

N. 496

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università “Insubria”, Varese)
e *Luca Taddio* (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Morris L. Ghezzi (†, *Università degli Studi di Milano*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Giovanni Invitto (*Università degli Studi di Lecce*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Cassino*), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (*Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (*Università di Urbino*), Luca Taddio (*Università degli Studi di Udine*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (*Università degli Studi di Verona*), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunemberger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)





GIUSEPPE D'ALESSANDRO

IN VIAGGIO CON KANT



 MIMESIS



Il volume è stampato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali,
Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it


Collana: *Filosofie* n. 496
Isbn: 9788857542294

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone +39 02 24861657 / 24416383



INDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUZIONE: DA PILLAU A KÖNIGSBERG: IL VIAGGIO METAFORA DELL'ESISTENZA | 9 |
| CAPITOLO PRIMO: LA MAPPA E LA BUSSOLA. L'ORIENTAMENTO DELL'UOMO NELLA FENOMENICITÀ | 21 |
| CAPITOLO SECONDO: IL PORTO SICURO, IL VIAGGIO PER MARE. RAGIONE E CONOSCENZA | 57 |
| CAPITOLO TERZO: I LIDI DELL'IMMAGINAZIONE NELLA NATURA E NELLA STORIA | 95 |
| CAPITOLO QUARTO: NATURA, CAUSALITÀ E LIBERTÀ | 133 |
| CAPITOLO QUINTO: PARTENZA E APPRODO, ORIGINE E DESTINAZIONE | 167 |
| ABBREVIAZIONI | 205 |
| RINGRAZIAMENTI | 207 |





Ad Antonia





INTRODUZIONE

DA PILLAU A KÖNIGSBERG: IL VIAGGIO METAFORA DELL'ESISTENZA

L'immagine del viaggio ricorre molto in Kant e può fungere da chiave di lettura della sua meditazione. Si tratta fondamentalmente del viaggio per mare, immagine ricorrente nei testi kantiani, compiuto dalla nave dell'esistenza e della conoscenza, della ragione umana universale – *allgemeine Menschenvernunft* – che nel suo partorirsi alla novità permanente fa esperienza. La *Erfahrung*, lo *er-fahren*, sono così strettamente congiunti allo *ex-pario* della *experientia* che genera il nuovo, e la novità del cognosco, del novi, del *γινώσκω* è tutt'uno, come indica Antonio Maione, con quella del gigni, del *γίγνομαι*, del generarsi continuo della soggettività razionale criticamente autocosciente. Parlando di viaggio noi ci riferiamo a una pluralità di dimensioni che si intrecciano tra di loro: il viaggio attraverso i luoghi, per terra e per mare (all'epoca di Kant non c'erano ancora quelli aerei e astrali, per quanto egli quasi vi allude, quando parla degli abitanti di altri pianeti, ad es. in *ANG*, A 185, 191, 198, con i *Bewöhner* di Marte, pianeta sul quale l'uomo oggi progetta di recarsi, o in *EAD*, A 512, o delle prime mongolfiere, ad es. in *TP*, A 277); il viaggio nella nostra interiorità immaginativa, che ci prospetta l'infinito; il viaggio infine nei territori della conoscenza. Abbiamo così che *Sinn*, *Einbildungskraft* e *Verstand*, cioè le tre facoltà della conoscenza umana, riferita sempre al mondo sensibile, fenomenico, sono tutte coinvolte nell'esperienza del viaggio, essendo accomunate dall'autocoscienza, dall'Io che guarda sé stesso mentre viaggia (quella sorta di doppio Io, come soggetto e come oggetto, l'io logico e quello psicologico, rispettivamente soggetto dell'appercezione e della percezione di cui parlano i *Progressi*, A 35 s.), e proprio la *Selbstbewußtsein* funge da ponte per l'altro *Vermögen* coinvolto nel *Reisenerlebnis*, per la ragione, che riconduce a unità sistematica e finalistica le *Bestrebungen* della sensibilità, dell'immaginazione e dell'intelletto. È infatti la *Vernunft* che azzarda la possibilità di compiere un vero e proprio viaggio nel mondo delle idee, appunto il platonico iperuranio, come Kant stesso ci indica quando nella *Dialettica della Ragion pura* ci parla della magnificenza di Platone,



che egli però non può seguire nel mondo delle idee, dell'intelligibile, del noumeno, per non disancorarsi da quello sensibile dell'esperienza (*KrV* B 371 A 314 s.). Ma rimane per lui questo grande desiderio di cogliere l'assoluto, di intraprendere i sentieri dell'infinito: le parole di incondizionata ammirazione che Kant ha per "il sublime Platone" (*ibid.*) ne sono la prova evidente, e le belle indicazioni che mezzo secolo fa ci dava Heinz Heimsoeth sono tuttora attuali e ben integrabili da molti altri luoghi kantiani ricchi di lusinghieri giudizi per il padre della filosofia. Ciò corrispondeva del resto a un'esigenza che si manifestava già nella *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* del 1755, quando Kant parla del sistema delle stelle fisse nei termini di un secondo e più elevato ordine astrale che reggeva e garantiva quello dell'infinito dei pianeti in movimento, quest'ultimo descritto con toni che ricordano molto Bruno, e molteplici sono i riferimenti kantiani a Newton e a Keplero (*ANG*, A 1 ss., 16, 102 s., 200). Del resto, se pensiamo che la questione della monade era stata affrontata in una delle ultime opere di Bruno, composte in latino e pubblicate in Germania, dedicate al duca Giulio di Braunschweig e custodite nella biblioteca di Wolfenbüttel, della quale Leibniz, da Hannover, capitale dell'omonimo Stato, bene conosceva i fondi librari, non pensiamo possa essere azzardata l'ipotesi, certo tutta da verificare, di una conoscenza leibniziana della problematica monadica bruniana. E le considerazioni leibniziane sull'universo sono, tra le altre, quelle che costituiscono l'orizzonte di partenza di quest'opera kantiana. Alcuni passi meritano di essere riportati: niente può "elevare lo spirito dell'uomo a una meraviglia più nobile" e aprirgli la prospettiva nel "campo infinito dell'onnipotenza" che non la teoria della "creazione successiva", basata sul fatto che nell'"intero universo", "nello spazio infinito" nessun punto può essere considerato quello centrale (*ivi*, A 111 s.). La "schiera infinita degli ordinamenti del mondo" e lo "spazio infinito della presenza divina", nel quale va trovata la "scorta per tutte le possibili formazioni della natura", "sepolta in una silenziosa notte, e piena di materia", per servire come "materiale per mondi da creare in futuro". La creazione "non è opera di un attimo"; dopo aver iniziato con la "produzione di un'infinità di sostanze e di materia", è fecondamente efficace per tutta la "successione dell'eternità": "scorreranno milioni, e intere montagne di milioni di secoli", finché non si formeranno "sempre nuovi mondi e ordinamenti di mondi". L'"eternità della futura successione del tempo", per cui l'eternità è inesauribile, "animerà totalmente tutti gli spazi della presenza di Dio". La creazione non è mai compiuta, è certamente iniziata una volta, ma non cesserà mai; essa ha bisogno di un'eternità, per "animare l'intera ampiezza sconfinata degli spazi infiniti, con mondi innumerevoli e

senza fine”, e “interi mondi e sistemi abbandonano la scena, dopo aver finito di giocare il loro ruolo” (*ivi*, A 113 ss., 122).

Come mai intitolare un libro al viaggio in compagnia di Kant, evocando una dimensione, quella del viaggiare, che non fu proprio una peculiarità della sua vita? Egli non volle muoversi neppure per andare a Jena, della cui Università aveva rifiutato la chiamata, e per la quale aveva avuto parole di elogio in occasione della chiamata di Reinhold, che con le sue *Lettere sulla filosofia kantiana* aveva contribuito a fare di Jena il principale centro di diffusione del kantismo in Germania. E nell’*Antropologia* Kant non aveva mancato di mettere in evidenza come il fatto di vivere in una metropoli sul mare di fatto lo faceva viaggiare con l’immaginazione, proprio come la sua grande Belesenheit della letteratura di viaggio. Proprio “sulle ali dell’immaginazione”, negli stessi anni degli scritti antropologici, Kant si metteva per inoltrarsi nei territori della storia, un po’ come gli esploratori delle varie parti del globo risalivano dalle coste dirigendosi verso l’interno delle nuove, vastissime, inesplorate regioni del mondo. Fornito di “mappa” e di “bussola”, strumenti validi sia per l’orientamento terrestre che, e ancor più, per quello marino, egli dava piena soddisfazione alla sua curiosità e al suo interrogarsi circa l’essenza dell’uomo e del mondo. Del resto, la domanda fondamentale della filosofia, “chi è l’uomo?”, esposta in uno dei punti culminanti della *Ragion pura* e ribadita in una famosa lettera a Stäudlin, riguardava l’uomo nella sua totalità e nella variegata molteplicità delle sue manifestazioni vitali. Non solo l’uomo della raffinata teoresi ma, e ancor più, quello della vita concreta, nelle sue innumerevoli espressioni, costituiva l’interesse profondo di Kant, e le lezioni di *Geografia fisica* testimoniano di questa completezza della sua indagine. Il riferimento all’acqua, al mare, agli oceani sono una costante dell’incedere dell’uomo che indaga i territori dello spazio e, ancor più, è alla ricerca di quelli della propria interiorità, conoscitivamente e esistenzialmente (dove, “per così dire, sulla grande carta del nostro animo solo pochi posti sono illuminati”, *Antr*, BA 17).

Il viaggio è metaforico, il viaggio è reale, e i due non possono essere scissi. La garanzia di essere sostenuti nel viaggio vero e proprio si manifesta in quella apertura prospettica che si presenta al navigante Kant che, colto dalla tempesta e dal mal di mare (*Seekrankheit*), prova un vero e proprio abisso (*Abgrund*), è colto cioè dalla paura di affondare, si sente perso, quand’ecco che compaiono all’orizzonte i contorni di Balga (oggi Svetlij, non lontana da Kaliningrad), sul Baltico nella grande rada prospiciente l’allora capitale della Prussia orientale, e la rassicurazione accompagna la più tranquilla navigazione sottovento, rispetto ai marosi che avevano preso il sopravvento, sempre seguendo il linguaggio nautico. Il suo viaggio

concretissimo raccontato da Kant stesso nell'*Antropologia* (B 72, A 71) del 1798, che trova plastici addentellati nella descrizione della nausea e della “peristalsi intestinale” messa in moto dall’immaginazione, trova la sua garanzia nei due porti che assicurano la nave, quello di Pillau, porto di partenza, e quello di Königsberg, città di arrivo, e qui è la nostra immaginazione a essere fortemente stimolata. L’escursione concreta effettuata da Kant e simbolo del viaggio dell’esistenza comincia appunto da Pillau, oggi Baltijsk, nell’età moderna sede della flotta prussiana della Ostsee, occupata da Gustavo Adolfo durante la Guerra dei Trent’Anni e poi dai Russi durante la Guerra dei Sette Anni contro Federico il Grande (di cui Thomas Mann ha descritto l’epopea), visitata da Pietro il Grande e da Federico Guglielmo I, dopo la Seconda Guerra Mondiale divenuta sede strategica della flotta sovietica e poi russa del Baltico. Dal porto di Pillau partirono poi le navi che portavano in salvo i tedeschi chiusi nella sacca dall’avanzata dell’Armata Rossa poco prima della battaglia di Berlino. I territori della ex Prussia orientale, sovietici dal 1945 e inaccessibili in quanto “zona militare sbarrata”, sono rimasti alla Russia dopo il 1989 come enclave (oblast) con capitale Kaliningrad (appunto Königsberg). Questi riferimenti geografici, storici e politici sono importanti in quanto parte costitutiva dell’orientamento nella spazialità (e nella temporalità) e nella stessa presa di consapevolezza identitaria della soggettività razionale autocosciente. Infatti Kant ci parla di questo viaggio in una nota dell'*Antropologia*, cioè un testo della completa maturità, descrivendoci il suo “mal di mare” durante la navigazione, che apriva a un “profondo abisso” (tiefer Abgrund) del vissuto (metafora dell’abisso che si squaderna all’interiorità nel momento in cui il soggetto abbandona il saldo terreno – il Boden, il cui possesso originario come fondamento della proprietà viene negato da Kant nella Dottrina del diritto privato della *Metafisica dei costumi*, BA 83 ss., dove, BA 343, aveva portato anche l’esempio dell’affondamento di una nave e delle sue implicazioni giuridiche e morali – della terraferma e si avventura per mare), una nausea mitigata dalla rassicurante vista all’orizzonte della sommità di Balga, un altro luogo del viaggio vicino a Königsberg.

Il ricorrere del termine “orizzonte”, qui come in tanti altri luoghi – un termine assai diffuso nella letteratura illuministica (Kant vi si sofferma nella *Logica*, A 53 ss.) – indica la soluzione che si presenta al navigante, all’uomo che si avventura nel viaggio dell’esperienza, gli apre la prospettiva che conferma il suo orientamento nell’esistenza. La Klugheit e la competenza tecnica sono necessarie per evitare disavventure, in pari tempo è presente una sorta di affidamento alla natura che riporta in ordine la rotta della nave, metafora di quella della vita. È un po’ la trasposizione, anche in questo contesto geografico,

sempre ben presente nell'impostazione filosofica kantiana, del rapporto tra mondo intelligibile e mondo sensibile, tra noumeno e fenomeno, con il primo che sostiene il secondo. Non è neanche casuale che la presenza dell'immaginazione nelle pagine dell'*Antropologia*, la cui trattazione qui sviluppa e completa quella della *Ragion pura* e del *Giudizio*. È proprio essa a consentire a Kant di organizzare i suoi viaggi nelle più disparate regioni del mondo, appoggiandosi sulla gran mole delle *Reisebeschreibungen* di cui era accanito lettore, una immaginazione direttamente collegata alla corporeità (nella *Critica del Giudizio* era stata presentata come grado intermedio tra la sensibilità e l'intelletto), che consente a Kant di parlare della “messa in moto della peristalsi intestinale” per la nausea dovuta alla tempesta marina. Nella parte medica del *Conflitto delle Facoltà*, pubblicato anch'esso nel 1798, come l'*Antropologia*, con toni asciutti ma al tempo stesso commoventi, Kant ci racconta che da cinque anni (quindi dal 1793, anno della prima edizione della *Religione*) era rimasto cieco all'occhio sinistro (*SdF* A 205), ricordando pure la sua complessione fisica che avrebbe anche potuto portarlo all'ipocondria (*ivi*, A 180 s.), che aveva evitato rinsaldando la sua capacità di indagine razionale e rafforzando la volontà, in una parola diventando padrone delle proprie inclinazioni ed emozioni, e avvertendo come il processo di riappropriazione del Sé può avvenire solo grazie all'impegno della persona direttamente coinvolta nell'avvitamento ipocondriaco e non da interventi esterni che non aiutano e non risolvono. Se l'ipocondriaco potesse “diventare maestro” dei suoi “sentimenti malati” solo mediante il suo “proponimento”, allora non sarebbe tale, e infatti “un uomo ragionevole non statuisce nessuna ipocondria”, che è sia una “malattia di fisime (*Grillenkrankheit*)” che “un tipo di pazzia (*Wahnsinn*)”. Se il *vernünftiger Mensch* viene afferrato da “angosce (*Beängstigungen*)” – certo che, abituati ancora a una vulgata di un Kant imperturbabile e chiuso in presunte gabbie logiche, che poi non ci sono affatto, simili espressioni e sviluppi argomentativi ci risultano inattese – che vogliono “eromper” (*ausschlagen*, eruttare, proprio come le eruzioni dei vulcani di cui parlava nella *Storia della natura*) in “grilli”, cioè in mali “inventati da sé”, allora si chiede se sia presente un “oggetto” di quelle angosce, di quei grilli (*SdF*, A 178 s.), Kant dimostra qui un'attualità sorprendente, perché oggi, nelle diverse correnti psicoanalitiche e psicoterapeutiche, la paura, madre dell'angoscia, viene caratterizzata concordemente come un fantasma inventato, una proiezione fantasmatica alla quale manca proprio l'oggetto, cioè essa non ha ragione d'essere, in termini logici non risponde al principio di ragione sufficiente né al nesso di causalità. La persona in preda alla paura, all'angoscia, all'inquietudine, non riesce a essere compos sui, padrone di sé, delle proprie emozioni incontrollate, non può, come vedremo tra poco,

governare una nave, anzitutto la nave della propria esistenza, e condurla a un approdo sicuro. Se questa persona ragionevole non trova invece nessun oggetto che possa fornire “una causa fondata per questa angoscia”, oppure se egli capisce che, pur essendo reale l’oggetto, non è possibile tuttavia fare nulla “per allontanare il suo effetto”, allora ella con questa “richiesta del suo sentimento interno passa all’ordine del giorno”, cioè lascia stare la sua “ansietà” (la quale è solo “topica”) al suo posto “come se essa non lo riguardasse”, orientando invece la sua attenzione alle cose da fare (*ivi*, A 179 s.). Anche la soluzione per gli attacchi di ansia è di grande appropriatezza e attualità! Ma Kant non si ferma qui e, proprio come ci racconta della perdita della vista all’occhio sinistro, così continua a parlarci della sua complessione psicofisica, mostrando di essere aggiornatissimo su molti risultati della medicina del suo tempo; così, a causa del suo “torace piatto e stretto, che lascia poco margine per il movimento del cuore e dei polmoni”, egli dichiara di avere “una disposizione naturale all’ipocondria”, proprio una natürliche Anlage, come quelle che tanta importanza avevano nella sua teoria della natura, della storia, della religione, del diritto. E si trattava di una disposizione naturale che in anni precedenti “confinava fino al disgusto della vita (Überdruß des Lebens)”, un’esperienza quindi assai traumatica e dolorosa. Come era uscito fuori Kant da questa oppressione dell’animo, da questa vera e propria angoscia che lo aveva portato quasi a essere stufo, nauseato della vita, depresso e angosciato, e i termini in cui ne riferisce sono inequivocabili? Poco prima, rifacendosi alla distinzione fatta da Hufeland tra dietetica, come arte di prevenire le malattie, e terapeutica, quella di curarle (*ivi*, A 169), rifiuta la tesi che il sonno prolungato faccia bene alla salute, perché anzi “il letto è la tana di una quantità di malattie” (*ivi*, A 174 s.), ed è così di nessuna soluzione, anzi peggiorativo, rifugiarsi in esso nel caso di ansia e depressione, i cui sintomi, generali e personali, egli vividamente descrive. La via d’uscita era stata per Kant il ricorso alla capacità di ragionare, di ponderare col buon senso i fattori in campo, per sottrarsi alla morsa che la “nausea per la vita” minacciava di stringergli attorno fatalmente. Egli infatti esordisce con il “ma” che indica il suo reagire a quella china della negatività: “ma la riflessione, che la causa di questa oppressione di cuore (Herzbeklemmung)” – e la mancanza di respiro, l’affanno, la tachicardia, lo scombusolamento di tono, ritmo e frequenza nel funzionamento del cuore sono tutti sintomi dell’ansia, di quella Beängstigung, che è ansia e angoscia insieme, e che noi non ci aspetteremmo mai di trovare come testimonianza personalissima di Kant, che ci rende autentico, vero il suo discorso, la sua meditazione – fosse “forse solo meccanica e non da eliminare” riuscì subito a far sì che Kant non tenesse “affatto conto di essa”, cioè non la considerasse affatto, si comportasse

come se la cosa non fosse sua, si distaccasse cioè dal tarlo martellante dell'angoscia e dell'ansia che gli agitavano il cuore (*ivi*, A 180). Mentre si sentiva "ansieggiato, oppresso (beklommen) nel petto", tuttavia "nella testa dominava la calma e la serenità", che non mancava di trasmettersi anche in società, con gli altri, non "secondo umori mutevoli (come sogliono fare gli ipocondriaci)", bensì "intenzionalmente e naturalmente". Poiché della vita si diventa "più contenti" attraverso ciò che si fa "nel libero impiego" di essa, che non di ciò che "si gode", allora i "lavori dello spirito" possono contrapporre agli impedimenti, che riguardano "soltanto il corpo", "un altro tipo di sentimento promotore della vita". La dimensione spirituale, della profondità del sentimento è quella che motiva la vita, e la motivazione è la molla dell'esistenza, è nel nucleo del desiderio vitale, e Kant può affermare: "L'ansietà, l'oppressione (Beklemmung) mi è rimasta, perché la sua causa risiede nella mia costituzione corporea. Ma io sono diventato maestro sul suo influsso sui miei pensieri e sulle mie azioni, distogliendo l'attenzione da questo sentimento, come se non mi riguardasse affatto" (*ivi*, A 181). Il diventare Meister, il padroneggiare le situazioni (*ivi*, A 167 s., 173, 181 ss.) senza lasciarsi coinvolgere, stravolgere e travolgere, mettendo a distanza gli impedimenti, le difficoltà, e distogliendo l'attenzione da esse, anzi ridimensionandole (spazialmente, temporalmente, assiologicamente) è la premessa del recupero della calma (Ruhe) e della serenità, dell'allegria di vivere (Heiterkeit). Unitamente al respiro profondo che mette la persona più a contatto con la propria corporeità, e non facendosi sopraffare da problemi del corpo, non ingigandoli, facendo spazio al sentimento della libertà nell'esistenza, la persona può riprendere completamente il gusto di vivere. E di questo Kant parla esplicitamente in un altro luogo, quando ci dice che "è bello fare ancora un altro giro della vita", che cioè la vita è bella viverla, contro ogni ipotesi di suicidio, anche e proprio quello stoico. La dimensione della calma e dell'allegria esplicitamente indicate da Kant come territorio da raggiungere per riaprirsi alla vita, quei "prati erbosi" della pace divina su cui riposare, le acque tranquille alle quali dissetarsi, con il loro analogo (e l'analogia occupa un posto centrale in tutto il corso delle meditazioni kantiane) in quel bicchiere di acqua fresca che Kant ricordava essergli stato offerto da una donna dopo una lunga passeggiata königsberghese, dove l'immagine retrostante è evidentemente quella del pozzo di Giacobbe di cui parla san Giovanni evangelista, dell'incontro di Gesù con la samaritana, in cui egli dapprima chiede alla donna di dargli da bere, e subito dopo le offre la sua acqua, quella che toglie per sempre la sete, conferendo senso all'esistenza della persona invitandola a realizzare la propria metanoia. Vedremo più avanti che proprio nel *Conflitto delle Facoltà* Kant parla dell'"appropriarsi dello spirito di Cristo" (*SdF* A 93

s.) come momento centrale della creazione dell'uomo nuovo, della rivoluzione interiore che cambia la vita.

Di "avere voglia di giocare ancora una volta il gioco della vita fino alla fine (das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust haben)" che "ogni uomo di buon senso, dal sano intelletto (von gesundem Verstand), il quale ha vissuto abbastanza a lungo e ha meditato sul valore della vita (über den Wert des Lebens nachgedacht hat)" (MVT, A 203 s.), parla ancora Kant in maniera bellissima nello scritto del 1791, come molti altri pubblicato nella "Berlinische Monatsschrift", *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici nella teodicea (Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee)*. Prendendo posizione contro la inautentica lamentosità retorica, rappresentata dai verbosi interlocutori di Giobbe, il quale è invece esempio della vita condotta aderendo intimamente ai moventi autonomi della legge morale, inscritta nel cuore dell'uomo e fondata sulla libertà, della ragion pratica legislatrice, Kant si sofferma diffusamente nel far risaltare l'intrinseca bontà originaria della vita, per cui non può essere affatto accettato il falso punto di vista che "nei destini degli uomini" si verifichi "un predominio del male sul piacevole godimento della vita (ein Übergewicht des Übels über den angenehmen Genuß des Lebens)" (*ibid.*). L'assoluta prevalenza della contentezza (Zufriedenheit) di sé e della vita si manifesta anche in quello che Kant condivideva con Hume a proposito del dimenticare, anzitutto le "stoltezze (Torheiten)" del giorno precedente per far posto a quelle successive, per essere gradito alla società (Antr, B 75 A 74). O, ancora più, quando nella *Critica del Giudizio* si richiama al detto di Voltaire, che il cielo avrebbe dato a noi uomini due cose per controbilanciare "i tanti affaticamenti della vita (die vielen Mühseligkeiten des Lebens)", cioè la speranza e il sonno, aggiungendo che certamente avrebbe potuto aggiungere anche "il riso" (KdU B 228, A 225). Ma ciò sarebbe possibile, se i mezzi per provocare appunto il riso "in essere razionali" fossero così facilmente "a portata di mano", e la "spiritosaggine (Witz) o l'originalità dell'umore" occorrenti per ridere non fossero così "rare" quanto invece, nota molto ironicamente Kant, è frequente il "talento di poetare (dichten)", o "arzigogolando (kopfbrechend)", come "mistici visionari (Grübler)", o "a rotta di collo (halsbrechend)" come "geni", o "impietosendo (herzbrechend)", come "sentimentali romanzieri" o "moralisti" simili (*ibid.*). Sono immagini ricorrenti in molti altri scritti, prima e dopo i *Sogni*, come per i "filosofi della visione", gli irrazionali neovisionari fantasticanti del *Tono esclusivo*, che quasi propongono al "commerciante", di "redigere in futuro i propri libri contabili non in prosa, ma in versi", laddove, con Aristotele e contro l'abuso "magico" dello "Pseudoplatone", Kant ribadisce che "ogni filosofia è in fondo prosaica" (VT, A 393 ss., 411, 425).

L'approdo a Königsberg dopo la perigliosa navigazione da Pillau attraverso la laguna formata dalla Pregel, che attraversa la ex-capitale prussiana, e da altri fiumi, tra cui la Nogat, cioè il ramo destro della Vistola (che sfocia vicino a Danzica dopo aver lambito Elbing, oggi Elblang, luogo di chiusura della morsa sovietica nel '45) ci conduce in quella città del commercio marittimo, alla foce della Pregel (sui cui ponti il matematico Eulero nel 1796 aveva costruito un problema dalla soluzione impossibile) e con un ricco bacino fluviale retrostante, aperta al mondo, nella quale Kant era entusiasta di vivere. La possibilità di entrare in contatto con la ricca umanità coinvolta nel Seehandel (nello scritto *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, del 1775, Kant ci riferisce (VRM, B 155), dell'incontro, foriero di molte informazioni e notizie utili, col console olandese Eaton a Bassora, sullo Shatt-el-Arab, alla confluenza del Tigri e l'Eufrate, in un territorio culla della civiltà umana) e la grande dimestichezza con i resoconti di viaggio consentono a Kant di esaltare i vantaggi di abitare in una città siffatta (come egli ci comunica nell'*Antropologia*), un vero e proprio osservatorio privilegiato sul mondo (*Antrop*, A IX) stando in un punto determinato e pure potendo viaggiare "sulle ali dell'immaginazione (auf den Flügeln der Einbildungskraft)" (*MAM*, A 3), secondo la vivida espressione nell'*Inizio congetturale della storia umana* del 1786, che può valere come viatico universale.

La testimonianza autobiografica di Kant del viaggio per mare costituisce, insieme alle immagini che in tal senso ricorrono nei suoi scritti, un fondato punto di appoggio per la scelta di analizzare aspetti centrali del suo pensiero intraprendendo proprio un viaggio con lui. L'immagine della nave che affronta la sua navigazione in mare aperto, invece di mantenersi in quella più tranquilla sotto costa – immagini assai diffuse nell'età illuministica, come mostravano i frontespizi di diverse opere, secondo la bella ricostruzione di Werner Schneiders –, si ritrova nel fondamentale passaggio dall'Analitica alla Dialettica della *Ragion pura* (*KrV*, B 295 s., A 236 s.) e in alcuni luoghi degli scritti degli Anni Novanta. Così, nella *Pace perpetua*, troviamo la nave che si è arenata, o spiaggiata come si direbbe oggi, e il cui equipaggio subisce il torto di venir catturato e reso schiavo, un'azione che Kant contesta risolutamente, in quanto gli uomini hanno il diritto dall'ospitalità, che non è riducibile alla benevolenza (*ZeF*, BA 40 ss.): un esempio quanto mai attuale, considerando le aberrazioni giuridiche e umane che stanno dietro alle odierne pratiche dei respingimenti dei profughi e dei migranti del mondo, del loro reimpatrio forzato, una deportazione, e dell'innalzamento di muri nel cosiddetto mondo civile. E Kant ha parole durissime contro l'imperialismo colonialistico delle nazioni europee nelle altre

parti del mondo, dall'Asia, all'Africa, all'America. Accanto a questo esempio della nave spiaggiata vi è quello, altrettanto incisivo, nei *Prolegomeni* (A 18) della nave della conoscenza intellettuale che finisce anch'essa con l'arenarsi sotto gli attacchi dello scetticismo (è infatti proprio la nave di Hume, sulla quale ci soffermeremo più avanti), che in tal modo riceve una fortissima disconferma in quanto incapace di far mantenere l'orientamento e la "bussola" (*Kompaß*, cioè proprio la bussola magnetica navale, quella il cui ago indica il nord, la stella polare, quintessenza dell'orientarsi dei naviganti e dei viaggiatori) della conoscenza e dell'esperienza, i cardini dell'esistenza dell'uomo nello spazio e nel tempo. Hume viene citato esplicitamente, e l'impossibilità dello scetticismo di fornire una risposta agli interrogativi dell'esistenza, alla domanda di senso posta urgentemente dall'uomo, viene messa assolutamente in rilievo: allo scetticismo manca la prospettiva, è un'involuzione dell'umano, un blocco della destinazione dell'uomo e dell'umanità, un'implosione senza senso che conduce all'abisso e alla distruzione. La navigazione concreta diventa emblema di quella dell'esistenza, non affidata al caso, ma garantita dalla mano della Provvidenza. Attorno ad essa si articolano le questioni del destino, del caso e della necessità, e la storia, la causalità, il principio di ragion sufficiente, l'ulteriorità di senso scaturente dalla libertà e dalla fede forniscono le coordinate per organizzare al meglio la mappa del viaggio dell'esistenza. E si tratta di una prospettiva, di una nuova chiave ermeneutica, che integra e ricomprende quella simbolicamente indicata da Kuno Fischer come la *clavis kantiana* di stampo precipuamente *erkenntnistheoretisch*.

Il viaggio è interiore e esteriore. Nell'interiorità l'uomo va alla ricerca di sé stesso, intraprende il cammino che gli possa servire per approdare alla conoscenza di sé, che rimane il compito più impegnativo della ragione, e che essa ha ripreso da poco nell'età moderna. La conoscenza di sé è irraggiungibile se noi consideriamo noi stessi come cosa in sé, come oggetto noumenico, "x" trascendentale. E tuttavia noi non possiamo non intraprendere questo viaggio alla ricerca di noi stessi, del significato profondo della nostra vita, del senso della nostra esistenza. Noi non siamo lasciati soli in questa prospettiva, perché la garanzia del nostro incedere nella fenomenicità spazio-temporale ci è fornita dalla fede morale-razionale che la libertà è reale e che, grazie al concetto razionale della libertà stessa, anzi "in esso, con esso e per esso" (*KpV*, A 4 s.), dice Kant agli inizi della *Ragion pratica*, con strabiliante ripresa, come vedremo meglio, della formula dell'incarnazione di Cristo, dell'unione dell'infinito e del finito, del divino e dell'umano. Il viaggio con Kant, in compagnia di Kant, è un viaggio con noi stessi, alla scoperta di noi stessi, di quella terra incognita che noi siamo, della dimensione nascosta che

ci caratterizza. Il filosofo che ampi squarci ha aperto affinché venisse facilitata la conoscenza del mondo che ci circonda, della natura e della nostra interiorità, era ben consapevole che accanto alla luce che, fendendo le tenebre, consente a noi di rischiararci la mente e di aprire gli occhi per autonomizzarci e costruire una comunità migliore, vi è una dimensione di nascondimento, di noumenica mistericità costitutiva, come l'ombra profonda di Bruno, che ci avvolge e rende affascinante la nostra esistenza ed esperienza di vita. Che la conoscenza di sé sia il compito più arduo della ragione, Kant ce lo dice nell'Introduzione alla prima *Critica*, che è un po' la delineazione della rotta del viaggio, che è un viaggio per mare. Le numerose immagini che richiamano la navigazione, dal riferimento a Königsberg che è grande città sul mare aperta al mondo e ai commerci mondiali, garantendo così la possibilità di conoscere altre terre e altri costumi, all'utilizzo di metafore legate all'orientamento nella navigazione, come la "mappa" e la "bussola", simbolo dell'orientarsi nel pensiero che consente di verificare continuamente la percorribilità delle rotte e la navigabilità del mare. Le immagini dei fari e delle luci che garantiscono la navigazione sono così il simbolo della luce della ragione desta, non pigra, che garantisce il nostro incedere maggiormente nell'esistenza, nel paritorirci specifico della nostra esperienza (ex-pario in latino, con la radice del parto che è il nostro permanente venire alla luce, erfahren in tedesco, la cui radice richiama proprio il viaggiare nella sua potenzialità. E l'esperienza del viaggio è legata proprio a quella del parto, del paritirsi, del venire alla luce, all'essere).

Il nostro viaggio ha una data importante nel 1798, negli approdi dell'*Antropologia pragmatica* e del *Conflitto delle Facoltà*, dai quali possiamo un lanciare lo sguardo sull'intera meditazione kantiana, toccando punti saldi del suo articolarsi, non per andare a ritroso fin quasi a negare la innere Entwicklungsgeschichte del pensiero kantiano, che anzi in questo libro si presenta come la chiave di lettura privilegiata, rispetto ad altre prospettive interpretative riferentisi alla sua Entstehungs-, alla Quellen- e alla Wirkungsgeschichte. Con la prima opera ci troviamo di fronte al racconto che Kant fa della sua esperienza diretta di viaggio, la quale immette noi lettori in una dimensione spazialmente e temporalmente determinata e insieme ci traspone in una prospettiva senza tempo. Con la seconda siamo nel fulcro conclusivo della filosofia kantiana, con tutti gli elementi di essa ricapitolati, sintetizzati e risolti in maniera chiarissima e incontrovertibile. Questa sorta di circolarità onnicomprensiva si riveste di una sfumatura simbolica che trova nel numero sette la sua espressione significativa: la somma dei numeri che costituiscono il 1798 ci dà 25, vale a dire 2+5, cioè 7; sottraendo al 1798 il 1746, anno della pubblicazione del primo scritto kantiano, quello sulla valutazione

delle forze vive, abbiamo 52, cioè di nuovo $5+2=7$. Nella sua *Filosofia delle forme simboliche* Cassirer si richiamava al grande significato avuto dal numero sette nella storia delle culture umane, e Garin non mancava di farlo notare introducendo la *Storia dell'astrologia* di Boll, Bezold e Gundel. Ma è proprio Kant che si sofferma, commentando la “cabale dei numeri che dà da pensare” e minaccia di indebolire la stessa credibilità del racconto biblico, in una lunga nota dello *Streit* (*SdF*, A 99,101) sul ruolo fondamentale, addirittura la “sacralità del numero settenario”, quando parla dei differenti modelli di cronologia (ad esempio Petavio, Bengel, Frank) nella storia del mondo, qui riferendosi a Bossuet e al suo *Discours*, quarantatré anni prima (e $4+3$ dà di nuovo 7), cioè nella *Storia universale della natura e teoria del cielo*, del 1755, essendosi riferito agli “autori della Storia generale del mondo”, cioè ai teologi di Halle, in primis Sigmund Jakob Baumgarten (fratello del più celebre Alexander Gottlieb, i cui manuali di logica e di metafisica costituivano i testi sui quali Kant faceva lezione) e Johann Salomo Semler (insieme a Johann August Ernesti e a Johannes David Michaelis, le opere dei quali erano ben note a Kant), i quali, partendo dalla traduzione della inglese *Universal History* di Guthrie e Gray, avevano scritto un'opera completamente nuova, quella *Allgemeine Weltgeschichte* che funse da modello per tutta la storiografia universalistica dell'illuminismo maturo.

Siamo noi stessi, nel nostro ermeneutico e diltheyano *uns hineinsetzen* nello spirito di Kant e della sua epoca (con tutti gli addentellati che la parola spirito evoca), a metterci a nostra volta “sulle ali dell'immaginazione”, proprio come fa Kant per inoltrarsi fin nei primordi della storia umana, quelli che si perdono nella notte dei tempi e rimangono avvolti nelle nebbie originarie, e a figurarci il filosofo e il suo mondo del pensiero e della realtà. Leggere Kant, intrattenersi con lui riserva a ogni passo gradevoli sorprese. I territori nei quali egli ci fa inoltrare, ai quali ci conduce, sono quelli dell'insearsi nelle recondità dell'anima per accendere quella scintilla della luce divina che alberga in noi. Plasticamente egli ci descrive molte scene di viaggio, tra cui la più bella è quella della navigazione dell'intelletto nell'oceano della conoscenza, prima che la nave o si addentri nei fiordi nascosti della ragione, o riprenda la navigazione in mare aperto, o infine ci conduca sotto costa, guidata dai fari che ne illuminano la rotta impedendole di naufragare. E questo è il faro della ragione ed è il faro della fede, nella loro circolare rimandatività prospetticamente aperta al futuro.



