «Fra i sinceri ammiratori dei sistemi ortodossi si innalzò quasi solo un'unica voce di protesta contro questo scritto – ma proprio ciò accadde anche in uno dei loro partiti avversari, ossia presso i difensori della teoria secondo cui Gesù non fu altro che un mero naturalista e deista e tutto ciò che Egli e i

gi storici e deisteggianti è però quella di aver considerato la Scrittura alla stregua di un qualunque altro libro dell'antichità (quindi secondo i criteri dell'ermeneutica profana stabiliti da Ernesti) e non come «un mezzo della propagazione della fede cristiana e come un libro religioso»<sup>36</sup>. In questo modo l'esegesi storica avrebbe davvero finito col togliere validità universale alla religione cristiana. Nella recensione c'è anche una testimonianza della grande consapevolezza kantiana della situazione teologica. Su questo punto Stäudlin era ulteriormente tornato recensendo le *Annotazioni* di Schulze (lo stesso autore dell'*Aenesidemus*), difendendo ancora l'ermeneutica morale<sup>37</sup>. Molti anni dopo, nel 1811, nella sua storia della teologia Stäudlin<sup>38</sup> si soffermava sull'importantissimo ruolo avuto da Kant nel risveglio dell'interesse per la «dottrina (*Lehrbegriff*)» teologica, caduta in disgrazia prima

suoi apostoli sempre insegnarono non ebbe che il valore di un rivestimento e di un'accomodazione [...] Da questa parte venne pure mossa l'accusa che Kant volesse riesumare il modo di spiegazione allegorico e mistico, benché rispetto all'orientalistica e all'arte esegetica egli non possedesse affatto la competenza necessaria ecc. [...] Essi confusero la spiegazione morale della Scrittura con quella mistica e allegorica, e non notarono che Kant aveva affermato che il supremo interprete di uno scritto – a patto di mantenere il presupposto che uno scritto venga ritenuto sacro e che costituisca la base di una chiesa – è la pura fede religiosa e che la sua interpretazione puramente morale deve venir anteposta a quella letterale».

<sup>36</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>37</sup> Cfr. la recensione di STÄUDLIN a: [G.W. SCHULZE], *Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*, Kiel 1795, in: «Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur», Bd. 2, St. 5, 1796, pp. 718-746, p. 741 ss.: «In tal modo non viene perduta l'interpretazione erudita: essa si accorda assai di frequente con quella morale e quando ciò non dovesse accadere, allora si distinguerebbe la prima dalla seconda, si restituirebbe l'interpretazione erudita al proprio ambito e si commuterebbe la lettera in spirito [...] Il cristianesimo stesso non è in parte che un'interpretazione morale dell'Antico Testamento e del Giudaismo».

<sup>38</sup> C.F. STÄUDLIN, *Geschichte der theologischen Wissenschaften seit der Verbreitung der alten Litteratur*, Teil 2, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1811, pp. 300 ss., 403 ss., 550 ss., 559 ss.

dell'avvento del criticismo a causa degli attacchi della filosofia francese e inglese. I grandi meriti delle *Critiche* kantiane per la teologia e il cristianesimo erano serviti a «contrastare il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità, il fanatismo, la superstizione, l'idealismo e lo scetticismo». Stäudlin passava inoltre in rassegna i tre principali partiti teologici che avevano preso posizione nei confronti della filosofia della religione kantiana: i «teologi naturalisti o cosiddetti illuminati dell'epoca, che non poterono perdonare questo libro al suo autore», e tra essi possono essere annoverati anche deisti, neologi e teologi storici; gli ortodossi, anch'essi scontenti del libro; una nuova classe di teologi a metà strada tra le prime due (Ammon, Stäudlin stesso, J.W. Schmid e Nitzsch), i quali collegarono in modi diversi «i principi della filosofia critica con la dogmatica». Anche Fichte e Schelling vengono considerati in questo contesto. Le principali posizioni teologiche riguardo all'ermeneutica morale kantiana, comparsa del resto a conclusione di un lungo processo epocale, venivano riassunte in quattro. Alcuni l'avevano considerata come uno «scherzo», altri avevano imputato a Kant incompetenza in questioni ermeneutiche, molti avevano scorto in essa grandi pericoli e l'avevano combattuta tenacemente, solo pochi infine vi avevano aderito pienamente. Stäudlin contestava risolutamente anche la tesi per cui quella kantiana non sarebbe stata un'interpretazione vera e propria, ma una applicazione del senso storico-grammaticale della Scrittura «già trovato». Invece per Kant la Scrittura non deve essere solo applicata moralmente, ma anche interpretata moralmente, in quanto essa proprio per la sua tendenza morale può qualificarsi come sacra. Gli oppositori di Kant erano giunti al punto di «non vedere e sentire più nei libri biblici nessun carattere di santità»<sup>39</sup>. Questa desacralizzazione di fatto operata proprio dal partito teologico, da quello anzi più illuminato dei teologi storici, era davvero

<sup>39</sup> Ivi, pp. 403 ss.

un risultato eclatante, soprattutto se sostenuto nei confronti di una filosofia che, per altri aspetti e da altri partiti teologici (soprattutto quello dogmatico e razionalista), era stata accusata, del tutto ingiustamente agli occhi del teologo di Göttinga (come sostenne in un importante discorso tenuto per la Pentecoste del 1799<sup>40</sup>) di minare essa stessa le basi della religione cristiana e della rivelazione, e questo già prima dell'*Atheismusstreit*. Nelle polemiche che i teologi storici intrapresero contro Kant, Stäudlin ricorda come fu questi a mostrare «maggior venerazione» per gli scritti biblici, che invece quei teologi tendevano sempre più ad interpretare in un modo tale che «da essi si poteva ricavare sempre minor senso morale e guadagno per la moralità» mentre invece venivano «ammesse sempre più accomodazioni immorali nella spiegazione delle sentenze di Gesù e degli Apostoli»<sup>41</sup>. In tal modo «l'elemento morale scomparve sempre più di fronte a quello meramente storico» e si faceva il tentativo (quasi empio agli occhi di Stäudlin) di «limitare il senso» dei libri biblici sempre più «ai tempi» della loro composizione «piuttosto che estenderli a tutti i tempi»<sup>42</sup>.

In un importante saggio, un vero e proprio volume, sul valore della filosofia critica per la teologia, comparso nei “Con-

<sup>40</sup> Cfr. C.F. STÄUDLIN, *Prolusio, qua Auctor ipse Philosophiae criticae a suspicione Atheismi vindicatur*, Göttingen, Dieterich, 1799; si trattava del suo discorso tenuto l'undici maggio 1799 in occasione di *Pfingst*, la Pentecoste, festività di enorme rilevanza nel protestantesimo perché indica Dio nella sua comunità (*Gott in seiner Gemeinde*), un'idea fondamentale per la delineaazione dello spirito (*Geist*) nella *Fenomenologia* di Hegel.

<sup>41</sup> C.F. STÄUDLIN, *Geschichte der theologischen Wissenschaften*, cit., pp. 405-406.

<sup>42</sup> Ivi, p. 406. Subito dopo Stäudlin, con un brusco salto espositivo, si sofferma sui «felici destini» dell'ermeneutica speciale veterotestamentaria, dove però in realtà parla proprio di alcuni di quei teologi storici appena aspramente criticati (Eichhorn, Bauer, Meyer, ma anche Lowth, Herder; elogia invece Seiler, per la sua ermeneutica biblica animata da una «profonda venerazione per la Bibbia», malgrado alcuni difetti di superficialità), prima di soffermarsi sui progressi dell'ermeneutica neotestamentaria con Eichstadt, Morus, Beck, Bretschneider, Keil.

tributi per la filosofia e la storia della religione e della dottrina dei costumi”, da lui curati, tra il 1797 e il 1799<sup>43</sup> ancora Stäudlin contestava la posizione del teologo di Dresda Franz Volkmar Reinhard circa l’incompatibilità da questi sostenuta (nella terza edizione della sua *Morale cristiana*) tra filosofia critica e cristianesimo<sup>44</sup>. Stäudlin sosteneva la necessità che l’esegeta biblico fosse al tempo stesso esperto filologo, critico e filosofo morale, altrimenti egli sarebbe rimasto «attaccato sempre solo alla morta lettera e non potrà affatto distinguere tra morale pura o spuria, stabile o oscillante». Il «vero senso di Kant», come si rileva anche dal *Conflitto*, mira quindi a «cercare un puro senso morale» (un’espressione che Stäudlin mutua dalla *Censur* di Tieftrunk) anche in quelle dottrine del cristianesimo, che «in un primo momento sembrano non contenere niente di morale e sembrano oscure e misteriose». Sono due le categorie di interpreti a cui si indirizza l’interprete morale: coloro che presuppongono<sup>45</sup> o ritengono possibile

<sup>43</sup> C.F. STÄUDLIN, *Über den Werth der kritischen Philosophie vornehmlich in moralischer und religiöser Hinsicht, den Gebrauch und Misbrauch derselben in den theologischen Wissenschaften und den Geist und die Geschichte des Skeptizismus*, in: «Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre überbaupt und der verschiedenen Glaubensarten und Kirchen insbesondere», hrsg. von C.F. STÄUDLIN, Bd. 3, 1797, pp. 273-367; Bd. 4, 1798, pp. 83-189; Bd. 5, 1799, pp. 312-378; Bd. 3, p. 281: «sono ancor sempre persuaso che questa filosofia, qualora venga intesa e utilizzata correttamente, contenga le osservazioni più vere e fondamentali sulla religione, sulla morale e sulla rivelazione; che solo per suo tramite questi tre oggetti potranno assurgere a scienze e venire difesi contro la miscredenza; che questa filosofia abbia un’importanza imprescindibile soprattutto per l’Illuminismo e la nobilitazione dell’umanità e che, seppur non costituisca di per sé una totalità compiuta e perfetta, ne contenga però i germi».

<sup>44</sup> F.V. REINHARD, *System der christlichen Moral*, Wittenberg u. Zerbst, Zimmermann, 1797, p. XXXII ss.

<sup>45</sup> Cfr. C.F. STÄUDLIN, *Über den Werth der kritischen Philosophie*, cit., Bd. 5, p. 336 ss. Cfr. ivi, p. 340: «devono di certo ammettere che nella rivelazione tutto abbia una relazione e un significato morali».

che il Nuovo Testamento sia una vera rivelazione divina; gli stessi insegnanti morali del popolo, i quali non vanno accusati di mentire e di ingannare se considerano tutta la Bibbia come rivelazione divina, quindi contro le tesi dei teologi storici, e che possono utilizzare la Scrittura, in tutte le sue parti, per i loro scopi di «ammaestramento e formazione morale»<sup>46</sup>. Nelle pagine conclusive del suo lungo saggio, scritte un anno dopo la pubblicazione del *Conflitto* e poco prima che scoppiasse la disputa sull'ateismo che coinvolse Fichte, Stäudlin intravede in una soluzione basata sulla ragione l'unica possibilità di appianare pacificamente il conflitto ermeneutico, lasciando a ciascuna delle due Facoltà la libertà di organizzare le proprie indagini<sup>47</sup>. Anche se il *vernünftige Theologe*, lasciandosi guidare dal filosofo o indipendentemente mediante le sue ricerche, dovesse scoprire che nella Sacra Scrittura molte cose non sono più utilizzabili, tuttavia egli non cesserebbe di considerarla un eccellente veicolo «della religione pubblica, della moralità, dell'ordine e della quiete». L'interpretazione morale della Scrittura riproposta da Kant per ricomporre il conflitto tra la Facoltà teologica e quella filosofica è agli occhi di Stäudlin l'unico mezzo per raggiungere tale scopo. Ciò anche nel caso in cui il teologo insista nel sostenere che «la sua Bibbia o il suo Nuovo Testamento contenga interamente in questioni della religione e della morale una rivelazione divina». Ma poiché questo è divenuto insostenibile «dopo gli attuali progressi delle scienze teologiche», e si tratta proprio dei progressi realizzati dall'ermeneutica storico-critica, Stäudlin ritiene davvero che la proposta kantiana di conciliazione l'u-

<sup>46</sup> Ivi, p. 340 ss.