CAPITOLO PRIMO

LA MAPPA E LA BUSSOLA

L'orientamento dell'uomo nella fenomenicità

Nei *Prolegomeni*, del 1783, opera di snodo del pensiero kantiano, in un luogo sintetico e riassuntivo della questione della metafisica e della causalità, dell'avvento della filosofia critica e della centralità della deduzione al fine di neutralizzare l'attacco dello scetticismo humeano, Kant utilizza, nel modo più completo di tutti i suoi scritti, la metafora del viaggio per far riferimento al procedere della filosofia, di quella sua propria, movendo dagli esiti di quella humeana e della tradizione metafisica. Si tratta di una metafora elaborata, e il viaggio è quello per mare, con il pensiero che va ad altri luoghi importanti per la nostra tematica, dalle conclusioni dell'Analitica della *Critica della ragion pura*, quando l'oceano sterminato della metafisica viene affrontato dalle luci della ragione (altra, impressionante e incisiva metafora, che ci rinvia a quei frontespizi di molte opere illuministiche che si rifanno alla navigazione per mare), alla nota introduttiva dell'*Antropologia*, con la specifica determinatezza spazio-temporale di una Welthandelstadt come Königsberg, o ancora al viaggiare, sulle ali dell'immaginazione, alla scoperta delle radici storiche, o presunte, dell'uomo, per proiettarlo nell'infinito del futuro animato dalla libertà, secondo le pagine dell'*Inizio congetturale della storia umana*. I termini tecnici ci sono tutti. Così Hume, che non aveva avuto nessuna idea di questa “scienza completamente nuova (ganz neue Wissenschaft)” che costituiva la filosofia critico-trascendentale, “per portare in sicurezza la sua nave, la fece arenare sulla spiaggia – lo scetticismo – (sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand – den Skeptizismus – setzte), dove è possibile che essa giaccia e marcisca” (*Prolegomeni*, A 17 s.). Onde evitare questo esito catastrofico per la conoscenza e l'esistenza umane, a Kant importava invece dare alla nave un “pilota (Pilot)” il quale, in base ai “principi sicuri dell'arte del timoneggiare (Steuermannkunst)”, ricavati dalla “conoscenza del globo”, potesse affrontare agevolmente la navigazione. Questo pilotare la nave della conoscenza da parte del timoniere che è la ragione critica, la quale mantiene il cosiddetto sano intelletto umano nei suoi limiti e gli impedisce di



inoltrarsi in territori sconosciuti e inconoscibili, rinvia a una dimensione della globalità, della totalità, che è poi quella cosmologica, del Kosmos, della Welt. Questo pilota, questo timoniere, la ragione, che è ragione umana universale e ragione critica, “provvisto di una mappa nautica completa e di una bussola (mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen)” può così “guidare sicuramente la nave laddove gli sembra conveniente” (*ivi*, A 18). Dicevamo che la metafora è composita, molto ben strutturata, esaustiva, proprio come per Kant era il compito che la ragion pura aveva posto a sé stessa e che aveva brillantemente risolto. E ciò nel ricomprendere in sé, nell’affrontare e nel dar loro risposte a quei problemi che si erano andati sedimentando intorno al principio di ragion sufficiente, a quello di non contraddizione, al nesso della causa e dell’effetto, alle monadi, alle cose in sé, al fenomeno-noumeno, alla continuità della materia, al calcolo infinitesimale.

In viaggio con Kant, perché il viaggio è già con Platone, nell’iperuranio (e la qualità del viaggio in questo caso è completamente diversa, perché coinvolge l’esser desto della ragione, il suo esser presente a sé stessa: wache Vernunft, e l’uomo è compos sui (*Antr.*, BA 11, 54, 60, 66, B 203, A 204) nel momento in cui riesce a diventare padrone di sé stesso, Herr, e maestro delle sue inclinazioni, delle proprie passioni (*TP*, A 242, 246; *EAD*, A 501 s.; *ZeF*, BA 34). Questo è fondamentale per intraprendere e per continuare il viaggio della vita, che è un viaggio per mare. Per fare questo ci vuole quel carattere che si forma tra i trenta e i quarant’anni. Per poter guidare sapientemente una nave bisogna impadronirsi dapprima di quella *Steuermannkunst* che consente la navigazione sia in mare aperto che sotto costa), e volendo è già con Ariosto, che Kant cita nell’*Antropologia* (*Antr.*, BA 92, quando riporta anche il divertito commento del cardinale Ippolito d’Este su dove avesse preso tutte quelle “pazzarie”), nei *Sogni*, e che noi possiamo riprendere a proposito del viaggio di Astolfo sulla luna (immagine utilizzata proprio da Kant, in queste pagine) a recuperare il senno perduto da Orlando. (Non è solo una geografia della ragione, perché qui non abbiamo a che fare solo con una descrizione, per quanto dettagliata e completa: piuttosto siamo coinvolti in una navigazione, nel viaggio per mare che compiamo con Kant, sulla scorta di quello che egli compì da Pillau a Königsberg). Il contesto in cui ne parla è anche quello della padronanza di sé (più volte fa riferimento allo essere compos sui dell’uomo), al perdere o meno la tramontana. Di viaggio Kant parla già nella *Storia della natura*, del 1755, cioè agli inizi della sua meditazione filosofica, e lo fa riferendosi all’avventura nel territorio della conoscenza. Lo scritto di Kant sulle malattie mentali, il *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, comparso

anonimo nel 1764 nelle “Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen”, curate da Hamann, presenta per noi alcuni spunti interessantissimi per lo sviluppo del nostro discorso sul viaggio, proprio a partire dall’opposizione tra follia e saggezza che contraddistingue lo scritto stesso. La saggezza quasi quasi è da ritrovarsi sulla luna, afferma ironicamente Kant: allo “stolto” viene contrapposto “l’uomo riservato”, chi però è senza stoltezza (Torheit), è un “saggio”. Questo saggio però “può essere forse cercato sulla luna”! (KK, A 18). Due anni dopo, nei *Träume* (Sogni, A 97), descrivendo il “viaggio estatico di un esaltato”, cioè di Swedenborg, Kant fa riferimento alla ragione perduta di Orlando, al viaggio di Astolfo sulla luna per andare a recuperarla. All’ “eroe” (come quelli ariosteschi) Swedenborg, autore dei “misteri celesti”, spetta senza dubbio “il grande onore” tra i molti scrittori “adesso dimenticati” o “un giorno certamente senza nome”, per aver avuto “il non trascurabile merito” (l’ironia kantiana è crescente) di “non stare attenti allo sfoggio del loro intelletto” nella redazione di “grandi opere” (Sogni, A 97). Il testo kantiano merita di essere seguito da vicino, soprattutto per un lettore italiano, per la maggiore familiarità con l’*Orlando Furioso*. Giacché sicuramente la “bottiglia” di Swedenborg nel “mondo della luna (in der Mondenwelt)”, è “completamente piena”, quindi il senno dell’esaltato visionario aveva completamente lasciato la terra e il consorzio umano. E si ripresenta così l’immagine del saggio che andrebbe cercato solo sulla luna, vista la gran presenza di folli e stolti sulla terra, e Ariosto si era espresso in termini simili, nella valle lunare dove erano raccolte le ampolle con i senni perduti e dove si reca Astolfo accompagnato nel “regno de la luna” da san Giovanni evangelista, cioè da colui che aveva parlato della luce che fende le tenebre dell’ignoranza, appunto il programma dell’Illuminismo. E “a nessuna” di queste bottiglie, “che Ariosto ha visto riempite” sul mondo della luna “con la ragione perduta qui”, “si riduce” il contenuto, cioè il senno non ritorna da solo sulla terra a coloro che lo hanno perso, e i “possessori” di quelle bottiglie stesse “le dovranno un giorno cercare nuovamente”, “tanto è l’intera opera svuotata completamente di ogni goccia di ragione”! (Sogni, A 97).

Kant ci sta facendo fare una piccola digressione, un piccolo viaggio nel viaggio, e ora, nel 1764, sulla premessa di questo riferimento lunare (il che lascia supporre che la conoscenza kantiana di Ariosto risalga a questi anni), e del connesso viaggio, dopo aver ancora pennellato questo irreal saggio da ritrovarsi solo sulla luna, forse che “lì si è senza passione e si possiede infinitamente più ragione” (KK, A 18), Kant introduce un altro singolare esempio, valido sia per la questione del rapporto tra ragione e follia, quello del filosofo greco Pirrone, iniziatore dello Scetticismo, e di un suo viaggio

per mare (gli scettici si azzardano ad andare per mare, ma non sanno navigare, non posseggono né una teoria adeguata della navigazione, basata su principi sicuri e regole universalmente valide, come le linee-guida dell'intelletto, né gli adeguati strumenti tecnici necessari per condurre la nave. Essi, in definitiva, non sono compos sui, secondo l'esigenza di autocontrollo razionale che Kant avanza continuamente, e anche come viaggiatori terrestri non sono buoni, limitandosi a essere solo distruttori, "una specie di nomadi" che "detestano ogni coltivazione stabile del suolo" e rompono periodicamente l'unione civile, come vengono descritti nella *Ragion pura*, *KrV A X*), che ci rinvia direttamente alla descrizione, nell'*Antropologia*, del suo concreto viaggio per mare che abbiamo già incontrato. Ora, il discorso si articola su vari livelli e si stratifica, offrendo a noi numerosi spunti di riflessione, tra i quali uno fondamentale riguardante il rapporto tra lo scetticismo e la metafisica, e ciò anzitutto nel pensiero antico, prima di quello moderno, giacché la conoscenza di Hume non è ancora avvenuta. La citazione che Kant fa, traducendola, di un passo dello scettico Pirrone diventa così un condensato di significati: "Pirrone vide su una nave nella tempesta (auf einem Schiffe im Sturm), dove ognuno era ansiosamente occupato, un maiale calmo che mangiava dalla sua mangiatoia, e indicandolo affermò: 'così deve essere la calma di un sapiente'. L'insensibile [der Unempfindliche, l'impassibile, l'apatico, espressione cioè dell'apatia scettica] è il saggio di Pirrone" (*KK*, A 18). Il passo completo, che Kant riprende fedelmente, il che ci invita a verificare la sua fonte (che egli non cita), se diretta o mediata da una storia della filosofia (ad es. quella di Brucker), è riportato da Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, IX, 67, dove la testimonianza è fatta risalire a Posidonio, cioè a un esponente, insieme a Panezio, della Stoa di mezzo), suona così: "Mentre i suoi compagni di viaggio su una nave si erano incupiti a causa di una tempesta, egli rimaneva tranquillo e riprendeva animo, additando un porcellino che continuava a mangiare e aggiungendo che una tale imperturbabilità era esemplare per il comportamento del sapiente". Kant ha sicuramente presente Diogene Laerzio, perché altri passi di questo ci indicano la lotta che il sapiente deve intraprendere con gli impulsi naturali per il dominio di sé sulle passioni. Si avverte in Pirrone l'influsso dei Gimnosofisti (e Kant nella *Metafisica dei costumi* parla di una "dietetica dell'animo" e di una "ginnastica delle virtù", due pratiche strettamente legate all'esercizio della virtù e al raggiungimento della sapienza). È centrale la lotta per il superamento di sé in quanto essere sensibile sottoposto all'influsso e al dominio delle passioni, per affermare sé stesso e diventare padrone di sé, di cui a più riprese parla Kant. L'introduzione della figura di Pirrone avviene sul precedente, affatto casuale,

dell'invio da parte dei "pigri cittadini di Atene", di Alessandro Magno ai confini del mondo, cioè alla sua spedizione verso la Persia e l'India, morando a Babilonia. Kant scrive questo nel 1764, un anno dopo cioè la fine della guerra dei Sette Anni, con la pace di Parigi (con cui la Francia cedeva all'Inghilterra tutti i suoi possedimenti coloniali, per cui alla fine venne coniato il detto di "aver fatto la guerra per il re di Prussia"...) e di Hubertusburg, quando erano rifulse le doti strategiche e militari di Federico il Grande, braccato dagli eserciti della grande coalizione e sempre vincitore, che acquisì definitivamente la Slesia e Breslavia alla Prussia. Berlino e Königsberg erano state occupate da Svedesi e Russi, e Kant aveva fatto così esperienza della guerra. Anche sull'onda di queste impressioni egli fa riferimento alla spedizione di Alessandro, un po' il precedente del grande Federico, e il viaggio per mare del filosofo Pirrone, che aveva seguito l'esercito macedone e greco nella campagna d'Asia (un tratto che ricorre: Plotino sarebbe andato in Siria con le legioni romane, Cartesio in Germania durante la guerra dei Trent'Anni), precede quello di Kant da Pillau a Königsberg, cioè dalla fortezza strategica sulla Ostsee, il Baltico, alla capitale della Prussia orientale. Un viaggio del quale ci avrebbe riferito dopo oltre trent'anni, descrivendolo nello specifico ed elevandolo a emblema di un'esperienza umana universale quale quella dello Abgrund provocato dalla tempesta nella baia baltica, dello spaesamento e del riprendersi fiducioso, quella fiducia che era venuta meno ai marinai greci ripresi dallo sprone pirroniano, indicante in un maiale l'esempio della "insensibilità", la apatia, del saggio scettico, e suscitando l'ironia kantiana. La pagina del 1764 inserisce l'esperienza pirroniana della imperturbabilità del saggio rispetto al panico degli altri marinai in un contesto storico-universale preludio di cambiamenti epocali quale quello aperto dalla spedizione di Alessandro, quelle del 1798 incastonano il viaggio kantiano nella sua specificità storico-geografica nella universalizzazione dell'esperienza vissuta e nel quadro anch'esso storico-universale costituito dalla capitale prussiana che, come città aperta al commercio marino mondiale, rendeva possibile la conoscenza degli uomini e del mondo. Storia, geografia, antropologia, filosofia, dottrina della saggezza e cosmopolitismo si fondono così in un indissolubile crogiuolo di significati che tendono all'unità del discorso sulla totalità della vita.

E infatti negli stessi anni Novanta, così fortemente ricapitolativi della meditazione kantiana, Kant parla proprio di una "filosofia della vita" (espressione allora di grande successo) nell'*Annuncio della prossima conclusione di un trattato per la pace perpetua in filosofia*, del 1796, in un paragrafo sui "fondamenti iperfisici della vita dell'uomo". Mediante la ragione è assegna-

to “all’anima dell’uomo uno spirito (Geist) (mens, νοῦς)”, affinché egli non conduca una vita non adeguata “solo al meccanismo della natura e alle sue leggi tecnico-pratiche”, bensì anche una vita adeguata alla “spontaneità della libertà e alle sue leggi pratico-morali”. Questo principio della vita si fonda non su “concetti del sensibile”, i quali tutti insieme presuppongono anzitutto (prima di ogni uso pratico della ragione) “scienza, cioè una conoscenza teorica”, bensì esso procede in primo luogo e immediatamente da “un’idea del sovrasensibile, cioè dalla libertà, e dall’imperativo categorico morale”, il quale per primo ce la fa conoscere; e fonda così una filosofia, la cui dottrina non è (come la matematica) un buon strumento (attrezzo per scopi a piacere), e con ciò mero mezzo, bensì quella che “prendersi come principio è in sé stesso dovere” (VFP, A 495). La filosofia, come dottrina che, “tra tutte le scienze, costituisce il più grande bisogno degli uomini”, è “ricerca della sapienza”, in quanto “concordanza della volontà con il fine ultimo (il Sommo Bene)”, ovvero anche il principio interno della volontà nell’osservanza delle leggi morali, con il suo oggetto sempre di tipo sovrasensibile, giacché una volontà “determinata attraverso un oggetto empirico” non può fondare nessun dovere, che non è un rapporto non fisico (*ivi*, A 496). Il collegamento tra scienza e morale avviene in una sorta di “concatenazione”, nel “sillogismo inclusivo (zurechnender Vernunftschluss)”, degli oggetti sovrasensibili della conoscenza umana, cioè Dio, la libertà, e l’immortalità (*ivi*, A 498).

Lo scritto semiabsconditus sulle Krankheiten des Kopfes si rivela in realtà una miniera di spunti a prima vista marginali, dove i diversi livelli del discorso, quello riferito alla specifica storicità determinata, spazialmente, cioè geograficamente (dove vale il principio del parallelismo, della continuità, della adiacenza – trasferibili graficamente su un piano, secondo un’immagine kantiana, su una superficie – di elementi fenomenici caratterizzati dalla coappartenenza, dalla rimandatività, dalla reciprocità innervate sulla congiunzione di causa ed effetto gli uni accanto agli altri, sincronicamente) e temporalmente, cioè storicamente (dove la Verknüpfung delle Ursachen e delle Wirkungen avviene diacronicamente, secondo il principio del prima e del dopo e la relativa serie degli avvenimenti), rinviano a un altro livello del discorso, aspaziale e atemporale, noumenico, che dà fondamento costitutivo, prospettico e entro certi termini spieghazionale, alla dimensione della temporalità. È così interessante vedere come Kant affronti la questione della follia, nelle sue varie declinazioni (dalla Narrheit alla Torheit alla Blödsinnigkeit).

La tematica della follia, del rapporto con la ragione, e delle sfaccettature che essa assume, viene ricapitolata nel divertente articolo comparso anonimo, che ci presenta una vera e propria, se pur “piccola, onomastica dei

difetti della testa (Onomastik der Gebrechen des Kopfes)” (KK, A 15), della follia, con l’evocazione, già a livello della scelta terminologica, di molte altre problematiche. Una delle prime parole che si presenta è Narr, folle, matto, che ricorda quella Narrenschiff di Sebastian Brandt che Kant non cita, e tuttavia il riferimento alla navigazione, alla nave di Pirrone, cioè quella della spedizione greca e macedone verso l’Asia, ci fa pensare alla dimensione della follia conclamata e rappresentata. Infatti, da un lato abbiamo gli “sfaccendati cittadini di Atene” (ivi, A 18), che “con i loro elogi melensi spediscono Alessandro alla fine del mondo”, e questi per il “desiderio di onore” da persona ragionevole diventa un “folle” (Tor), proprio come “una ragazza costringe il temibile Alcide a tessere la gonna” (l’immagine si riferisce a un episodio del VI libro dell’*Eneide*). Dall’altro lato abbiamo la vera e propria riproduzione scenica che Kant fa di un buffone, di un giullare che fa il matto, di una città polacca. Ma riportiamo, come merita, l’intero quadro (ivi, A 21 s.): “Lascio ad altri decidere se davvero ci sono motivi per affliggersi per la bizzarra profezia di Holberg: che cioè l’aumento quotidiano dei folli sia preoccupante e faccia temere, che essi possano ancora mettersi in testa di fondare la quinta monarchia”! Il riferimento è a Ludwig Holberg (1684-1754), letterato, professore di filosofia e retorica a Copenhagen, commediografo, il quale nelle sue opere aveva espresso in forma ironica e sarcastica una forte critica ai costumi del suo tempo, soprattutto all’ipocrisia accademica, e che Kant si riferisca a lui è indicativo della Stimmung che anima lo scritto kantiano (poco oltre comparirà anche Swift, come in altri luoghi). L’ironia sul profetizzare (poco oltre è sull’“interpretazione di profezie”, ivi, A 29) è forte e introduce due considerazioni importanti: la prima, molto attuale per i giudizi ricorrenti a tale proposito (oggi si parla frequentemente di pazzia in aumento, di “scoppiatezza” diffusa), riguarda quella crescita quotidiana dei matti (der tägliche Anwachs der Narren) i quali – e questa è la seconda – potrebbero farneticare di “fondare la quinta monarchia”! Qui il riferimento è nientemeno che al secondo libro del profeta Daniele, al sogno della gigantesca statua dai piedi d’argilla, un’immagine di enorme successo e diffusione nella tradizione della cultura occidentale medioevale e moderna: lo schema delle quattro monarchie, del succedersi degli imperi nella storia del mondo a partire da quello persiano, macedone, egizio e romano fino alla sua distruzione mediante il cristianesimo. La stessa *Apocalisse* di Giovanni è intrisa di riferimenti a Daniele, con la sconfitta della bestia emersa dagli inferi abissi e con la battaglia decisiva vinta ad Armageddon dalle forze del bene sul male, e se s. Agostino trova nella successione delle quattro monarchie un asse portante della sua costruzione della città di Dio, fungendo da modello per la

teologia medioevale, ancora in Calvino essa è ben presente. Il *Discorso sulla storia universale* di Bossuet vi si riferisce, ma anche Voltaire, con il suo ciclo delle età del mondo, quella di Pericle, di Augusto, dei Medici e di Luigi XIV, tiene presente il sogno biblico, la sua tradizione e il suo significato, pur nella sua diversa prospettiva volta a privilegiare la storia universale antica e moderna, senza inserire quella ecclesiastica medioevale, emblema di barbarie e di oscurantismo. Kant si richiama fundamentalmente a entrambi i modelli, quello profetico e quello voltairiano quando, vent'anni dopo, nell'articolo sull'illuminismo, per un verso parlerà della propria età illuminata e gentile, socievole e cosmopolitica, come "il secolo di Federico" (*WiA*, A 491), per l'altro, negli scritti sulla storia, si soffermerà sulla dimensione profetica, oltre che congetturale, dell'approccio alla storia universale e dell'interpretazione dei suoi avvenimenti. E proprio Kant aprirà la storia universale alla dimensione del futuro, basandola sulla capacità degli uomini di agire in base alla legge morale e al principio della libertà, alla collaborazione fattiva con i piani della natura e della provvidenza per l'affermarsi progressivo nel presente-futuro della comunità degli esseri razionali motivati dall'intima aderenza e obbedienza alla legge morale fondata sull'autonomia. L'ironia che in *KK* riserva ai folli preveggenti una fantomatica quinta monarchia è fondata in realtà sul giudizio negativo per gli oziosi nullafacenti che aspettano dall'esterno ogni soluzione delle questioni sul tappeto.

Ci imbattiamo così in "visionari" (che sono sia gli Schwärmer sia i "filosofi della visione", rappresentanti di quella "filosofia dell'arcano" analoga ai "grilli" swedenborghiani, del *Vornehmen Ton*) (*VTP*, A 392, 397 ss.), in "folli", in "matti" veri e propri. Lo scritto sulle malattie mentali è per noi molto interessante perché mette in relazione la ragione e la follia, un tema ricorrente, che Kant affronta poi nei *Träume*, quando parla, molto ironicamente come suo solito, di "candidati dell'ospedale" psichiatrico identificati (*Sogni*, A 72) in coloro che asseriscono di parlare con gli spiriti (del cui "regno" sono "adepti"), accomunati a sognatori fantasticheggianti e a preromantici amanti di spettrali atmosfere notturne. Per poter guidare una nave c'è invece bisogno del saldo controllo razionale del timoniere, padrone della tecnica, o meglio dell'"arte del timoneggiare", altrimenti l'imbarcazione va alla deriva, ed è notevole che tutto lo scetticismo venga messo su queste navi in preda al panico e alla mancanza di controllo: Hume fa spiaggiare la sua nave, e Pirrone non ha altro rimedio da proporre di fronte allo scoppio del panico e della follia che l'indicazione di un saggio scettico insensibile, imperturbabile, e questi chi altro è se non "un maiale", commenta Kant con lapidaria ironia. Tutt'altra è la sua esperienza della navigazione,

del viaggio in nave: l'Abgrund che egli prova per la tempesta è sì un turbamento dell'anima e del corpo (ci dice, molto plasticamente, del mettersi in moto della "peristalsi intestinale" e della forte nausea), ma non porta al panico, perché l'apertura della prospettiva con la vista delle alture costiere riscalda la fiducia del buon fine della navigazione, della certezza dell'approdo in un porto sicuro. E questo grazie all'affidamento al pilota e ai marinai esperti, emblema dell'ancoraggio nella dimensione comunitaria, superante ogni solipsismo, logico e morale, nella ragione umana universale, e in pari tempo alla prospettiva dell'ordine sensato del tutto, aperta dal riconoscimento che di esso consente la fede razionale. Questa consente all'uomo di realizzare la metanoia, la vera rivoluzione, interiore, garanzia del rivestimento dell'uomo nuovo con la condotta autonoma fondata sulla libertà e sull'intima adesione alla legge morale. Sono eco paoline (che ritornano in vari luoghi) e lessinghiane, e proprio lo "hinc non habemus manentem civitatem, sed futuram inquirimus" della *Lettera ai Filippesi* può costituire la risposta alla questione del rapporto tra il mondo sensibile, della spazio-temporalità fenomenica, e quello intelligibile, della eternità sostanziale noumenica. Il sottrarsi del noumeno alla temporalità è legato al dominio dell'Io rispetto al rapporto di causalità e alla permanenza della sostanza, in quanto riconduce a sé il flusso dei vissuti esperienziali, rimanendo saldamente ancorato in sé stesso. I luoghi della *Ragion pura* nei quali Kant sviluppa questa tematica sono molto chiari, e si trovano nell'Analitica, tra descrizione dell'Io in relazione alle categorie, deduzione di queste ultime e analogie dell'esperienza (*KrV*, B 225 ss., A 182 ss.). Quando Kant parla della permanenza della sostanza, non lo fa nei termini di una sorta di realismo oggettivistico o ontologico, ma mettendola strettamente in relazione alla dimensione autocosciente dell'Io, quindi alla sua sintesi trascendentale apriorica dell'appercezione e alla possibilità che egli ha di creare a partire da sé, avvalendosi anche della "facoltà dell'anima (Seele) cieca (blind), di cui solo raramente siamo consapevoli", dell'"immaginazione" (Einbildungskraft) trascendentale, delle serie di causalità in base alla congiunzione tra la Ursache e la Wirkung – la Verknüpfung, il termine che Kant utilizza originariamente, giacché fin dal suo primo scritto sulle forze vive egli si occupa del rapporto tra la causa e l'effetto, non smettendo mai più di occuparsene; gli storici avrebbero usato invece Zusammenhang, la traduzione diretta di nexus, il termine utilizzato nelle storie universali a indicare il nexus rerum universalium che intendeva cogliere gli avvenimenti del mondo nella loro connessione sistematica. Solo che qui dobbiamo addentrarci nella distinzione terminologica, che è rivelatrice di una diversa concezione della questione della causalità, questione centrale in tutto il

pensiero antico e moderno. Il termine nesso rimane più estrinseco rispetto ai fenomeni da collegare, e indica piuttosto una tendenza al mettere insieme, al giustapporre elementi separati, e che fundamentalmente rimangono tali, anche quelli della storia universale, malgrado il riferimento che gli storici fanno al sistema piuttosto che all'aggregato. Essi in definitiva non si rendono conto di unire due provenienze concettuali tra loro contrapposte, quella derivante dal razionalismo di matrice leibniziana e wolffiana, riverberantesi nella cosmologia che metteva al centro la totalità del mondo; e quella derivante dall'empirismo humeano, che sull'associazionismo scaturiva dall'abitudine di collegare effetti ricorrenti a cause specifiche fondata sul soggetto conoscente. Il concetto di *nexus*, di *Zusammenhang* comporta un Io e un mondo, che di fatto non si amalgamano e restano giustapposti, proprio come gli eventi del mondo che l'Io pretende di mettere insieme e che in realtà rimangono irrelati nella loro nuclearità. Pur parlando di sistema, gli storici di fatto non vanno oltre l'aggregato, mentre il sistema della scienza rimane appannaggio della filosofia, oltre che della matematica. Rispetto a tali nodi problematici, Kant non utilizza il termine *Zusammenhang*, esprimente di più una estrinseca giustapposizione, ma *Verknüpfung* (anche *Verbindung*), indicativo di un'originaria polla unitaria, conoscitiva e generativa insieme, della fenomenicità causale ed effettuale. Io e mondo sono parti costitutive e reciprocamente rinviatesi della totalità della natura e della conoscenza.

Il fatto notevole, che ci consente di affrontare la questione del rapporto tra la causa e l'effetto, è che proprio con il riferimento a questo si conclude l'originale scritto kantiano sulle malattie mentali (*KK*, A 30 s.), dove tra l'altro gli unici veri sani sono gli uomini "selvaggi" perché sono "liberi": i folli non sono assolutamente in grado di articolare un discorso in base ad esso, perché hanno perso il contatto con la realtà, si sono allontanati da essa, mentre per guidare una nave ci vuole la grande padronanza dell'intelletto che è del tutto in grado di padroneggiare il tema della causalità, al quale Kant dedicò attenzione per tutta la vita. La navigazione non può essere affidata alla follia, e neanche al caso, e nemmeno al destino: tutti e tre, secondo un filo conduttore che lega le riflessioni kantiane su queste tematiche, eterodeterminano l'uomo, il quale invece, affidandosi alla stella polare della ragione, si orienta senza "perdere la tramontana", mantendo saldo il suo incedere nell'esistenza. "Tramontano, o tramontana, significa la stella polare (Nordstern)", e "perdere la tramontana" (in italiano nel testo), vuol dire "perdere la stella polare (come stella-guida dei naviganti)", perdere "il vento del nord" (un vento "molesto", come lo "scirocco" è un "vento sudorientale ancora peggiore", e Kant sembra conoscere molto

bene la rosa dei venti, fondamentale per la navigazione, per potersi orientare), cioè in definitiva “perdere la bussola, non sapersi trovare” (*An*, A 66). Lo scetticismo non è affatto adeguato a fornire validi timonieri, né Pirrone, che dimostra di aver perso il senso della realtà, nel momento i cui addita a modello imperturbabile del sapiente un maiale, né Hume, che ha portato ad arenare la sua nave.

Nell’acquisire padronanza di sé e nell’orientarsi nelle regioni spaziali dell’incedere esistenziale, un posto importante è quello occupato dal tempo, sul quale Kant riflette fin dai primi scritti, mettendolo in relazione alle tematiche della Geometria, che insieme alla Metafisica è Grundwissenschaft del pensiero umano, a proposito della sua misurabilità, ovvero, il che è lo stesso, della misurabilità di parti successive dello spazio nella sua divisibilità infinita in un tempo finito. La temporalità, il senso del tempo, unitamente al dominio dello spazio (proprio quello che evoca il campo di una funzione matematica, il suo dominio, dove essa insiste, agisce) sono i termini, cioè i confini, della pensabilità del Sé e del mondo circostante: al mondo-intorno, al proprio mondo, al suo essere nel mondo, l’uomo, il soggetto autocosciente, l’intelletto conoscente, la ragione significante conferiscono senso. Il senso globale dell’esistenza e del mondo, del tutto è garantito all’uomo dalla permanenza della sostanza, che rinvia non a un realismo ontologico ma alla rappresentabilità del soggetto conoscente e, a un livello ancora più fondativo, alla totalità del creato che, nella sua bellezza, ci dice del Creatore ottimo ed è per noi accessibile con gli occhi della fede.

Quando Kant nella *Ragion pura* fa l’elogio del “sublime Platone” (*KrV*, B 371 ss., A 314 ss.), criticando i riduzionisti empirici e ignoranti come Brucker (il quale all’ammasso, all’aggregato di una mole enorme di conoscenze estrinsecamente giustapposte, tipica di una bloß historische Gelehrsamkeit, aveva pensato di fornire un criterio di lettura ricorrendo al metodo pragmatico della historia literaria e della storiografia tout court, quello cioè basato sul nesso causa-effetto, che Kant conosceva molto bene, essendosene interessato per decenni) e indicando la repubblica platonica come modello della comunità, della città ideale dei filosofi, come già quella di Pitagora e poi quella di Plotino, Kant dichiara tutta la sua ammirazione per e il suo essere affascinato dalla prospettiva ideale, intelligibile, noumenica. Viaggiando in questa dimensione, l’uomo, la persona, che Kant, in termini risolutivi, nell’Ideale del Sommo Bene, mette a far parte del “corpo mistico degli esseri razionali (corpus mysticum der vernünftigen Wesen)” (*KrV*, B 837, A 809), ha compiutamente la possibilità di accedere al sostrato conoscitivamente misterico, e tuttavia saldamente fondativo, sostanziale, dell’esistenza. Esso si rivela esplicitamente fondato sulla fede razionale, il

cui riconoscimento Kant esprime apertamente nell'introduzione alla seconda edizione della *Ragion pura* (*ivi*, B XXX), vero e proprio fondamento della libertà, che Kant dichiara essere reale nelle prime battute della *Ragion pratica* (*Freiheit ist wirklich*) (*KpV*, A 5), e il cui concetto, evidentemente concetto della ragione, cioè un'idea (e non un concetto dell'intelletto, una categoria) in tanto può essere reale, e venir dichiarato tale, in quanto è intimamente congiunto alla formula dell'incarnazione di Cristo, all'unione dell'infinito col finito. Riferendosi infatti al concetto della libertà, tolto risolutivamente dalle secche dell'antinomia gnoseologico-metafisica, Kant afferma che "in esso, con esso e per esso" (*an ihm, mit ihm, durch ihn*) (*ivi*, A 5), dove è palese il richiamo all'"in ipso, cum ipso, per ipsum", la persona può ancorare la libertà, esser certa di essa e quindi far discendere da essa l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, assicurandosi così la garanzia della vita futura, il che costituisce la certezza del conferimento di senso alla vita nella sua continuità. Così, il viaggio dell'uomo e dell'umanità è saldamente fondato sulla fede razionale, fondamento a sua volta della libertà, da cui discendono l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio, e che, in quanto ratio essendi della moralità, cioè dell'autonomia dell'uomo e della sua consapevolezza della libertà, è la base della sua esistenziale proiezione prospettica, dell'azione basata sulla volontà e sull'intima adesione alla legge morale, della possibilità di costruire un mondo umano migliore, il regno dei fini, la chiesa invisibile, la comunità degli esseri razionali autonomi, di cui sentirsi pienamente cittadino. L'affacciarsi kantiano sul mondo noumenico, intelligibile, ideale, non rappresenta una fuga da quello fenomenico, concreto, esperienziale, tutt'altro: è la fondazione del secondo nel primo, che Kant ribadisce risolutamente e a più riprese, a consentire che l'intera fenomenicità, naturale e storica, acquisti senso e riceva fondamento dalla noumenicità costitutiva del tutto della vita, sia cosmologicamente che antropologicamente, sia psicologicamente che teologicamente. La cosmoteandria si presenta così come orizzonte e prospettiva della natura e della storia, e la progressiva consapevolezza e autonomizzazione dell'uomo, della persona, cioè dell'individuo dotato di ragione e originariamente proteso alla relazionalità. L'origine è collegata strettamente, indissolubilmente alla destinazione, e questa costituisce la prospettiva dinamica della via e delle vie nuove che l'umanità intraprende per migliorarsi e creare migliori condizioni di vita per tutti gli uomini, una vera e propria partecipazione e comunione del bene ricevuto, che non viene conservato per sé. L'aggancio alla noumenicità costitutiva non fa perdere di vista la fenomenicità esperienziale, la puntualità spazio-temporale: Kant non ha mai viaggiato concretamente, ha rivendicato fortemente il suo

privilegio di vivere in una città aperta sul mondo come Königsberg, è stato accanito lettore di letteratura di viaggio, ha tenuto costantemente corsi di geografia fisica (cioè di un'indagine curiosa e attenta della vita dell'uomo nel suo territorio), ha utilizzato metafore splendide legate alla navigazione e alle sue modalità (la mappa e la bussola ad esempio) per caratterizzare l'attività del pensiero e l'orientamento dell'uomo in esso. La persona può avventurarsi nel viaggio in quanto è certa, e consapevole, di essere garantita in esso: l'esperienza e il tempo fanno riferimento nell'io alla sostanza, all'essere, e tutta la dimensione del fenomenico si ancora nel noumenico, attraverso la certezza garantita dalla fede della ragione stessa.

Vanno unificate le due prospettive, che Kant stesso ci offre, vale a dire quella imperniata sui testi della filosofia teoretica e morale, e quella sui testi di filosofia "popolare", secondo l'espressione del tempo, alla quale Kant non si è voluto mai uniformare, perlomeno nel senso del tono retorico e demagogico, sempre nel giudizio kantiano, che la Popularphilosophie assumeva. In Kant questo ampliamento della prospettiva filosofica si realizzava fondamentalmente nei corsi di geografia fisica e di antropologia, come egli stesso indicava, ed entrambe le prospettive si armonizzano fortemente e ci consentono di costruire una sorta di Gesamtdarstellung della meditazione kantiana, incentrata sul motivo del viaggio che, nella sua doppia interiorità e nella sua esteriorità simboleggia molto bene l'esperienza dell'uomo e il suo conferimento di senso, del ricevere e del donare. È l'esperienza di viaggio della soggettività personale, e dell'uomo come membro dell'umanità, garantita e certa della verità di questa garanzia, che è noumenica e divina.

È proprio questo il luogo, approfittando della sosta che la nostra navigazione ci offre, quasi una fermata dei vaporette veneziani lungo il Canal Grande (e Venezia viene citata da Kant, offrendo la città il modello per la "Venezia del Nord", Amsterdam, la quale a sua volta costituiva quello per Königsberg, la Amsterdam del Mare dell'Est, della Ostsee, del Baltico; del resto i Cavalieri dell'Ordine Teutonico avevano avuto la loro sede principale proprio a Venezia, prima di trasferirsi a Marienburg, l'attuale Malbork, sempre nella ex-Prussia orientale, oggi Polonia, dove vennero sconfitti nel 1457 dagli Jagelloni), per affrontare il delicato rapporto tra la causalità e la libertà, ovvero, volendo proiettare questi concetti in figure di filosofi, tra Hume e Platone. La questione della causalità, della congiunzione (Kant usa i termini *Verknüpfung*, *Verbindung*, mentre gli storici del maturo illuminismo, appoggiandosi proprio sulla lezione humeana, parlavano di *Zusammenhang*, nesso, connessione, con un riferimento diretto al *nexus rerum universalium* di cui si occupava la storia universale del periodo) tra

la causa e l'effetto rappresenta uno dei temi più a lungo affrontati, forse il più dibattuto, da Kant durante tutto il suo itinerario di pensiero.

Si può parlare della causalità in un libro sul viaggio poiché essa, analogamente per quanto avviene col saldo pilota della nave, può essere determinata dall'Io, dalla soggettività conoscente autocosciente che, sotto la spinta della creatività assoluta dell'immaginazione (come vedremo più avanti), è in grado di imbastire e far partire da sé, in maniera assolutamente spontanea e libera, serie di causalità fenomeniche. La critica decisiva a Hume, il cui riconoscimento Kant non cessa mai di esprimere, per averlo svegliato dal sonno dogmatico, per il suo acume e la sua eleganza stilistica (insieme a Mendelssohn), avviene nella *Ragion pura* e nei *Prolegomeni*, con toni forti, in seguito mitigati. Agli occhi di Kant, Hume aveva fondamentalmente ragionato male a proposito della causalità, appoggiandola sull'associazione e sull'abitudine, riducendola quindi a un procedimento a posteriori del nostro intelletto, e assolutizzando la spazio-temporalità in quanto non aveva distinto tra fenomeno e cosa in sé (proprio come aveva fatto, sul versante razionalistico, Leibniz, a proposito delle monadi). In tal modo la legge di causalità veniva fatta valere sia per gli enti di esperienza che per gli enti di ragione, ma in ciò il procedimento humeano finiva col condividere un presupposto fallace proprio della metafisica dogmatica; se da un lato l'attacco alla metafisica poteva avere buon gioco in quanto non vi poteva essere nessuna dimostrabilità teorica del principio di causalità, dall'altro ogni dato dell'esperienza e della conoscenza veniva ricondotto sotto l'egida del determinismo causalistico, non lasciando alcuno spazio per la determinabilità libera dell'agire umano, cioè per la libertà. La famosa terza antinomia, che rappresenta il momento conclusivo della questione della causalità così come era stata affrontata nella dottrina delle categorie dell'intelletto e nella seconda analogia dell'esperienza, con l'intervento dell'immaginazione, sviluppa la questione in maniera decisiva e prepara le basi per la sua soluzione a livello della *Ragion pratica*, con la decisa affermazione della realtà della libertà.