<sup>47</sup> Ivi, p. 344 ss.: «Il conflitto fra teologia e filosofia deve venir composto attraverso principi razionali [...] senza che per questo la teologia e la filosofia, la Facoltà teologica e quella filosofica, cessino di avere qualcosa di peculiare. Il teologo razionale [...] concederà dunque al filosofo che la ragione è il giudice sommo in questioni di fede e che essa comprende in sé i fini supremi di ogni religione».

nica vera e la migliore. Essa consiste propriamente solo in un mezzo per stabilire la pace tra l'insegnante morale del popolo e il filosofo<sup>48</sup>. In effetti, se un teologo al giorno d'oggi volesse verificare dappertutto una rivelazione soprannaturale e ridurre all'obbedienza ragione e filosofia, si renderebbe ridicolo. I teologi devono (*müssen und sollen*) ora essere filosofi<sup>49</sup>.

Lo spirito del *Conflitto delle Facoltà* consiste nel fatto che i membri delle Facoltà teologiche, giuridiche e mediche divengano sempre più filosofi e debbano agire immediatamente o mediatamente sui governi, in modo che i loro stessi statuti si avvicinino sempre più ai principi di una genuina filosofia<sup>50</sup>. Anche se tutte le Facoltà «si scomponessero in diversi rami di una Facoltà filosofica», in ogni caso quella teologica sarebbe di rango supremo proprio «secondo i principi della ragione», in quanto essa si occupa della più importante disposizione dell'intera umanità<sup>51</sup>. In realtà Stäudlin cerca di ricomporre lo *Streit* ermeneutico che teneva banco da sette anni da una posizione più conciliante di quella di fatto sostenuta da Kant, dando voce in ciò alla sua vecchia esigenza di una “pace perpetua” (espressione coniata dal teologo gottinghese) filosofico-teologica, che, al pari dell'irenismo auspicato tra le scienze, era in realtà destinata a rimanere un'illusione.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 348-349: «Il teologo erudito deve avere un campo più esteso e conserva sempre qualcosa di peculiare, anche se nella dottrina biblica non percepisce ovunque rivelazione e infallibilità».

<sup>49</sup> Ivi, p. 349.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*.



## CAPITOLO 7

### IL RISO

Parlare di riso in Kant può sembrare a prima vista eccessivo, perlomeno guardando al padre del trascendentalismo e omettendo i richiami al *galante Magister* del Kant trentenne e quarantenne. Il riso, *das Lachen*, richiamato esplicitamente da Kant nella *Critica del Giudizio* in risposta a Voltaire, rinvia in ultima istanza alla questione fondamentale, alla *Grundfrage* dell'esistenza umana, quella sulla felicità. Perché l'uomo possa essere veramente felice è necessario che al tempo venga tolta la sua caratteristica meramente cronologica, propria degli attimi che irreversibilmente non tornano più indietro e si inabissano nel nulla, e affermata invece quella kairologica, del tempo giusto, col momento, crasi di movimento, che ne esprime il dinamismo intrinseco, per approdare infine alla chiriologia della temporalità, cioè al dominio del tempo che la persona, in quanto soggettività razionale criticamente autocosciente – e quindi nella sua dignità, appropriazione di sé ed esercizio del coraggio – realizza nella sua esperienza. Questo vuol dire il par-torirsi permanente (da *ex-pario*), il mettersi alla luce, l'inserirsi nel dinamismo totale del flusso della vita, e ciò è all'esatto opposto della rigidità che caratterizza i sistemi chiusi, nella loro ripetitività ritualistica (come indica la struttura del “re-”, del “ri”, propria delle religioni, che rilegano, legano due volte le persone irreggimentandole e sottraendo loro la naturalità). Sono queste meditazioni svolte nell'alveo della psicologia filosofica di Antonio Maione, al pari di molte altre intessute nella trama del libro.

Proprio la rigidità, la mancanza di elasticità costituisce una delle condizioni perché si sviluppi il riso, nella puntuale analisi svolta oltre un secolo fa da Henri Bergson, il quale fin dal *Saggio sui dati immediati della coscienza*<sup>1</sup> si era confrontato intensamente con Kant sulla questione del tempo e della libertà, entrambe collegate a quella del riso. L'esistenza risulta troppo spesso appesantita da argomentazioni insostenibili miranti a giustificare l'infelicità, quasi a voler applicare, in maniera distorta, il vecchio principio di ragion sufficiente, analizzato da Kant nella *Nova Dilucidatio*, e già leibniziano, e poi schopenhaueriano e heideggeriano. Ciò rappresenta la cifra di gran parte della contemporaneità occidentale, incapace di trarsi fuori dalle paludi della negatività ostentata nelle quali essa stessa, pervicacemente, va a conficcarsi.

Nell'odierno imperversare di una negatività diffusissima, nel "trashismo" diffuso nella vita sociale, diretto erede del nichilismo e del manicheismo, nelle derive delle esistenze traccimate da modelli truffaldini e ingannatori propinati dalla dittatura mediatica, diventa difficile per le persone sottrarsi a un bombardamento assillante, senza tregua, che distrugge ogni capacità critica ed esercizio della logica, della ragione. L'insistere spesso martellante e lamentoso, nel quale sovente veniamo coinvolti, sulla problematicità insuperabile delle situazioni esistitive, portata come presunta prova inconfutabile di una prevalenza del negativo nella vita, laddove invece va fatta risaltare l'insostenibilità logica del nulla (secondo l'insuperata indicazione parmenidea, rinnovata nell'ambito dell'intuizione creatrice bergsoniana<sup>2</sup>) imprime, come il battito cardiaco, ritmo frequenza e tono – si fa per dire! – allo svolgimento dell'esistenza. Il pessimismo che così si installa e si diffonde collettiva-

<sup>1</sup> Cfr. H. BERGSON, *Le rire. Essai sur la signification du comique* (1900), in: ID. *Oeuvres*, par A. ROBINET, Paris, PUF, 1970, pp. 381-485, trad. it. *Il riso. Saggio sul significato del comico*, a cura di F. STELLA, Milano, Fabbri, 2004.

<sup>2</sup> Cfr. H. BERGSON, *L'Idée de néant (Evolution créatrice)* (1907), in: ID., *Oeuvres*, cit., pp. 728-807.

mente è espressione di quel manicheismo di antica derivazione, del quale la nostra cultura e la nostra mentalità sono ancora assai intrise e fanno fatica a liberarsi, mostrando grande refrattarietà al cambiamento. Al tempo stesso, avanza fortissima l'esigenza di vivere una vita più contenta e soddisfatta di sé, in una parola felice (mezzo secolo fa, in tutt'altra atmosfera epocale, un filosofo come Russell parlava della "conquista della felicità" da parte di persone che si autonomizzano e si liberano dalle innumerevoli costrizioni societarie<sup>3</sup>), anche se proprio questo termine sembra essere stato eliminato dal linguaggio quotidiano, per far posto a qualificazioni di continua problematicità, difficoltà, oppressione. La felicità è il fine dell'esistenza, il suo nucleo decisivo, anche se esso pare scomparso dall'orizzonte di senso della quotidianità, spesso inficiato da uno sterile ritorcersi su di sé, da involuzioni e blocchi impedienti l'apertura al nuovo, da lambiccamenti passatistici che precludono la prospettiva del futuro, la speranza stessa della realizzazione del bene e del poter essere felici. Tra la ricerca e la conquista della felicità possiamo stabilire il campo aperto, dinamico, prospetticamente orientato dell'uomo che, nella sua esistenza, avverte profondamente il bisogno di essere felice, di orientare il suo anelito vitale a raggiungere la felicità. L'ottenimento di essa, e la sicurezza del risultato, costituiscono l'orizzonte di riferimento della nostra vita. Se l'uomo rinuncia alla, e addirittura si convince dell'impossibilità di realizzare questo che è il vero scopo dell'esistenza (si pensi alle meditazioni di Aristotele, san Tommaso, Kant), allora un cupo velo di disperazione e non senso finisce col ricoprire la sua quotidianità, e i baratri del nulla si spalancano davanti all'incedere sconsolato dei suoi passi.

La tematica assume concretezza nelle conclusioni dei *Sogni di un visionario* di Kant<sup>4</sup>, quando egli si richiama a Voltaire

<sup>3</sup> B. RUSSELL, *La conquista della felicità*, Milano, Longanesi, 1967.

<sup>4</sup> I. KANT, *Träume eines Geistersehers*, cit., p. 989: «Lasciate che provvediamo alla nostra felicità (*Glück*), andando nel giardino e lavorando».

condividendone le riflessioni del *Candide*, dove il pensatore francese aveva rivolto l'invito, a sé e agli altri, tramite Pangloss, ad andare nel proprio giardino e a lavorare. Bene, questo è proprio la concretizzazione della felicità: non un inerte rimanere a guardare, aspettando dall'esterno, in maniera eteronoma e infantile, le soluzioni ai problemi dell'esistenza bensì una partecipazione attiva e condivisa alle proprie sorti, a quelle del nostro mondo-intorno, all'ambiente in cui viviamo, alla vita delle altre persone. Ed è un fatto rimarchevole che l'orizzonte di riferimento del *cultiver son jardin*, giacché il lavoro allontana "la noia, il vizio e il bisogno", dello *arbeiten* nel *Garten* (il giardino divino e umano dell'Eden), sia proprio l'*ut operaretur* di cui parla il *Genesi* (*Gen* 2, 15; 3, 23) a proposito degli intenti della creazione e del progetto di Dio per l'uomo. Ciò non significa togliere di mezzo la dimensione della contemplazione, della vita contemplativa prospettata da Platone, Aristotele e Tommaso, significa piuttosto innestare la vita attiva in essa, proiettarsi nell'azione senza cedere all'ansia distruttiva, orientare i passi della propria esistenza nella piena consapevolezza, non dimenticare di sé e dell'obiettivo da raggiungere, cioè la felicità, che essa è orientata al bene, che questo è sostanza della vita, si comunica e si diffonde.

Il tempo non mina la possibilità di raggiungere la felicità. L'io, il soggetto, la persona, la soggettività razionale criticamente autocosciente si sottrae a un destino di infelicità quando rompe le catene della cogenza, si libera dai molteplici condizionamenti che finiscono per strozzarla e, nella saldezza della propria esistenza ancorata consapevolmente nell'essere che non passa (diviene, ma non passa, non si esaurisce, si trasforma), si muove, si incammina, fa salpare la nave della sua vita dal molo che la trattiene, scioglie la gomena dal palo e si avventura in mare aperto.