Hume di fatto aveva espresso una posizione da dogmatismo scettico, altrettanto sterile quanto quello metafisico: a ben vedere, entrambi avevano fatto dipendere il principio di causalità dal principio di ragion sufficiente, quello per negarlo nella sua pretesa apriorità e per affermare l'abitudine associativa come sottostante all'idea, ovvero alla categoria, di causa, questo per ancorarlo al principium reddendae rationis, con la successione deterministica delle cause e dei relativi effetti lungo la serie di causalità e, ancor più, con l'ulteriore derivazione del principio di ragion sufficiente dal principio di non contraddizione, secondo Kant un grave er-

rore logico, unito al vitium subreptionis metaphysicum della riconduzione del particolare determinato all'universale determinante, errore in cui si erano involuti Leibniz e Wolff. L'insostenibilità logica, subito dopo sarà anche quella morale, dello scetticismo, che col dogmatismo finiva col condividere proprio il determinismo – quello scettico aveva per corollario l'accidentalità, il caso, lo Zufall, e portava al blindes Ungefähr totalmente disorientante l'esistenza dell'uomo; quello dogmatico pretendeva di essere in grado di dare ragioni sufficienti e non contraddittorie alla serie di causalità derivante dall'universale, ma in realtà, non potendo esibire prove fondate del suo procedimento, rimaneva aleatorio, vuoto, infondato e, in definitiva, anch'esso disorientante – trovava conferma già nella divisione che Kant aveva fatto con la *Dissertazione* del 1770, un anno dopo dunque l'esperienza della “grande luce” che gli aveva portato l'anno 1769 (efficacemente ricostruita da Lothar Kreimendahl), e dopo il risveglio dal “sonno dogmatico”, tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile, i principi della cui forma, come recita già il titolo, costituiscono proprio il trascendentale kantiano.

Sono molti i luoghi nei quali Kant si sofferma a contestare a Hume l'insostenibilità della sua tesi, che finiva col privare l'uomo della sua facoltà più preziosa, la libertà, la quale lo rende cittadino del mondo intelligibile, partecipe della stessa dignità di Dio. Se tutto si riduce alla fenomenicità spazio-temporale e al suo determinismo causalistico e meccanicistico, allora la libertà non può essere salvata, e il cieco caso, o lo sconsolante destino riempirebbero la scena della vita e delle azioni dell'uomo, impedendogli di fatto di realizzare la sua destinazione, che è saldamente, incontrovertibilmente ancorata e fondata nella libertà. Ugualmente, “se i fenomeni sono cose in sé stesse”, giacché “la libertà non può essere salvata”, e la natura è la “causa determinante e in sé sufficiente di ogni avvenimento”, e la condizione di questi ultimi si trova sempre e solo “nella serie dei fenomeni”, i quali, insieme ai loro effetti, sono necessari in base alla legge della natura (*KrV*, B 565, A 537). Questo dogmatismo finisce in fondo con il destino, lo scetticismo col caso, entrambi ciechi, laddove, come vedremo, solo l'immaginazione ha la sua cecità indissolubilmente congiunta alla libertà possibile dell'uomo. Quel saldo ancoraggio è invece analogo a quello della nave quando appunto getta l'àncora, e questa si fissa sul fondale marino, terreno saldo della possibilità della sosta nel porto sicuro e della ripresa del viaggio in mare aperto. La garanzia del viaggio è il mare, ed è anche la terraferma, ovvero è la natura, e i disegni della provvidenza benigna, a noi sconosciuti, ci garantiscono nel nostro incedere, mantengono aperta la nostra prospettiva e il nostro orizzonte del conferimento di senso all'esistenza. Senza lamentevoli e

presuntuosi ricorsi a teodicee di sorta – per questo il teologo storico Johann Philipp Gabler non aveva capito niente del significato dell'*Inizio congetturale*, inserendolo ingiustificatamente nell'alveo del dibattito sulla teodicea di ascendenza leibniziana – giacché essi si arrogavano la pretesa di lanciare sguardi a scoprire le intenzioni di Dio, del saggio e benigno Creatore ottimo, per il genere umano e i suoi destini. La stessa figura di Giobbe, commentata con favorevole partecipazione da Kant nel *Fallimento di tutti i tentativi di una teodicea* (e assai dibattuta nella filosofia e nella teologia dell'epoca, con numerose traduzioni del testo biblico, tra cui quella più rilevante era quello di Johann Gottfried Eichhorn, acerrimo antikantiano) in quanto esempio dell'umanità gradita a Dio, dell'uomo che, invece di attendere una qualche grazia dall'esterno, prende su di sé le sorti della propria vita, va oltre la limitata prospettiva del piacere e del dispiacere (Lust und Unlust), e dei moventi stessi della felicità, per obbedire convintamente alla legge morale iscritta, come imperativo categorico, nella propria anima dalla ragione pratica legislatrice.

La questione della previsione del futuro, della profezia, ricorre in Kant in più luoghi, ed è chiaramente riferita a quella fondamentale dimensione dell'esistenza umana che riguarda la proiezione della vita nel futuro. Kant parla di altri mondi e dei relativi abitanti, parla di una storia pronosticante, si confronta (in un luogo insospettabile, o forse solo agli inizi, l'articolo sulle malattie della testa) con la profezia di Daniele sulle quattro monarchie, la tiene come punto di confronto con la prospettiva futura di una comunità politica, per costruire la quale non ci vuole il ricorso, pigro, a un aiuto esterno, ma l'impegno consapevole basato sul rispetto del dovere e la messa in opera della virtù. Questo nucleo che costituisce la metanoia è la vera rivoluzione, quella interiore, sulla quale può essere poi costruita quella riforma progressiva e basata sulla ragione che è l'essenza della rivoluzione, non come quelle esteriori e violente. Il giudizio sulla Rivoluzione francese cambia a partire da una certa data, da quando tra l'altro Kant fa i conti con le corporazioni accademiche di teologi e giuristi, risolvendosi decisamente per l'affermazione incondizionata della libertà (l'esaltazione dell'uomo di natura perché libero era proprio in quello scritto sulla follia, e ciò ci spinge a riflettere ulteriormente su queste tematiche).

L'immagine della nave è legata fortemente a momenti significativi della storia del pensiero. Anzitutto al rapporto con lo scetticismo: Hume ha portato la nave di quest'ultimo ad arenarsi, a spiaggiarsi, e su quella di Pirrone i marinai sono in preda al panico ed egli stesso offre un'immagine poco elegante del sapiente scettico, quella di un maiale che insensibile, impassibile, imperturbabile (le caratteristiche dell'apatia scettica) di fronte

agli eventi, continua indisturbato il suo pasto. L'insensibilità, l'apatia scettica non basta affatto a Kant, all'illuminista intriso del messaggio originario cristiano, come non bastano neanche le altre grandi opzioni dell'etica antica: non quella di Aristotele, il cui giusto mezzo, il mesotes, non soddisfa l'esigenza di incondizionatezza connessa al rispetto assoluto per la legge morale, sul sentimento intimo del dovere; non quella del "morale (tugendhaften) Epicuro", basata com'è sulla particolarità soggettiva e la limitatezza del "desiderio (Begierde) del piacere (Lust) e del dispiacere (Unlust)", incapace di elevarsi a universalità legislatrice; infine neanche quella stoica, perché l'ideale di santità morale del sapiente stoico, ammettendo la possibilità del suicidio (Selbstmord), tra l'altro molto criticato anche nel caso dell'ordine imposto da Nerone a Seneca, presentava il limite di sminuire il valore dell'uomo come fine in sé (Selbstzweck). Vedremo come per Kant, in luoghi decisivi, è il messaggio di Cristo a garantire meglio di altre soluzioni etiche il rispetto profondo della dignità (Würde) della persona e la possibilità che ella realizzi la sua destinazione (Bestimmung), intrinsecamente armonica con lo scopo ultimo (Endzweck) della creazione (Schöpfung) e del piano della provvidenza moralmente legislatrice. L'autocontrollo come valore fondamentale, il diventare padroni di sé stessi (Meister über sich selbst), signore (Herr) sulle proprie inclinazioni (Neigungen) naturali per l'affermazione di sé come essere libero, appartenente al mondo intelligibile, noumenico, sottratto alla temporalità, come membro del regno dei fini, della chiesa invisibile, del leibniziano regno della grazia più volte richiamato. La soluzione kantiana della questione circa il senso dell'esistenza umana, riassunta nelle famose tre domande della *Critica* e della lettera a Stäudlin, avviene negli snodi centrali della costruzione del sistema della conoscenza, della volontà e dell'azione, cioè nelle prime due *Critiche* e poi nella *Religione* e nel *Conflitto delle Facoltà*, e precisamente nella risposta alla scottante, delicata, decisiva domanda sulla libertà dell'uomo.

La costruzione di questo libro avviene sulle ali della navigazione, un analogo (per usare il frequentissimo ricorso kantiano all'analogia, che è un po' come la trasposizione nella totalità dell'esistente nelle sue variegate sfaccettature di quello che era il significato dell'essenzialistica analogia entis) di quelle "ali dell'immaginazione" della cui efficace immagine Kant si serve nell'*Inizio congetturale della storia umana*. Una navigazione agile, a vela, non quella di un galeone, piuttosto quella di una fregata o di un brigantino, in grado di solcare agilmente l'alto mare e quello sotto costa, evitando gli ostacoli e giungendo felicemente a destinazione. E la navigazione può pervenire a buon fine, la nave approdare al porto sicuro grazie ai

fari di luce che aprono la rotta nelle onde ora calme ora tumultuose, all'esperto reggimento della barra del timone da parte del versato conoscitore dell'"arte del timonaggio" (Steuermannkunst). E sovengono qui immagini splendide, come quella in conclusione dell'Analitica della prima *Critica*, quando veniamo invitati a volgere lo sguardo a quell'oceano periglioso della navigazione appena conclusa, dove l'intelletto è stato chiamato a orientarne saldamente il procedere. O quell'altra, meno nota, in cui si immagina il viaggio di una nave da Ovest verso Est (*BNG*, A 15) oppure quello dal Portogallo al Brasile (*ivi*, A 7), evocando quindi una parte significativa della spartizione coloniale del mondo, quella successiva al trattato di Tordesillas, del 1494, tra le corone spagnola e portoghese, e se ne fornisco le coordinate spazio-temporali adeguate alla carta nautica riferimento della rotta. Quello che emerge come tratto dominante è che per affrontare la navigazione c'è bisogno del saldo controllo delle facoltà intellettuali (quelle proprie del *Verstand*, che insistono sul territorio, sul dominio – per usare il riferimento matematico all'ambito di azione di una funzione – della fenomenicità spazio-temporale), mentali (nella *Dissertazione* Kant utilizza il termine *mens* indicando la capacità conoscitiva, che Hinske rende in tedesco con *Erkenntniskraft*) e razionali

Tra le varie tappe del viaggio, la prima è sicuramente Atene: qui troviamo Alessandro che viene "spedito alla fine del mondo" dai "nullafacenti Ateniesi", e alla sua spedizione si aggrega la nave della filosofia scettica incapace di dare risposta piena alle domande esistenziali dell'uomo, giacché l'"insensibilità" (*Unempfindlichkeit*), l'"apatia" – questa apprezzata anni dopo da Kant nell'*Antropologia*, quando scetticismo e stoicismo vengono appaiati nella condivisione di tale condotta del saggio – non riesce a dare piena soddisfazione, a rendere conto praticamente dei bisogni concreti del vissuto. E qui, come riportato nella prefazione alla *Storia della natura*, Kant rievoca indirettamente l'episodio di san Paolo di fronte all'Areopago, dominato anch'esso dallo scetticismo e dal cinismo degli Ateniesi. L'interessante mutamento di prospettiva è che lo stesso Kant, perfettamente convinto che i suoi sforzi erano scevri da ogni "punibilità", si dichiara "pronto a sottomettersi alla severità dell'ortodosso Areopago con una sincerità (*Freimütigkeit*), che è il contrassegno di una onesta disposizione d'animo (*Gesinnung*) (*ANG*, A XI s.)". L'invito al "difensore della fede" era ad ascoltare prima perciò le motivazioni kantiane. Il tono ricorda molto quello di Bruno quando nello *Spaccio* dichiarava essere "sincerità, semplicità e verità" i suoi valori fondamentali. Nello stesso contesto, e si tratta delle primissime battute di un'importante opera kantiana, la seconda pubblicata (quella che fa da riferimento alle opere del 1798 per la circolarità

del nostro viaggio, che richiama la sorta di laguna del mare prospiciente Königsberg), dedicata a Federico II di Prussia, Kant utilizza la metafora filo conduttore di questo libro: “Io ho azzardato un viaggio pericoloso su una modesta aspettativa, e scorgo già i promontori di nuove terre” (ANG, A X), simili a quella “altura di Balga” di cui parlerà quarantatre anni dopo nell’*Antropologia*. E l’esortazione è a “coloro che hanno il coraggio (Herzhaftigkeit) di proseguire la ricerca”, i quali così entreranno in quei territori e avranno il piacere, di chiamarli col loro nome”. Se si pensa che egli aveva di fatto anticipato i risultati che poi sarebbero stati fatti propri da Lambert nelle sue *Lettere cosmologiche*, si può avere un esempio di questa disposizione. È altrettanto indicativo il fatto che, dopo aver parlato del viaggio che egli intraprende per la conoscenza della natura, e altrove parlerà della differenza tra storia della natura e invece descrizione della natura, Kant afferma chiaramente di aver pensato di affrontare l’impresa dopo “essersi visto al sicuro riguardo ai doveri verso la religione”. Il suo “fervore” si era raddoppiato quando egli “a ogni passo” aveva visto “dissolversi le nebbie che sembravano nascondere mostri dietro la loro oscurità e dopo la loro dispersione irruppe con il più vivo splendore la magnificenza dell’essere supremo” (*ivi*, A XI).

Poco dopo l’immagine dell’Areopago, e i passi diventano così assai significativi, Kant introduce una tematica che lo avrebbe occupato per molto tempo negli anni a venire, vale a dire quella del rapporto tra meccanicismo, casualità e piano divino della provvidenza per l’ordine della natura e del tutto. Parla infatti del rapporto tra Epicuro e il cristianesimo, e il fatto è degno di nota, giacché proprio Epicuro risulta essere così il primo filosofo che Kant cita, dopo aver nominato Leibniz e Cartesio nel suo primo scritto, quello sulla valutazione delle forze vive. Così, “se la costruzione del mondo con tutto l’ordine e la bellezza” è solo “un effetto della materia abbandonata alle sue leggi generali di movimento”, se la “cieca meccanica (blinde Mechanik) delle forze della natura sa svilupparsi così grandiosamente dal caos e perviene da sé a una simile perfezione”, così la “dimostrazione del Creatore divino, che si ricava dalla visione della bellezza dell’edificio del mondo”, è “completamente indebolita”, e “la natura è sufficiente a sé stessa [sich selbst genugsam, e successivamente, nell’*Unico argomento possibile*, la Allgenugsamkeit sarà l’attributo specifico di Dio]”, il “governo divino è inutile”, “Epicuro rivive di nuovo nel cuore del Cristianesimo”, e una “filosofia (Weltweisheit) sciagurata mette sotto i piedi la fede, che offre a lei una chiara luce per illuminarla” (ANG, A XII). È proprio quella fides quaerens intellectus di anselmiana e scolastica ascendenza, che qui Kant fa giocare nel rapporto tra fede e Weltweisheit, e lo

stesso utilizzo di questo termine per indicare la filosofia, come era in uso all'epoca, indica quella sapienza mondana diversa dalla *Gottesgelährtheit* sinonimo della teologia. Per Kant, se le “leggi effettive generali della materia” sono parimenti una “conseguenza del progetto supremo”, allora esse non possono avere presumibilmente “nessun'altra determinazione”, se non quella di “cercare di adempiere al piano, che si è prefisso la suprema Sapienza” (*ivi*, A XIV). E di nuovo ritorna il rapporto tra grandezza e infinità, potenza e essere “totosufficiente” (*allgenugsam*). Ed è questo il luogo in cui Kant parla della provvidenziale corrente marina e del vento che in tempi opportuni soffia in Giamaica e fa sì che quella terra sia abitabile (un esempio che riprenderà poi negli scritti sulla storia). Il confronto con Epicuro, al pari di quello con Platone, meno di quello con Leibniz e con Hume, costituisce uno dei fili conduttori dell'intera meditazione kantiana. Kant cita Epicuro fin dai suoi primi scritti, e le parole di elogio che egli esprime nei suoi confronti nella *Ragion pura* e in altri luoghi testimoniano la rilevanza di questo confrontarsi. Epicuro non è uno scettico, è piuttosto un fatalista, ed è su questo punto che Kant manifesta la sua preoccupazione per il fatto che, togliendo la possibilità della libertà per l'uomo, per la libera determinazione della volontà, va a finire che “Epicuro vive nel centro del cristianesimo” (*ivi*, A XII).

Nell'affrontare la questione del destino, del caso e della libertà ci imbattiamo nel “*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*” di Seneca, ripreso da Kant esplicitamente in due luoghi, nello scritto *Sopra il detto comune* (*TP*, A 284), e nella *Pace perpetua* (*ZeF*, BA 59). In quest'ultima, troviamo poi la bellissima espressione che “il dio-confine della morale non si piega a Giove (il dio-confine della forza)”, giacchè quest'ultimo soggiace ancora al destino (*Schicksal*), e in questo riecheggia la concezione antica, stoica in particolare. La ragione non è cioè “abbastanza illuminata” dal riconoscere la “serie delle cause predeterminanti” che lasciano “preannunciare con sicurezza il successo o l'insuccesso dell'agire umano, secondo il meccanismo della natura” (*ivi*, B 73, A 68). La questione dello *Schicksal*, la quale va di pari passo con il suo inverso, cioè con la destinazione, la *Bestimmung des Menschen*, che è l'orizzonte realizzativo della libertà possibile. Il campo aperto della possibilità realizzativa dell'uomo, la sua molla motivazionale passa attraverso il confronto tra ciò che è destino e ciò che invece l'uomo può fare per modificarlo e realizzare la propria libertà e la propria felicità (un nesso che Norbert Hinske aveva messo in risalto, incastonandolo nella dialettica tra fortuna e *felicitas*). La dottrina della felicità è così unita strettamente a quella del destino e della libertà, e Kant si richiama a questa unione nella *Ragion pura*, § 13, prima della deduzione

categoriale, quando solleva la quaestio iuris del Glück e dello Schicksal, che va assolutamente affrontata giacchè dei due concetti si continua a fare un uso infondato (*KrV*, B 117 s., A 84 s.). Il confronto con la dottrina leibniziana della grazia e della libertà è ben presente, e Kant si trova al culmine di tutto il dibattito settecentesco sulla libertà e fatalismo, delineato da Bruno Bianco. Vengono ribattuti gli argomenti dello scetticismo bayliano, presente accanto alla sua alternativa leibniziana nell'*Unico argomento possibile*. Non c'è il fato o un destino inesorabile, ma la Provvidenza ordinatrice che garantisce la realizzazione dell'uomo e i suoi sforzi per realizzare la propria destinazione (come via d'uscita dalla cecità del destino e del caso). Ed è interessante notare come Kant esordisca nella *Ragion pura* parlando del "destino della ragione" di essere tormentata da problemi che non può risolvere e che però per la sua natura non può evitare. Quindici anni prima, nei *Sogni* (A 115), aveva parlato del proprio "destino" di essersi "innamorato della metafisica" (Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein).

In entrambi i casi è ben presente la dimensione identitaria della questione; 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. In tal modo, fede, libertà e destinazione costituiscono le colonne portanti dell'orizzonte di conferimento di senso all'esistenza. C'è ancora un aspetto che merita di essere preso in considerazione, ed è quello riguardante il significato che, all'interno della problematica trattata, occupano le riflessioni kantiane sugli elementi primari costitutivi del mondo e della vita, quando cioè egli si interroga sull'universo e sulle parti elementari, monadiche che lo costituiscono, sulle forze di attrazione e repulsione, sulle forze motrici della vita stessa, alberganti nell'interiorità, sul rapporto tra lo spirito e la materia. Le bewegende Kräfte e il rapporto di causa-effetto costituiscono perciò momenti da considerare nella questione del destino, del libero arbitrio e della libertà. Se avesse prevalso la causalità meccanica, o il manicheismo (come indicano le conclusioni della *Nova Dilucidatio*), allora il destino, o meglio il fato, avrebbe avuto porte aperte, e Kant parla contro i materialisti e pure gli idealisti, mentre una soluzione in termini di una philosophia transcendentalis viene annunciata già nella *Monadologia*. Il rapporto tra destino e libertà, caso e necessità viene affrontato molto nell'*Unico argomento* (*EMB*, A 43 ss.): rispetto allo "eterno destino di alcuni antichi", il mondo non è "un accidente della divinità" e la dimostrazione dell'esistenza di Dio parte dal concetto della possibilità a priori, per cui poi nel "ciecamente necessario" si trova un ordine,

come nella molteplicità infinita dell'universo, e non esiste un "cieco caso" (blinder Zufall, ungefähren Zufall), ma una causalità secondo il principio della ragione sufficiente, senza neanche il ricorso alla famigerate "cause intermedie" (Mittelursachen) che interrompevano l'ordine della natura, e che verranno riprese pure nelle riflessioni sulla storia (*ivi*, A 94 ss.). L'arbitrio di Dio creatore, la sua assoluta spontaneità libera, viene collegato a quello dell'uomo, e il confronto tra i due unici procedimenti possibili, quello cosmologico e quello ontologico, esclude la necessità di una dimostrazione e si orienta ad ammettere l'esistenza di Dio sull'evidenza dell'ordine, dell'armonia del finalismo del tutto. Come già nella *Storia della natura*, viene rifiutato il sistema di Democrito e di Epicuro perché basato sul caso (Zufall, Ohngefähr) e ammessa invece la creazione dell'universo (*ivi*, A 175 ss.). Nell'altro scritto sulla teologia naturale e sulla morale, del 1764, troviamo che i filosofi non erano riusciti a spiegare il concetto della libertà a partire dai "concetti semplici e noti" di essa (*GTM*, A 78 s.), che si presenta così come una problematica di lunga durata e continuità strettamente legata a quelle della causalità, del destino, del caso, dove l'esistenza di Dio è legata alla certezza per fede, e quindi alla libertà, che elimina sia la casualità che la necessità. Non c'è la cogenza del meccanicismo elevato a sistema dei primi principi, ed esso, dominante nelle leggi della natura dove non viene richiesto un continuo intervento divino, non impedisce affatto di ammettere il primo creatore ottimo, autosufficiente e autoctono, mentre l'uomo non lo è, dell'universo.

Un punto decisivo, tra gli altri, è quello presentato da Kant nell'introduzione alla *Critica della Ragion pratica*. Con l'intera facoltà pratica della ragione (ihr ganz praktisches Vermögen) diventa stabile, "viene stabilita anche la libertà trascendentale, presa proprio in quel significato assoluto, in cui la ragione speculativa nell'uso del concetto di causalità aveva bisogno di essa, per salvarsi contro l'antinomia": il linguaggio kantiano è chiarissimo e risolutivo, stringente: la libertà è trascendentale ed è presa nel suo significato assoluto, ed è importantissimo questo richiamo al concetto di assoluto, sul quale nella *Ragion pura* Kant si era soffermato mettendone in risalto l'utilizzo di lunghissima durata e la necessità di soffermarsi e di definirlo meglio. Proprio di questa libertà assoluta aveva bisogno la ragione speculativa nell'utilizzo del concetto di causalità, cioè nella possibilità che essa aveva di risolvere finalmente la lunghissima questione della causalità, e addirittura per salvarsi contro l'antinomia: l'espressione di Kant è forte, e ci introduce, con toni simili a quelli che echeggianti nell'introduzione alla figura di Platone (e sono belle le parole di Heimsoeth a questo proposito) e a quella dell'uomo divino in noi. La ragione cade irrimediabilmente nell'antinomia,

contro la quale deve salvarsi, “se essa vuole immaginarsi (sich denken) l’incondizionato nella serie (in der Reihe) della connessione causale (Kausalverbindung)”. Ciò vuol dire che la ragione, così facendo, non ha affatto considerato la decisiva, fondamentale distinzione fatta da Kant tra fenomeno e noumeno: pensare l’incondizionato nella serie della successione causale significa ritornare al primo motore immobile aristotelico, che non distingueva affatto l’ordine del sensibile da quello del sovrasensibile, del finito e dell’infinito, del sensibile e dell’intelligibile, del noumenico. Questa distinzione va fatta invece, ed è di capitale importanza, perché garantisce il mondo sensibile dal suo inabissarsi nel nulla in quanto lo fonda nell’intelligibile, nel noumenico, che è sottratto al determinismo causalistico della spazio-temporalità ed è ancorato nella libertà. Questa non è fondata nel mondo fenomenico, non può esserlo affatto, perché rimarrebbe involupata nella serie dei condizionati. La libertà si sottrae alla condizionatezza fenomenica e si ancora saldamente nel noumenico. Kant ritorna decisamente su questo punto, e le sue dichiarazioni non lasciano spazio a dubbi. Se è senz’altro vero che è escluso il livello ontologico di costituzione e di fondazione della libertà, che è noumeno e come tale è indimostrabile, inconoscibile, è pur vero che la libertà stessa, per come ci viene presentata, ci squaderna una prospettiva di fondatezza e di fondazione del tutto della vita che non può fare a meno di rinviare a quel sostrato ontico, essenziale che Kant richiama più volte, sempre mettendolo in connessione con la facoltà rappresentativa, conoscitiva e ideativa dell’Io e nondimeno evocante il terreno saldo, il fondamento non vacillante, assoluto e incondizionato che ci avvolge e ci sostiene. La libertà è dell’uomo ed è anche dell’essere allo stesso tempo, e essere e libertà sono intrinsecamente connessi, si rinviano inescandibilmente.

A proposito della natura dell’anima, della sua sede nel corpo, della sua sostanza, Kant mette in connessione, con toni poi husserliani, quest’ultimo e l’io: “quel corpo, i cui cambiamenti sono i miei”, questo corpo e “il mio corpo”, e il “suo luogo” è al tempo stesso “il mio”, il “mio Io pensante”, di quello “stesso corpo, che appartiene al mio Sé”, “dove io sento, là io sono”: “Io sono quello stesso, che soffre nel calcagno e a cui il cuore batte nell’emozione (Affekt)” (*Sogni*, A 19 s.). L’unità, l’identità della persona comprende la libertà del volere e la percezione della propria corporeità. Se l’io pensante fosse sottomesso “al destino comune delle nature materiali”, quasi per “animare una macchina animale”, “mediante il caso dal caos di tutti gli elementi” – il confronto è con Cartesio e Leibniz – allora niente impedirebbe di pensare che questa “unificazione accidentale”, una volta cessata, potrebbe in futuro ritornare, quasi una metempsicosi (*ivi*, A 25).

Ma l'unità pensante del soggetto non può essere mai data da un mero assemblaggio di estrinseci elementi materiali.

Nella *Pace perpetua* Kant parla del destino mettendolo in relazione con la costrizione, la coercizione che sugli uomini esercitano le forze della natura, evidentemente delineata come caratterizzata dal mero meccanismo di causa ed effetto, dal meccanicismo che toglie ogni libertà. Egli si esprime pienamente in favore della possibilità di costruire e raggiungere quella condizione della pace perpetua che sola può assicurare, garantire lo sviluppo e il perfezionamento delle capacità dell'uomo, delle sue disposizioni originarie. Se l'uomo, gli uomini, l'umanità non costruiscono la pace, ma continuano a fare guerre, finiscono con l'affossare la loro possibilità più propria, che è quella di migliorarsi e di progredire, adempiendo così al proprio compito più autentico, quello di realizzare pienamente l'essenza dell'antropologia, che è il discorso, la teoria dell'uomo che guarda avanti, che progredisce, ovvero il progresso. La guerra è la barbarie, la distruzione, la ricaduta dell'uomo, dell'umanità in condizioni di bestialità, con la rinuncia all'uso della ragione e della ragionevolezza, del diritto e della tolleranza, del rispetto e dell'accoglienza. La pace, la ricerca e il mantenimento della pace diventa così il vero orizzonte di realizzazione dell'uomo e dell'umanità, il compimento della sua destinazione: questa incarna la prospettiva di miglioramento e di progresso, per cui l'uomo può sottrarsi al destino, può divincolarsi dalle sue catene e strettoie, cogenze e costrizioni. È il grande ideale della realizzazione del Sommo Bene, che la ragione aveva già scorto come il conferimento di senso all'esistenza dell'uomo, all'antropologia e alla cosmologia al tempo stesso. L'accoglimento della Parola e del messaggio di Gesù è congiunto intimamente a questa prospettiva, e infatti in quegli anni, nella *Religione* e nella *Ragion pratica*, Kant sviluppa proprio le sue meditazioni sul significato profondo del messaggio di Cristo e dell'incarnazione, che è per tutti gli uomini, per la loro salvezza, accogliendo essi la Parola, il Verbo, il Logos incarnato, e così prendono parte, fanno comunione con la vita di Dio Padre in Cristo e nello Spirito (questo è il "corpo mistico degli esseri razionali" della *Ragion pura*), realizzano se stessi muovendo dalla originaria coappartenenza divino-umana e dalla presa di coscienza della radice divina presente nell'uomo. Il riconoscimento della presenza animatrice del divino nella vita dell'uomo e del cosmo è l'apertura alla fede della ragione, e questa è la premessa della libertà, che fonda la dignità della felicità e riempie la destinazione dell'uomo, il senso della sua esistenza e collocazione nella vita del tutto. Nello schema della pace perpetua troviamo la natura, la ragione, i loro scopi e il loro rapporto con la sfera politica. Se della natura si afferma che "essa vuole che avvenga questo o quello", ciò

non significa che essa ci pone un “dovere di fare ciò” (giacchè questo lo può fare solo la “ragion pratica libera da coercizioni”), bensì la natura stessa “fa questo, che noi lo vogliamo o meno (fata volentem ducunt, nolentem trahunt)” (*ZeF*, BA 59). È molto significativo che la frase cardine sul destino venga utilizzata riguardo alla natura, in cui l’elemento della coercizione sembra rimanere predominante, quello del causalismo deterministico, erede quindi dell’ineluttabilità del destino. Kant riprende la questione poche pagine dopo, richiamando quella della teoria e della prassi, dove si era già soffermato sulla frase classica: il “dio-limite della morale non si piega a Giove (il dio-limite del potere)”, perché quest’ultimo “sottostà ancora al destino”, cioè la ragione non è ancora “abbastanza illuminata, da padroneggiare la serie delle cause predeterminanti”, le quali così non consentono di “prevedere” sicuramente il successo o l’insuccesso del “fare e dell’omettere degli uomini” in base al “meccanismo della natura” sebbene lo facciano “sperare secondo il desiderio” (*ivi*, B 63, A 68). Sono espressioni molto incisive, che mettono bene in evidenza il nesso tra libertà e potere, libertà e destino, e tra l’altro poco prima Kant aveva scritto che non si può attendere, ma in verità non è neanche auspicabile che “i re filosofeggino, o che i filosofi diventino re”, perché “il possesso del potere corrompe irrimediabilmente il libero giudizio della ragione” (*ivi*, B 70, A 66), un’affermazione decisiva per gli sviluppi della tematica circa il rapporto tra destino e libertà dell’uomo.

Il grande insistere kantiano sulla libertà e sulla legge morale, cardine della vita futura, del sommo bene, della felicità possibile si presenta come il fulcro, come il momento fondamentale dell’antropologia. La questione del destino viene così superata in favore della preminenza della legge e della volontà morali, realizzazione concreta della libertà in quanto libera adesione della ragione all’ordine dei fini del mondo morale, garantito da Dio come signore morale del mondo. Nessun destino, nessuno Zwang: il fata volentem stoico cede il posto alla dottrina, alla concezione cristiana di Dio. A maggior ragione acquista significato il “con esso in esso per esso” che apre la ragion pratica e impernia la libertà in Cristo. Cristianesimo e dottrina della ragione, della ragion pratica legislatrice morale, convergono nell’annuncio, nella proclamazione della dignità dell’uomo. L’ideale di santità, irrealizzabile per il sapiente stoico (dove pure c’è l’uomo divino), 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. C’è un elemento fondamentale, da tenere ben presente, vale a dire il fatto che è attraverso l’esercizio della virtù, l’adozione di un saldo habitus morale basato sull’intima adesione e osservanza della legge, l’uomo può

attuire l'incidenza del destino. Viene riconosciuto l'intimo valore del merito, scaturente dalla purezza e dalla verità del cuore, che non deve mentire e unito alla capacità morale, all'autonomia dell'uomo basata sul rispetto della legge, per cui moralità e libertà costituiscono un nesso inscindibile.

Ci sono due luoghi nei *Progressi* in cui Kant parla del destino, uno a proposito della metafisica, e ciò fa il paio con quello che lui si era innamorato di essa, in maniera interessante, giacchè qui il destino della metafisica viene determinato dalla critica della ragion pura, che costituisce il terzo e più recente passo compiuto da quella, dopo le età del dogmatismo e dello scetticismo (*Progressi*, A 20). L'altro è a proposito delle monadi leibniziane, "specchio dell'universo", dotate finanche di "forze rappresentative", diverse da quelle delle "sostanze pensanti" solo per la mancanza di coscienza", definite perciò "monadi dormienti" che poi, ironicamente, in una sorta di "mondo magico (bezauberte Welt)", potrebbero svegliarsi e poi riaddormentarsi, un po' come le anime trasmigranti (*ivi*, A 79).

Fondendo insieme in maniera assai originale concetti ed espressioni di differenti discipline, quali la fisica e la morale, Kant equipara nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, il "vuoto assoluto" al "cieco caso", e il "denso assoluto" al "cieco destino" (*MAN*, A 100 s.), 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 (altrochè "le ali dell'immaginazione", quelle che ci consentono di incamminarsi nel viaggio), se prevalesse questa visione del mondo, che in realtà non può presentarsi mai come prospettiva, alla possibilità dell'uomo di incamminarsi sulla via pregna di senso della propria realizzazione. La destinazione dell'uomo, la Bestimmung des Menschen si presenta, già nelle conclusioni della *Ragion pura*, come la vera risposta (non quella della scommessa, che resta affidata al caso) alle questioni messe sul tappeto dalle meditazioni kantiane circa il senso dell'esistenza, la libertà e la felicità. La pagina dei *Principi* è davvero particolare, un unicum, perché Kant mette in strettissima connessione, come non fa da nessun'altra parte, il caso e il destino. Le pagine della *Ragion pura* che vengono in mente, quelle dedicate alla continuità che caratterizza il mondo della natura (in natura non datur hiatus, non datur saltus), ci mettono in contatto con l'altra questione che si presenta a noi, quella cioè della conoscenza della natura, del calcolo infinitesimale, delle concezioni dell'infinito, in una sintesi mirabile di fisica, matematica ed etica. Seguiamo più da

vicino lo svolgimento dell'argomentazione kantiana nei *Principi*, un'opera che nella sua epoca non riscosse il successo che in realtà meritava – non ci fu una seconda edizione dopo quella del 1786 – in quanto suo intento era la convergenza possibile tra matematica, fisica e chimica da un lato, cioè l'ambito delle scienze esatte, e etica e metafisica dall'altro, le scienze umane in piena rifondazione.

La questione del rapporto tra fisica, calcolo infinitesimale matematico e chimica rappresentava un problema aperto, da approfondire prima di poter giungere a una soluzione: l'"incomprensibilità" di una "compenetrazione chimica di due materie va scritta sul conto dell'incomprensibilità della divisibilità all'infinito (Teilbarkeit ins Unendliche) di ogni continuo in genere" (*ivi*, A 98). Si tratta di una delle questioni che più hanno interessato Kant nel corso delle sue meditazioni, una questione alla quale egli diede una soluzione piena e originale: la divisibilità all'infinito, quale quella prospettata dal calcolo infinitesimale matematico basandola sui concetti di limite, di derivata e di integrale delle funzioni matematiche, non inficia affatto il principio della continuità della natura, cioè anche della materia e della sostanza. Il ragionamento di Kant è molto sottile e attento, e risolve nientemeno che il problema posto da Zenone circa la divisibilità di uno spazio dato in un lasso di tempo determinato, che aveva dato luogo ad un'aporia insormontabile. Punto di partenza kantiano è la considerazione delle grandezze matematiche negative, quelle con segno meno, che non designano una negatività assoluta, ma una quantità con una sua consistenza: il negativo non è mai assoluto, ma sempre in relazione a un ordine misurabile di grandezze, è relativo. Aver trasposto il negativo misurabile quantitativamente su un piano che non era più questo, ma quello della qualità degli elementi aveva significato un salto infondato che aveva portato finanche a elucubrare qualità occulte degli enti o ad assolutizzare il concetto di negatività riferito a grandezze misurabili nei termini di una negatività assoluta trasferita agli enti e addirittura all'ente, figurando un non-ente assoluto, il nulla.

Il concetto di limite (Schränke) matematico, introdotto da Cartesio, Leibniz, Cavalieri, Lagrange, Bernouilli (tutti autori che Kant conosceva bene, essendo egli stesso ottimamente versato in matematica e in geometria) aveva al suo centro quello di "intorno", cioè di avvicinamento progressivo, nella divisibilità procedente infinitamente di spazi sempre più piccoli fino all'infinito, calcolabile in un tempo che, nella compressione dei segmenti di determinazione progressiva esprimenti l'infinitamente piccolo (oggi parliamo di angstrom, di stringhe...) e quindi la misurabilità dello spazio, accompagna la divisibilità di quest'ultimo. Sia il tempo che lo spazio si aprono così all'infinito, senza che venga inficiato, compromesso

il principio fondamentale della continuità della natura, che sottostà anche a quello della permanenza della sostanza delle analogie dell'esperienza della prima *Critica*, il quale coniuga e regge in sé l'io, l'essere, il tempo e l'immaginazione. Non c'è una realtà assoluta del nulla che si contrappone all'essere e alla natura per sé sussistenti, e il calcolo infinitesimale matematico, con il concetto di limite dell'elemento indeterminato (la x) di una funzione tendente all'infinito a partire da un suo particolare dominio di azione, diventa uno dei pilastri di quell'"orgoglio dell'umana ragione" che Kant ammira nella matematica. Su queste premesse si comprende bene allora come Kant potesse saldamente fondare le sue riflessioni sul destino e la destinazione, sulla causalità e la libertà, sul caso e l'autonomia morale: il discorso si fa compiutamente unitario, e coinvolge la totalità della vita del cosmo e dell'uomo, e noi non possiamo che rimanere a nostra volta ammirati per la sintesi sublime operata da Kant, che non a caso delineava così Platone e si sentiva con lui in intima comunione di intenti.

Così viene sviluppata la tematica della "penetrazione chimica" tra le materie, della diffusione del caldo nei corpi, della sostanza stabile fredda e del magnetismo, con un linguaggio che indica la piena versatezza kantiana nelle discussioni scientifiche dell'epoca e la condivisione della teoria della continuità dello spazio. La conoscenza della natura era stato posto come fine della filosofia trascendentale già nella prima *Critica*, e viene ribadito e sviluppato nei *Principi*: "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 metafisica del mondo (in der metaphysischen Weltwissenschaft)" (*MAN*, A 100 s.). Il passo si pone al crocevia di problematiche fondamentali nell'architettura e nella dinamica della ragione, cioè delle sue strutture portanti, la prima esprime il sistema, la seconda ponendosi oltre la mera meccanica del wolffismo e rispondente a un'esigenza originaria del pensiero kantiano. Ricorre inoltre quell'aggettivo, blind, che nella *Ragion pura* era contrassegno specifico della Einbildungskraft e del suo ruolo basilare per l'attività dell'intelletto, e indice della provenienza noumenica dell'immaginazione. Parlando di scienza metafisica mondana, sentiamo riecheggiare ancora un altro elemento di rilievo, vale a dire quella Weltweisheit, quella scienza del mondo o mondana che indicava nel linguaggio dell'epoca la filosofia tout-court, identificata con la metafisica, ed è rilevante che Kant la trasformi nei *Principi* in Weltwissenschaft, consapevole che la sua operazione critica di fondazione della metafisica aveva assunto tutti i caratteri della scienza, elevando finalmente la filosofia al rango delle scienze moderne, e anzi

riconquistandole quel ruolo centrale che, per il discredito delle vuotaggini dogmatiche e per la distruzione degli assalti scettici, essa aveva perso da moltissimo tempo. Nella filosofia come scienza, come scienza metafisica mondana dunque, troviamo che Kant parla in maniera fondamentale del cieco caso e del cieco destino, e non possiamo non ricordare quell'altro luogo importantissimo della *Ragion pura* dove – nello stesso contesto della deduzione intellettuale delle categorie, della loro decisiva derivazione dall'impianto sistematico dei principi dell'intelletto e quindi della saldatura con le intuizioni e la sussunzione di queste ultime con il loro materiale formalizzato sensibilmente apriori nell'impianto sistematico della conoscenza intellettuale e della sintesi autocosciente dell'appercezione egoica trascendentale – Kant aveva parlato della felicità e già del destino (*KrV*, B 117 s., A 84 s.), mettendo in rilievo la necessità della fondazione giuridica, del loro statuto secondo il diritto, di essi come concetti dell'intelletto altrimenti “abusati” da un impiego corrente non purificato (appunto, gereinigt, come rein, puro, è il procedimento dell'intelletto e quello della ragione) preliminarmente. E va notato ulteriormente che Kant parla di felicità e di destino in un luogo che noi non ci aspetteremmo mai, almeno a una prima considerazione, vale a dire là dove discute delle categorie e della loro deduzione: se egli ne parla qui, è come se volesse conferire piena dignità di cittadinanza a due “concetti” che continuano a essere sottoposti ad un uso improprio, non fondato, affidato alla casualità. Essendo la categoria il “concetto dell'oggetto” partorito dal soggetto (secondo quel concipi legato al gigni, quella coappartenza originaria del conoscere e del generare, dove il novi è generatore della novità permanente della conoscenza, della scienza e della vita, nella fusione del γίγνομαι e del γιγνώσκω richiamata all'inizio del nostro discorso, del nostro viaggio), allora quel che qui si presenta a noi è la sovrabbondanza della vita, e la consapevolezza che Kant aveva che nell'impianto conoscitivo-generativo dell'esistenza umana questioni così decisive come la felicità e il destino non potevano affatto essere lasciate fuori dalla porta. Poche pagine prima qualcosa di simile era accaduto con l'immaginazione, la cui trattazione venne poi drasticamente ridotta nella seconda edizione della *Critica* per il timore di dare adito a derive irrazionalistiche nell'edificio della conoscenza.

Destino e felicità non possono essere configurate come categorie, eppure il loro status giuridico, il loro quid iuris viene posto in esse, e questo è significativo. Sono elementi costitutivi dell'umano, che riguardano l'orientamento dell'uomo nel mondo, la consapevolezza della propria sorte, la possibilità di una proiezione 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) che l'uomo intraprende e sviluppa continuamente. Se tra il 1781 e il 1787 la tematica dell'immaginazione viene quasi espunta dalla *Critica*, forse per timore di travisamenti irrazionalistici, visionari, immaginifici, fantasticheggianti, esaltati, swedenborghiani, essa rimane ben presente in tutti gli altri scritti, a cominciare dall'*Inizio congetturale* del 1786, quando Kant intraprende un viaggio proprio "sulle ali dell'immaginazione" alla scoperta delle origini dell'uomo e della sua storia (MAM, A 3). Dello stesso anno, che in tal modo diventa importante per la storia dello sviluppo del pensiero kantiano, al pari di altri come il 1769, il 1781, il 1793, il 1798, sono i *Principi metafisici della scienza della natura*, dove, come abbiamo appena visto, 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 quindi "una barriera per la ragione dominante, affinché o l'invenzione prenda il suo posto, oppure essa venga calmata sul cuscino delle qualità oscure" (MAN, A 100). E così le metafore e i rinvii ad altri ordini problematici 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, succede che la ragione rinuncia essa stessa al suo dominio e lascia ogni soluzione al destino stesso, cioè a una forza cieca ed eteronoma, rispetto alla quale l'intelletto dell'uomo, la sua volontà moralmente legislatrice e l'autonomia fondata sulla libertà depongono le armi e vengono sconfitte. Allora la ragione va calmata ricorrendo al cuscino – e l'immagine ricorda proprio una sorta di camicia di contenzione, come quelle usate per calmare i folli (di nuovo l'emergere della tematica della *Narrheit* vicino a quella della ragione, in luoghi che non ci aspetteremmo) – delle *qualitates occultae*, con un vero e proprio ritorno nell'abisso della notte della conoscenza, della rinuncia dell'uomo a orientarsi nel mondo grazie al "segnavia" (Wegweiser) della ragione, alla "mappa" (Karte) e alla "bussola" (Kompaß) della sua capacità conoscitiva, quella mens della *Dissertazione*, tradotta da Hinske appunto come Erkenntniskraft. La facultas, il Vermögen, la forza vera e propria della conoscenza razionale non possono lasciarsi risospingere da una forza occulta, il destino, nel baratro delle qualità occulte, che sono come il nido di un sacco di malattie, che è il letto, come Kant si esprime nell'*Antropologia*. Guidato dalla stella polare della ragione, senza perdere la tramontana, l'uomo prende pieno possesso di sé stesso, esplora i territori della propria interiorità, si orienta nel mondo, diventa padrone di sé anzitutto come homo noumenon, appartenente

al mondo intelligibile, e ricomprensente in sé l'omo phaenomenon, del mondo sensibile. Si sottrae così al destino, si svincola dalle catene di esso, e si apre risolutamente alla propria destinazione, che si realizza pienamente nella rivoluzione che crea l'uomo nuovo.

La critica vera è quella rivolta allo scetticismo, sia quello antico che quello moderno, come abbiamo visto con l'immagine della nave di Pirrone e di quella di Hume. La certezza della libertà, della sua realtà e verità, non è qualcosa di dimostrabile e di conoscibile da parte dell'uomo, e il fatto che Kant esordisca lapidariamente nella *Ragion pratica* affermando senza esitazioni che "la libertà è reale (Freiheit ist wirklich)" rinvia ad altri luoghi fondativi di un'affermazione così importante, dalla distinzione tra il sensibile e l'intelligibile a quella tra il fenomeno e il noumeno, che trovano il loro substrato principale, allo stesso modo di quello della sostanza che permane e che è soggetto della prima analogia dell'esperienza, in quella dimensione di inconoscibilità assoluta che è apertura al, e fondamento nel noumeno. Tale dimensione è costituita dalla fede, la fede anzitutto razionale di cui parla Kant nella prefazione alla seconda edizione della *Ragion pura*, e poi quella morale che è completamento del cambiamento interiore dell'uomo, la μετάρτασις che è rivoluzione della Gesinnung e poi della Handlung, e della legge morale che è consapevolezza della libertà che la fonda. Il passo successivo, mirabile quanto a pregnanza definitiva dell'intera filosofia di Kant, per sua stessa esplicita dichiarazione, ci fa incontrare con l'unione del noumenico e del fenomenico, dell'intelligibile e del sensibile, dell'infinito e del finito, di Dio e dell'uomo. Egli apre dunque la *Ragion pratica* richiamandosi all'ossatura della Dialettica e della metafisica della *Ragion pura*, cioè ai concetti della ragione, alle idee, assolutamente inconoscibili. E la libertà è uno di essi (non può essere affatto una categoria, perché altrimenti rientrebbe nella fenomenicità spazio-temporale scandita dal determinismo causalistico, e quindi non sarebbe più libertà, ma necessità condizionata): il "concetto della libertà" può essere dimostrato nella sua "necessità apodittica", che evidentemente non può essere quella teoretica, da una legge della "ragion pratica legislatrice". Viene quindi utilizzata un'espressione particolare, "in esso, con esso per esso (an ihn, mit ihm, durch ihn)", che richiama direttamente la formula latina dell'incarnazione cristiana nel Gottesdienst, lo "in ipso, cum ipso, per ipsum", e la riferisce proprio al concetto di libertà, nel luogo più importante di tutto il suo sistema filosofico, per esplicita ammissione dello stesso Kant. Il "concetto di libertà", e, non bisogna dimenticarlo, poco prima la frase lapidaria è che "libertà è reale", viene posto al centro del sistema, che senza di esso crollerebbe: esso è l'architrave, la pietra di volta (Schlußstein) dell'intero sistema della ragione, di quella teorica

e di quella pratica, ed è da esso che possono essere derivati gli altri due concetti della ragione, cioè le altre due idee, quella dell'esistenza di Dio e quella dell'immortalità dell'anima, che la ragione teoretica non aveva in alcun modo potuto dimostrare e che ora ricevono la loro ammissibilità e utilizzabilità per la vita pratica dell'uomo grazie alla prospettiva aperta dalla ragione morale legislatrice. Gli elementi messi in campo da Kant sono davvero tanti, e di enorme portata: la libertà, la sua realtà, non dimostrabile e tuttavia indubitabile grazie alla fede razionale che, noumenicamente, la fonda e le dà possibilità estrinsecativa; l'identificazione, molto più di una mera analogia (concetto che Kant utilizza in moltissimi luoghi, dalle Analogie dell'esperienza alla filosofia della storia, del diritto, della religione), tra il concetto di libertà e l'incarnazione di Cristo – una scelta che dà ben altra e più profonda, radicale qualificazione della verità per sé sussistente, della sostanza dell'essenza, una unio mystica che però è riconosciuta e dichiarata, che si trova al massimo della potenza logica della ragione, nella sua consapevole impossibilità di conoscere il noumenico dovendo quindi circoscrivere il proprio raggio d'azione alla conoscenza intellettuale del fenomenico e che, con un'impressione davvero notevole per il lettore, ci rinvia ad altri luoghi della *Ragion pura* densissimi di significato. Senza compiere alcun "salto mortale", espressione che Kant adopera in italiano, ad esempio nello scritto contro Eberhard ed elogiando Mendelssohn che aveva difeso la ragione (il quale nella *Jerusalem* aveva usato gli stessi termini), nella dottrina del Sommo Bene egli aveva parlato di "corpo mistico degli esseri razionali". Non è affatto un'espressione da poco, e Kant, il quale si era sempre opposto a ogni via di fuga misticheggiante in una sorta di "regno delle ombre" (che era il "paradiso dei fantasticheggianti", come si esprimevano i *Sogni* contro Swedenborg e la sua folle pretesa di comunicare col "mondo degli spiriti", derivata irrazionale nel mondo della conoscenza) non esita a prospettare una tale comunità degli esseri razionali, cioè delle persone (individui dotati di ragione) maggiorenni (secondo il valore attribuito alla *Majorennität* nell'articolo sull'Illuminismo) orientate al raggiungimento della propria consapevolezza conoscitiva (il "conosci te stesso" delfico e socratico che era ritornato ad essere il compito più delicato della ragione nell'età moderna e illuministica, come Kant ci dice negli esordi della prima *Critica*) e alla progressiva autonomizzazione morale. Questa si basava sul rispetto della legge, la dignità dell'uomo, la consapevolezza della libertà che fondava la legge morale, e realizzava così la destinazione dell'uomo. È una comunità che prenderà corpo successivamente nella "chiesa invisibile", nel "regno di Dio" dei soggetti razionali autocoscienti e moralmente determinantisi nell'agire conforme al dovere e alla legge morale, all'imperativo categorico.

Se Kant parla di corpo mistico di questi esseri razionali, vuole mettere in evidenza il carattere misterico, inconoscibile, noumenico di questa comunità basata sui principi della ragione e concretizzantesi nei singoli partecipanti che ne costituiscono il corpo. Questo però non scaturisce da una mera giustapposizione di parti estrinseche, bensì da una unità organica che è il suo vivente principio animatore: il corpo mistico è corpo cristico, è corpo di Cristo, e la cristità ne costituisce l'essenza, l'anima. Nel *Conflitto delle Facoltà*, in un passo densissimo e ricapitolatore dell'intera problematica riguardante il rapporto tra uomo e Dio, finito e infinito, fenomeno e noumeno, mondo sensibile e mondo intelligibile, Kant fa convergere tutti questi elementi nello "spirito di Cristo". Trattando approfonditamente la tematica della rivoluzione interiore che porta all'uomo nuovo, la metanoia, e delle soluzioni che erano state fornite in tal senso dalla comunità dei Fratelli Moravi di Zinzendorf e dal Pietismo di Spener, Kant parla della moralische Anlage in uns, che è una disposizione originaria al bene (come già aveva indicato la *Religione*, basando su di essa il superamento di ogni manicheismo, essendo la tendenza, lo Hang, al male subordinata alla radicata disposizione buona della natura umana) e che consente di sviluppare una capacità (Vermögen, la latina facultas) interiore che porta l'uomo a rendersi conto della superiorità della sua natura intelligibile su quella sensibile. Proprio questo "qualcosa in noi" è ciò che porta l'uomo alla meraviglia (la *Bewunderung* di cui parla Kant, richiama il *Θαυμάζειν* aristotelico e la conclusione della *Ragion pratica*): "Es ist nämlich etwas in uns, was zu bewundern wir niemals aufhören können", nel momento in cui noi lo abbiamo visto, ce ne siamo resi conto, e questo è al tempo stesso "ciò che eleva l'umanità nell'idea a una dignità, che non si dovrebbe presumere nell'uomo come oggetto dell'esperienza" (*SdF*, A 92 s.). È quella dignità dell'uomo che la ragione e la filosofia esaltano, come nella prima *Critica* veniva messo bene in evidenza, e che Schiller condivideva con Kant, il quale continua affermando che "se noi siamo esseri determinati mediante la nostra ragione e sottoposti alle leggi morali e alla loro osservanza anche con il sacrificio di tutte le gradevolezze della vita in contrasto con quelle, di questo fatto non ci si meraviglia, perché risiede oggettivamente nell'ordine naturale delle cose come oggetto della ragion pura di obbedire a quelle leggi; senza che al sano e comune intelletto [che altrove Kant denota come espressione alla moda] venga mai in mente di chiedersi una sola volta da dove quelle leggi possano pervenire a noi, per procrastinare forse, fino a quando noi sappiamo la loro origine, il loro perseguimento, o addirittura di dubitare della loro verità. – Ma il fatto che noi possediamo anche la facoltà (Vermögen), di offrire con la nostra natura sensibile un sacrificio

così grande alla morale, che noi possiamo anche ciò di cui comprendiamo del tutto facilmente e chiaramente, che lo dobbiamo, questa superiorità dell'uomo sovrasensibile in noi [e il modo dell'espressione ricorda molto l'uomo divino in noi della *KrV*; e non va scordato che quanto Kant viene qui argomentando si trova alla conclusione della parte specifica sulla *Auslegung*, il che ci fa riflettere sull'intima connessione di queste parti così importanti] sopra quello sensibile, di quello cioè contro il quale l'ultimo (se si giunge a un contrasto) non è niente [giudizio notevolissimo circa la irrilevanza, l'insignificanza dell'uomo sensibile!], sebbene questi ai suoi propri occhi è tutto, questa disposizione morale in noi, inseparabile dall'umanità, è un oggetto della somma meraviglia, la quale, quanto più a lungo si considera questo vero (e non inventato) ideale [e si tratta proprio dell'ideale del sommo Bene, dello *höchstes Gut*, che qui coincide con quella *moralische Anlage* verso la quale noi proviamo quella *höchste Bewunderung*], tanto più essa sale in alto: di modo che vanno sicuramente scusati coloro i quali, sviati dall'incomprensibilità di questo ideale, ritengono questo sovrasensibile in noi, poiché esso è certamente pratico, per soprannaturale, cioè per qualcosa che non è affatto in nostro potere, e che è proprio di noi tutti, bensì piuttosto lo considerano come l'influsso di uno spirito diverso e superiore; ma in questo essi però sbagliano molto, perché infatti l'effetto di questa facoltà non potrebbe essere una nostra azione (*Tat*), perciò non potrebbe esserci neanche imputata [*zugerechnet*, e la *Zurechnung*, la imputazione è una caratteristica dell'uomo come soggetto di diritto in quanto maggiorenne e capace di azione morale], e quindi la facoltà volta a ciò non potrebbe essere la nostra". Si tratta di passi di grande valenza sintetica, che meritano di essere seguiti da vicino; e Kant così continua: "L'utilizzo di questa facoltà insita in noi incomprendibilmente e il suo starci a cuore, a partire dalla primissima gioventù e successivamente nell'esposizione pubblica, contiene adesso la genuina soluzione di quel problema (dell'uomo nuovo), e anche la Bibbia sembra non aver avuto nient'altro in mente che di non rinviare a esperienze soprannaturali e a sentimenti invasati, i quali, invece della ragione, dovrebbero produrre questa rivoluzione: di rinviare bensì allo spirito di Cristo [il riferimento di Kant a esso è notevolissimo, anche perché avviene, come stiamo per vedere, con una terminologia che egli aveva già utilizzato, pari pari, nella *Critica della ragion pura*], per poterlo fare nostro, o piuttosto, poiché Egli [cioè lo spirito di Cristo!] risiede già in noi con la disposizione morale originaria, di fargli solo spazio [*ihm nur Raum zu verschaffen*: ricorrono proprio gli stessi termini della introduzione alla seconda edizione della *Critica*, quando Kant aveva esplicitamente affermato di aver dovuto mettere da parte il sapere

per far posto alla fede]. Alla luce di ciò, e dei luoghi della *Critica della ragion pratica* in cui Kant si richiama fortemente alla formula dell'incarnazione, al "con esso, per esso e in esso" che indica l'azione salvifica di Cristo che in sé innesta l'umanità nella divinità e congiunge l'infinito col finito, questo esprimersi in termini di "spirito di Cristo", ancorando nella ragione la dimensione del sovrasensibile e della disposizione morale in noi come facoltà noumenica della fondazione del senso della vita a partire dalla libertà, getta davvero nuova luce sull'intera filosofia kantiana, alla quale poter più completamente e adeguatamente accedere grazie alla nuova chiave (il neuer Schlüssel che supera la prospettiva della clavis kantiana intellettualistica di Kuno Fischer) che ci viene offerta da una attenta analisi e interpretazione dei testi kantiani stessi. Le pagine della *Ragion pura* sull'"uomo divino in noi (der göttliche Mensch in uns)", che viene presentato certamente come ideale del sapiente stoico (e neoplatonico) e che però fa il paio inscindibile con l'uomo morale (di cui parla nei *Progressi*), completandolo e installandolo fortemente nel noumenico, nella libertà, fanno parte, insieme a quelle sul corpo mistico degli esseri razionali, di questa presentazione della filosofia kantiana.





CAPITOLO SECONDO

IL PORTO SICURO, IL VIAGGIO PER MARE

Ragione e conoscenza

Come chiave di lettura generale, il decennio dal 1783 al 1793 si caratterizza per la focalizzazione, la precisazione, lo sviluppo di tematiche di lunghissima durata che ora ricevono la loro sistemazione: la causalità, il destino, la storia, la religione. In questo senso, la sezione dell'Analitica della *Ragion pura* che riguarda le Analogie dell'esperienza è uno dei luoghi più importanti dell'intera meditazione kantiana, che fornisce molteplici spunti di riflessione, forieri di ulteriori approfondimenti. Nella navigazione la *Critica* non è come una grande isola, quasi un continente, che bisogna circumnavigare. Tutti i principi dell'intelletto puro sono riconducibili agli assiomi dell'intuizione, alle anticipazioni della percezione, alle analogie dell'esperienza, ai postulati del pensiero empirico in generale. I principi matematici riguardano la categoria della quantità, della grandezza, quelli dinamici le categorie della qualità. In questo contesto argomentativo, Kant inserisce in una nota aggiunta alla seconda edizione, delle interessanti considerazioni terminologiche a noi utili per la questione della causalità (*KrV*, B 202): "Ogni congiunzione (*Verbindung* / coniunctio) è o composizione (*Zusammensetzung* / compositio) o connessione (*Verknüpfung* / nexus)". La composizione è la "sintesi del molteplice", di elementi che non sono necessariamente coappartenenti, come ad esempio i due triangoli in cui un quadrato viene tagliato dalla diagonale; di tal fatta è la "sintesi dell'omogeneo" in tutto ciò che può essere "ponderato matematicamente", la quale sintesi può essere nuovamente suddivisa in quella dell'"aggregazione" e della coalizione, della quale la prima è indirizzata alle quantità estensive, la seconda a quelle intensive. Il secondo tipo di congiunzione è propriamente la connessione, ovvero è anch'essa sintesi del molteplice, che riguarda però l'appartenenza reciproca tra elementi, come ad esempio l'accidente a una qualunque sostanza, o l'effetto alla causa; perciò, pur nella sua disomogeneità, viene rappresentata come connessa, congiunta a priori, e Kant definisce "dinamica" questa congiunzione, ovvero connessione, perché essa non è affatto arbitraria e riguarda la congiunzione, la connessione



dell'esistenza del molteplice. Sia la composizione, in quanto sintesi dell'omogeneo, che la congiunzione-conessione, in quanto sintesi del disomogeneo, possono essere nuovamente suddivise in connessione fisica dei fenomeni tra loro e connessione metafisica, che riguarda la facoltà della conoscenza a priori (*KrV*, B 202). La nota è una conferma dell'importanza di questi luoghi della *Critica* all'interno di tutto il sistema della ragione, perché ricomprendono gli assi portanti dell'intero interrogarsi filosofico kantiano, dalla causalità, alla sostanza e all'accidente, alla temporalità. Prima di soffermarsi adeguatamente, dopo poche pagine, su tali questioni, Kant avverte così la necessità di chiarire la terminologia, e alle sue distinzioni si riallacciano le nostre considerazioni fatte a proposito della distinzione radicale tra *Verknüpfung* e *Zusammenhang*, giacché questa era l'espressione usata dagli storici, di chiarissima ascendenza empirista, cioè l'equivalente per loro di *nexus*. Kant identifica *nexus* con *Verbindung*, ma anche con *Verknüpfung*, e questo già di per sé è molto significativo: nel 1787, cioè 3 anni dopo le *Idee*, l'anno dopo l'*Inizio presunto*, Kant ha preso le misure – e l'immagine non è affatto arbitraria! Basti pensare al ruolo che il *Meßkünstler* ha nell'impianto kantiano, sia quello della geometria che quello dell'agrimensura: il filosofo è *Geometer* ed è *Feldmesserkünstler*, e il tutto ha a che fare con l'orientamento della ragione e dell'intelletto, con la possibilità di orientarsi, appunto, nel pensiero – con la problematica degli avvenimenti storici, i quali rientrano completamente, né potrebbe essere altrimenti, nell'ambito dei fenomeni, della fenomenicità, cioè le *Begebenheiten* rientrano, vengono ricomprese nelle *Erscheinungen*. Essi non possono assurgere a elementi esclusivi dell'unico orizzonte possibile dell'esistenza umana, cioè quelli del fenomeno, perlomeno se questo lo riduciamo a un ordine di considerazioni improntato al criterio empirico di spiegazione, che rischia di diventare infine autoreferenziale.

Empirismo e scetticismo riferivano il tutto dell'esperienza all'ambito del fenomeno, Kant ha da condurre la sua nave per evitare lo scoglio empiristico-scettico, cosa che egli a dire il vero fa molto agevolmente; sicuramente ringrazia Hume per avergli fatta venire l'idea, la visione, l'illuminazione, per averlo svegliato cioè dal sonno dogmatico, in pari tempo vede con grande certezza e acume che le obiezioni scettiche non si reggono, esse sì che sono destinate allo scacco: vale a dire che sull'empirismo, 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 del principio di ragione e la misurabilità del territorio che esso mi consente di abitare, di esplorare (di nuovo il viaggio),

non supera il dominio della fenomenicità spazio-temporale, allora, rispetto a quanto è per lei inspiegabile, la persona rimane esposta al destino e al caso, anzi a tutti e due, e in tal modo finisce col rinunciare sia ad un'esistenza soddisfatta di sé sia al principio stesso della conoscenza. Solo l'ordine della libertà assicura l'uomo, e lo fa anzitutto, proprio a partire dal terreno dell'esperienza, con i suoi pieni effetti di validità su di essa. Non è una fuga in un altro mondo, per niente, è un ritorno in questo mondo dopo aver compiuto dentro di sé il vero viaggio dell'esperienza della vita, vale a dire quello che mette di fronte all'uomo, e lo fa divenire consapevole di ciò, l'altra dimensione della sua esistenza e della vita del tutto, il mondo intelligibile, il mondo noumenico, l'in-sé essenziale che non può essere attinto applicando il principio di ragione e il nesso di causalità come si fa per il mondo fenomenico, per il *mundus sensibilis*.

La formulazione sintetica dell'ammissibilità di una causalità per mezzo della libertà ci dice che questa è fondata nel mondo intelligibile, nel noumeno, e che produce i suoi effetti nel fenomeno. Io non la posso mai dimostrare, e tuttavia essa è reale perché io la baso sulla fede razionale. La fede fa sì che la persona tolga di mezzo il destino e il caso, grazie alla libertà, ed è chiarissimo a tal riguardo l'articolarsi delle meditazioni kantiane. 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 un punto di vista dimidiante e sterile. Non è per niente come un fulmine a ciel sereno che Kant parli risolutamente, decisamente, dello spirito di Cristo e del nostro doverci appropriare di esso, che in maniera totalmente costitutiva e preliminare a qualunque altra possibilità di discorso filosofico e antropologico egli fonda la libertà in Cristo e ne faccia l'architrave di tutto il sistema della ragione, o che rintuzzi addirittura lo stoicismo per il suo cedere sul suicidio, e perché trovi infine la risposta definitiva, esaustiva alla questione del determinismo e del caso, quindi del destino e del caso affacciata già nei primordi, nella *Storia della natura*, con la presenza dell'epicureismo nel cuore del cristianesimo, la grande considerazione per Epicuro, la scelta sicura, razionalmente e moralmente fondata, per la bontà primigenia di Cristo, accompagnato da Platone. Rispetto poi all'inanità del dogmatismo, questo impedisce proprio la navigazione, la realizzazione stessa del viaggio, ed è quindi molto peggio dell'empirismo. Si tratta di vedere bene come impostare il viaggio, considerando con l'ausilio di tutti i mezzi tecnici necessari cosa si può fare e cosa no.

Per questo l'immagine della *Steuermannkunst* di cui deve impossessarsi il pilota della nave è strettamente legata alla necessità che egli abbia di

dominare sé stesso, di procedere nella navigazione secondo il principio di ragione e il nesso di causalità, che egli organizza a partire dalla chiarezza delle operazioni da compiere e, ancor più, dalla chiarezza della rotta da intraprendere, cioè dell'intento principale da perseguire e da condurre a buon fine, cioè in porto. Con la carta nautica, la bussola, lo sguardo sulla stella del nord, cioè sugli astri che illuminano la rotta, della nave e dell'esistenza, perché non naufraghi, non si areni e non si trasformi in un'altra rotta, quella della catastrofe, della rassegnazione e dell'ipocondria. L'empirismo non porta a libertà né da un punto di vista del determinismo, non può farlo, sarebbe una contraddizione in termini, questo è caratterizzato dal rigido meccanicismo, proprio sia del razionalismo che dell'empirismo stesso: sia che la causa determini l'effetto secondo uno schema a priori, sia che essa lo determini in base all'associazione soggettiva basata sull'abitudine, comunque rimane causa, ferma e inamovibile, e questo determinismo meccanicistico accomuna sia il dogmatismo che l'empirismo, e fa il paio col destino. Né dal punto di vista della casualità accidentale, del casualismo (dove il termine casus è legato a quello di causa, per inversione, per cui dal determinismo passiamo al casualismo) che, guarda un po', ha la stessa radice di casuistica, cioè di una precettistica estrinsecamente giustapposta, senza un principio-guida di cui la persona possa farsi convinta, possa cioè rendersi ragione. La vera morale, basata sulla libertà e sull'autonomia, sbaraglia destino e caso. Nel suo profondo acume, Kant fa giocare davanti ai nostri occhi destino e caso, e ci fa vedere benissimo come entrambi trancino, tronchino l'uomo nella sua possibilità della libertà! L'uomo ridotto a strumento nelle mani di un regime estrinseco, eteronomo, di ogni potere: contro questa reificazione, cosificazione, poi mercificazione, il sublime Kant, come il sublime Platone, si esprime decisamente, fortemente, risolutamente, e apre all'uomo la possibilità della libertà, di poter essere libero.

Nelle anticipazioni della percezione dell'Analitica (*KrV*, B 210 s.) troviamo spunti interessantissimi per il rapporto tra grandezza, causa e tempo: la "grandezza intensiva" viene appresa solo come unità, e in essa la molteplicità può essere rappresentata solo mediante "l'avvicinamento alla negazione", cioè allo zero matematico. Ogni realtà nel fenomeno ha grandezza intensiva, cioè un grado, e se si considera questa realtà come causa, sia della sensazione che di altra realtà nel fenomeno, ad esempio di un cambiamento, allora il grado della realtà, proprio come causa si definisce un "momento". Ciò è importante perché collega spazialità e temporalità e, all'interno di questa, prefigura la differenza tra attimo e momento. Questo ad esempio, come "momento della pesantezza", ci presenta nella sua puntualità determinata il grado, che designa "solo la grandezza",

la cui apprensione “non è successiva”, cioè secondo la scansione dei momenti, ma è legata all’attimo (*augenblicklich*). Kant stesso si riserva di approfondire successivamente la questione, cosa che fa non esplicitandola del tutto quando parla poi del rapporto tra tempo e sostanza e tra tempo e causa nelle analogie. Le ulteriori considerazioni presentano notevoli ricadute sulla questione della continuità della natura e del connesso calcolo infinitesimale. Ogni sensazione, e perciò anche ogni realtà nel fenomeno, per quanto piccola, ha così un grado, cioè una grandezza intensiva, che può essere ancor sempre diminuita, e tra realtà e negazione c’è un “nesso continuo di realtà possibili”, e di possibili percezioni più piccole. Si tratta dello stesso tipo di nesso che si ritrova nella causalità e nel suo rapporto con la temporalità. Ogni colore, ad es. il rosso, ha un grado, che, per quanto possa essere piccolo, non è mai il più piccolo, e così avviene in genere per il caldo, per il momento della pesantezza ecc. (*ivi*, B 211 s.). La proprietà delle grandezze, in base alla quale in esse “nessuna parte è la più piccola possibile (nessuna parte semplice)”, si chiama la loro “continuità”, e questa è la base della stessa continuità della natura, un analogo della quale si ritrova nella permanenza della sostanza.

Il coinvolgimento nella continuità sia della dimensione spaziale che di quella temporale viene affermato mediante il fatto che “lo spazio e il tempo sono quanta continui”, perché nessuna parte di essi può essere data, senza includerla tra “confini (punti e attimi)”, perciò solo in modo che questa parte stessa è nuovamente uno spazio o un tempo. “Lo spazio consta dunque solo di spazi, il tempo di tempi” (*ivi*, B 212). Punti e attimi sono solo confini, cioè meri “posti (*Stellen*)”, quasi con una spazializzazione del tempo della loro “limitazione (*Einschränkung*)”; i posti però presuppongono ogni volta quelle intuizioni, che essi devono limitare o determinare, e da semplici posti, come da elementi, da parti costitutive che potrebbero essere date “ancora prima dello spazio e del tempo”, non possono essere composti né lo spazio né il tempo. Grandezze simili si possono chiamare anche “fluttuanti”, perché la “sintesi dell’immaginazione produttiva nella loro generazione” è un “progresso nel tempo”, la cui “continuità” si è soliti contrassegnare particolarmente mediante l’espressione del “fluire” (*ibid.*). Perciò tutti i fenomeni in genere sono grandezze continue, tanto in base alla loro intuizione, come estensive, o in base alla mera percezione, come grandezze intensive. Se la sintesi del molteplice del fenomeno è interrotta, allora esso è un aggregato di molti fenomeni, e non propriamente fenomeno come un “Quantum”, il quale non viene prodotto mediante la mera continuazione della sintesi produttiva di un certo tipo, bensì mediante la ripetizione di una sintesi che cessa sempre. L’esempio dei tredici talleri come

Geldquantum indica propriamente una grandezza continua, in cui nessuna parte può essere definita come la più piccola, per cui abbiamo la divisibilità infinita della materia che non interrompe mai la continuità della natura e della sostanza. Nel caso in cui si vogliono intendere le monete che formano questo Quantum, allora questa denominazione è del tutto impropria, e dovrebbe piuttosto essere utilizzata quella di aggregato.

Le considerazioni che Kant viene svolgendo a questo proposito anticipano molto gli sviluppi che sarebbero stati propri della fisica quantistica novecentesca, e ci danno una serie di preziose indicazioni sulla tematica della continuità della natura, della sua misurabilità e divisibilità infinita. Poiché in ogni numero deve trovarsi tuttavia unità al fondo, il fenomeno è allora “come unità un Quantum”, e come tale “ogni volta un Kontinuum”. Se adesso “tutti i fenomeni”, considerati sia estensivamente che intensivamente, sono “grandezze continue”, allora il principio che “ogni cambiamento (passaggio di una cosa da uno stato nell’altro) possa essere continuo”, può essere dimostrato facilmente e “con evidenza matematica”, solo se la “causalità di un cambiamento” in genere non risiedesse completamente “al di fuori dei confini di una filosofia trascendentale”, e non presupponesse principi empirici (*ibid.*). Infatti che sia possibile una causa, che modifichi lo stato delle cose, cioè le determini nell’opposto di un certo stato dato, di ciò “l’intelletto non ci dà a priori nessuna notifica”, non solo perché esso non vede affatto la possibilità di ciò (perché tale “visione” ci manca in molte conoscenze a priori), bensì perché la variabilità coglie solo certe determinazioni dei fenomeni, che solo l’esperienza può insegnare, mentre “la loro causa va ricercata nell’immutabile”. Poiché però noi non abbiamo niente davanti a noi, di cui possiamo servirci, se non i puri concetti fondamentali di ogni esperienza possibile, tra i quali non ci deve essere assolutamente niente di empirico: così noi possiamo, senza intaccare “l’unità del sistema”, non pregiudicare la “scienza generale della natura”, la quale è costruita su certe esperienze fondamentali” (*ivi*, B 213 s.).

La percezione del tempo manca ai folli; essa si basa sulla sintesi del senso interno, sulla dimensione della permanenza del tempo come sostrato, della permanenza della sostanza rispetto agli accidenti. Ciò è molto importante, ed ha a che vedere con la salda capacità del timoniere, ben presente a se stesso, di collegare passato presente e futuro a partire da sé stesso, dalla sua forza. Il punto di congiunzione, proprio la Verknüpfung e la sua diversa accezione in matematica e in filosofia, che abbiamo incontrato prima, è la seconda analogia, quella della causalità, che segue a quella del tempo, e i luoghi centrali sono il tempo, la causalità, l’immaginazione, la sostanza, lo schema, l’Io.