L'esigenza forte di vivere una vita felice rimane spesso in un'oscurità indistinta di intenti, direzioni e prospettive, e noi assistiamo in ogni ambito al venir meno di queste, alla perdita di qualsivoglia orientamento. Il martellamento del-

la tecno-dittatura mediatica, che produce l'annichilimento delle coscienze e della consapevolezza critica, mira al controllo totale che, per essere attuato, ha bisogno di masse di individui-automi senza personalità e autonomia, utilizzabili dai sistemi di potere per il loro perpetuarsi ed espandersi a scapito della libertà e della realizzazione delle persone. Il riso è contro tutto questo potere, contro questo impero del negativo che, esso sì, è il vero male, quello che le persone fanno a se stesse perché non si appropriano di sé, non diventano padrone e responsabili della propria esistenza. La filosofia è un grandissimo strumento, un vero e proprio φάρμακον di Epicuro, affinché esse si riappropriino di sé, e intraprendano con coraggio la via dell'autonomizzazione e della libertà. È infatti inaugurando la via della propria liberazione – come l'avvento di “cieli nuovi e terre nuove” dell'*Apocalisse* (e già di Isaia profeta), cioè della rivelazione, di san Giovanni evangelista, annuncia, o come anche il delinearsi degli uomini nuovi, dei “venturi”, degli *Zukünftige* abbozzati da Heidegger nei *Beiträge zur Philosophie*, o, ancora, della *futuritia* di Leibniz nei *Saggi di teodicea*, ripresa da Kant nella *Nova Dilucidatio*, e della *Città futura* di Gramsci – che le persone possono realizzare la loro felicità. Nell'*Antropologia*, e poi nella parte medica del *Conflitto delle Facoltà*, Kant ci riferisce, in maniera sorprendente, considerata la persistente vulgata che vuole un Kant irretito in gabbie logiche che in realtà non sussistono, del suo essere stato afflitto in gioventù, come vedremo, da ansia somatizzata in tachicardia. Malinconia e depressione vedono scemare e perdono la loro carica distruttiva nel momento in cui la persona rimane ancorata alla propria spinta motivazionale a esprimersi sempre, ogni volta in maniera nuova, a non lasciarsi irretire nel negativo, nei budelli del pessimismo, della disperazione. Ella cioè mostra coraggio, si esprime, si manifesta, non rimane ferma e muta. Ha la grande capacità e il genio di leggere, comprendere, interpretare gli eventi della vita personale, intersoggettiva, societaria trasponendoli su un livello del discorso che riesca a inquadrarli adeguatamente, a

metterli a distanza, senza ingigantirli e farsene travolgere. Su questa base possono poi essere imbastite, costruite e sviluppate rappresentazioni comiche che tolgano a quelle situazioni ogni peso facendone oggetto di riso (si pensi alla bergsoniana analisi del comico) e offrendo spunti di buon umore. Gli elementi portanti dell'orizzonte del riso sono così una positività e un ottimismo di fondo nell'affrontare la vita, che si esprimono con coraggio nelle varie manifestazioni dell'esistenza e che, liberandola dalle catene, esterne e ancor più interne, aprono alla persona la possibilità della libertà e della felicità. Nella sesta delle sue *Lettere*, Platone metteva in evidenza come il "paizein (παίζειν)", il gioco, quello che sarebbe diventato il "pazziare" napoletano, era fondamentale nel suo accompagnarsi alla serietà della vita. Il "ma mi faccia il piacere!" di Totò sbeffeggia ogni stupida reificazione dei ruoli, annulla qualsiasi arrogante burocratizzazione dell'esistenza, libera la persona. Il riso è liberatorio, apre la possibilità di leggere la realtà e l'esperienza in maniera non coatta, ma libera, orientata prospetticamente all'infinito della vita in tutte le sue sempre nuove e mai definitive, esaurite manifestazioni (come gli esauriti individui della massificazione imperante, che vagano senza prospettiva, in preda all'ansia e al panico, simili agli automi dei quadri di Munch). L'esempio kantiano dei folli, nello scritto sulle malattie mentali del 1764, è molto significativo, e si unisce a quello della centralità del riso nel progetto di Dio per l'uomo affinché questi si tolga dalle strettoie dell'angoscia mortificante, nientificante.

La meditazione sul riso che Kant fa nella *Critica del Giudizio* toglie di mezzo l'immagine di un filosofo ingabbiato in schemi categoriali, incapace di aprirsi alla vita concreta, un quadro che non corrisponde alla realtà. Richiamandosi a Voltaire (nella *Henriade*<sup>5</sup>), Kant ne riporta la dichiarazione per

<sup>5</sup> VOLTAIRE, *La Henriade*, Paris, Renouard, 1819, Chant septième, p. 197: «Du Dieu qui nous créa la clémence infinie, pour adoucir les maux

cui Dio ha dato agli uomini due cose, affinché essi potessero far fronte alle difficoltà della vita (*Mühseligkeiten des Lebens*), vale a dire “il sonno (*Schlaf*) e la speranza (*Hoffnung*)”. A questa se ne può aggiungere sicuramente un'altra, che si presenta senza dubbio come la più importante, cioè “il riso” (*das Lachen*)<sup>6</sup>. Dalle argomentazioni kantiane (qui nella *Critica del Giudizio*, poi nell'*Antropologia* e nel *Conflitto delle Facoltà*) emerge come il filosofo prestasse grande attenzione alla dimensione del ridere e del buon umore, una componente fondamentale per una vita piena di senso. Di fronte alle disconferme, ai fallimenti, ai drammi e alle tragedie dell'esistenza, il riso lenisce il dolore, ne alleggerisce il peso, che, tremendo, nelle sue mille forme può attanagliare l'uomo, invaderne la vita fino a stravolgerla.

Che valore hanno il riso e l'allegria di fronte agli abissi esistenziali, alle voragini che minacciano di risucchiare le persone e di fronte alle quali esse spesso si sentono impotenti? Kant, addirittura nell'impianto logico della deduzione delle categorie, cioè nell'*Analitica della Ragion pura*, ci mette davanti due concetti solitamente “abusati”, i quali richiedono invece una preliminare chiarificazione, vale a dire la “felici-

de cette courte vie, a placé parmi nous deux êtres bienfesans, de la terre à jamais aimables habitans, soutiens dand les travaux, trésors dans l'indigence: l'un est le doux Sommeil, et l'autre est l'Espérance».