Alla questione della causalità, nel contesto del nostro viaggio e del nostro libro, noi giungiamo partendo dall'immagine del timoniere che è padrone di sé e della nave, essendo appunto esperto dell'arte del timonaggio, il quale nello stesso tempo sa bene che non tutto dipende da sé, ma da un ordine più ampio nel quale egli è inserito, scandito dalla legge di causalità, dalla ragione sufficiente, dal piano della provvidenza ovvero della natura, non dominato dal cieco caso o dal destino (*KrV*, B 281, A 228). Cioè noi dalla navigazione veniamo portati nel centro della conoscenza e dell'esistenza, la legge di causalità. E a questa troviamo subito strettamente legato il principio di ragione sufficiente. La ragione desta è un compito, è l'orizzonte di possibilità della nostra destinazione, è il nostro essere wach, svegli, che ci fa essere in guardia, attenti nell'incedere e nel procedere della nostra stessa vita, è il nostro uscire dal sonno, dal sogno e dalla follia, dal Wahnsinn e non solo dalla Narrheit, perché questa è più accettabile nel consorzio umano, non è affatto preconditione di essere Kandidat des Hospitals (di quello psichiatrico evidentemente...). È grazie a questo esser desto, sveglia della ragione che noi possiamo renderci conto di quale immenso dono siamo stati e siamo destinatari e a quale infinita realizzazione siamo destinati: e proprio questo renderci conto è indissolubilmente legato a, anzi è in fondo la stessa cosa del darci contezza, ragione, giustificazione dell'esistente, dell'esistenza, della vita, che corrisponde non solo all'esigenza posta sul tappeto dal principio di ragione sufficiente, anch'esso richiamato da Kant in queste pagine così decisive della *Ragion pura* e che in altri luoghi altrettanto risolutivi si trova in strettissima connessione con la legge di causalità, ma viene incontro alla più completa e radicale esigenza profonda di senso che emerge nella domanda di Giobbe, al quale va la simpatia di Kant, non verso le astratte elucubrazioni dei presunti saggi, simili a quelli 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.

La centralità della causalità fa sì che da essa si dipartano e in essa vengano ricondotte e trovino fondamento tutte le altre questioni dell'interrogarsi filosofico, nessuna esclusa: la libertà, la felicità, il destino, il fenomeno e il noumeno, la storia (analisi dei fenomeni nel tempo), il tempo (l'intemporalità del tempo, proprio nel suo imprescindibile ancoraggio nell'io e nelle sue stesse rappresentazioni della temporalità), l'immaginazione, la conoscenza, il principio di ragione sufficiente. Abbiamo qui così la possibilità di tracciare noi stessi, a nostra volta, nel dialogo con Kant che è maestro e guida di questo nostro viaggio, una mappa nautica della navigazione, analoga alla e derivata dalla (secondo i principi più volte richiamati da Kant, quello

fondamentale delle analogie, e quello, altrettanto importante, della Ableitung, che indica il procedimento proprio della derivazione, della derivata, nel calcolo infinitesimale matematico, accanto ai momenti altrettanto fondamentali del limite – Schränke – e dell'integrale, per conferire unità di senso al procedimento di costruzione specifico della matematica) carta della rosa dei venti, quella che non ci fa perdere la tramontana, usando ancora un'altra metafora kantiana (dell'*Antropologia*), ma consente di orientarci, proprio a partire dalla consapevolezza della sinistra e della destra che accompagna l'orientamento.

Il terzo postulato riguarda la “necessità materiale nell'esistenza”, non quella semplicemente formale e logica nella congiunzione dei concetti, laddove nessuna esistenza degli oggetti dei sensi può essere conosciuta completamente a priori e la necessità dell'esistenza non può essere mai conosciuta da concetti, bensì ogni volta solo dalla congiunzione con ciò che viene percepito, secondo leggi generali dell'esperienza (*KrV*, B 279 A 227). Nessuna esistenza, sotto la condizione di altri fenomeni dati, può essere conosciuta come necessaria, se non l'“esistenza degli effetti a partire da cause date secondo la legge della causalità”. Dunque non è l'esistenza delle cose (sostanze), bensì del loro stato, ciò di cui noi soltanto possiamo conoscere la causalità, e precisamente da altri stati, che sono dati nella percezione, secondo leggi empiriche della causalità. Da ciò segue che il criterio della necessità riposi esclusivamente nella legge dell'esperienza possibile, vale a dire che “tutto ciò che accade” sia “determinato a priori nel fenomeno mediante la sua causa” (*ivi*, B 280, A 228) Il “was geschieht” accomuna queste riflessioni kantiane a uno dei concetti cardine del pensiero storico dell'epoca, quello della Begebenheit, e le Begebenheiten della storia sono tenute insieme dal pragmatismo, cioè dalla dottrina del nesso di causalità. Queste considerazioni sul geschehen proprio della fenomenicità, e quindi della storicità (rinviano al fatto che Kant fa esplicitamente rientrare le Begebenheiten nell'alveo delle Erscheinungen, quindi la storia nel più ampio contenitore della natura, la storia del mondo nella storia della natura, e questo con quella sorta di passaporto originario acquisito nella *Storia generale della natura*, quando, nei preliminari per la fondazione di una scienza completa della natura egli si era riferito agli storici universali. La stessa omnitudo realitatis che costituisce il concetto di mondo è originario nella scienza della natura, derivato invece nella storia come storia universale o storia del mondo.

E qui si affaccia il quesito se la storia abbia i requisiti per essere scienza: la formulazione wolffiana che singulorum non datur scientia viene accettata e confermata da Kant, il quale a dire il vero riconosce alla storia

quella gründliche Gelehrsamkeit preliminare e necessaria anche per il filosofo, il quale deve avere ottime conoscenze storiche, essere geschichtskundig. Non c'è scienza empirica della storia, ma come non c'è né vi può neanche essere scienza empirica della natura: Hume non va bene in nessuno dei due casi: la nave dello scetticismo viene spiaggiata, portata ad arenarsi (addirittura fatta naufragare, come quella i cui occupanti vengono poi resi schiavi, sulla base di un presunto diritto di possesso del suolo e di tutto quanto si trova sopra, solo che qui si tratta di persone): esso non ci porta da nessuna parte, e ciò già da un punto di vista logico e teorico prima che da quello etico. Verificato l'onere della prova, alla quale almeno si sottomette, rispetto al cieco dogmatismo (cioè al cieco caso, e ricordiamoci del binomio cieco caso – cieco destino – ma pure l'immaginazione è cieca, solo che essa alberga nell'anima umana, non in una qualunque, inesistente regione della follia, o del sogno, cioè della ragione non desta; e albergando in essa, rivela tutto il suo carattere produttivo e creativo, migliorativo della conoscenza intellettuale e quindi dell'esistenza umana, non rimane in una landa desolata e sterile. Le immagini geografiche ci accompagnano continuamente), esso risulta insostenibile.

Nello stesso tempo però neanche noumenorum non datur scientia, e questo è chiarissimo: non si può fornire una carta nautica del noumeno, ne mancano le coordinate geografiche: se Hume, pur essendo stato definito celebre geografo della ragione umana, era stato tuttavia sprossessato delle prerogative del geografo stesso, che è anche geometra (e Hume di fatto non è stato nemmeno questo, perché non ha saputo misurare il territorio della conoscenza, e per fare questo c'è bisogno proprio della Karte e del Kompaß (GMS, BA 21 s.), e non si può procedere a tentoni, basandosi solo su abitudine e associazione, perché altrimenti si combinano guai, come il cannoniere che fosse privo della conoscenza dei principi, quindi dei fondamenti teorici della balistica, c'è bisogno cioè della teoria, che scopre avere in sé principi a priori orientanti l'esperienza e capaci di utilizzare correttamente gli strumenti necessari per la misurazione e l'orientamento). La geografia della ragione, ovvero la mappa nautica della navigazione, può essere delineata, abbozzata partendo da principi saldi, a priori, trascendentali. Se però Hume non è stato capace di dar ragione universale all'esperienza empirica, ad esempio fornendo solidi principi per la misurazione di una sfera in movimento, proprio quella oggetto di tanti esperimenti, come in Torricelli (che Kant cita elogiandolo, come faceva anche Kästner, il matematico gottinghese più volte tirato in ballo) o come anche il cannoniere e la palla di cannone, ancor più inconcludente e sterile era il procedimento dogmatico, privo di ogni riferimento all'esperienza e incapace perciò di costruire il sistema

della conoscenza, ciò di cui menava vanto senza rendersi conto che in realtà era come la casa di Swift, nell'immagine riportata, pronta a crollare al solo poggiarsi di una farfalla sul suo tetto. Berkeley, Wolff, Leibniz, Aristotele, di meno Cartesio e molto meno ancora Platone, erano rimasti abbozzolati nell'edificio vetrato della loro pseudoscienza, incapaci di vedere nell'esperienza una genuina fonte della conoscenza altrettanto originaria quanto quella dell'intelletto. Nella *Nuova dottrina del movimento e della quiete*, Kant fa un esempio che potremmo definire doppiamente dinamico, giacché descrive un esperimento con una sfera (Kugel) che viene messa in movimento su una nave che dopo aver lasciato l'attracco risale la corrente della Pregel, il fiume di Königsberg, e mette in relazione questo con il movimento della Terra (*LBR*, A 3 ss.).

Dicevamo che le riflessioni sul *geschehen* della fenomenicità, sia quella naturale che quella storica, giacché il dominio delle *Erscheinungen* nella sua interezza ricomprende in sé quello specifico delle *Begebenheiten* storiche, svolte nel paragrafo sui postulati del pensiero puro della *Critica*, vengono precedute da una loro più ampia trattazione nelle pagine precedenti, dedicate alle analogie dell'esperienza, uno dei luoghi decisivi dello svolgimento del pensiero kantiano. Siamo nella seconda analogia, quella del principio della "successione temporale secondo la legge della causalità" che recita la densissima espressione che "tutti i cambiamenti avvengono secondo la legge della congiunzione (*Verknüpfung*) della causa e dell'effetto" (*KrV*, B 233). Noi abbiamo al nostro interno "rappresentazioni", delle quali possiamo divenire "anche consapevoli", e questo "anche" è significativo, in quanto ci rinvia a quel "solo raramente" di cui il soggetto può divenire appunto consapevole a proposito dell'immaginazione, la cui trattazione, come vedremo, era stata drasticamente ridotta nella seconda edizione della *Critica*. Tutto il contesto diventa così molto indicativo del rapporto tra gli elementi della presenza, cioè dell'essere presente a sé stessi proprio del procedimento intellettuale e razionale. L'intelletto, l'Io convive, fa i conti con le sue zone d'ombra, del suo noumeno interiore, oltre a quello che lo circonda, e prende consapevolezza di questo carattere costitutivo dell'umano. La coscienza delle rappresentazioni del soggetto può estendersi ed essere così precisa e puntuale quanto si vuole, nondimeno queste rimangono solo sempre rappresentazioni, cioè "determinazioni interne del nostro animo in questo o in quel rapporto di tempo" (*ivi*, B 242 A 197). C'è dunque questa presenza dell'animo, dello stato d'animo (*Gemütszustand*) legata alla percezione della temporalità nel rapporto di causalità. La cosa bella, che emerge con grande evidenza, è che la percezione del tempo, la sua intuizione, l'essere affetto da parte dell'uomo di

questa temporalità che lo determina e lo avvolge, e il parlare di stato d'animo è indicativo, e nondimeno non viene mai messa in dubbio la fermezza dell'Io: questo anzi si presenta, e prende consapevolezza di questo, nella sua permanenza, nella Beharrlichkeit che è del soggetto e del sostrato (è proprio lo ὑποκείμενον greco!), della sostanza.

Questa, Kant, ce lo dice chiaramente, è sostanza phaenomenon, non riguarda le cose in sé, il noumeno, e però, altrettanto chiaramente, e molto efficacemente, viene detto e ribadito che l'Io permane e non passa, come il tempo. Qui è la vera fondazione, e autofondazione, dell'Io. Parlare del tempo non è sdilinquente, non spalanca le porte a atmosfere da abbandono e da indistinzione. L'Io padroneggia il tempo, non l'immaginazione, che influisce ciecamente sull'Io stesso, ma non è cieca come il destino: l'intelletto quasi la fa uscire allo scoperto, ne utilizza le caratteristiche: nella fusione unitaria, che non è solo compresenza giustapposta ed estrinseca di parti tra di loro estranee (ciò porterebbe all'aggregato o allo Zusammenhang), vengono immessi nel crogiuolo vitale e sistematico gli elementi dell'esperienza e della conoscenza, riferite alla fenomenicità e inserite nella noumenicità indimostrabile. Se noi analizziamo "quale nuova costituzione dia alle nostre rappresentazioni la relazione a un oggetto", e quale sia la "dignità" che esse ricevono da ciò, allora troviamo che quella relazione non faccia altro che rendere in un certo modo "necessaria la connessione (Verbindung) delle rappresentazioni, e di sottometerle a una regola"; che viceversa solo mediante il fatto che "un certo ordine è necessario nel rapporto causale delle nostre rappresentazioni", venga loro conferito "significato oggettivo" (ivi, B 243, A 198). Ancora, nella sintesi dei fenomeni il molteplice delle rappresentazioni "segue ogni volta in maniera successiva"; non appena io percepisco, o ammetto preliminarmente, che "in questa serie ci sia una relazione allo stato precedente", dal quale la rappresentazione segue secondo una regola: allora qualcosa si rappresenta come "avvenimento (Begebenheit)", ovvero "lì qualcosa avviene (was da geschieht)", cioè io conosco un oggetto, che io devo "porre nel tempo in un certo posto determinato" che, in base allo stato precedente, non può essere conferito diversamente all'oggetto stesso. Se io dunque percepisco che qualcosa "avvenga (geschieht)", allora in questa rappresentazione è contenuto anzitutto che "qualcosa preceda", perché proprio nella relazione a questo il fenomeno riceve il suo "rapporto temporale", cioè, di esistere secondo un "tempo precedente, nel quale esso non era" (ivi, B 244 A 199).

È davvero notevole il fatto che Kant dia i fondamenti del pensiero storico nella *Critica della ragion pura*! Così l'avvenimento, la Begebenheit può ricevere il "determinato posto nel tempo (bestimmte Zeitstelle)" in questo

rapporto solo mediante il fatto che “nello stato precedente viene presupposto qualcosa, al quale ciò segue sempre”, cioè secondo una regola; da ciò deriva quindi, che io in primo luogo non posso “invertire la serie (die Reihe umkehren)” e “premettere ciò che avviene (was geschieht)” a ciò a cui esso segue; in secondo luogo che, “se viene posto lo stato che precede, inevitabilmente e necessariamente segue questo avvenimento determinato” (*ivi*, B 244, A 199). Il ricorrere dei termini tecnici del pensiero storico, che Kant utilizza con grande agilità riconducendoli nell’alveo del pensiero filosofico, loro sede originativa, è davvero il segno che proprio nel massimo luogo della costruzione del sistema Kant si confronti in tutta pienezza con la questione centrale dell’accadere. Qui egli la pennella nei termini della conoscibilità, per incastonarla in ogni caso all’interno della noumenicità, che è sì regolativa in termini gnoseologici, ma è costitutivamente orientativa in quelli vitali-esistenziali. Il processo della scansione e dell’incastonamento temporale dei fenomeni, degli avvenimenti secondo la regola della successione consequenziale determinata produce un “ordine” tra le rappresentazioni della soggettività conoscente, nel quale il “presente, (nella misura in cui esso è divenuto)” indica un qualche stato precedente, inteso come un “Correlatum, sebbene ancora indeterminato, di questo evento (Eräugnis)”, che è dato, il quale correlato si riferisce in maniera determinante a questo evento, inteso come sua “conseguenza”, e lo “congiunge (verknüpfet) necessariamente con sé nella serie temporale” (*ivi*, B 244 s., B 199 s.).

Sono riflessioni dense di significato e cariche di conseguenze. Così, se è una “legge necessaria della nostra sensibilità”, perciò una “condizione formale delle nostre percezioni”, che “il tempo precedente determini necessariamente quello seguente”, poiché non si può pervenire a quello seguente se non attraverso il precedente, così è pure una “legge irrinunciabile della rappresentazione empirica della serie temporale”, che i “fenomeni del tempo passato” determinino ogni esistenza in quello seguente, e che questi, in quanto “avvenimenti”, non abbiano luogo, se non nella misura in cui quelli “determinano la loro esistenza nel tempo”, cioè non la stabiliscono secondo una regola. Le Begebenheiten sono così ricondotte nell’alveo delle Erscheinungen, e rispetto agli avvenimenti i fenomeni giocano il ruolo determinante, giacchè solo in questi noi possiamo conoscere empiricamente questa “continuità nella connessione dei tempi (im Zusammenhange der Zeiten)” (*ivi*, B 245, A 200). Nell’intreccio tra causalità e temporalità, a ogni esperienza e alla sua possibilità appartiene l’intelletto, il cui primo compito non è quello di rendere chiara la rappresentazione degli oggetti (questo era stato un errore sia di Cartesio che di Leibniz), di rendere possibile la rappresentazione di un oggetto in genere. Questo avviene solo mediante il fatto

che “l’intelletto trasferisce l’ordine del tempo ai fenomeni e alla loro esistenza” (*ibid.*). Questo è un punto fondamentale, e ci conferma la priorità dell’intelletto rispetto al tempo, la possibilità che esso ha di dominarlo proprio nella sua capacità di conferire ai fenomeni l’ordine del tempo, espressione bellissima, quindi di conferire un ordine intrinseco al nesso di causalità che regge i fenomeni. Non così per l’immaginazione, che invece si trova sotto l’intelletto e ne determina l’attività, facoltà di cui solo raramente siamo consapevoli, mentre il tempo lo possiamo dominare, e questo è fondamentale: non siamo esposti al tempo come al destino, mentre dentro di noi risuona la voce della nostra provenienza noumenica, voce divina perché creativa, creazionale, fonte della possibilità che noi abbiamo di crearci un mondo, di prefigurarlo, non un mondo di fuga, ma di apertura prospettica. E noi possiamo così schematizzare un mondo, proiettare le nostre rappresentazioni nella configurazione dei fenomeni perché l’immaginazione dentro di noi consente il libero gioco della nostra attività intellettuale, la quale, così potenziata, può applicare gli schemi ai fenomeni servendosi del tempo e applicandone l’ordine in base alla consequenzialità causale e alla serie temporale, secondo la successione del prima e del poi. Può sembrare eccessivo insistere su questo carattere prioritario e determinante del tempo, e della causalità, ma non lo è: noi in tanto possiamo orientarci sensatamente nell’esistenza, condurre bene la nave in porto in quanto siamo in pieno possesso delle nostre facoltà mentali, perché i Narren non possono guidare la nave, sarebbe come il paese di cuccagna, o lo Schattenreich dove gli esaltati swedenborghiani parlano con l’al di là. È assolutamente prioritario affermare il potere della ragione e dell’intelletto, senza lasciare che le folate irrazionalistiche prendano il sopravvento, giacché va impedito ai Kandidaten des Hospitals di guidare qualcosa.

Dunque l’intelletto trasferisce l’ordine del tempo ai fenomeni e alla loro esistenza, riconoscendo ad ognuno di essi un posto come conseguenza dei fenomeni precedenti, “determinato a priori nel tempo”, senza del quale il fenomeno non concorderebbe col tempo stesso, il quale a sua volta determina a priori a tutte le loro parti il loro posto. Questa determinazione temporale del posto dei fenomeni non può essere presa a prestito dal “rapporto dei fenomeni verso il tempo assoluto (perché questo non è oggetto della percezione)”, bensì viceversa, i fenomeni debbono essi stessi determinare reciprocamente i loro posti nel tempo, e rendere gli stessi “necessari nell’ordine del tempo”, cioè ciò che segue, o avviene, deve, secondo una regola generale, seguire a ciò che era contenuto nello stato precedente, da cui diviene una “serie di fenomeni”, che per mezzo dell’intelletto produce proprio lo stesso “ordine” e il “nesso stabile” nella serie di possibili percezioni,

e rende “necessario che la serie venga trovata a priori nella forma dell’intuizione interna (del tempo)”, in cui tutte le percezioni dovrebbero avere il loro posto (*ivi*, B 245 s., A 200 s.). “Che dunque qualcosa avvenga” è una “percezione” che appartiene a un’“esperienza possibile”, che diventa “reale” se io considero il fenomeno, in base al suo posto, “nel tempo”, come determinato, quindi come un oggetto, che secondo una regola può essere sempre trovato “nel nesso delle percezioni”. Così, la regola di determinare qualcosa secondo la “successione temporale (Zeitfolge)”, significa che “in ciò che precede” va trovata la condizione sotto la quale “l’avvenimento segue sempre (cioè necessariamente)” (*ivi*, B 246, A 201). A questo punto Kant mette esplicitamente in connessione le due colonne portanti della logica, cioè il nesso di causalità e il principio di ragione sufficiente, con la novità di far intervenire il tempo. Il Satz vom zureichenden Grunde è il “fondamento (Grund) dell’esperienza possibile”, cioè della “conoscenza oggettiva dei fenomeni”, relativamente al rapporto degli stessi “nella successione del tempo (in der Reihenfolge der Zeit)” (*ivi*, B 246, A 201). Ad ogni conoscenza empirica appartiene la “sintesi del molteplice mediante l’immaginazione”, una sintesi che è sempre successiva, nella quale le rappresentazioni seguono in essa sempre l’una dopo l’altra, e quest’ordine non può essere cambiato. La successione però nella Einbildungskraft non è affatto determinata secondo l’ordine (ciò che precedere e ciò che deve seguire), e la serie di una delle rappresentazioni successive può valere bene tanto in avanti che a ritroso. Se però questa sintesi è una “sintesi dell’apprensione del molteplice di un fenomeno dato”, allora l’ordine è determinato nell’oggetto, o, per parlare più precisamente, in ciò vi è “un ordine della sintesi successiva” che determina un oggetto, secondo la quale qualcosa deve “precedere necessariamente”, e se questo è posto, “l’altro deve necessariamente seguire”. La percezione deve dunque contenere la conoscenza di un avvenimento, prima che possa essere formulato un giudizio e, poiché qualcosa avviene realmente, essa deve essere un giudizio empirico, nel quale si immagina che la “successione” sia “determinata”, cioè che essa presupponga un “altro fenomeno secondo il tempo”, al quale essa segue necessariamente, o secondo una regola (*ivi*, B 247, A 201). In caso contrario, se io pongo il precedente, e l’avvenimento non seguisse necessariamente, allora dovrei considerarlo come un “gioco soggettivo delle mie immaginazioni (Einbildungen)”, e se io sotto di esse mi rappresentassi qualcosa di oggettivo, le dovrei definire un “mero sogno”.

Dunque il rapporto dei fenomeni, come percezioni possibili, secondo il quale l’elemento successivo (ciò che avviene) è, in base alla sua esistenza, necessariamente determinato mediante qualcosa di precedente, e secondo

una regola “nel tempo”, per cui il rapporto della causa con l’effetto è la “condizione della validità oggettiva dei nostri giudizi empirici”, con riguardo alla serie delle percezioni, e perciò alla verità empirica delle stesse, e dunque all’esperienza. Il “principio del rapporto causale nella successione dei fenomeni” vale perciò anche per tutti gli oggetti dell’esperienza (sotto le condizioni della successione), poiché esso stesso è il “fondamento della possibilità di una tale esperienza” (*ivi*, B 248, A 202). La perplessità che si presenta a questo punto va superata. Il principio della “congiunzione causale tra i fenomeni” è limitato nella nostra formula alla “successione (Reihefolge)” degli stessi, e non identifichi nello stesso fenomeno la causa e l’effetto. L’esempio della camera riscaldata e della stufa (le fiamme del camino che stimolano l’immaginazione ne era un altro, presente pure in Cartesio e in Hume) ci fa riflettere sul fatto che il calore della stufa accesa è nello stesso tempo causa del caldo nella camera, per cui causa ed effetto sono contemporanei, e in un caso simile “non c’è nessuna successione, secondo il tempo, tra la causa e l’effetto, ma esse sono simultanee”, e nondimeno la legge vale. La parte più consistente delle “cause efficienti (wirkende Ursache) nella natura è simultanea ai loro effetti”, e la successione temporale degli ultimi viene provocata solo mediante il fatto che “la causa non può compiere il suo intero effetto in un attimo”. Ma nell’attimo, in cui per primo l’effetto sorge, esso è sempre “simultaneo con la causalità della sua causa (mit der Kausalität ihrer Ursache)”, poiché, se quello avesse cessato di essere un attimo prima, questa non sarebbe affatto sorta. Qui bisogna notare bene, che qui si considerano “né l’ordine del tempo, né il suo scorrere”; il rapporto rimane, sebbene non è trascorso “nessun tempo” (*ivi*, B 248, A 203). Il tempo tra la causalità della causa e il suo effetto immediato può scomparire, perdersi nella simultaneità di causa ed effetto, ma nondimeno il rapporto dell’una all’altro rimane, secondo il tempo, sempre determinabile (*ivi*, B 249, A 204). Il rapporto di causalità determinato in base alla simultaneità tra causa ed effetto, al loro sorgere e avvenire insieme, si presenta come un momento molto importante per riconoscere la centralità di questo rapporto nell’intera costruzione filosofica kantiana, tanto più che, nel prosieguo dell’argomentazione, Kant porta un esempio che non è della meccanica razionale ma della dinamica, cogliendo così l’occasione di mostrare come il desiderato della filosofia e della scienza moderne, che egli stesso aveva messo in luce anni nei *Principi metafisici della scienza della natura*, vale a dire quello di dirigersi verso una dinamica della natura spostandosi dai lidi più limitati della meccanica (non in grado di cogliere la natura come intero e di costruire una scienza sistematica di essa). L’esempio della sfera (nell’introduzione era stato richiamato Torricelli), che riposa su

un “ausgestopfetn Kuessen, und ein Gruebchen darin drueckt”, considerata come causa, ci mostra l’effetto come ad essa simultaneo. “Solo che io nondimeno distinguo entrambi mediante il rapporto temporale della congiunzione dinamica”. E qui poi Kant continua, con un “non so da dove” che è degno di essere ripreso (*ivi*, B 249, A 204).

La Verknüpfung, la congiunzione tra la causa e l’effetto mette meglio in evidenza la stretta, indissolubile unione tra gli elementi della natura, che non possono essere considerati come estrinseci e giustapposti (in tal caso la loro composizione porterebbe solo all’aggregato, non al sistema della scienza naturale). L’uso del termine nesso, connessione, si riferisce piuttosto a un rapporto tra elementi tra loro esterni, e per Kant ciò non è sufficiente, appunto secondo l’esigenza posta dall’omonimo principio di ragione, legato strettamente a quello di causalità. Nesso e connessione, Zusammenhang, riferiti alla causa e all’effetto rimangono in realtà limitati al principio della meccanica, non rendono conto, proprio in base ai requisiti del principio di ragione sufficiente, della totalità della natura, dei suoi fenomeni; ma, attenzione: non rendono conto nemmeno degli avvenimenti del mondo umano, della storia: questi, rientrando tra i primi, rispondono anch’essi alla legge di causalità, che noi stiamo però vedendo come essa diventi l’anima stessa della dinamica: la nave viene così alimentata a motore, la vera e propria anticipazione del primo e del secondo principio della termodinamica, con la possibilità che il calore superi l’impenetrabilità dei corpi, altro principio della fisica meccanicistica, consente alla nave di lasciarsi alle spalle il porto della meccanica e di avventurarsi verso il mare della dinamica, per giungere ai nuovi lidi e ai nuovi porti della dinamica stessa.

L’ottimale disposizione delle vele (la navigazione a vapore sarebbe intervenuta dopo) e le opportune operazioni nautiche si impernano adesso su coerenti principi regolativi del movimento che attivano progressivi miglioramenti e innovazioni sia nella tecnica della navigazione che nella scienza della natura. Azione e reazione delle forze, causa ed effetto, meccanica, dinamica e vita, natura e ragione, tempo e immaginazione, libertà, destino e felicità sono i punti di riferimento del discorso kantiano, che consentono di avviarsi prospetticamente per la costruzione di una “nuova scienza”, di un nuovo sistema, e di intraprendere in modo sempre nuovo la navigazione della vita (con la voglia di “compiere ancora un giro della vita”, secondo la bella espressione usata contro il suicidio) che è il superamento continuo dei condizionamenti societari legati alle datità spazio-temporali per aprirsi pienamente all’avventura permanente che è la vita. Quelli che erano tasselli di un mosaico che si andava componendo in maniera fondata diventano adesso

elementi fluidi di un sistema in movimento, e proprio la fluidità rappresenta un altro elemento fondamentale tirato in ballo da Kant. La Flüssigkeit è legata al calore che penetra i corpi: qui le cause e gli effetti sono intimamente congiunti, e quando Kant parla della causa che non ha ancora compiuto il suo effetto ed essi sono così simultanei, coappartenenti, allora troviamo un esempio della diversa pregnanza della Verknüpfung, che è dinamica, rispetto allo Zusammenhang e anche alla Verbindung, che sono meccanici. È un'acquisizione rilevante, e prenderne consapevolezza ci introduce nel pensiero kantiano in modo nuovo. Che significato ha adesso la libertà, in questo mutato quadro della navigazione e del sistema? Se causa ed effetto nella fenomenicità sono congiunti, e la Verknüpfung ha nella sua radice il kn che essa condivide con la radice gn di γίγνομαι e di γινώσκω, del generare e del gigni, del cognosco e del novi, allora la progressiva migliore comprensione della natura, secondo la prospettiva di Bacone da Verulamio, non a caso portato a esempio da Kant (de nobis ipsis silemus...), e oltre al *Novum Organon* egli aveva delineato anche quella *Nova Atlantis* che è proprio un nuovo continente, sono terre nuove e mari nuovi, verso cui la nave dell'umanità, attraverso la conoscenza e l'esperienza, può dirigere la sua rotta. Di fatto Kant si inserisce pienamente nella rivoluzione scientifica del mondo moderno, e vi apporta contributi fondamentali. La sua grande, ineguagliabile peculiarità è quella di essere perfettamente addentro alle problematiche sul tappeto, e di cercare, e trovare, la molla unitaria del tutto, che ha il suo fulcro nell'idea e nella realtà della libertà.

La “successione temporale (Zeitfolge)” si pone in ogni caso come l’“unico criterio empirico dell’effetto”, in relazione alla “causalità della causa, che precede” (*KrV*, B 249 A 204). Il ricorso spesso avvenuto nelle infondate vie di fuga metafisiche alle Mittelursachen, alle cause intermedie che di fatto rompevano l'ordine della natura, voleva dire quel “salto mortale” della ragione, di fronte alla sua incapacità di render ragione dei fenomeni, degli avvenimenti, che sanciva di fatto il suo fallimento. Nel prosieguo dell'argomentazione, convergono e rientrano termini designanti una problematizzazione di antica ascendenza, che Kant proietta su un nuovo territorio della filosofia. La causalità (Kausalität) della causa conduce al concetto dell'azione (Handlung), e questa a sua volta al concetto della forza (Kraft) e poi, mediante questa, al concetto della sostanza (Substanz), che è anche “soggetto”, sostrato, oltre a essere categoria, cioè concetto dell'oggetto, prodotto dal soggetto, dall'Io. La sostanza è soggetto, però è anche oggetto del concetto del soggetto stesso, in una circolarità che è la completezza del fenomenico. Il concetto di sostanza riguarda questa come oggetto della conoscenza possibile da parte dell'intelletto, del soggetto; la

sostanza è contemporaneamente il soggetto inteso come sostrato di tutti i cambiamenti, giacché egli si trova al centro di tutte le rappresentazioni. Per questo il soggetto è sostrato ed è υποκείμενον (e Kant si riallaccia a tutta la tradizione della metafisica occidentale, da Platone ad Aristotele: si tratta di dare sostanzialità, Grund, fondamento al soggetto: questo non può essere revocato in dubbio, e ciò costituisce l'elemento decisivo per la conoscenza e per l'esistenza dell'uomo. Non si tratta di ricorrere al dualismo dell'anima e del corpo, e quindi di ancorare la permanenza della sostanza in quanto soggetto pensante all'anima immortale: in ciò Cartesio ha sbagliato, contravvenendo alla premessa di mettere in dubbio l'inconoscibilità delle idee. Si tratta piuttosto di verificare bene come noi siamo fatti, quali sono le caratteristiche della nostra facoltà conoscitiva e della volontà, di prendere le misure del territorio della nostra conoscenza e di orientarci sapientemente in esso. L'apertura alla fede garantisce il tutto, non il presuntuoso e ignorante ricorso a cause misteriose, perché con la fede io riconosco i miei limiti, che sono Schränke e, analogamente alla matematica, mi aprono all'infinito (in ciò riluce l'orgoglio dell'umana ragione che questa scienza rappresenta). La sostanza è sostanza phaenomenon, essendo però soggetto, essa in quanto tale domina il tempo e, parimenti, la categoria. Il soggetto, al tempo stesso, è influenzato dall'immaginazione, cioè da una facoltà cieca, le cui radici affondano direttamente nel noumenico, e che costituisce il ponte tra fenomeno e noumeno. Essa fa il paio con la libertà, ma solo fino a un certo punto, perché quest'ultima è fondata ben più radicalmente nella radice noumenica, il cui accesso, proprio alla libertà, e alla libertà della volontà, è garantito dalla fede razionale.

Si tratta di concetti capitali, la cui analisi, spiegazione e discussione dettagliate Kant riservava a un "futuro sistema della ragion pura", sebbene anche i "manuali conosciuti finora" fossero soddisfacenti. (*KrV*, B 249, A 204). Che Kant indichi bene qui, come del resto in altri luoghi, il sistema futuro della ragion pura non vuol dire che egli non reputasse di aver già fornito egli stesso il sistema, tutt'altro, egli riteneva giustamente di aver soddisfatto completamente a tutte le esigenze poste dalla ragione, e dalla ragione critica, di realizzare l'edificio completo della conoscenza. La filosofia era divenuta scienza e per la prima volta la metafisica, in quanto filosofia critica e trascendentale, poteva meritatamente assurgere a scienza fondamentale. La capacità di orientarsi nel pensiero, come in uno specifico territorio la cui peculiarità è quella di avere regioni conoscibili e altre no, per l'intrinseca impossibilità di conoscerle, in quanto noi siamo nella spazio-temporalità e questa dobbiamo governare per poter condurre la nostra esistenza, è la cifra dell'esistenza umana.

Una sostanza sembra “rivelarsi (sich offenbaren)”, sempre relativamente al suo criterio empirico, non tanto mediante la permanenza del fenomeno, bensì meglio e più facilmente mediante l’“azione”. Così, “là dove è azione, e quindi attività e forza”, là è anche la sostanza (una sorta di ubi bene ibi patria della *Metafisica dei costumi*), e quindi il “posto (Sitz)” di quella “fruttuosa fonte dei fenomeni” è da ritrovarsi solo nell’azione (*KrV*, B 249 s., A 204). Emerge qui la consapevolezza che il tema della sostanza può, malgrado la semplicità, apparente, della soluzione, presentare problemi che finiscono col condurre in un circolo vizioso. Poco sopra abbiamo parlato di una circolarità virtuosa tra la sostanza e il soggetto, ora vediamo dove ci conduce Kant (del resto, il viaggio è in sua compagnia, ed è lui la guida). La soluzione prospettata è coerente, se però “ci si deve spiegare su che cosa si intenda per sostanza, e si vuole evitare il circolo vizioso (den fehlerhaften Zirkel)”, allora la soluzione non è più così lineare. Infatti, rimane da spiegare in che modo si voglia “concludere immediatamente dall’azione alla permanenza dell’agente”, giacchè proprio questa è un “essenziale e specifico contrassegno della sostanza (phaenomenon)” (*KrV*, B 251, A 205).

La chiave risolutiva sta però ancora nel fatto che la sostanza è soggetto, e in virtù di questa identificazione si chiarisce ulteriormente la questione della categoria e il dominio dell’Io. Kant fa notare che non si può procedere con i concetti solo in maniera analitica e che su questo presupposto azione significa “il rapporto del soggetto della causalità con l’effetto” (*ibid.*), cioè il soggetto è già della causalità, non della semplice causa, ed essendo la prima essa stessa la legge di causa ed effetto, il soggetto riferisce ulteriormente questa, che è la caratteristica specifica di ciò che è causa di nuovo all’effetto. È una causalità raddoppiata, potenziata, e infatti Kant parla di *Kausalität der Ursache*, di causalità della causa, che non è un gioco di parole, ma è la fondazione trascendentale della causa, che si traduce nella causalità di essa e che viene realizzata dal soggetto: il soggetto come sostrato, come sostanza, è agente della causalità della causa e riferisce agli effetti di questa azione causale, ovvero di questa causa efficiente, il carattere della fondatezza intrinseca, nella soggettività conoscente auto-cosciente, aprioricamente appercettiva, il carattere della sostanzialità. Il soggetto, l’Io è causa sui, e nello stesso tempo è sostanza dei fenomeni, proprio perché riferisce a sé le azioni, che non rimangono staccate tra loro ma sono sostanziate proprio in virtù della legge di causalità che il soggetto crea conferendo un ordine ai fenomeni – questi non sussistono di per sé ma sono effetti dell’azione causale, che viene ricondotta all’azione sostanziale dell’Io il quale produce le serie di causalità – e collocandoli in serie secondo la scansione diacronica.

Ogni effetto consiste in quanto avviene nello specifico, e cioè nel “mutevole”, ciò che caratterizza “il tempo secondo la successione (Sukzession)”, laddove il “soggetto ultimo del mutevole”, inteso come “il sostrato di tutto ciò che cambia” è “la sostanza”. Giacché secondo il “principio della causalità” le azioni sono sempre “il primo fondamento di ogni cambiamento dei fenomeni”, e non possono trovarsi in un “soggetto, che cambia” esso stesso, perché altrimenti sarebbero necessarie altre azioni e un altro soggetto, che determinasse questo cambiamento. In forza di ciò “l’azione, come un criterio empirico sufficiente, dimostra adesso la sostanzialità” del soggetto (*ivi*, B 251, A 205) – la stessa azione è collegata alla causalità, per cui si presenta come un fondamentale momento di snodo dell’intera esperienza e conoscenza. Questa dimostrazione, in cui confluiscono ragioni sufficienti dell’esperienza e si legano alla causalità, porta all’acquisizione della permanenza del soggetto non mediante percezioni comparate, che rimarrebbero solo un criterio empirico, si richiama a quella “esaustività” indispensabile per l’ampiezza e la “validità universale del concetto” (*ivi*, B 251, A 206). Infatti, che il “primo soggetto della causalità di ogni sorgere e perire (alles Entstehens und Vergehens)” non possa esso stesso (nel campo dei fenomeni) sorgere e perire, è una conclusione sicura, che sfocia nella “necessità empirica e nella permanenza nell’esistenza, e quindi nel concetto di una sostanza come fenomeno” (*ibid.*). Se qualcosa “avviene”, il “mero sorgere”, senza riguardo a ciò che sorge, è già in sé stesso un oggetto dell’indagine, come pure il passaggio dal non essere in un determinato stato proprio in questo stato, e così quel sorgere non riguarda la “sostanza”, che infatti “non sorge”, bensì il suo stato. Esso è dunque “solo cambiamento, e non origine dal nulla”, secondo il principio che *ex nihilo nihil fit*. Se questa “origine” viene considerata come “effetto di una causa estranea”, allora essa si chiama “creazione, la quale come avvenimento non può essere ammessa tra i fenomeni” – ed è praticamente l’unico caso in cui una *Begebenheit* non viene fatta rientrare tra le *Erscheinungen*, come avviene per tutti gli avvenimenti storici – poiché la sua possibilità soltanto toglierebbe già l’unità dell’esperienza” (*ivi*, B 252, A 207), a meno di non considerare leibnizianamente i fenomeni come cose in sé.