<sup>6</sup> I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in: ID., *Werke*, cit., Bd. 3, p. 439 (B 228, A 225); ID., *Critica del Giudizio*, trad. di A. GARGIULO rived. da V. VERRA, Bari-Roma, Laterza, 1982, p. 196 s.: «Voltaire diceva che, in compenso delle molte miserie della vita, il cielo ci ha dato due cose: la speranza e il sonno. Avrebbe potuto aggiungervi il riso, supposto che potissimo disporre facilmente dei mezzi per produrlo negli uomini sensati, e che non fossero così rari lo spirito e l'originalità comica necessari, come invece è comune il talento d'immaginare delle cose che rompono la testa, come fanno i sofisti del misticismo, o che fanno rompere il collo, come fa il genio, o che spaccano il cuore, come fanno i romanzieri sentimentali (ed anche i moralisti della stessa specie)».

tà”, (*Glück*), e il “destino” (*Schicksal*)<sup>7</sup>. La prima porta in sé anche il significato della latina *fortuna*. Una volta però enunciata la necessità di questa chiarificazione intellettuale riguardo a due concetti decisivi per la vita dell’uomo, Kant non li sviluppa ulteriormente, facendo come per l’immaginazione e la sua provenienza noumenica. Se la questione del destino viene sviluppata poi in sede di filosofia della storia, quella della felicità conserva tutto il suo portato antropologico e conoscitivo, tant’è vero che ritorna nelle conclusioni della *Ragion pura* e viene sviluppata in tutta la filosofia pratica, in stretta connessione con la libertà e la legge morale. Nella contestazione delle etiche eudemonistiche, che ponevano la felicità al centro delle loro costruzioni, Kant ne metteva in evidenza l’insufficienza per poter fondare una morale universalmente valida, giacché il principio del piacere, alla base della felicità, non poteva fungere da criterio condivisibile, da imperativo. Questo però non significava affatto eliminare la felicità, la tensione e il desiderio per il suo raggiungimento, dall’orizzonte di senso della vita degli uomini, rimanendo anzi intatta tutta la sua validità esistenziale, motivazionale.

In ciò Kant manteneva viva, di fatto, la grande esigenza di conferire senso alla vita che aveva già animato la meditazione di Aristotele. Il “vivere bene”, la possibilità di attingere la felicità, come *eudaimonìa* e come *makarìa* (la vera e propria beatitudine), costituiva per lo Stagirita la molla stessa dell’esistenza. Egli, rimasto orfano in giovanissima età, dovette confrontarsi subito con la questione del destino, in tutte le sue sfumature, e col senso stesso della vita. Questa, come si legge in un’opera giovanile, presentava molte difficoltà, che non impedivano però la ricerca della felicità e il vivere bene nel

<sup>7</sup> I. KANT, *KrV*, cit., p. 125 s., trad. it. cit., p. 102: «Vi sono alcuni concetti usurpati, ad esempio quelli di felicità, destino, che circolano in verità tra l’indulgenza quasi generale... non è possibile addurre nessun fondamento di diritto, né dall’esperienza, né dalla ragione, per rendere manifesta la legittimità del loro uso».

cammino dell'esistenza. Se nell'*Eudemo*, scritto in memoria del suo amico fraterno morto in battaglia, i toni tristi prevalevano, nelle *Etiche*, sia la *Eudemia* che la *Nicomachea*, la dimensione della felicità possibile, e della gioia piena, trovava sicuramente spazio e dignità. La *Poetica* poi attribuiva al riso in senso stretto la sua rilevanza. L'importanza della testimonianza aristotelica è proprio nella decisa risoluzione che la verità del senso della vita possa e debba essere colta in una prospettiva positiva, fondata sul bene, aperta al presente-futuro, senza attardarsi nelle paludi affossanti del negativo, che ingoiano l'esistenza macerantesi nella convinzione, in fondo anch'essa presuntuosa, del fallimento irrimediabile e irredimibile della vita. La presunzione è l'opposto dell'accettazione morbida e riconoscente del dono della vita, e questo è un terreno cruciale.

Sono, queste, considerazioni che ci rinviano a quelle di Bergson, quando mette in relazione la dimensione del riso come risposta societaria alle rigidità individuali, alla mancanza di adattamento degli individui a quello che in realtà la società richiede da essi, ai suoi schemi, e l'essenza stessa del comico<sup>8</sup>. Tutto ciò ci mette in relazione con la profondità della vita, con la sua grande serietà, che non può essere affatto semplificata: il riso ci aiuta a rendere meno pesante la fatica di vivere, ed è benvenuto. Al tempo stesso, esso è legato al dimenticare, all'oblio, delle situazioni, delle contrarietà, alla distrazione dall'esistenza, dalla realtà, al sogno, all'illusione.

Le riflessioni sull'essenza del riso, della risata, del ridere ci conducono a meditare sul senso stesso della vita, e nella possibilità di attingerlo, collegata all'equilibrio dinamico del vivere e alla *medietas* del "buon senso" (Bergson vi aveva de-

<sup>8</sup> H. BERGSON, *Le Rire*, cit., p. 413, trad. it. cit., p. 87: «Il comico esprime un'imperfezione individuale e collettiva che richiede la correzione immediata. Il riso è questa correzione stessa. Il riso è un certo gesto sociale, che sottolinea e reprime una certa distrazione speciale degli uomini e degli avvenimenti».

dicato uno scritto specifico<sup>9</sup>) cioè del senso buono, dell'orientamento e della prospettiva orientati al bene perché buoni in sé. Riposa in ciò una consapevolezza della serietà profonda della vita, simboleggiata dagli strati, le *couches*, dei fondali marini, che reggono i movimenti superficiali, mentre essi "osservano una pace profonda". Il riso smuove le onde della superficie, non modifica, non intacca la sostanza profonda della vita (si pensi alla "permanenza" di Kant o al "sostrato" di Aristotele) che nella sua consistenza incede maestosa da milioni di anni, animata da quella "evoluzione creatrice" che ne scandisce le tappe. La vita è vita dell'essere, rispetto al quale il nulla si rivela nella sua insostenibilità dapprima logica e poi ontologica<sup>10</sup>.