La possibilità della modificazione di qualcosa, del cambiamento temporale negli specifici punti del tempo, i momenti, non può essere dedotta a priori, ma è necessaria la “conoscenza di forze reali”, che può essere data solo empiricamente, ad esempio delle “forze motrici” oppure, il che è la stessa cosa, di certi “fenomeni successivi (come movimenti)” che prospettano tali forze. Ma la forma di ogni cambiamento e la successione degli stati dell’“accaduto (das Geschehene)” possono essere misurate a priori in

base alla “legge di causalità” e alle “condizioni del tempo” (*ibid.*). Nel domandarsi come una cosa passi da uno stato a in uno stato b, bisogna riflettere che “tra due attimi è sempre un tempo”, e “tra due stati sempre una differenza” negli stessi, che è quantificabile in termini di “grandezza” (giacché tutte le parti dei fenomeni sono sempre grandezze). Dunque ogni passaggio da uno stato in un altro avviene in un tempo, che è contenuto tra due attimi, dei quali “il primo determina lo stato, dal quale la cosa proviene, il secondo quello, nel quale essa perviene”. Entrambi sono “confini del tempo di un cambiamento”, cioè dello stato intermedio tra entrambi gli stati, e appartengono come tali all’intero cambiamento. Ora “ogni cambiamento ha una causa, che in tutto il tempo, nel quale quel cambiamento procede, dimostra la sua causalità” (*ivi*, B 253, A 208). Dunque questa causa produce il suo cambiamento non improvvisamente, in una sola volta o in un attimo, bensì in un tempo, così, che, come il tempo cresce dall’attimo a iniziale fino al suo completamento in b, viene prodotta anche la “grandezza della realtà (b-a)” mediante tutti i gradi più piccoli, che sono contenuti tra il primo e l’ultimo. Ogni “cambiamento è possibile dunque solo attraverso un’azione continua della causalità”, la quale, nella misura in cui essa è uniforme, si chiama un “momento”. Da questi momenti non sorge il cambiamento, bensì viene prodotto mediante ciò come suo effetto. Questa è adesso la “legge della continuità di ogni cambiamento”, il cui fondamento è questo: che “né il tempo, e neanche il fenomeno nel tempo, consiste di parti, le quali sono le più piccole” (*ivi*, B 254, A 209). Si tratta di acquisizione di grande portata, anche per la matematica e per il calcolo infinitesimale. Non c’è nessuna “differenza del reale nel fenomeno”, così come nessuna “differenza nella grandezza dei tempi”, e così il nuovo stato della realtà cresce a partire dal primo, in cui questa non era, attraverso tutti gli infiniti gradi della stessa, le cui differenze tra loro sono nell’insieme più piccole di quelle tra 0 e a. Si tratta di verificare la possibilità di stabilire completamente a priori un tale principio, correttivo e ampliativo della conoscenza della natura, considerato che ogni crescita della conoscenza empirica, e ogni progresso della percezione non è altro se non un “ampliamento della determinazione del senso interno”, cioè un “processo nel tempo”, ed è indifferente se gli oggetti siano fenomeni o intuizioni pure. Questo processo nel tempo determina tutto, ed è determinato in sé stesso autonomamente, e le sue parti sono date “solo nel tempo”, e mediante la “sintesi temporale” (*ivi*, B 255, A 210). Così come il tempo contiene a priori la condizione sensibile della possibilità di un processo continuo dell’esistente verso il suo stato seguente, l’intelletto, mediante l’unità dell’appercezione, è la condizione a priori della possibilità della “determinazione

continua di tutti i posti per i fenomeni in questo tempo, mediante la serie di cause ed effetti”, delle quali le prime tirano irrevocabilmente a sé l’esistenza delle ultime, e con ciò rendono “universalmente, e quindi oggettivamente valida la conoscenza empirica dei rapporti di tempo per ogni tempo” (*ivi*, B 256 s., A 211).

La terza analogia tratta del principio della “simultaneità”, secondo la legge della “reciprocità” o comunità che riguarda tutte le sostanze. Le cose sono contemporanee, se nell’intuizione empirica la percezione dell’una può seguire reciprocamente alla percezione dell’altra, e ciò è diverso dalla successione temporale dei fenomeni. Così “io posso collocare la mia percezione prima sulla luna e poi sulla terra, o anche viceversa, prima sulla terra e poi sulla luna” proprio in virtù di questa reciprocità e contemporaneità (la luna ci si era presentata anche come luogo della saggezza perduta) (B 257, A 211) L’essere contemporaneo delle sostanze (che non sono mai isolate) nello spazio può essere conosciuto solo nell’esperienza, sotto il presupposto di uno scambio reciproco, e ciò costituisce anche la condizione della possibilità delle cose stesse come oggetti dell’esperienza. Le cose sono contemporaneamente, nella misura in cui esse esistono in uno e nello stesso tempo, e infatti le molteplici sostanze come fenomeni non possono essere pensate come membri isolati; ogni sostanza, in quanto conseguenza solo in rapporto alle sue determinazioni, deve contenere la causalità di certe determinazioni nell’altra, e contemporaneamente gli effetti della causalità dell’altra in sé, cioè esse devono stare in “comunità dinamica”, immediata o mediata. (*ivi*, B 259 s., A 212 s.)” *Gemeinschaft* è sia *communio* che *commercium*, qui Kant intende la seconda accezione, come comunità dinamica, senza la quale anche quella locale (la *communio spatii*) non potrebbe mai essere conosciuta empiricamente. La luce, che “gioca tra il nostro occhio e i corpi del mondo”, produce una comunità mediata tra noi e questi, dimostrando la loro contemporaneità, comunità che è condizione delle percezioni fenomeniche spaziali e quindi la catena delle rappresentazioni empiriche, cioè l’esperienza. Nel nostro animo tutti i fenomeni, in quanto contenuti in un’esperienza possibile, devono stare nella “comunità (comunione) dell’appercezione” e, nella misura in cui gli oggetti devono essere rappresentati congiunti come esistenti contemporaneamente, così essi devono “determinare reciprocamente il loro posto in un tempo, e con ciò produrre un intero” (*ivi*, B 261, A 214). L’influsso reciproco tra le sostanze, cioè la loro, cioè una comunità (*commercium*) reale, rende possibile il rapporto empirico della contemporaneità nell’esperienza. Attraverso questo *commercium* i fenomeni in congiunzione tra loro producono un composto (*compositum reale*).

I tre rapporti dinamici, dai quali scaturiscono tutti gli altri, sono perciò quelli dell'“inerenza, della conseguenza e della composizione” (*ivi*, B 262, A 215). Le analogie dunque espongono propriamente l'“unità della natura nella connessione di tutti i fenomeni” sotto leggi necessarie, le quali (B 263, A 216), i quali non esprimono altro se non “il rapporto del tempo (in quanto esso comprende in sé ogni esistenza) con l'unità dell'appercezione, che può aver luogo solo nella sintesi secondo regole”. Esse affermano che tutti i fenomeni si trovano e devono trovarsi in una “natura”, perché senza questa unità a priori non sarebbe possibile nessuna unità dell'esperienza, quindi neppure nessuna determinazione degli oggetti nella stessa (B 264, A 217). Nelle conclusioni Kant ci ricorda molto efficacemente i passaggi del suo procedimento, insistendo sul fatto che le analogie dell'esperienza sono tali proprio perché è già nel loro nome il loro significato. Esse sono analogo di qualcosa che non è conoscibile, sono analogo del noumeno, e tuttavia il loro carattere analogico, ovvero degli oggetti ai quali esse si riferiscono, ci ricordano che non è possibile disgiungerle dall'esperienza: questo è un passaggio fondamentale, che noi dobbiamo tenere sempre molto ben presente: l'Io, il tempo, l'immaginazione, la sintesi dell'appercezione e dell'apprensione, la rappresentazione, la sostanza, la causa sono tutti elementi che si riferiscono alla fenomenicità, e quindi alla intrinseca temporalità di essa. Aver voluto andar oltre questa stessa temporalità, per il fatto stesso, che rispondeva e risponde sempre al bisogno profondo della ragione, di ancorare la sostanza all'eterno – un bisogno profondo dell'uomo, di eternità, di permanenza, di vivere senza fine, di potersi proiettare senza ambascie in una vita futura, ricercando l'ulteriore fondamento al suo sostrato, alla sostanza *phaenomenon*, solo che l'Io non lo può conoscere con gli strumenti della sua ragione, e perciò apre il campo alla fede – ha portato a indebite applicazioni dei principi della logica, come il principio di ragion sufficiente, nel campo del sovrasensibile, del noumenico.

Nell'unità sintetica dell'appercezione di tutti i fenomeni si trovano le condizioni a priori della determinazione temporale dell'intera esistenza fenomenica, senza la quale la stessa determinazione empirica del tempo sarebbe impossibile, e anche le regole dell'unità sintetica a priori che consentono di anticipare l'esperienza. Se manca questo metodo allora la conoscenza diventa impossibile, come nell'illusione o nella pazzia (infatti il termine *Wahn* le indica entrambe, e ci tornano in mente le numerose riflessioni kantiane a tal riguardo) di voler dimostrare dogmaticamente principi sintetici, cosicché, ad es., è stata spessissimo, ma sempre invano, tentata una dimostrazione del principio di ragion sufficiente (*ivi*, B 264 ss. A 217 ss.). Se si volesse prescindere dall'unità sintetica, nella quale soltanto

possono essere conosciuti empiricamente oggetti, e si volessero produrre addirittura nuovi concetti di sostanze, di forze, di scambi reciproci, dal materiale che ci offre la percezione, senza “ricavare dall’esperienza stessa l’esempio della loro congiunzione”, si incorrerebbe allora in “pure allucinazioni (Hirngespinnste)”. Simili “concetti inventati” possono ricevere il carattere della loro possibilità non a priori, come le categorie, come condizioni dalle quali dipende ogni esperienza, bensì solo a posteriori, come quelle che vengono date mediante l’esperienza stessa, e la loro possibilità deve essere o a posteriori ed empirica, oppure essa non può essere affatto conosciuta. Una sostanza, che fosse “permanentemente presente nello spazio”, nondimeno senza riempirlo, come quella “cosa intermedia (Mittel-ding) tra materia ed essere pensante” introdotta da qualcuno, oppure una “particolare forza fondamentale del nostro animo, di intuire anticipatamente il futuro (non forse solo di seguirlo)”, o infine una facoltà dell’animo stesso, di stare in comunità di pensieri con altri uomini (per quanto lontani essi possano essere)”, questi sono concetti, la cui “possibilità è del tutto priva di fondamento”, poiché essa non può essere “fondata sull’esperienza e le sue leggi conosciute”, e senza di essa è una connessione arbitraria di pensieri, la quale, sebbene non contiene nessuna contraddizione, tuttavia non può avanzare nessuna pretesa a una realtà oggettiva (ivi, B 270, A 223). A proposito di quelle “cose intermedie”, esse ricordano le “cause intermedie” (Mittelursachen) delle quali Kant aveva parlato nell’*Inizio congetturale*, a proposito della ricostruzione degli avvenimenti storici, che ricorrevano a un intervento sovranaturale che rompeva l’ordine temporale della consequenzialità causale, imprescindibile momento e criterio dell’intera conoscenza della natura, legata all’esperienza e alla sua organizzabilità in base alle analogie, agli assiomi e ai postulati. Fondamentale è il ricorso kantiano a termini tecnici del linguaggio matematico, nel primo e nel terzo caso, rivisitati alla luce dello specifico linguaggio filosofico e sostanziati, è proprio il caso di dirlo, nelle e dalle analogie dell’esperienza. Le cose sono possibili mediante concetti a priori mai presi solo di per sé, ma sempre come condizioni formali e oggettive di un’esperienza (ivi, B 271, A 224). Nel mero concetto di una cosa non può essere affatto incontrato alcun carattere della sua esistenza, e per conoscere la realtà delle cose c’è bisogno della percezione, della sensazione. Infatti, che il concetto preceda la percezione, significa la sua mera possibilità; la percezione però, che consegna il materiale al concetto, è l’“unico carattere della realtà”. Si può però, anche prima della percezione della cosa, e dunque comparativamente a priori, conoscere l’esistenza della stessa, se è “connessa con alcune percezioni, secondo i principi della congiunzione empirica delle stesse (le analogie)”,

che si confermano così come il perno intorno a cui ruota l'intero sistema dell'analitica. Se non si comincia dall'esperienza, o se non si spropone in base alle leggi della connessione empirica, ci si può vantare "vanamente di voler indovinare o indagare l'esistenza di una qualunque cosa", come fa l'idealismo di Berkeley e di Cartesio (*ivi*, B 271 ss., A 224 ss.).

La sostanzialità dell'Io, del soggetto conoscente che non è affatto mera apparenza ma sostanza di tutto il fenomenico, egli stesso essendo radicato nella noumenicità costitutiva conoscitivamente inattingibile, è un risultato importante dell'Analitica. Noi conosciamo solo la "necessità degli effetti" nella natura, le cui cause ci sono date, e la caratteristica della necessità nell'esistenza è "sufficiente" non oltre il campo dell'esperienza possibile, e anche in questo essa non vale dell'esistenza delle cose, come sostanze, perché queste, come concetti empirici, o come "qualcosa, che avviene e sorge", non possono mai essere considerate. La necessità dunque riguarda solo i rapporti dei fenomeni in base alla legge dinamica della causalità, e la possibilità che si fonda su ciò, di concludere a priori da una qualunque esistenza data (da una causa) a un'altra esistenza (all'effetto). Tutto ciò che avviene è ipoteticamente necessario; questo è un principio, che sottopone a una legge il cambiamento nel mondo, cioè a una regola dell'esistenza necessaria, senza la quale non avrebbe nemmeno luogo la natura, Perciò il principio: "niente avviene mediante un cieco caso (in mundo non datur casus)", è una legge di natura a priori; ugualmente, "nessuna necessità nella natura è cieca (non datur fatum)", bensì necessità condizionata, quindi comprensibile (*ivi*, B 280 s., A 228). È questo un luogo davvero molto importante della meditazione di Kant, il quale risolve in maniera lapidaria, in un solo colpo, la questione del caso e del destino, che, come abbiamo visto, per molti anni aveva attirato la sua attenzione.

Mediante queste due leggi dinamiche il "gioco dei cambiamenti" viene sottoposto a una "natura delle cose (come fenomeni)", o, il che è tutt'uno, all'"unità dell'intelletto" nel quale soltanto esse possono appartenere a un'esperienza, come all'unità sintetica dei fenomeni. Il primo, per cui il "cieco caso" è bandito dal mondo, è propriamente una "conseguenza del principio di causalità" (tra le analogie dell'esperienza). Il secondo, per cui non si dà un cieco destino, appartiene ai principi della modalità, aggiungendo alla determinazione causale ancora il concetto della necessità, che però sta sotto una regola dell'intelletto. Il principio della continuità impediva ogni salto (in mundo non datur saltus) nella serie dei fenomeni (cambiamenti), ma anche nella quintessenza di tutte le intuizioni empiriche nello spazio ogni lacuna o crepa tra due fenomeni (non datur hiatus); infatti il principio si può esprimere così: che nell'esperienza non può venir

compreso nulla, che dimostri un vuoto (Vakuum), o ammetta anche solo una parte della sintesi empirica. Giacchè ciò che riguarda il vuoto (Leere) – che noi abbiamo già incontrato nella sua connessione col fato e col caso – , che si può pensare al di fuori del campo dell’esperienza possibile (del mondo), questo non appartiene alla “giurisdizione del mero intelletto”, il quale decide solo sulle questioni, che riguardano l’utilizzo di fenomeni dati alla conoscenza empirica, ed è un compito per la “ragione ideale”, che procede ancora oltre la sfera di un’esperienza possibile, e vuole giudicare di ciò che circonda e confina questa, deve perciò essere trattato nella dialettica trascendentale (*ivi*, B 282, A 229).

Questi quattro principi (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum) possono essere rappresentati facilmente, così come tutti i principi di origine trascendentale, in base al loro ordine, cioè conformemente all’“ordine delle categorie”, mostrando a ognuno il suo posto. Essi hanno in comune il fatto che non ammettono nulla nella sintesi empirica, che possa recare danno e pregiudicare l’intelletto e la “connessione continua di tutti i fenomeni”, cioè l’“unità dei suoi concetti”, in cui diviene possibile l’unità dell’esperienza, dove tutte le percezioni devono avere il loro posto (*ivi*, B 282, A 229 s.).

Nelle conclusioni dell’Analitica, che si trovano nell’Annotazione generale al sistema dei principi, vengono ricapitolate le problematiche emerse a proposito del soggetto, della sostanza, della causa, della comunità. Si tratta di riflessioni che si trovano solo nella seconda edizione della *Ragion pura*, segno del fatto che Kant aveva avvertito il bisogno di specificare alcuni punti, dedicandovi maggiore attenzione, oltre che di togliere alcuni passi (quelli sull’immaginazione, ad esempio). Da semplici concetti puri dell’intelletto non si è mai riusciti a dimostrare una proposizione sintetica, quale il principio per cui “tutto ciò che esiste accidentalmente ha una causa (alles Zufällig-Existierende hat eine Ursache)”. Da ciò si può solo dimostrare che senza questa relazione noi non potremmo affatto “concepire l’esistenza dell’accidentale, del casuale”, cioè conoscere a priori mediante l’intelletto l’esistenza di una tale cosa; il che non comporta che proprio questa sia anche la condizione della possibilità delle cose stesse. Il principio di causalità è dimostrabile solo a proposito di oggetti di esperienza possibile, riguarda perciò la conoscenza di un oggetto dato nell’intuizione empirica, e non da meri concetti: “tutto ciò che avviene (ogni avvenimento) (alles was geschieht, eine jede Begebenheit), presuppone una causa”. Diverso è il caso della proposizione secondo cui “tutto il casuale deve avere una causa”; il concetto dell’accidentale non si riferisce alla categoria della modalità (come qualcosa, di cui si lascia pensare il non essere), bensì a

quella della relazione (come qualcosa, che può esistere solo come conseguenza di un'altra), per cui "ciò che può esistere solo come conseguenza, ha la sua causa" è una proposizione identica. Infatti, se noi dobbiamo fornire esempi dell'"esistenza accidentale", ci richiamiamo sempre ai cambiamenti, e non solamente alla possibilità del pensiero del contrario" (*ivi*, B 289 s.). Il cambiamento è però l'avvenimento che, come tale, è possibile "solo mediante una causa", poiché l'accidentalità si conosce dal fatto che qualcosa può esistere solo come effetto di una causa, se una cosa viene ammessa come accidentale, allora è una proposizione analitica affermare che ciò abbia una causa. Gli Antichi, pur immaginandosi il non essere della materia, non deducevano certo da ciò la sua accidentalità. Solo che lo "stesso cambiamento dell'essere e del non essere di un dato stato di una cosa", in cui consiste ogni cambiamento, non dimostra affatto l'accidentalità di questo stato, per così dire dalla realtà del suo contrario, ad esempio la quiete di un corpo, che segue al movimento, non si dimostra ancora l'accidentalità del movimento stesso, dal fatto che la prima è il contrario del secondo. Giacché questo contrario è contrapposto qui all'altro solo logicamente, non realmente. Si dovrebbe dimostrare che, invece del movimento nel punto del tempo precedente, è stato possibile che il corpo allora abbia riposato per dimostrare la casualità del suo movimento, non che esso riposi dopo di esso; infatti in quel caso entrambi i contrari possono coesistere (*ivi*, B 291).

Se prendiamo i concetti puri della relazione, per far corrispondere al concetto della sostanza qualcosa di permanente nell'intuizione, e per esporre con ciò la realtà oggettiva di questo concetto, abbiamo bisogno di una intuizione nello spazio della materia, poiché questo è determinato permanentemente, mentre il tempo, e quindi tutto ciò che è nel senso interno, scorre costantemente. Per esporre poi il cambiamento nell'intuizione corrispondente al concetto della causalità, dobbiamo prendere il movimento, inteso come cambiamento nello spazio, perché nessun intelletto puro può da solo concepire il cambiamento. Come adesso sia possibile, che da uno stato dato segua uno ad esso opposto della stessa cosa, non solo non può renderlo concepibile (*begreiflich*) nessuna ragione senza esempio (*ivi*, B 292), bensì neppure mai comprensibile (*verständlich*) senza intuizione, e questa intuizione è quella del movimento di un punto nello spazio, la cui esistenza in diversi luoghi (come una conseguenza di determinazioni opposte) ci rende anzitutto soltanto intuitivo il cambiamento; infatti, per renderci successivamente pensabile lo stesso cambiamento interno, dobbiamo "comprendere il tempo, come la forma del senso interno, figurativamente mediante una linea", e il cambiamento interno tirando questa linea (movimento), con ciò "l'esistenza successiva di noi stessi in uno stato diverso attraverso l'intuizione

esterna”. Il motivo vero e proprio di ciò è questo, che “ogni cambiamento presuppone qualcosa di permanente nell’intuizione”, anche per essere percepito esso stesso solo come cambiamento, nel senso interno però non viene affatto trovata nessuna intuizione permanente (*ivi*, B 293).

Riguardo poi alla categoria della comunità, in base alla sua possibilità, anch’essa non può essere affatto concepita mediante la “semplice ragione”, senza intuizione esterna nello spazio. Se esistono più sostanze, ci si vuole immaginare la possibilità che dall’esistenza dell’una segua reciprocamente qualcosa, come effetto, nell’esistenza dell’altra, cosa che non sarebbe comprensibile tra cose, che si isolano completamente ognuna mediante la sua sussistenza. Perciò Leibniz, attribuendo una “comunità alle sostanze del mondo”, come le pensa soltanto l’intelletto, ebbe bisogno di una divinità per la mediazione; perché dalla sua esistenza soltanto essa gli sembrò a ragione incomprensibile. Noi possiamo però renderci benissimo “comprensibile la possibilità della comunità (delle sostanze come fenomeni)”, se noi ce le rappresentiamo nello spazio, dunque nell’intuizione esterna. Infatti questo contiene già a priori in sé “rapporti formali esterni come condizione della possibilità dei reali (in effetto e controeffetto, cioè della comunità)” (*ibidem*).

A questo punto ci troviamo di fronte all’importantissima distinzione tra fenomeni e noumeni, che dà alle conclusioni dell’Analitica un particolare significato. E troviamo la più importante metafora della navigazione del pensiero kantiano, che ricomprende in sé tutte le altre e le potenzia. Così, non solo abbiamo “viaggiato attraverso tutto il territorio dell’intelletto puro”, e ispezionato accuratamente ogni sua parte, bensì lo abbiamo anche “misurato in tutta l’estensione”, e destinato il suo posto a ogni cosa sullo stesso. Questo territorio è però “un’isola, e rinchiuso dalla natura stessa in confini immutabili”. Esso è il territorio della verità (un nome affascinante), circondato da “un oceano vasto e tempestoso, la vera e propria sede dell’apparenza, dove molti banchi di nebbia, e parecchio ghiaccio che si scioglie presto simula nuovi territori, ingannando incessantemente con vuote speranze il navigante che gira intorno esaltandosi a vuoto” (*ivi*, B 295, A 236), e lo coinvolge in “avventure”, dalle quali egli non può mai desistere, e che nondimeno neanche può “portare mai a termine”. Prima di “azzardarci in questo mare, per perlustrarlo in tutte le sue latitudini”, e divenire certi, se si possa sperare qualcosa in esse, così sarà utile, gettare prima uno sguardo alla “carta del territorio, che vogliamo appena lasciare”, e chiedere anzitutto, se noi non potessimo essere eventualmente contenti di quanto esso contiene in sé, o se dobbiamo anche essere contenti per necessità, se non c’è altrimenti nessun “terreno da nessuna parte, sul quale noi potremmo

costruirci una casa”; in secondo luogo, a quale titolo poi noi “possediamo questo stesso territorio” (proprio in termini del possesso giuridico), e ci possiamo ritenere assicurati contro tutte le “pretese ostili” (*ivi*, B 296, A 237).

Se l’intelletto “supera incessantemente i confini del suo ambito”, il suo orizzonte di riferimento, finisce col perdersi nella “pazzia” e nell’illusione (*ivi*, B 297, A 238). I suoi principi possono essere costitutivi a priori, come quelli matematici, o solamente regolativi, come i dinamici, e non contengono altro se non il puro schema per l’esperienza possibile, perché questa ha la sua unità solo nell’unità sintetica, che l’intelletto comunica originariamente e a partire da sé alla “sintesi dell’immaginazione in relazione all’appercezione”, e rispetto alla quale i fenomeni, come dati per una conoscenza possibile, devono stare “già a priori in relazione e concordanza” (*ivi*, B 296, A 237). Senza riferimento ai dati di un’esperienza possibile, concetti e principi “non hanno affatto nessuna validità oggettiva, sono bensì un mero gioco”, sia esso dell’immaginazione, o dell’intelletto, rispettivamente con le loro rappresentazioni (*ivi*, B 299 ss., A 240 ss.). Nella sintesi dell’Analitica viene esplicitamente affermato che l’ontologia deve fare posto all’analitica proprio sulla questione della causalità. Nella sezione che tratta dei fenomeni e dei noumeni, Kant ci dice che l’utilizzo di “mondo sensibile” e “intelligibile” è completamente diverso nei moderni da quello degli antichi. Secondo questo uso, alcuni hanno chiamato la “quintessenza dei fenomeni, nella misura in cui viene intuita”, il mondo sensibile, nella misura in cui però la connessione degli stessi viene pensata secondo “le leggi generali dell’intelletto”, il mondo dell’intelletto. L’astronomia teoretica, la quale espone la mera osservazione del cielo stellato, rappresenterebbe la prima, la contemplativa invece (spiegata all’incirca secondo il sistema copernicano del mondo – eco galileiana – o addirittura secondo le leggi della gravitazione di Newton) la seconda, cioè “un mondo intelligibile” (*ivi*, B 313, A 257), laddove tra intellettuale e intelligibile c’è differenza. Se qualcuno tentasse di procedere “con un qualunque principio sintetico e presuntamente trascendentale” come “tutto ciò che c’è, esiste come sostanza”, e così aveva proceduto Leibniz, oppure con il corollario che “tutto l’accidentale esiste come effetto di un’altra cosa, cioè della sua causa”, e così di seguito, di fatto non sarebbe possibile ammettere come sintetiche queste proposizioni (*ivi*, B 315, A 259), perché qui si avanza la pretesa che i concetti debbano valere non relativamente a un’esperienza possibile, bensì per le “cose in sé stesse (noumena)”. Manca qui l’intuizione, quel “terzo elemento”, che viene richiesto ogni volta per una “proposizione sintetica”, per “congiungere (verknüpfen) tra loro concetti in essa”,

che non hanno alcuna affinità logica (analitica). È necessario far riferimento all'uso empirico dell'intelletto, rinunciando completamente al giudizio puro e svincolato dai sensi (*ivi*, B 360, A 260). L'errore di Leibniz fu di prendere i "fenomeni per cose in sé stesse, cioè per Intelligibilia, cioè oggetti dell'intelletto puro" (sebbene egli, per la confusione delle sue rappresentazioni e ricorrendo al suo principio del non differenziabile, ovvero dell'identità degli indiscernibili, rivestì le stesse col nome di fenomeni) (*ivi*, B 321, A 264). Il "filosofo intellettuale", cioè Leibniz, non poté sopportare che la "forma dovesse precedere le cose stesse, e determinarne la possibilità", ma questo lo poté fare sulla premessa fallace che noi possiamo intuire le cose come esse sono, sebbene con una rappresentazione confusa. (*ivi*, B 323, A 267). In mancanza di una tale "topica trascendentale" e abbindolato con ciò attraverso l'"anfibolia dei concetti della riflessione", il "famoso Leibniz costruì un sistema intellettuale del mondo", o credette piuttosto di "conoscere la costituzione intima delle cose", giacché paragonò tutti gli oggetti solo con l'intelletto e con i concetti formali separati del suo pensiero". Questo di fondava sul fraintendimento di confrontare tutte le cose tra loro "solo mediante concetti", senza ammettere come "originarie" le condizioni specifiche dell'intuizione sensibile, giacché la sensibilità era per lui solo un modo confuso di rappresentazione (*ivi*, B 326, A 270). Leibniz "intellettualizzò i fenomeni", così come Locke "sensibilizzò nell'insieme i concetti dell'intelletto in base al suo sistema della noogonia". Tutto questo invece di cercare nell'intelletto e nella sensibilità due fonti completamente diverse di rappresentazioni, che però potessero giudicare in maniera oggettivamente valida delle cose solo in congiunzione. Il principio degli indiscernibili leibniziano viene fatto giocare a proposito della discontinuità della natura, che Kant ha risolutamente negato, traduce tra l'altro indiscernibilis con "non da differenziare", un termine che richiama il differenziale matematico; infatti, nel prosieguo della trattazione (*ivi*, B 329 e poi 338 ss.) Kant si richiama ancora di fatto alla questione del rapporto tra calcolo infinitesimale e natura, facendo nuovamente emergere, come già aveva fatto altrove, come il primo avesse a che vedere con grandezze misurabili e che non squadernasse davanti a sé il nulla, il vuoto, nel concetto di limite. Infatti porta un esempio che è della morale, e non propriamente della dottrina della natura, e ciò indica l'inseparabilità delle prospettive, ricondotte all'unità del discorso filosofico. Come già della meccanica generale, che A meno O dia nulla è un principio logico, che però non serve nella dottrina della natura; secondo questo principio, che i successori di Leibniz "inserirono espressamente nel loro edificio dottrinale leibniziano-wolffiano", tutti i mali non sono altro che conseguenze dei limiti

(Schränke) delle creature, cioè negazioni, perché queste sono l'unico elemento contraddittorio della realtà, e nel mero concetto di una cosa in genere è anche realmente così, ma non nelle cose come fenomeni" (*ivi*, B 329, A 273). Non si può conoscere la sostanza noumenica dell'interiorità (sono solo Grille) e della materia (il qualcosa, noi non cogliamo affatto l'"intimo delle cose" (*ivi*, B 334, A 278). Nel nostro senso interno, nel nostro animo riposa il "segreto dell'origine della nostra sensibilità"; la sua relazione a un oggetto, e che cosa sia il fondamento trascendentale di questa unità, riposa senza dubbio "troppo profondamente nascosta" (*ivi*, B 335, A 279). Dopo che Kant si è ulteriormente soffermato sul principio dell'indifferenziabile, che, ricordiamolo, traduce così il latino indiscernibile (e che aveva a che fare addirittura con il pirroniano indiscernibile), Kant parla ancora di matematica, il che lascia supporre che esso abbia a che fare con il calcolo infinitesimale e la nozione di differenziale.

L'importante scritto sull'orientarsi nel pensiero, che è sempre geografico, parte dalla polemica tra Jacobi e Mendelssohn, e dall'elogio che Kant fa di quest'ultimo per essersi richiamato alla ragione, all'intelletto come criteri veri dell'orientamento. L'orientarsi avviene in un orizzonte e in base alla stella polare, nella notte stellata, e il bisogno della ragione è della libertà e della felicità (*WDO*, A 316 ss.) Nella distinzione tra fede storica e fede razionale, quest'ultima viene contrassegnata come "il segnavia (*Wegweiser*)" o la "bussola (*Kompaß*), di cui aveva parlato già nei *Prolegomeni*. Attraverso questa bussola o indicatore stradale, a seconda se si tratti di andare per mare o per terra, "il pensatore speculativo può orientarsi nelle sue scorribande della ragione (*Vernunftstreifereien*)" nel campo degli oggetti sovrasensibili.

Ancora nel commento alle *Morgenstunden* di Mendelssohn Kant riprende brevemente la questione della libertà e della necessità naturale nella determinazione della volontà (*A LIV*), che quello riconduceva nel quadro di un conflitto linguistico, mentre esso era sostanziale, giacché il termine *müssen* viene utilizzato in due significati diversi. E è come se si volesse, adducendo un'immagine humeana, "bloccare lo sfondamento dell'Oceano con una fascetta di paglia". In realtà nei dibattiti filosofici la questione era stata già superata, riconducendo la problematica alla questione che la ricomprende, se cioè gli "avvenimenti nel mondo (*Begebenheiten in der Welt*)", quindi l'intera dimensione della storicità fenomenica, tra i quali rientrano anche le azioni arbitrarie degli uomini, "sono determinate nella serie delle cause efficienti precedenti (in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt sein)" oppure no, ed è evidente come questa non è più una polemica terminologica, ma un importante conflitto che non

può essere mai risolto attraverso la metafisica dogmatica. Mendelssohn non è stato fundamentalmente in grado di affrontare la questione, intraprendendo invece “battaglie concettuali e linguistiche” (Logomachie) e cadendo in un “labirinto del pensiero e del linguaggio” (Logodaedalie) (A, LV). Con il riferimento ai *Principi metafisici della scienza della natura*, Kant parla inoltre delle forze motrici nello spazio che tolgono di mezzo il concetto di cosa in sé e fanno un passo avanti anche nel superamento della causalità meccanica (A LVII s.).