Nel rapporto tra essere e tempo, ove rispetto alla cronologia si presentano le opzioni più salde della kairologia e della chirilogia, va notato come il bambino di Eraclito (ripreso da Bergson), che gioca col tempo della vita, lo fa nei termini di una permanenza del tempo stesso, sottratta alla successione cronologica, per cui si emerge il tempo dello *aión*, dell'eterno, in una linea che va da Euripide a san Giovanni Evangelista, in una soluzione poi anche kantiana, tra Estetica e Analitica.

Ci troviamo così di fronte alle gradazioni dell'atteggiamento positivo, ottimistico, nei confronti della vita, dell'esistenza: il mantenersi allegri, l'installarsi in una dimensione di giocosità, apertura agli altri, buona disposizione d'animo. Schiller, nel delineare l'ideale concreto di un'educazione completa, metteva al centro l'importanza del gioco e della gaiezza. Nell'armonia di forma e materia si realizza così la bellezza e l'essenza umana, per cui «l'uomo è completamen-

<sup>9</sup> H. BERGSON, *Le bon sens* (1895), in: Id., *Écrits et paroles*, I, Paris, PUF, 1957, pp. 84-94; p. 89: «une source commune, qui n'est ni pure volonté, ni pure intelligence, et cette source est le bon sens... cette espèce de sens social est justement ce qu'on nomme le bon sens».

<sup>10</sup> H. BERGSON, *L'Idée de néant (Evolution créatrice)*, in: Id., *Oeuvres*, cit., p. 728 ss.

te uomo solo quando gioca»<sup>11</sup>. La massificazione oggi dominante, prodotto della tecno-dittatura mediatica che impone il controllo totale, sotto forme subdole ed esplicite, produce condizionamento, alienazione e, fatto sempre più grave, strumentalizzazione delle persone, che finiscono con l'obbedire a pressanti ed eteronome istanze autoritative. Queste catene odierne sono molto più pericolose di quelle alle quali erano legati i prigionieri della caverna platonica, che preferirono ritornare nei ceppi, col rancio garantito, piuttosto che gustare la luce della libertà e avventurarsi in essa<sup>12</sup>. Questa servitù volontaria, come si sarebbe espresso secoli dopo La Boétie<sup>13</sup>, è frutto dell'obbedienza cieca, per paura e per vigliaccheria, al potere che comanda e decide i destini di masse depersonalizzate, come oggi sta avvenendo sempre più drammaticamente.

Il riso costituisce un antidoto fortissimo rispetto a questo schiacciamento delle coscienze che i sistemi societari mettono in atto. Esso si trova al crocevia di un doppio movimento, quello della persona singola che in esso, attraverso di esso, riesce a lenire i pesi dell'esistenza, la gravità di cui essa sovente è portatrice – e questo è il momento sul quale, in maniera assai convincente, Kant poneva l'accento; e quello invece della società, che mediante il riso assicura se stessa contro le devianze che i singoli possono intraprendere perché troppo appesantiti dagli obblighi societari – e questo è l'aspetto sul quale con grande acutezza insisteva Bergson.

Richiamandosi a Hume, e condividendone gli esempi circa la capacità di dimenticare i pesi del giorno precedente (evidente eco dell'evangelico «a ciascun giorno basta la sua pena») per

<sup>11</sup> F. SCHILLER, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (1795), Armando, Roma, 1984, p. 16.

<sup>12</sup> PLATONE, *Repubblica*, libro VII, 514-520, in: Id., *Tutte le Opere*, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI, Sansoni, Firenze, 1974, pp. 1018-1022.

<sup>13</sup> E. DE LA BOÉTIE, *Discorso sulla servitù volontaria* (1552), Milano, Feltrinelli, 2014.

poter essere di buona compagnia in società<sup>14</sup>, Kant sostanzialmente elogia la gaiezza e l'allegria in una dimensione più profonda che metteva al centro il primato dell'elemento spirituale e del piacere rispetto alla mera materialità alienante.

All'età di quarant'anni, in uno scritto di psicopatologia comparso anonimo in una rivista di Königsberg curata da Hamann, Kant aveva espresso molto bene, giungendo a delineare una "onomastica delle malattie mentali"<sup>15</sup>, la sua visione del mondo e della vita orientata saldamente alla positività, all'allegria e alla bontà originarie, non scalfibili dagli assalti della follia e della pazzia. Si tratta di un atteggiamento che bene si confà a quello del *galanter Magister* di cui ha parlato Hinske, delineandoci un Kant amante della vita in società, e che si ritrova gustosamente nel tratteggio tipologico delle stramberie della ragione, dal "coglione (*Hoden*)", dal "minchione (*Einfaltpinsel*)", al matto da legare, al pazzo furioso (*Verrückter, Wahnsinnige*), al "candidato dell'ospedale"<sup>16</sup>. Non possiamo non ricordare qui alcune ambientazioni e scene esilaranti, dalla *Il medico dei pazzi* allo *Lo smemorato di Collegno*, con Totò protagonista!