Lo scritto del 1796 sul *Vornehmen Ton* che era emerso nella filosofia si rivolgeva contro la filosofia dei misteri, degli iniziati, degli asceti. Ricorrono espressioni colorite, come l'alchimista è philosophus per ignem, vicino al ritornato esempio del philosophus per inspirationem (VTP, A 387). Credere agli oracoli voleva dire eliminare la fatica del pensiero, e invece si presenta l'elogio delle scienze rigorose, contro cui si eleva “il filosofo dell'intuizione”. Il Platone matematico e filosofo, e Pitagora vengono presi come modelli riferimento di questa nuova, irrazionalistica, filosofia oracolare, e contemporaneamente (*ivi*, A 393) migliora il giudizio su Aristotele, in concomitanza con la critica all'oracoloismo pitagoreico-platonico-schellinghiano, contro la philosophia arcani (*ivi*, A 397). La definizione di Plato der Akademiker indica (A 408) un orientamento negativo nel giudizio, rispetto alle parole di ammirazione avute per lui nella *Ragion pura*. Era evidentemente cambiato il clima di pensiero, e si facevano avanti forti folate di irrazionalismo e di misticismo, che trovavano proprio in Platone una grande fonte ispiratrice, e contro queste tendenze irrazionalistiche, contro la nuova filosofia del sentimento Kant prendeva decisamente posizione. A proposito del sentimento e della voce della ragione “nessuna esperienza può fornire la pietra di paragone” a tale proposito, bensì essa deve essere cercata solo nella ragion pratica, come data a priori. L'esperienza interna, e il sentimento (il quale è in sé empirico e perciò accidentale), viene stimolata solo attraverso la “voce della ragione (dictamen rationis), che parla chiaramente a ognuno” ed è capace di una conoscenza scientifica; attraverso il sentimento non viene introdotta nessuna particolare regola pratica per la ragione, il che è impossibile, perché quella altrimenti non potrebbe essere mai universalmente valida. Si deve dunque poter capire a priori, “quale principio possa fare uomini migliori”, una volta che esso venga introdotto “chiaramente e continuamente nella propria anima”; ogni uomo trova nella sua ragione “l'idea del dovere, e trema ad ascoltare la sua voce inflessibile, se in lui si svegliano inclinazioni”, che lo tentano alla disobbedienza nei suoi confronti; l'uomo si convince interiormente che, “anche tutte le inclinazioni unite congiurano contro quella, la maestà

della legge, che gli prescrive la sua propria ragione”, e che quest’ultima sia in grado di vincerle tutte senza problemi, e così la sua volontà. Così l’uomo diventa certo dell’autorità della sua ragione che gli comanda, sia teoricamente che praticamente, quando si interroga su quale sia quella forza in lui che lo mette in grado di “poter sacrificare a una legge gli allettamenti più intimi” dei propri “impulsi”, e tutti i “desideri” che provengono dalla natura, una legge che non promette “nessun vantaggio in cambio”, e non minaccia “nessuna perdita” per la sua “trasgressione”, una legge che la persona tanto più intimamente venera, “quanto più rigidamente essa comanda e tanto meno offre” in cambio. Proprio questa domanda “eccita l’intera anima con la meraviglia (Erstaunen)” nei confronti della “grandezza” e della “sublimità” (*ivi*, A 418) della “disposizione interiore nell’umanità”, e al tempo stesso per “l’impenetrabilità del mistero che la avvolge”. La risposta è “la libertà”, il che non è comunque tautologico, perché la libertà “costituisce proprio il mistero stesso” (*ivi*, A 419). Ci viene così da pensare all’enorme portata, alla rilevanza della decisiva affermazione kantiana della *Ragion pratica*, che cioè la libertà è reale, e che unifica noumeno e fenomeno. Con espressione molto vivida, Kant afferma che “non si può diventare mai sazi, nel rivolgere la propria attenzione” a questa realtà della libertà, e “ammirare in sé stessi una potenza, che non retrocede davanti a nessuna forza della natura”, come facevano pure gli dei di fronte al destino, e questa “ammirazione” è proprio quel “sentimento prodotto dalle idee”, il quale, opportunamente e ampiamente diffuso, “penetrerebbe profondamente nell’anima, e non mancherebbe di rendere gli uomini moralmente migliori” (*ibidem*). Con un richiamo già fatto nella dottrina della natura, proprio qui si trova dunque “ciò di cui aveva bisogno Archimede, ma che egli non trovò: un punto stabile”, al quale la “ragione può fissare la sua leva”, senza ancorarla “né al mondo presente, né a uno futuro”, bensì solo alla sua “idea interna della libertà, svelata come fondamento sicuro attraverso “l’imperturbabile legge morale” (la vera qualità essenziale del saggio, imperturbabile, irremovibile, incrollabile), che muove la volontà umana attraverso i suoi principi, anche malgrado la resistenza dell’intera natura. Questo grande mistero può essere percepito solo dopo un “lento sviluppo dei concetti dell’intelletto e dei principi accuratamente verificati”, dunque solo mediante il “lavoro” (*ivi*, A 420). Ci muoviamo su un livello a priori che indica la comprensione reale all’interno dei confini della nostra ragione, amplia persino la conoscenza ma solo sotto l’aspetto pratico, fino al sovrasensibile: non in maniera approssimata attraverso un “sentimento (quello mistico)”, che accampasse pretese conoscitive, bensì attraverso una “conoscenza chiara, che agisce sul sentimento (quello morale)”. Il tono di

colui che crede di essere in possesso di questo “vero mistero” non può essere “esclusivo”, aristocratico (quasi secondo il richiamo, giudicato negativamente, alla vecchia “nobiltà ereditaria”, un modello da ancien régime assolutamente improponibile di fronte all’affermazione repubblicana della ragione umana universale), giacché questo “gonfia solo il sapere dogmatico o storico”. Nel respingere ogni irrazionalismo ritornante basato su una presunta esclusività del sentimento, appaiato qui col duplice dogmatismo, quello della pseudofilosofia e quello storico, Kant prepara quasi le argomentazioni del *Conflitto delle Facoltà*. Così, le pretese del dogmatismo vengono rafforzate da quello costruito sulle “vaste letture di Platone e dei classici”, che però fanno parte solo della “cultura del gusto” e non possono giustificare di “voler fare il filosofo” (*ivi*, A 420 s.). La maniera sprezzante che si accompagna a questo presuntuoso “tono esclusivo” del filosofare, la quale spinge a “non mettersi d’accordo sull’elemento formale nella nostra conoscenza” (ciò che costituisce “il compito più fondamentale della filosofia”), e lo attacca etichettandolo come “pedanteria” e “manifattura del conferimento della forma”, conferma il “sospetto di un intento nascosto, sotto l’insegna della filosofia” – l’immagine ricorda l’inizio della *Pace perpetua* – di “bandire in realtà ogni filosofia, e di elevarsi su di essa come vincitore in maniera esclusiva”. Kant ricorda invece che proprio “nella forma consiste l’essenza della cosa (forma dat esse rei, dicevano gli Scolastici)”, nella misura in cui ciò deve essere “conosciuto mediante la ragione”. Se questa cosa è un “oggetto dei sensi”, allora la “forma delle cose è nell’intuizione (come fenomeni)”, e anche la matematica pura non è altro che una “dottrina delle forme dell’intuizione pura”; così come la metafisica, come filosofia pura, fonda la sua conoscenza nel punto più alto su forme di pensiero, sotto le quali successivamente ogni oggetto (materia della conoscenza) può essere sussunto. Su queste “forme” si fonda la “possibilità di ogni conoscenza sintetica a priori”, la quale noi certo non possiamo contestare di avere. – Essa però non produce il “passaggio al sovrasensibile, verso il quale la ragione ci spinge irresistibilmente”, e che essa può fare solo “sotto l’aspetto pratico-morale” (*ivi*, A 421), producendolo solo attraverso tali leggi pratiche, le quali prendono” come principio non la materia delle azioni libere (il loro scopo), bensì solo la loro forma, l’idoneità delle loro massime all’universalità di una legislazione in genere”. In entrambi i campi, quello teorico e quello pratico non si tratta affatto, come superficialmente e arrogantemente sostenevano i fautori di una antilluministica, irrazionalistica filosofia del sentimento e dei misteri, di un “arbitrario conferimento di forma (Formgebung) disposto in maniera pianificata o conforme alla fabbrica (per i fini dello Stato)”. L’argomentazione accenna qui a quella

gravante intorno alla definizione di “Werkzeuge der Regierung”, strumenti del governo, del potere, che viene viene sviluppata dopo qualche anno nel *Conflitto delle Facoltà*. Il fabrikenmässig rinvia al serienmässig, e Kant rifiuta questo appellativo per la filosofia basata sulla ragione, perché essa cioè non è in serie, altrimenti toglierebbe la libertà agli uomini e li renderebbe automi di un ingranaggio meccanico, che, nel prosieguo dell’argomentazione si presenta proprio come la nefasta conseguenza di una situazione in cui uno solo parla, ispirato dei misteri dell’oracolo, nei quali solo pochi adepti e iniziati possono chissà come essere ammessi, senza dover fornire nessuna giustificazione, senza dover dar conto e adempiere a ragioni sufficienti di un tale procedimento, legato alla consequenzialità logica del rapporto di causalità, e di causalità della causa. Ritengono cioè di essere dei privilegiati, degli esclusivi depositari di un sapere che gli viene rivelato dall’oracolo, mentre il sapere vero è il frutto della accurata e fondata meditazione, del lavoro della ragione, con toni fatti propri un decennio dopo dal razionalismo hegeliano contro l’intuizionismo schellinghiano. La “polizia nel regno delle scienze (die Polizei im Reiche der Wissenschaften)” non può affatto tollerare una simile deriva irrazionalistica che vaneggia di visioni particolari, proprio come quelle follemente ostentate da Swedenborg decenni prima, contro le quali Kant aveva già preso posizione, in tutt’altro Zeitgeist, molto meno disposto a prestare orecchio alle aberrazioni del “comunicare con gli spiriti”, la stessa cosa dell’ascolto dell’“oracolo” proposto dagli altezzosi fautori di una improponibile filosofia del sentimento. Il “regno delle scienze” in cui domina la “polizia” della ragione e dell’intelletto richiama la sua immagine opposta, quel “regno delle ombre” che era “il paradiso dei fantasticheggianti” con cui si aprivano i *Sogni*. Caratteristica della filosofia basata sulla ragione critica è piuttosto quella di essere un un “conferimento di forma (Formgebung) per ogni manifattura che maneggia l’oggetto dato”, attraverso un “accurato diligente lavoro” svolto dal soggetto conoscente. Invece “l’uomo d’onore (Ehrenmann)” – fa impressione trovare un’espressione così in Kant, rivolta qui verso coloro che pretendono di instaurare una sorta di neoaristocrazia del pensiero, rispetto al volgo comune, e che ricorda la critica neanche tanto velata rivolta altrove alla monarchia britannica che, sotto il manto di un modello costituzionale di equilibrio dei poteri spacciato per esemplare ed esportato come modello del diritto internazionale, in realtà badava solo a perseguire i propri interessi e gestiva tutti gli affari comuni come cosa propria – che “rivela un oracolo per la visione del sovrasensibile”, non può respingere da sé la giusta critica, di aver appoggiato in realtà questo oracolo esclusivo, questa rivelazione riservata a pochi adepti, a una “trattazione meccanica

delle teste (*mechanische Behandlung der Köpfe*)”, che significa trattare le persone come automi e privarle della loro capacità e dignità nell’avvalersi della ragione, l’unica facoltà dell’uomo ad avere i tratti della universalità. L’assegnare il nome di filosofia a una simile trattazione meccanica ed eteronoma delle intelligenze avviene “solo per ragioni di onore” (*ivi*, A 422).

Kant conclude il suo acutissimo scritto, che faceva il punto sulle nuove tendenze filosofiche di fatto postilluministiche e neoirrazionalistiche, contro le quali egli non smetteva di lottare, con un invito alla pacificazione, del resto era lo stesso anno della *Pace perpetua* in politica e in filosofia, seguendo e confermando il suo antico ideale irenico di soluzione delle controversie, sul quale Hinske ha attirato l’attenzione, già a partire dalla sfera della logica. Non aveva infatti alcun senso continuare conflitto tra due partiti, tra due visioni filosofiche che “in fondo hanno un unico e medesimo buon intento, cioè quello di rendere gli uomini saggi e onesti”. Si trattava in realtà di “un rumore per nulla” (l’eco è shakespeariana), di un disaccordo scaturito per un malinteso, per sanare il quale non c’era bisogno di nessuna “riconciliazione”, ma solo di una “spiegazione reciproca”, per concludere un “contratto, che rende la concordia per il futuro ancora più intima” (*ivi*, A 422). È notevole questo invito alla pacificazione e alla concordia in filosofia, a superare le opposizioni, un processo e una prospettiva che trova nella forma del contratto la sua ferma costituzione, ed è ancora proprio il contratto rousseauiano che funge da base per il raggiungimento prospettico, all’orizzonte, dell’ideale della pace perpetua, quello che continuava l’idea platonica della *Repubblica*. E il testo si chiude con immagini davvero molto vivide, che ci parlano delle grandi letture e suggestioni di Kant, che egli curvava nel senso dell’orientamento e della prospettiva filosofiche, per cui la *Belesenheit* non rimaneva fine a sé stessa, come ammasso di erudizione o al massimo come incremento della cultura del gusto (una tendenza di cui poco prima egli aveva fatto notare l’angustia e certamente l’inadeguatezza per il proporsi come filosofo). Fa così la sua comparsa l’immagine di Iside (in quegli anni ripresa in vari ambiti letterari fino a quello musicale mozartiano, insieme a quella di Osiride), messa in mezzo poco prima nel contestare il neoirrazionalismo del contemporaneo “Pseudoplatone (Afterplato)” e del “platoneggiante filosofo del sentimento”, il quale, secondo le sue stesse parole riportate da Kant, “non può sollevare (*aufheben*) il velo di Iside [*den Schleier der Isis*, ed è un po’ quello che anticipa lo schopenhaueriano velo di Maya], renderlo però talmente sottile, che sotto di esso si può presentare la divinità” (*ivi*, A 412). Ora invece, in un’immagine che colpisce molto, “la dea velata (*die verschleierte Göttin*)”, davanti alla quale entrambi i partiti in conflitto tra loro si genuflettono, è “la

legge morale in noi, nella sua invulnerabile maestà”! (*ivi*, A 423) Certamente gli uomini ascoltano la sua “voce” e comprendono anche benissimo il suo “comando”; tuttavia nell’ascoltarla rimane il dubbio se essa provenga “dall’uomo, dalla plenipotenza (*Machtvollkommenheit*) della sua propria ragione”, oppure da un altro essere sconosciuto all’uomo, e che comunque gli parla sempre attraverso la sua ragione. Il “procedimento didattico” (*ibid.*), di “portare la legge morale in noi con chiari concetti” seguendo il modo logico d’insegnamento, che è propriamente l’unico filosofico, mentre quello di “personificare quella legge” e di fare della “ragione moralmente imperante una Iside velata” – sebbene a quest’ultima vengano attribuite solo quelle proprietà che possono essere trovate in base al metodo logico e filosofico – è un “tipo estetico di rappresentazione”, che si lega del resto proprio all’utilizzo della metafora. Di questa ci si può alla fine anche servire opportunamente, a patto però che vi sia stata una preliminare chiarificazione sui principi che vogliono essere comunicati, e questa può avvenire solo in base alle regole della logica. Quei principi, quelle idee servono per vivificare il pensiero mediante una esposizione sensibile, sebbene solo analogica, e tuttavia permane sempre il pericolo di “cadere in una visione esaltata, che è la morte di ogni filosofia” (*ivi*, A 424). Poter “presentire” dunque quella divinità sarebbe un’espressione che non significherebbe altro che essere condotti attraverso il “proprio sentimento morale” a concetti di dovere, prima ancora di essersi potuti rendere evidenti i principi, dai quali quel sentimento dipende; questo presentimento di una legge, inserito in una griglia di una comprensione e trattazione scolastica, si presenta come l’“affare” (*Geschäft*) vero e proprio, specifico della filosofia, diverso da quelli delle altre discipline, senza del quale l’espressione della ragione sarebbe la “voce di un oracolo”, il quale si presta a “ogni tipo di interpretazioni”, la credenza oscura nella quale, citando Fontenelle, alla fine non può essere impedita. Nella nota conclusiva, il riferimento è ancora al Platone travisato dai nuovi fanatici, al quale Kant mette accanto Aristotele, molto rivalutato rispetto al giudizio sul suo essere rapsodico, “un filosofo estremamente prosaico” che merita certamente di essere letto: “In fondo ogni filosofia è prosaica, e una proposta, di filosofare ora in maniera nuovamente poetica, potrebbe essere accolta altrettanto bene, come quella per il negoziante, di scrivere in futuro i suoi libri di commercio non in prosa bensì in versi” (*ivi*, A 425)!





CAPITOLO TERZO

I LIDI DELL'IMMAGINAZIONE NELLA NATURA E NELLA STORIA

I lidi dell'immaginazione rinviano alle ali di questa, sulle quali la persona si colloca per potersi avventurare nell'infinito. Kant riconosce un ruolo fondamentale a questa decisiva facoltà dell'anima, che è "cieca" nella *Ragion pura* e si estrinseca sempre più fino alla *Critica del Giudizio*, dove viene esplicitamente richiamato il suo carattere noumenico, e all'*Antropologia*. Nel viaggio ci serviamo così di una mappa e di una bussola esteriori, che sono lo specchio e lo strumento di quelle interiori, dell'intelletto, della ragione e della immaginazione, che collabora con entrambe. Movendo dai suoi lidi di approdo della navigazione, essa viene presentata come una delle molle fondamentali dell'umano, giacché si trova, nascosta, cieca, nella nostra anima, cioè nella nostra interiorità più profonda, che è sede (non fisica, e Kant lo ha ribadito molto bene nello scritto su *Hufeland*) anche della sintesi trascendentale dell'appercezione intellettuale e di tutte le operazioni dell'intelletto. E il rapporto tra schema, immagine, immagine originaria, immaginazione e schematismo è il momento di unione tra la facoltà intellettuale e quella immaginativa. Così come il rapporto tra intelletto e senso, sensibilità, viene saldato dal tempo, ma l'immaginazione viene prima del tempo, essa è radicata originariamente nell'atemporalità del noumeno, nella sua mistericità costitutiva e fondatrice del fenomenico, anche se non conoscitivamente. L'accesso all'intelligibile trova nella *Einbildungskraft* una sua via regia, l'immaginazione si pone come momento fondativo dell'umano, ed ha perciò bisogno di lidi ai quali fare riferimento, per non perdersi in voli pindarici che rischiano di rimanere sterili nella loro astrattezza, lidi che solo l'occhio dell'intelletto può scorgere e indicare di raggiungere, unitamente alla volontà libera che aderisce alla legge morale.

Di *Einbildungskraft* Kant parla precipuamente nell'*Analitica trascendentale della Ragion pura*, con ulteriori sviluppi in particolare nell'*Antropologia*. La 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. Essa 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. Il ruolo decisivo svolto 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 (*KrV*, A 77 ss., B 102 ss.), 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. Nel § 10 della *Ragion pura* (*ivi*, A 78 ss., B 104 ss.), importante per l'intima connessione tra immaginazione e libertà e per la strutturazione dell'edificio della ragione stessa – ci troviamo nell'Analitica dei concetti, subito dopo la deduzione delle categorie – vediamo come, all'apice del processo logico e di chiarificazione logica, Kant esordisca 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 sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft”), vale a dire, continuando, “di una funzione dell'anima cieca, sebbene irrinunciabile” (“einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele”). La questione dell'immaginazione viene ripresa e sviluppata nella problematica relativa alla sintesi, proprio in relazione alla centralità dell'io, del soggetto, dell'autocoscienza, a partire da una definizione di essa come una funzione dell'anima che è 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”. 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.

L'immaginazione è infatti una funzione irrinunciabile dell'anima, della dimensione profonda che rimane in gran parte nascosta all'uomo, senza di essa non potremmo avere nessuna conoscenza, pur non avendone 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 intelletto, tra la prima sintesi sensibile dell'apprensione e quella logico-intellettuale. 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: 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" (*KrV*, B 164 s.). L'argomentazione successiva, sulla quale Kant si sofferma dettagliatamente, fa parte di quei brani presenti nella prima edizione della *Critica* tolti poi dalla seconda e che riguardano la deduzione dei concetti puri dell'intelletto (*KrV* A 96 ss.). Questi meritano di essere approfonditi nel dettaglio, unitamente alla constatazione che Kant avverte la necessità di espungere, quasi una sorta di emendatio intellecti (visto che ci troviamo 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 rinvia 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 noumenicità del fondamento, non riconducibile solo alla gnoseologia fenomenica e che apriva il campo al bisogno dell'uomo di trovare risposta alle domande circa il senso

dell'esistenza. 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" (*KrV* A 97 s.). 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", *ivi*, A 100). Diventa fondamentale perciò, come risulta da questo passo della prima edizione della *Ragion pura*, la dimensione dell'espressione dei contenuti immaginativi e creativi che si ritrovano nelle recondità dell'animo (qui Kant parla, più in generale, di animo e non di anima, 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" (*ivi*, A 101). 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 avrebbe potuto dar luogo a fraintendimenti nel senso della svalutazione fantasmatica della fenomenicità e dell'esperienza, fornendo lo spunto quasi di curvare in direzione di una sorta di misticismo staccato dalla realtà fenomenica, quale quello swedenborghiano, 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" (a sottolineare il carattere fondativo, sostanziale di questa

facultas, di questo Vermögen, il suo essere radicata nelle scaturigini profonde, nascoste dell'anima umana, 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)" (*KrV*, A 102). La conclusione kantiana di queste importanti riflessioni è la 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, in riferimento a quest'ultima sintesi, di "chiamare questa facoltà anche la facoltà trascendentale dell'immaginazione" (*ivi*, A 103).

Il presentarsi e l'autofondarsi dell'autoscienza, dell'io, della soggettività trascendentale consente di evitare di riempire la nostra anima con una "confusione 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 (*ivi*, A 111, 114). 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 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 "condizioni dell'esperienza" (*ivi*, A 111 ss.). 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 notevole il fatto che 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" è il fondamento della possibilità di ogni conoscenza, in particolare dell'esperienza. Di conseguenza, "l'unità trascendentale della sintesi dell'immaginazione" si presenta come "la pura forma di ogni conoscenza possibile" (*ivi*, A 119). L'intelletto, nella prima edizione della *Critica*, riceve una sua definizione fondante proprio in questo contesto e a questo punto dell'argomentazione sull'immaginazione, il che ci mostra ancora una volta il carattere decisivo di questa funzione, 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 spontaneità 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 dirà 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. Appunto, come emerge 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 ben salde 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 definisce così trascendentale la sintesi del molteplice nell'immaginazione, nel momento in cui essa si orienta a priori, senza distinzione delle intuizioni, solo "verso la 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" (*ibid.*, A 119). Diventa decisivo, ai fini dell'argomentazione del discorso kantiano nella prima edizione della *Critica*, il fatto che l'intelletto venga definito proprio come "l'unità dell'appercezione in relazione alla sintesi dell'immaginazione" e, più determinatamente, proprio come "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 in noi una "facoltà attiva della sintesi di questo molteplice", vale a dire appunto l'immaginazione (*ivi*, A 119 s.), e la descrizione dettagliata del suo ruolo conferma la sua presenza in quanto tale, senza che noi possiamo rendercene ragione.

L'azione dell'immaginazione rivolta immediatamente alle percezioni viene chiamata apprensione, e su questo punto Kant in una nota osserva che "nessuno psicologo ha riflettuto sul fatto che l'immaginazione sia un ingrediente necessario della stessa percezione" (*ivi*, A 121). Quella deve portare in un'immagine il molteplice dell'intuizione, e preliminarmente 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 il soggetto riconduce 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 è come se Kant si fosse 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. È come

se l'aspetto noumenico della Einbildungskraft fosse stato attratto troppo 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 forte dell'uomo nella sua possibilità e capacità conoscitiva. Volendo evitare perciò 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 sé 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.

Così, "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 (*ivi*, A 123). 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 quindi 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" (*ibid.*). Addirittura è "solo mediante questa funzione trascendentale dell'immaginazione" che 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 l'immaginazione nessun concetto di oggetti, cioè nessuna categoria (nessuna possibilità di categorizzare i fenomeni, di ricondurli all'originaria, spontanea facoltà sintetica dell'appercezione della soggettività autocosciente) confluirebbe in un'esperienza (*KrV*, A 124). Senza immaginazione non abbiamo alcuna possibilità di fondare la conoscenza eppure non dobbiamo dimenticare che di essa 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!

L'Io che "sta" e che "rimane" (quello della pura appercezione) costituisce il correlato di tutte le nostre rappresentazioni, nella misura in cui 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". Il carattere fondativo e fondamentale dell'Io è strettamente congiunto a quello della "permanenza della sostanza" delle Analogie dell'esperienza, dove Kant collega Io, tempo ed essere. 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 decisivo. L'appercezione propria dell'Io si trova nella condizione di dover "ricorrere alla pura immaginazione per rendere intellettuale la sua funzione". L'immaginazione è così il termine medio tra intuizione e intelletto, tra senso e categorie, giacché la sintesi che essa produce è in sé stessa, sebbene esercitata a priori, tuttavia sempre sensibile, perché l'immaginazione 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 (*ivi*, A 124 s.).

E a questo punto Kant conclude la sua precisa, dettagliata trattazione della questione, ricollegandosi, concettualmente e linguisticamente, all'incipit della tematica-immaginazione che, una volta espunte dall'autore – nella seconda edizione della *Critica* – tutte le numerose parti riguardanti lo sviluppo del tema, rimane quasi appesa nel contesto rimanente dell'argomentazione, a proposito delle categorie, della deduzione, dell'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 e 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 loro uso, anche di quello empirico (nella ricognizione, riproduzione, associazione, apprensione) fino a ricomprendere in sé l'insieme dei fenomeni (*ivi*, A 125). La tematica della sintesi fenomenica resa possibile dall'immaginazione trova la sua ulteriore focalizzazione in quella dello 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 chiaris-

simo 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. Nell'insondabile, ctonio sostrato noumenico del tutto alberga l'immaginazione che, proprio per la sua creatività, non può mai essere imbrigliata: è in virtù di essa che l'uomo, anche nelle condizionatezze 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 cotituisca un filo rosso che lega Kant a Rousseau dell'*Emilio* e del *Contratto sociale*, veri e propri cahiers de chêtvet kantiani, e al VII libro della *Repubblica* platonica, richiamata con grande ammirazione). È la prospettiva di un mondo e di una vita nuovi, di un nuovo modo di pensare (la μετάνοια), è la proiezione figurativa e prefigurativa di come può essere la realtà che noi viviamo. L'immaginazione corrisponde così allo slancio prospettico dell'ideale del Sommo Bene, entrambi essendo 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), 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). Del resto, nel solco dei grandi dibattiti apertisi in Germania a partire dalla pubblicazione della *Bestimmung des Menschen* di Spalding (13 edizioni tra il 1748 e il 1794) che rappresentava un'alternati-

va antropologico-esistenziale sia al meccanicismo e al materialismo di Lamettrie 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.

Il tema ritorna nella seconda delle Analogie dell'esperienza a proposito della legge di causalità, che coinvolge direttamente la dimensione della temporalità, e l'immaginazione si trova a svolgere un ruolo determinante in questo contesto, già 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" (*KrV*, A 201, B 246). 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, dello stesso fondamento logico e gnoseologico della fenomenicità.

Nell'*Antropologia* vengono riprese e sviluppate le caratteristiche della *facultas imaginandi*, che è *Vermögen* delle intuizioni anche senza la presenza dell'oggetto, che essa produce già prima dell'esperienza. 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, la quale è ancor più originaria perché deriva dall'inconoscibile noumenico e precede il tempo, come abbiamo visto nelle analogie dell'esperienza, dove il tempo è legato nel soggetto rappresentativo alla sostanza, e l'immaginazione si rivela antecedente sia all'uno che all'altra. Essa, 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 radice di libertà la fa partecipare delle caratteristiche di quest'ultima, che è la vera pietra angolare, la chiave di volta dell'intero edificio della ragione.

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 essere creatrice di una rappresentazione sensibile, giacché deve prendere la materia delle sue immagini dai sensi. Viene messo in risalto il riconoscimento della 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", e tuttavia è puerile elevare la rappresentazione simbolica al concetto della cosa in sé (*Antr*, BA 77 s.). Il richiamo a noi esseri razionali è di indubbia rilevanza, in quanto ci mette in diretto collegamento con quel "corpo mistico degli esseri razionali" che rappresenta un 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"; mentre però la sensibilità può rimanere attaccata a una sensazione, l'immaginazione può procedere molto più speditamente per la sua strada (*ivi*, BA 78 s.). Il tema è legato anche a quello della fantasia e del sogno, dando luogo nel primo caso a ulteriori acquisizioni e sviluppi nel panorama concettuale dell'epoca (ad esempio, C.C.E. Schmid, autore tra l'altro di un dizionario filosofico per facilitare la comprensione del criticismo, riprendeva la definizione kantiana di fantasia, oltre a quella di immaginazione, collegandola alla produzione di immagini e mondi privi di fondamento, con la fumosità e la vacuità di pensiero propria dei *Phantasten*), e nel secondo richiamando il confronto che Kant aveva intrapreso decenni prima con Swedenborg e la sua dimensione del sogno (contestando successivamente a Eberhard di non aver colto il significato del sogno opposto alla verità, come egli lo aveva presentato nel solco della tradizione wolffiana). Abbiamo visto come proprio la delicatezza della questione dei rapporti tra noumenicità costitutiva e indebita derivazione della verità dal mondo del sogno avesse mosso Kant a eliminare dalla seconda edizione della *Ragion pura* le numerose pagine che aveva dedicato al tema dell'immaginazione



nella prima. Nell'*Antropologia* egli avverte di potersi soffermare maggiormente sugli intrecci in precedenza non trattati, avendo ora a che fare con la descrizione degli uomini così come sono, nella globalità della loro esistenza, e non solo con la fondazione sintetica 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 di Orazio che si ritrovava già nei *Sogni*: “velut aegri somnia, vanae finguntur species” (*Ars poetica*, 7-8). 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 comunicare 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 essa (in quanto fantasia), gioca altrettanto spesso e “talvolta molto male con noi” (*Antr*, BA 80). 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”, facoltà sensibile di inventare e unione delle rappresentazioni fondata sulla derivazione del molteplice da un solo fondamento, Kant introduce un esempio di conversazione in società (egli che evidentemente non aveva scordato di essere stato un “galanter Magister”, una caratteristica ben evidenziata da Hinske, prima di orientarsi verso la filosofia come scienza rigorosa), che, se condotta senza un filo logico, rischia di confondere completamente gli interlocutori. Proprio l’immaginazione può così “andare girando qua e là senza regole” e, “con il cambiamento delle rappresentazioni che non sono legate a nulla di oggettivo”, confondere talmente la testa all’interlocutore, che a questi sembra di aver sognato (*ivi*, BA 83 s.). Invece, sia nella meditazione solitaria che



nella comunicazione dei pensieri – entrambi momenti fondamentali, intimamente connessi, per la crescita della persona – ci deve essere 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” [verschschwistern sich, ed è bella questa espressione kantiana, che declina al femminile l’appaiamento nucleare, l’apparentamento di sensibilità e intelletto] 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” (ivi, BA 84 s.). E qui Kant, richiamandosi di fatto alla distinzione tra antinomie matematiche e antinomie dinamiche della prima *Critica* (cioè la foce della differenza tra meccanica, leibniziano-wolffiana, e dinamica, kantiana, nella comprensione e nella conoscenza dell’intero della natura), 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” (ivi, A 85).

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 filosofia 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 della nostalgia nell’unico essere razionale, cioè l’uomo, che è persona, ovvero individuo dotato di ragione, o quello dell’illusione che un processo immaginativo può creare in lui facendogli “credere di vedere e sentire fuori di sé quello che ha solo in testa”, o anche della simpatia, della fantasia, definita qui “gioco preterintenzionale dell’immaginazione produttiva” (ivi, A 85 ss., B 86 ss.). 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 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, come personaggi ariostechi o cervantiani, 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 ritemperando 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 "sovrabbondanza di ricchezza", mentre "la fantasia senza regola si avvicina alla follia" perché gioca con quell'uomo che non domina il corso delle sue rappresentazioni (*Antr*, AB 89 ss.). Questa mancanza di dominio di sé (il non essere compos sui, padroni di sé stessi e del mondo circostante) 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" (*ivi*, AB 98). 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 se no questa sarebbe infedele. Così, "presentare (con Swedenborg) i fenomeni reali del mondo sensibile" come semplice "simbolo di un mondo intelligibile nascosto nel profondo, è fantasticheria" (*ivi*, AB 93, 108).

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", 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), che ricorre molto significativamente nelle conclusioni dell'intera *Critica*, quando, nell'Architettonica delle idee, Kant parla della totalità della ragione e del fatto che anche l'idea ha bisogno di uno schema, il che apre alla decisiva possibilità di lanciare uno sguardo, non categorizzabile, quin-

di non produttivo di conoscenza, nella noumenicità costitutiva della vita dell'uomo 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 l'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 $\gamma\lambda\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ e del $\gamma\lambda\gamma\nu\omicron\mu\alpha\iota$, del gigni e del conoscere. 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 recondità 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.

Riguardo alla tematica della storia, c'è da tenere presente la prospettiva ricostruttiva, che Kant non disconosce mai, sia per gli ambiti della historia rerum gestarum sia per quelli fondativi della storia della natura, diversa dalla sua descrizione (Naturgeschichte e Naturbeschreibung), che della storia della filosofia, facente parte, di fatto, dei praecognita propri delle enciclopedie delle scienze che andavano affermandosi nell'età. Kant stesso parla di una enciclopedia delle scienze filosofiche, anch'essa caratterizzantesi per la totalità, l'intero, il Ganzes, e per la sua sistematicità, il suo essere System. L'elemento importante, da far emergere, è che i fatti storici, gli eventi, gli avvenimenti, fanno parte dei fenomeni del mondo sensibile, e

che la loro ricostruzione all'interno dello schema della Kette der Begebenheiten si accompagna a quella dei fenomeni del mondo della natura, scandita dalla legge di causalità, dal nesso causa-effetto. Ora, va notato come quest'ultimo, lo Ursache-Wirkung-Zusammenhang, venga definito tale, in questi termini, da tutti gli storici del periodo, che qualificavano in tal modo la storiografia della propria epoca come pragmatica. Il pragmatismo storico è la quintessenza del discorso storico illuministico, e la storiografia della Aufklärung si confronta con la ricostruzione e la conoscenza dei fatti storici, dei pragmata, fin dagli inizi del secolo (la prima opera che reca addirittura nel titolo gli intenti programmatici della nuova tendenza storiografica, che aveva preso le distanze sia dal cronachismo che dall'universalismo astratto alla Bossuet, era stata nel 1714 la *De historia pragmatica* di Johann David Koehler). Ora, la questione che si pone a noi a tal riguardo è che il pragmatismo storico intende conoscere ed esporre i fatti, gli avvenimenti prendendo le mosse dall'anatema wolffiano che non si dà scienza se non dell'universale e che la storia, indagando il particolare, non può, quasi anticipando l'espressione droyseniana, elevarsi al rango di una scienza. Gli storici della prima metà del Settecento rimangono sotto l'egida delle conclusioni wolffiane, con tutte le difficoltà derivanti per la costruzione di un sapere storico autonomo e di pari dignità di quello filosofico inteso come scienza dell'universale. A partire dalla metà del secolo, in ambito che è sia storico che teologico – si pensi a Semler e ai teologi hallensi nella loro reazione alle conclusioni dogmatiche di un autore come Sigmund Jacob Baumgarten, fortemente influenzato dalla filosofia leibniziano-wolffiana e da quelle che un grandissimo innovatore dell'ermeneutica, della critica, della linguistica come Johann Gottfried Eichhorn aveva definito le “stampelle di un metodo tabellario”, perdentesi negli sterili avvolgimenti concettuali di un astratto dogmatismo logico – si comincia a saggiare la possibilità che lo storico ha di costruire un vero e proprio sistema di sapere, che superi le lande sconnesse e tra loro incomunicanti di un mero aggregato di conoscenze isolate. Quello che Schlözer avrebbe teorizzato negli Anni Settanta nella sua *Weltgeschichte*, e che anche Kant avrebbe tenuto presente nell'*Idea*, circa la contrapposizione di aggregato e sistema e del necessario superamento del primo in favore del secondo, si ritrova già tutto nelle riflessioni storiche degli Anni Cinquanta e, ancor più, Sessanta. Semler e Michaelis ne sono gli alfieri, mentre Ernesti risulta ancora debitore dell'eredità wolffiana. Si tratta di autori tutti ben conosciuti da Kant: Michaelis viene citato espressamente nella *Religione* (B XXIV), Ernesti nei *Sogni* (A 98 s.), con la sua fondamentale “Theologische Bibliothek”, diventata negli anni Novanta il “Neues Theologisches Journal”, espressione del kantismo

teologico con Tieftrunk; con Semler, Kant condivide molte argomentazioni della sua propria ermeneutica morale-razionale. Anche il versante arabistico gli era noto, basti pensare che il decano della Facoltà filosofica menzionato nel frontespizio del suo diploma di dottorato era un arabista. La *Descrizione dell'Arabia* di Carsten Niebuhr, padre di Barthold, e le grammatiche linguistico-comparative di Michaelis, dall'arabo al persiano con le relative varianti dialettali, non gli dovevano essere ignote.

Kant, nella sua attenta e ininterrotta curiosità, si era interessato di storia fin dal 1755, e ne aveva collegato il concetto a quello della natura, tirando allora in ballo gli storici e teologi hallensi (tra cui S.J. Baumgarten e Semler) che, traducendo la storia universale inglese, l'avevano sottoposta a radicali trasformazioni e ampliamenti. Johann Salomo Semler, nel recente testo di Bordoli definito "l'illuminista di Dio", era uno dei rinnovatori più radicali, accanto a Johann David Michaelis, della teologia protestante illuministica dalla dogmatica alla catechetica, dalla pastorale all'ermeneutica, esponente di spicco della neologia, della nuova teologia animata da uno spirito di radicale rinnovamento, che rinvia alla metanoia. È importante lo stretto rapporto tra teologia e storia, soprattutto nella storia universale, giacché la riflessione si concentrava sul nesso tra l'ordine intemporale, eterno dell'incastonarsi degli eventi e invece il loro accadere concreto nella temporalità. Il progressivo prendere le distanze da Bossuet e dal suo impianto di storia universale aveva significato per il pensiero storico illuministico, nelle sue opzioni inglese, francese, tedesca e italiana, verificare la possibilità di conferire senso alla dimensione dei fatti, degli avvenimenti.

Il punto decisivo è proprio questo: la trama dei fatti, che può divenire essa stessa trama della narrazione, è portatrice di un ordine intrinseco, o essa è espressione di un disordine originario, per cui la componente della casualità, della fatalità, della imprevedibilità diventano dominanti nella scansione degli eventi e nella loro ricostruzione? Proprio la dimensione della ricostruibilità dei fatti diventa cartina di tornasole dei pensieri sottostanti per coloro che, ponendosi di fronte ai fatti, verificano la possibilità di conferire loro un ordine e le caratteristiche di questo ordine: qui risiede in ultima istanza, e il termine giuridico indica bene la competenza ultimativa del foro giudicante, la possibilità di costruire questo ordine stesso in base a un principio interno di coerenza. Ebbene, la legge di causalità non è altro che questo principio. Se il filosofo, lo storico, il giurista, il medico considerano la legge di causalità innestata nell'ordine universale ed eterno del tutto, del cosmo, della natura, e da esso derivante, allora non c'è interruzione, soluzione di continuità tra il piano divino, eterno, della saggia provvidenza ordinatrice del creato, e il piano della spazio-temporalità esposta alla

caducità e alla finitezza. Nella soluzione kantiana (scaturita dalla “grande luce” dell’anno 1769, vera e propria esperienza forte della sua metanoia) della divisione tra mondo sensibile e mondo intelligibile si trova la chiave risolutiva della problematica: separando i due mondi nei termini della attribuzione dell’intimo principio coerente della causalità al mondo sensibile, Kant parava i colpi dell’empirismo scettico humeano (anni dopo infatti, pur mantenendo intatta la grande considerazione per Hume, non mancava di rilevare gli esiti scettici, sconsolanti, fatalistici, della nave humeana, che toglieva all’uomo la libertà ma anche la felicità, e minava i fondamenti della legge morale, per cui gli esiti scettici erano gravissimi, sconsolanti e desolanti, e l’ammirazione di Kant per Mendelssohn, manifestata in quel “dialogo silenzioso” tra i due di cui ha parlato Hinske, si inseriva nell’idea dell’Illuminismo che realizzasse pienamente la destinazione dell’uomo), salvava la libertà in quanto saldamente fondata nel mondo intelligibile e perciò in grado di fondare un ordine di causalità nel mondo sensibile che, sebbene non dimostrabile, è tuttavia certo e vero poiché la libertà è fondata sulla fede e il suo concetto razionale coincide con lo spirito di Cristo, come emerge dalle prime due *Critiche* e dal *Conflitto*. Proprio in quest’ultima opera Kant sviluppa ed esprime compiutamente quanto già aveva manifestato in precedenza, e parli di spirito di Cristo che noi dobbiamo fare nostro, e in virtù della rivoluzione interiore basata sul suo esempio e sulla legge morale, veniamo ammessi a partecipare al banchetto divino della grazia, che non è un dono esclusivo per pochi, ma riguarda la totalità dell’umanità (in ciò Kant recupera anche il regno della grazia di Leibniz), i 144.000 salvati di cui parla l’*Apocalisse* e che è in realtà il numero elevato all’infinito che simboleggia tutti gli uomini nella loro dimensione soggettiva e, ancor più, in quella comunitaria, che deriva, simbolicamente, dalla radice quadrata di 12, cioè le tribù di Israele, il popolo di Dio, la dimensione politica intersoggettiva di espressione e realizzazione delle persone. Questa partecipazione al regno della grazia non può essere affatto considerata come l’avallamento di una condotta di vita parassitaria, di una persona che aspetta dall’esterno la soluzione delle sue problematiche esistenziali, bensì come un’integrazione e un completamento della condotta di vita morale, basata sul rispetto della legge e sul cambiamento profondo nel modo di pensare e di agire in cui consiste la metanoia.