Proprio agli anni della sua matura giovinezza si richiamava Kant trent'anni dopo, quando nella parte medica del *Conflicto delle Facoltà*, ci dice di aver sofferto da giovane di ansia e di tachicardia, e di esserne uscito per aver distolto la propria attenzione da quelle secche esistenziali volgendosi alla pienezza significativa delle sue motivazioni spirituali profonde, evidentemente espressione ricca del proprio desiderio vitale<sup>17</sup>. Egli

<sup>14</sup> I. KANT, *Anthropologie*, cit., p. 471 s. (B 75 s., A 74 s.), trad. it. cit., p. 57.

<sup>15</sup> I. KANT, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, in: «Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen», hrsg. Von HAMANN, in: ID., *Werke*, cit., Bd. 1, pp. 885-901.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 889 (A 17), 892 ss. (A 22 ss.); p. 896 (A 26): «Il melanconico è un fantasticheggiante (*Phantast*) riguardo ai mali della vita».

<sup>17</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., pp. 263-393, p. 379 s. (A 180).

così dichiara di avere, per il suo «torace piatto e stretto, che consente poco gioco per il movimento del cuore e dei polmoni, una tendenza naturale all'ipocondria (*Anlage zur Hypochondrie*), che in anni precedenti confinava fino al disgusto per la vita (*Überdruß des Lebens*)»<sup>18</sup>. La soluzione che aveva consentito a Kant di uscire da questa malattia dell'anima, oggi imperversante, era partita da un'analisi eziologica della problematica: «la riflessione, che questa oppressione, angoscia del cuore (*Herzbeklemmung*)» fosse «forse solo di natura solo meccanica e ineliminabile» portò subito il filosofo alla risoluzione di non «volgersi affatto ad essa», di non fissarsi su di essa. E così, mentre si sentiva «oppresso nel petto», tuttavia «nella testa dominava calma e serenità», che venivano partecipate anche in maniera «intenzionale e naturale in compagnia, in società», e non in maniera alternata, come di solito fanno gli ipocondriaci<sup>19</sup>.

E poiché si diventa più «contenti della vita» mediante quanto si fa nel «libero uso» di essa che non in un suo mero godimento, ecco che «i lavori dello spirito possono contrapporre agli ostacoli e alle inibizioni (*Hemmungen*), che riguardano solo il corpo, un altro tipo di avanzato sentimento della vita». «L'oppressione (*Beklemmung*) mi è rimasta» continua Kant, «perché la sua causa risiede nella mia costituzione fisica», tuttavia egli era diventato «padrone» (*Meister*) sull'influenza che quella poteva avere sui suoi «pensieri» e sulle sue «azioni», e questo padroneggiamento è avvenuto mediante «il distoglimento dell'attenzione da questo sentimento, come se esso non mi riguardasse affatto»<sup>20</sup>.

La soluzione kantiana è veramente notevole, e coincide con quella indicata oggi da molte correnti psicoterapeutiche nella cura dell'ansia. La psicologia esistenziale di Antonio

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 380 (A 181).

<sup>20</sup> *Ibidem*.

Maione insiste proprio sul distanziamento spaziale, cronologico e assiologico delle situazioni di conflitto per evitare di essere travolti dagli eventi e per padroneggiarli<sup>21</sup>.

Nell'analisi di Bergson, l'elemento che mette in moto il riso è la distrazione: è distraendosi dalle durezze e dalle costrizioni dell'esistenza che il singolo può alleggerirsi dei pesi impostigli dalla quotidianità. Il ridicolo, il comico, sono la risposta che la società, in quanto dimensione collettiva, dà a quanto la minaccia nella sua coesione. La guerra distrugge la società, la fa a brandelli. Il riso, la gaiezza costituiscono la possibilità che gli uomini hanno, nel loro vivere insieme, di creare condizioni migliori per questa convivenza (vanno qui richiamate le famose pagine di Kant sulla "insocievole socievolezza" della vita degli uomini in comunità, unitamente al suo ottimismo antropologico, confermato dalla sua testimonianza sulla centralità del riso). Quando viene fatta prevalere l'aggressività distruttiva, conseguenza della frustrazione diffusa, allora il clima generale di una società e di un'epoca assume tinte fosche, presaghe di cupi scenari. Oggi ci troviamo in una situazione siffatta, con venti di guerra che minacciano la vita stessa del pianeta. La guerra è l'estrema unzione, l'ultimo atto della catena eteronoma dell'obbedienza, giacché questa è il vero problema dell'umanità. Quando Bergson ci dice che sarebbe un discorso lungo andare a scavare nei meandri dell'anima umana, negli abissi nascosti dell'umano, nelle scaturigini ctonie della vita, avviandoci noi in una simile indagine finiamo col trovarci proprio di fronte al problema dell'obbedienza. Questa è il vero peccato originale, il vero male. Anche il racconto biblico parla di un'obbedienza a un potere estrinseco, eteronomo, al serpente (l'*abriman* della cultura persiana), che fa deviare l'uomo dall'ascolto della voce e dalla radice divine dimoranti nel proprio cuore. I poteri successivi, per mantene-

<sup>21</sup> Cfr. G. D'ALESSANDRO, *Giordano Bruno torna a casa*, Napoli, Pirelli, 2017.

re le persone sottomesse, hanno fornito una lettura e un'interpretazione esattamente opposte del racconto.

La dimensione del riso, alleggerendoci dagli appesantimenti e dalle costrizioni alienanti della quotidianità, ci libera la mente e ci apre a una percezione più serena dell'esistenza, dove poter attingere alla radice intima di noi stessi e gustarci nella nostra pienezza, contro ogni istanza autoritativa esterna e interna nella via personalissima della nostra liberazione continua<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> H. BERGSON, *Le Rire*, cit., p. 409, trad. it., cit., p. 82: «Tutto il serio della nostra vita deriva dalla nostra libertà».



FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI MARZO 2025  
PER CONTO DELLE EDIZIONI BIBLIOPOLIS  
PRESSO L'*UNIVERSAL BOOKS* – RENDE (CS)