Nel momento in cui la causalità fenomenica del mondo della natura non si esaurisce solo nel causalismo deterministico, ma si fonda anche, e in maniera decisiva, sulla facoltà della libertà che dà origine a quelle serie di causalità – sia da parte dell’intelletto, tramite l’immaginazione, sia da parte della ragione, tramite la libertà e la legge morale –, abbiamo che è proprio

la libertà noumenica a divenire la chiave di volta di tutto, come Kant risolutamente dichiara nella *Ragion pratica*. Si tratta in definitiva, ancora una volta, della decisa affermazione del primato del mondo intelligibile su quello sensibile, del noumeno sul fenomeno, dell'infinito sul finito che, senza assolutamente svalutare i secondi, trova nei primi l'indubitabile livello fondativo dell'intero. La riaffermazione di questa priorità avviene anche nell'*Idea* del 1784, dove è appunto su quel livello che viene costruita la dimensione della storicità, senza affatto svalutare la ricerca storica e la storiografia. Fin dalle prime battute del testo si può notare come Kant facesse confluire in essa una serie di riflessioni riguardanti proprio il rapporto tra noumenicità ideale e fenomenicità esperienziale, e noi dobbiamo tenere presente che, se è egli stesso a ribadire in più luoghi il carattere regolativo e non costitutivo del mondo delle idee, tuttavia ciò riguarda la conoscenza secondo la ragione sufficiente e il suo principio determinante, cioè dall'universale al particolare, derivativo, e non impedisce affatto l'appoggio del fenomenico accidentale sul noumenico sostanziale – ciò che viene anticipato, appunto, nell'Analitica, nelle Analogie dell'esperienza, con la permanenza della sostanza, il principio della successione secondo la categoria di causa e, ancor prima, con gli assiomi dell'intuizione e le anticipazioni della percezione – in virtù di quella fede razionale che, prima ancora di configurarsi come inscindibilmente legata alla volontà e alla libertà, si presenta appunto come fede della ragione, giacché è la ragione stessa ad aprirle le porte, senza nessun salto mortale (espressione di cui Kant si serve in italiano) o salto nel vuoto, e senza ricorrere a soluzioni oscure e misticheggianti, ma appoggiandosi solo sulla ragione stessa, sulla consapevolezza delle sue possibilità.

Il far posto alla fede, l'appropriarsi dello “spirito di Cristo”, è qualcosa che la stessa ragione mette in gioco e che, di diritto e di fatto, congiunge il mondo del noumeno con quello del fenomeno, l'intelligibile col sensibile, l'infinito col finito, Dio e l'uomo. Gli Anni Ottanta ci presentano Kant che fa i conti con l'intera dimensione del rapporto tra fede e ragione, e lo risolve facendo sfociare la seconda nella prima, perché nientemeno che di questo si tratta. Nel 1787, all'apice di meditazioni pluriennali, Kant ha trovato la chiave di volta di tutto, che, come nella *Ragion pratica* del 1788, viene individuata nella libertà, così nella seconda edizione della *Ragion pura* viene individuata nella fede. Fede e libertà sono così gli elementi risolutivi del tutto, e costituiscono l'orizzonte di senso degli altri due in campo, cioè la ragione e la natura, con le loro leggi. In mezzo, tra il 1781 e il 1788, ci sono altri scritti, quali i *Prolegomeni*, i *Principi*, la *Fondazione*, gli scritti sulla storia, che costituiscono altrettante tappe di un cammino che condu-

ce la filosofia critica a installarsi saldamente, con chiarezza di concetti e di intenti, sul terreno della piena e completa sensatezza e significatività della vita e del mondo. L'incipit dello scritto del 1784, il quale per molti aspetti funge da cerniera tra la filosofia trascendentale e la geografia fisica, mette sul tappeto il nesso tra il noumeno e il fenomeno e il rapporto tra questo e l'avvenimento, tra mondo della natura e mondo della storia, entrambi appartenenti alla fenomenicità spazio-temporale. Il togliimento della limitatezza, della condizionatezza spazio-temporale avviene al livello dell'infinito noumenico, dove ha sede la libertà che, proprio perché inaccessibile, pur nella sua inattingibilità conoscitiva si apre nella sua accessibilità agli uomini e fonda la possibilità che essi hanno, in virtù della facoltà intellettuale categorizzatrice, di ordinare il proprio mondo come mondo dei fenomeni e dei fatti, degli avvenimenti in base a quel principio d'ordine che è la legge di causalità, la congiunzione della causa e dell'effetto, come dice Kant, ovvero il loro nesso, come si esprimono gli storici. La *Verbindung* indica l'operazione dell'intelletto conoscente che congiunge l'elemento che viene prima con quello che viene dopo, lo *Zusammenhang* degli avvenimenti indica più un'aggregazione di parti estrinseche che non un tutto organico e sistematico. Le *Begebenheiten* poi, gli avvenimenti storici, fanno parte dei fenomeni, delle *Erscheinungen*, di ciò che si manifesta e appare. Punto di partenza delle considerazioni kantiane nell'*Idea* è che, per quanto ci si possa formare anche "con un intento metafisico" il "concetto della libertà della volontà" – e in ciò veniva quindi richiamata subito la problematica della libertà e della causalità che aveva tenuto banco nella terza antinomia e rappresentato il punto di arrivo dell'intera questione, prima della svolta che si sarebbe avuta con la seconda edizione della *Ragion pura* e con la *Ragion pratica* – nondimeno i "fenomeni di questa volontà, cioè le azioni umane", proprio come ogni altro "avvenimento della natura (*Naturbegebenheit*)" – e Kant utilizza a proposito della natura il termine specifico degli storici per indicare gli avvenimenti, appunto le *Begebenheiten*, che coinvolgevano le azioni dell'uomo – sono "determinati secondo leggi generali della natura" (*Idea*, A 385). Già qui emergono i tratti salienti della questione, sviluppati subito dopo, con la storia che si occupa della narrazione di quegli avvenimenti. Il termine *Geschichte*, alternato a *Historie*, indica la distinzione, ripresa dagli storici dell'epoca, tra la prima, riferita alle *res gestas*, e la seconda, alla *historiam rerum gestarum*. La *Geschichte* si occupa della narrazione (*Erzählung*), momento conclusivo, secondo le specifiche categorizzazioni del pensiero storico dell'Illuminismo maturo, note a Kant, del processo indagativo-ricostruttivo ed espositivo, in base alla divisione tra il ricercatore di storia, il *Geschichtsforscher*, e

lo storico vero e proprio, il Geschichtschreiber. Prospettiva nucleare della storia è quella di indagare, per quanto possano essere profondamente nascoste, le “cause di questi fenomeni”, considerandoli appunto come effetti delle prime e delle loro molteplici possibilità. Le stesse speranze della storia, anzitutto come storia universale, risiedono nella possibilità di scoprire un “andamento regolare” della “libertà della volontà umana” nel considerare in grande il suo “gioco” nella trama degli eventi. È una vera e propria trasposizione della legge di causalità alla comprensione e all’interpretazione degli avvenimenti storici, trattati alla stregua dei fenomeni della natura, ma con il grande salto di qualità che per l’agire dell’uomo non può valere una mera applicazione del deterministico nesso della causa e dell’effetto. Nel campo delle azioni umane si squaderna il gioco della libertà, le cui radici sono noumeniche, e l’indagine delle sue manifestazioni, pur nel groviglio della fenomenicità, costituiscono la sfida e il compito della storia.

Centro di questa, come dell’intera antropologia filosofica kantiana, è dunque la libertà, vera e propria *bewegende e wirkende Ursache* – termine risolutivo della antica questione del passaggio dalla cieca meccanica alla vivente dinamica, basata sulla *Kraft*, nella scienza della natura –, inconoscibile nella sua essenza noumenica, del mondo intelligibile, ma riscontrabile nelle tendenze animatrici, con al centro l’Illuminismo e il progresso del genere umano, del corso storico nel mondo sensibile. Il criterio di riferimento costituito dalla libertà viene sviluppato ulteriormente nell’interpretazione del mondo contemporaneo, che trovava nell’evento-clou della Rivoluzione francese il suo momento decisivo. La libertà si delinea dunque come quintessenza dell’umano e della filosofia kantiana. Sempre la storia lascia sperare che nel modo in cui ciò che nei singoli soggetti sembra “complicato e sregolato”, nell’intero genere invece possa essere conosciuto come uno “sviluppo costantemente progressivo” sebbene lento delle “disposizioni originarie” del genere stesso. Nel momento in cui “singoli uomini” e “interi popoli” pensano di seguire le proprie intenzioni, in realtà seguono l’intento della natura, che, pur essendo loro sconosciuto, funge tuttavia da filo conduttore. Poiché nell’insieme gli uomini non procedono nei loro sforzi solo istintivamente, come gli animali, e neppure come “cittadini del mondo razionali, secondo un piano organizzato”, allo stesso modo non sembra neanche possibile da parte loro una “storia pianificata”, come quella delle api (il riferimento è a Mandeville) o dei castori. Osservare sulla “grande scena del mondo” l’agire degli uomini non offre al filosofo nessuna informazione – e la rivista di Gotha alla quale Kant faceva riferimento in queste pagine aveva parlato proprio di uno storico filosofico – in merito a un qualche intento razionale degli uomini e del “loro gioco in

grande”, e si tratta di scoprire se, proprio nell’andamento contraddittorio delle vicende umane sia nondimeno possibile ritrovare un “intento” e un “piano” della natura che funga da trama e da conferimento di senso delle azioni umane. A questo punto Kant prospetta la possibilità che la natura scopra un vero storico filosofico, ovvero un filosofo che interpreti la storia e le vicende umane storiche che si svolgono sul grande teatro del mondo (Weltbühne, il classico theatrum mundi), e paragona questo futuro filosofo della storia, delle vicende umane considerati come fatti della natura, alla stregua dei fenomeni naturali, a Keplero e a Newton, che egli stimava sommaramente. La storia quindi nell’alveo della natura, che è caratterizzata dalle leggi di causa ed effetto, e questa interpretata alla luce della legge della libertà e della moralità, verificando la possibilità di trovare un “filo conduttore” per una storia così impostata (*Idea*, A 388). Punto di partenza è il finalismo e il pieno sviluppo a cui sono destinate le disposizioni naturali delle creature, e la “dottrina teleologica della natura” si basa proprio sullo scopo intrinseco di tutti gli elementi e gli organismi della natura. Questa è ordinata secondo leggi, e non “gioca senza scopo”, perché altrimenti il “caso sconsolato” (trostlose Ungefähr, che altrove è blind) subentrerebbe al posto del “filo conduttore della ragione” (*ivi*, A 389).

Il Leitfaden è svolto dalla natura, dalla ragione e dalla provvidenza, che si uniscono così per il loro essere espressione di un intrinseco ordine finalistico, e tutto questo è fondamentale per comprendere la filosofia kantiana, fondata sull’intima, essenziale finalità del tutto, che si squaderna a noi in maniera immediata nel sentimento di meraviglia davanti alla mirabile bellezza del creato (base peraltro della prova fisico-teologica dell’esistenza di Dio) e alla capacità che noi abbiamo di rispondere e corrispondere a quell’intima bellezza con e nella legge morale in noi, basata sulla libertà e della quale è possibilità estrinsecativa e consapevole. Il fine è il bene, la realizzazione del bene, e l’ideale del Sommo Bene è l’espressione di questo; l’origine è il bene, nel mirabile ordine della natura e, ancora, nella disposizione al bene che ci destina al bene – Anlage zum Guten, di gran lunga sovrabbondante e preminente allo Hang zum Bösen che pure penetra nell’uomo quando egli misconosce e disconosce la sua radice divina e la bontà originaria della sua natura e della natura; destinazione dell’uomo quindi, Bestimmung des Menschen, dove la radice del bestimmen oltrepassa del tutto la mera determinabilità causalistica per aprire l’umanità all’appropriazione consapevole di sé, della propria dignità, secondo quel progresso infinito che ci consente di gustare nelle tappe progressive, che non sono mai prestabilite, giacché l’apertura al nuovo è ciò che ci consente di manifestare e sviluppare quei germi, quei semi, Keime, che la natura benigna e

la saggia volontà di un sapiente e buono creatore e reggitore del mondo, con la sua provvidenza ordinatrice, ha collocato originariamente in noi e mantiene. Così nell'uomo, considerato come l'"unica creatura razionale sulla terra" si dovettero sviluppare completamente quelle disposizioni naturali, che hanno di mira l'uso della sua ragione, solo nel "genere", non però nell'individuo. Kant comincia qui a esporre sistematicamente i suoi pensieri rispetto alla questione cruciale del perfezionamento (la *Vervollkommnung*) e della destinazione dell'uomo (*Bestimmung des Menschen*), le discussioni sulle quali, iniziate negli anni Sessanta sull'onda dell'opera di Spalding, continuavano a tenere banco negli ambienti intellettuali dell'epoca, focalizzate intorno alle posizioni di Lessing, Mendelssohn, Abbt. La soluzione kantiana non può che essere quella, basata sul fondamento della ragione che è ragione umana universale, di un privilegiare la prospettiva comunitaria, intersoggettiva, interpersonale, rispetto a quella meramente individuale (la persona, in quanto individuo dotato di ragione, è molto più dell'individuo solipsisticamente determinato e condizionato): il perfezionamento, il progresso, la destinazione si realizzano in questa dimensione, che è poi quella dell'intero, del tutto, che ricomprende in sé i soggetti singoli e consente loro di manifestare e sviluppare le proprie disposizioni, quelle che la natura ha messo in ognuno, facendole diventare abitudini, capacità. (*ivi*, A 389) La ragione si presenta così come quella "capacità" (*Vermögen*, *facultas*), di utilizzare le proprie forze e indirizzare i propri intenti senza limiti, e la sua intrinseca progettualità si sviluppa all'infinito, consentendo all'umanità di progredire continuamente nella estrinsecazione delle disposizioni morali che la natura ha immesso originariamente in essa. La ragione stessa non agisce in maniera istintiva, ma ha bisogno di "tentativi", di "esercizio" e di "ammaestramento" per "progredire gradualmente" da un livello dell'intelligenza all'altro (*ivi*, A 389).

Lo scritto di Kant si dimostra molto importante perché pone a un livello di concretizzazione nella storia, nella prassi umana, sul palcoscenico del mondo, la *Weltbühne* che riprende pari pari la tradizione del *theatrum mundi* delle riflessioni storiche e di filosofia della storia, i risultati della grande e lunga meditazione critico-trascendentale sui principi-cardine della tradizione filosofica occidentale dagli albori del pensiero greco a quello moderno e ai risultati totalmente nuovi raggiunti dalla filosofia critica rispetto alla metafisica antica e moderna. Non sarebbe stato infatti un caso che Kant avrebbe avvertito il bisogno di fissare dei paletti, di manifestare esplicitamente, con assoluta chiarezza e senza lasciar spazio a ombre e dubbi (una sorta di *philosophia definitiva*, alla Baumeister, solo che nel caso di Kant essa ampliava il suo dominio rispetto a quello pratico del woffiano di Jena

per estendersi all'interezza della filosofia, di quella teoretica e di quella pratica), che il criticismo metteva fuori gioco ogni metafisica logica di derivazione leibniziana e wolffiana (come risulta chiaramente dai *Progressi* del 1791) o dogmatismi ritornanti, ora basati sull'intelletto ora sul sentimento (si pensi alle decise contestazioni di Eberhard e Feder), per affermare costantemente, senza indugi, la centralità della ragione e del suo faro orientativo nella conoscenza e nell'esistenza (l'elogio di Mendelssohn è a tal proposito senza riserve). L'esaltazione della ragione in un testo che a primo acchito non lascerebbe presagire tale orientamento avviene in uno scritto il cui argomento, l'approccio filosofico alla storia del genere umano, si pone come il crocevia delle meditazioni teoretiche, degli sviluppi della filosofia pratica che avrebbero di lì a poco portato alla *Grundlegung* (nel 1785) e alla seconda *Critica* (nel 1788), e delle riflessioni cosmopolitiche che costituivano il tratto caratterizzante dell'insegnamento di Geografia fisica che tanto appassionava Kant. Peculiarità di quest'ultimo infatti non era infatti né il suo far parte della filosofia popolare, della Popularphilosophie di grande successo in quei decenni dell'Illuminismo maturo, né il suo rientrare nell'ambito della Weisheitslehre, o della Weltweisheit (in quest'ultimo modo venivano indicati anche gli insegnamenti universitari della filosofia, accanto alla denominazione più imponente di Logica e Metafisica, di cui Kant era Ordinario), perché la dottrina della sapientia mundi (espressione originaria, dove chiara risulta il confronto con la sua derivazione teologica) o della saggezza si configuravano più strettamente collegate con le dottrine dell'etica. Le lezioni kantiane di geografia fisica, strettamente legate a quelle di antropologia, considerano la vita degli uomini nel loro ambito spazialmente determinato, descrivendo il loro agire, il loro comportamento e l'ambiente fisico che ne accoglie lo scandirsi. La prospettiva invece dell'antropologia morale si fonda sulla universalità e la atemporalità del moralische Gesetz, la cui osservanza incondizionata caratterizza l'esercizio della libertà autocosciente della soggettività trascendentale, dell'uomo come essere noumenico appartenente al mondo intelligibile e, su questa base fondante, a quello sensibile. E Kant, nel suo testo-crocevia di questa pluralità di temi, ci dice ancora che "il punto del tempo" dello sviluppo completo, nel genere, dei semi immessi dalla natura come disposizioni originarie, "deve essere, almeno nell'idea dell'uomo, il fine delle sue aspirazioni", perché altrimenti le disposizioni naturali dovrebbero essere considerate per la massima parte come vane e senza scopo (ivi, A 389). Il riferimento al mondo delle idee (Kant nella *Ragion pura* si era richiamato direttamente a Platone, *KrV* B 369 ss., A 312 ss., e al suo viaggiare sulle ali delle idee, mentre egli, proprio negli scritti sulla storia,

afferma di orientarsi su quelle dell'immaginazione, *MAM*, A 3) all'idea, che in quanto concetto della ragione eleva l'uomo al mondo intelligibile, lo rende consapevole della sua dignità (una prerogativa della filosofia che, rispetto a tutte le altre discipline, è l'unica che riesce a cogliere l'essenza dell'uomo e la sua divino-umana radice atemporale: non è un caso che, di lì a qualche anno, Kant avrebbe fortemente polemizzato con teologi, giuristi, medici, tutti esponenti delle accademiche "facoltà superiori", i quali dell'uomo fornivano solo una dimidiata rappresentazione all'interno della struttura piramidale di potere che i membri di quelle facoltà accettavano e della quale erano meri strumenti esecutivi). Si tratta dunque di un punto del tempo, di un momento configurabile per l'uomo all'interno della dimensione fenomenica, del mondo sensibile, un momento che egli può pensare "almeno nell'idea", nella sua dimensione ideale, propria del mondo intelligibile, il quale garantisce la base e il sostegno di quello sensibile. Togliere la prospettiva e la finalità eliminerebbe tutti i principi pratici, basati sulla volontà e sulla libertà, e farebbe nascere il sospetto che la natura "giochi nell'uomo solo un gioco infantile" (*Idea*, A 390).

Si affaccia anche qui la tematica del rapporto tra finalità e fatalismo nella considerazione degli eventi umani, che un posto assai importante gioca nella dinamica del pensiero kantiano. Natura, libertà e ragione costituiscono i punti di riferimento del prosieguo del discorso, e addirittura alla natura viene quasi attribuita una sorta di "imputabilità", trasferendo per così dire ad essa la *Zurechnungsfähigkeit* giuridica caratterizzante le azioni dell'uomo maggiorenne, presupposto dell'affermarsi dell'Illuminismo. La volontà della natura è stata nel senso di spingere l'uomo a produrre da sé tutto ciò che va oltre "l'ordinamento meccanico della sua esistenza animale", divenendo così partecipe di quella felicità o perfezione che egli è riuscito a procurarsi, "libero dall'istinto, mediante la propria ragione". La libertà dell'uomo, oltre il meccanicismo proprio della sensibilità, è l'orizzonte di senso che la natura ha prefigurato, ed egli l'uomo può organizzarsi sia riguardo alla sua felicità che alla sua perfezione, cioè i termini di riferimento delle etiche antiche e moderne, che Kant utilizza ben consapevolmente in questo contesto. La sua soluzione intende superare l'etica epicurea della felicità in quanto basata sull'individualistico e limitato principio del piacere e del dispiacere (*Lust und Unlust*), del desiderio (*Begierde*, *Begehren*), ma anche quella della perfezione, dove la *Vollkommenheit* era stata intravista già da Spalding (il quale aveva messo come headline al suo fortunatissimo scritto il motto di Persio "perficie te") come culmine della *Bestimmung des Menschen*, e va nel senso del reciproco rimando tra libertà e legge morale, come fondazione della seconda sulla prima e consa-

pevolezza che di questa ha la moralità di essa (la ratio essendi e la ratio cognoscendi della seconda *Critica*).

La soluzione kantiana va nel senso di mantenere aperto il campo dell'etica, cioè il campo estrinsecativo della libertà, e la priorità della ragione, indiscindibilmente connessa a quest'ultima, viene ribadita continuamente. La natura cioè non fa "niente di superfluo" e "non spreca" nell'uso dei mezzi per i suoi scopi, e avendo dato all'uomo "la ragione e la libertà della volontà che si fonda su di essa", voleva dire renderlo consapevolmente, criticamente e autonomamente partecipe alla realizzazione dei fini della natura stessa. Il carattere fondamentale, la nuclearità essenziale della natura non è riducibile solo al mondo sensibile, ma coinvolge anche quello intelligibile, base del primo. Secondo gli intenti della natura, e parlare in questi termini vuol dire già attribuire ad essa un elemento di intelligenza, che essa condivide con i saggi decreti della provvidenza ordinatrice, l'uomo non doveva essere guidato solo dall'istinto, o provvisto e ammaestrato mediante una conoscenza "acquisita", ma piuttosto "produrre tutto da sé stesso" (ed è da notare come Kant metta in evidenza la peculiarità tutta umana delle mani, un elemento che già Bruno aveva posto in primo piano). Elaborare una "perfezione interiore del modo di pensare" per raggiungere la felicità possibile sulla terra (*Idea*, A 392) doveva essere merito suo, della sua "autostima razionale". In questo "andamento della disposizione umana" (*Angelegenheit*, un termine che in ambito antropologico anche Spalding avrebbe usato a proposito della religione) alla natura è sembrato interessare che l'uomo, elaborandosi, mediante il suo comportamento si rendesse degno della vita e del suo sentirsi bene, un pensiero che sarebbe stato ulteriormente sviluppato nel rapporto tra moralità e felicità, con la prima che si configurava come una sorta di orizzonte di possibilità della seconda, nei termini appunto del rendersi degni, mediante l'agire morale, della felicità.

Era la risposta kantiana alla problematica dell'inquadramento concettuale, della costituzione giuridica vera e propria, del *quid iuris* del Glück, che è felicità ma è anche fortuna, e del destino, dello Schicksal, una questione messa in rilievo nella *Ragion pura* sostenendo che si trattava di concetti per niente chiariti e che avevano bisogno di un solido conferimento di stato (*KrV*, B 117 s., A 84 s.) Nella *Ragion pratica* la riconduzione della felicità nell'ambito della moralità come garante della dignità della prima avrebbe risolto la questione. Nella descrizione del rapporto tra le generazioni, con le precedenti che hanno lavorato duro per costruire quell'edificio in cui esse non avranno mai la "fortuna" (Glück) di vivere come quelle successive, si presenta la grande unità prospettica del genere umano nel suo progresso, con lo sviluppo delle originarie disposizioni, per quanto

“misteriosa” possa essere la concatenazione delle generazioni e delle epoche (*Idea*, A 392). Base della convivenza umana nel corso dei secoli e nel susseguirsi delle generazioni è la famosa “insocievole socievolezza (ungesellige Geselligkeit)” alla quale si era riferito già August Ludwig Schlözer, famoso storico di Gottinga. Kant ha tenuto molto probabilmente presente lo schema e lo svolgimento della schlözeriana *Vorstellung seiner Universalhistorie*, del 1771. La stessa scelta di chiamare “idea” il proprio saggio di storia universale era nel senso del superamento della semplice “categoria” alla quale la *Vorstellung*, la rappresentazione della storia universale schlözeriana, si rifaceva, e si trattava del concetto della causa, della legge di causalità, del nesso tra causa ed effetto, dell’anima cioè del pragmatismo storico, per la spiegazione delle Begebenheiten. Schlözer aveva utilizzato altresì la coppia concettuale dell’“aggregato” e del “sistema” per spiegare gli avvenimenti della storia del mondo, a seconda se essi fossero rimasti connessi (verbunden) o sconnessi (unverbunden) nel quadro di essa. Si trattava di riflessioni che non dovettero rimanere inascoltate in Kant, il quale a proposito della coppia aggregato-sistema, oltre alle eco wolffiane, ebbe occasione di rimeditare i pensieri schlözeriani. Certo, niente affatto condivisibile era invece il punto di osservazione degli eventi basato sul fatalistico e rassegnato “nulla di nuovo sotto il sole” che invece Schlözer affermava, quasi anticipando la posizione di Mendelssohn, molto stimato dallo storico gottinghese e su questo punto assai criticato invece da Kant. L’antagonismo sociale diventa così il mezzo di cui la natura si serve per consentire lo sviluppo delle disposizioni originarie, causa di un successivo “ordine conforme alla legge” (*Idea*, A 392). La dialettica tra Anlage e Hang gioca un ruolo molto importante sia qui, in sede di filosofia della storia, che in sede di filosofia della religione, in entrambi i casi per far risaltare la bontà originaria delle disposizioni messe dalla natura nell’uomo rispetto a una possibile tendenza malvagia, che è solo derivata. Da un lato l’uomo ha una inclinazione a socializzarsi, perché così può sviluppare le sue disposizioni naturali, dall’altro ha anche una grande tendenza a isolarsi, e la dialettica tra la ricerca degli altri e il fastidio per essi rappresenta la sua modalità di relazionarsi in società; la resistenza reciproca tra gli uomini è ciò che risveglia tutte le forze dell’uomo e lo porta a superare la sua pigrizia, e in queste modalità comportamentali avvengono adesso i primi veri passi dalla rozzezza alla “cultura”, che in verità consiste nel “valore sociale dell’uomo”: dai condizionamenti patologici la società si trasforma in un “intero morale” (*ivi*, A 393). La vita arcadico-pastorale come aspirazione alla concordia propria degli uomini impedirebbe loro di “colmare il vuoto della creazione” riguardo al loro scopo, come nature razionali. Il desiderio del

possesto e del dominio, mai soddisfabili, sono emblema della discordia voluta dalla natura per fare il meglio per il genere umano, per far sì che “tutte le eccellenti disposizioni dell’umanità” non “dormissero eternamente non sviluppate” (*ivi*, A 394). Lo sviluppo delle disposizioni naturali attraverso la tensione delle forze dell’uomo, quindi il risultato della insocievole socievolezza, “rivelano bene l’ordinamento di un saggio creatore”, e non la mano di uno “spirito cattivo”, che nella sua “maestà dominante” ha “ingannato” o “corrotto con invidia” l’uomo (*ivi*, A 395). Il “problema più grande” che si pone al genere umano è il raggiungimento di una “società civile amministrante universalmente il diritto”: la sfera del diritto, la cui elaborazione Kant affronterà dettagliatamente nella *Metafisica dei costumi*, costituisce davvero il terreno di applicazione e di verifica dei principi filosofici universalmente validi per l’antropologia. Infatti solo in una società che garantisca la libertà di tutti i suoi membri può essere raggiunto nell’umanità “l’intento supremo della natura”, cioè lo “sviluppo di tutte le sue disposizioni”, che l’umanità stessa deve produrre in autonomia, come del resto “tutti gli scopi della sua destinazione” (*ivi*, A 395 s.). Questa viene incastonata nella prospettiva dell’universo infinito, con “gli abitanti di altri pianeti e la loro natura” (ne aveva parlato già trent’anni prima), dove il “legno storto” che è l’uomo mantiene un “rango non piccolo tra i nostri vicini nell’edificio del mondo”: forse “presso di loro” ogni individuo può raggiungere “pienamente la sua destinazione in questa vita”, per l’uomo è diverso, giacché “solo il genere” può sperare in quell’obiettivo. La “costituzione civile perfetta” dipende dal “rapporto giuridico esterno tra gli Stati”, che si comportano tra loro come gli individui e si fanno guerra; la fuoriuscita dalla condizione senza legge dei selvaggi per entrare nel patto tra popoli, qualcosa che già la ragione insegnava, può essere considerata anche un’“idea esaltata”, come prospettata da Rousseau e da Saint-Pierre, e tuttavia sia il selvaggio che gli Stati sono costretti a “cedere” la loro “brutale libertà”, e a cercare pace e sicurezza in una costituzione giuridica. Tutte le guerre costituiscono perciò altrettanti “tentativi (certo non nell’intenzione degli uomini, ma certo in quelle della natura)” a costituire nuovi rapporti tra gli Stati, e attraverso la distruzione, o perlomeno lo spezzettamento di tutti i corpi, di formarne nuovi, che però di nuovo non possono mantenersi, o in se stessi o l’uno accanto all’altro, e perciò devono patire nuove simili “rivoluzioni” (l’immagine richiama quella dei pianeti, e anche quella americana), fino a una condizione che, simile a un “ente civile comunitario”, possa “mantenere se stesso come un automa” (*ivi*, A 400 s.).

Le metafore continuano e trovano un punto conclusivo nell’immagine del “circolo epicureo di cause efficienti (“epikurischen Zusammenlauf wirkender

Ursache) (*ivi*, A 401) in ambito storico-politico, mentre trent'anni prima, nella *Storia della natura*, l'esordio di Epicuro era avvenuto in un contesto di "cieca meccanica", di "mero caso" desolante, quasi con la minaccia di "rivivere nel cuore del cristianesimo" (*ANG*, XII ss.). Le cause efficienti occupano un ruolo importante nella strutturazione dell'edificio critico della ragione e anche in questo contesto storico-politico, dopo che nella *Ragion pura* il posto assegnato da Kant a Epicuro non era inferiore a quello di Platone, proprio grazie al togliimento di ogni casualità al sistema epicureo della natura, il cui motore interno viene qui individuato, in maniera davvero stupefacente, nel sistema delle cause efficienti, nell'applicazione della connessione di causalità, della *Verbindung* tra Ursache e Wirkung. Grazie a questo lo storico filosofico, il vero soggetto cosciente e osservante, si poneva da un punto di vista particolare per lanciare il suo sguardo sul mondo, sul sistema della storia universale. Questa immissione della legge di causalità nel disordine della casualità voleva dire togliere arbitrarietà ai rapporti tra gli Stati, immettendo in essi l'ordine intrinseco e perfettamente funzionante del determinismo causalistico e meccanicistico.

È altresì evidente il tono ironico che Kant utilizza quando parla di un circolo epicureo, cioè basato sulla casualità non preordinata, mettendolo in connessione con il suo contrario, cioè col determinismo sicuramente preordinato del rapporto tra causa ed effetto, la cui espressione forte è nel sistema delle cause efficienti, un sistema appunto e non un aggregato, un sistema meccanico e non organico, laddove il sistema della libertà, basato sulla ragione, attinge la sua molla vitale nella noumenicità della sua origine, aprendo alla prospettiva della fede. È in questa direzione che Kant risolve la questione della causalità, che lo ha occupato per tutta la vita. Il fatto che uno sviluppo forte dell'argomentazione si ritrovi qui, proprio nella dimensione della storicità, non è affatto secondario, in quanto mette in relazione prospetticamente, progressivamente, l'intelligibile e il sensibile, il noumeno e il fenomeno, l'atemporalità e la storicità, e infatti lo stesso titolo, con l'utilizzo del termine "idea" e non "categoria", rinvia a questa inscindibile coappartenenza. Si presenta una triplice opzione. La prima è se ci si debba aspettare, in base a questo ipotetico "circolo epicureo di cause efficienti" (dove in realtà sarebbe più consono parlare di "cause occasionali", *Gelegenheitsursachen*, che Kant cita altrove), che "gli Stati, così come i piccoli granelli della materia", mediante il loro "urto approssimativo" sperimentino tutti i tipi di "formazione", che vengono nuovamente distrutte attraverso un "nuovo urto", fino a quando infine riesca "per caso (*von ungefähr*)" che una formazione riesca a mantenersi nella sua forma (*Idea*, A 401). La seconda opzione è se non bisogna piuttosto ammettere, che la natura segua

qui “un andamento regolare”, malgrado un'apparenza selvaggia, quello cioè di guidare il nostro genere dal gradino inferiore dell'“animalità” fino a quello superiore dell'“umanità”, sviluppando le disposizioni originarie. Vi è ancora una terza opzione, se cioè si preferisce che da tutti questi “effetti e controeffetti” (Wirkungen und Gegenwirkungen, con una trasposizione sul piano morale di un linguaggio e di un modo di argomentare che si ritrovava già nel primo Kant, quello degli interessi fisico-naturali) degli uomini in generale non scaturisca affatto niente, perlomeno niente di sensato, e “che rimanga così come è stato da sempre” (è il nihil sub sole novi, che Kant contesta, cosa che farà anche nel saggio sulla teoria e la prassi, e che invece si ritrova in termini di adesione proprio nel testo di Schlözer col quale Kant si confronta). Così non si potrebbe affermare preventivamente, che “la discordia, così naturale al nostro genere”, non prepari alla fine per noi “un inferno di mali”, in una condizione ancora così costumata, in quanto essa annienterebbe nuovamente questa stessa condizione e tutti i “precedenti progressi” nella cultura mediante una “barbarica desertificazione”. Con un linguaggio ricco di espressioni molto significative, Kant ci dice che questo sarebbe “un destino (Schicksal), per il quale non si può stare sotto il dominio del cieco caso (des blinden Ungefährs)”, con il quale dominio la “libertà senza legge” è in realtà una sola cosa, se ad essa non si attribuisce invece “un filo conduttore della natura collegato di nascosto alla sapienza” (*ivi*, A 401). È evidente il rifiuto del cieco caso, in favore di un saggio ordinamento finalistico della natura e del tutto. Si tratta di questioni che sfociano nel riconoscimento che non può essere ragionevole ipotizzare il “finalismo (Zweckmäßigkeit)” della natura nelle sue parti e invece la “mancanza di scopo (Zwecklosigkeit)” nel tutto, il che sarebbe contraddittorio.

La teoria kantiana della storicità rappresenta una tappa importante del nostro viaggio, per un verso una vera e propria sosta durante la navigazione, una Raststatt rifocillante che prelude quasi a una non ironica insegna dell'osteria “alla pace perpetua” (e Rastatt era la città dove si erano firmati i preliminari della conclusione della guerra di successione austriaca nel 1714, rispetto ai quali Federico II avrebbe in seguito attaccato preventivamente la Sassonia per impadronirsi della Slesia, dando origine alla guerra dei Sette Anni), per un altro una delineaione e specificazione che nella dimensione storica e temporale, fenomenica, propria del mondo sensibile, si concretizza la possibilità di realizzare l'ideale di una società basata sull'esercizio della libertà, resa possibile in virtù della consapevolezza di essa grazie alla legge morale e garantita dal diritto e dalla forma costituzionale repubblicana.

L'elemento che trasforma e rivoluziona il quadro culturale è l'influenza che il pensiero di Hume, sia nel suo aspetto filosofico che in quello storico, ha sull'intero panorama intellettuale tedesco, ed europeo, della metà del Settecento, come bene ha documentato lo studio di Gawlick e Kreimendahl. Con Hume la dimensione della causalità, con quella connessa del principio di ragion sufficiente, viene ricondotta nell'alveo dell'esperienza empirica del soggetto conoscente, e sottratta a una sorta di ordine oggettivo e immutabile delle cose, tra l'altro contraddittorio criterio di riferimento, in questa sua perennità, del mutamento degli eventi nella loro successione. È il soggetto empirico che riconduce a sé la possibilità di conoscere gli eventi in base al nesso di successione causale, costruito sull'associazione e sull'abitudine. Il pragmatismo illuministico nasce così come risposta alla problematica di spiegare, di render conto dell'accadere, dello svolgimento dei fatti – si tratta proprio del principio di ragion sufficiente ovvero determinante di Wolff, Leibniz e Crusius (che parte dall'universale logico, e ontologico, per sussumere in sé il particolare, per derivarlo, dedurlo, come si sarebbe detto successivamente e come emerge fortemente nella questione della deduzione dell'Analitica. Qui Kant si confronta con l'eredità principe del razionalismo moderno e interseca con essa tematiche volte a rompere lo schema monolitico in favore della libertà e della creatività del soggetto conoscente, vale a dire l'immaginazione e la temporalità. Se vogliamo, anche la *feinste Divinationsgabe* dello storico, prospettata da Eichhorn e da Schlözer tra gli altri, cammina parallelamente a questa dimensione della creatività libera prospettata da Kant, e sono entrambe espressione di quello spirito del tempo). E ciò non secondo un ordine aprioristico e intemporale, bensì in base a un criterio omogeneo ai fatti stessi, che trova nel soggetto conoscente empiricamente situazionato il loro fulcro e punto di orientamento.

È il soggetto fenomenico che riesce a render conto dei fenomeni stessi: questo è il nucleo del pragmatismo storico. Se a Kant ciò fosse stato sufficiente, non avrebbe avuto alcuna difficoltà a condividere la posizione humeana o quella degli storici e dei teologi. Ma non lo è stato, per l'intrinseca ulteriorità di senso che l'uomo e l'indagine sull'uomo comporta: il senso dell'esistenza umana e della vita nella sua totalità non è affatto riducibile alla, limitabile nella spazio-temporalità fenomenica. L'in-sé dell'uomo è radicato nell'intelligibile, nel noumenico, attinge in esso la sua ragion d'essere che, proprio perché non spiegabile, deducibile, derivabile, apre all'uomo stesso la possibilità di proiettarsi nell'infinito, nella tensione mai doma tra questo e il finito, tra il sensibile e l'intelligibile, tra il fenomeno e il noumeno. È la libertà a guidare questo processo incessante. Libertà che

alberga nell'uomo, allorché egli scopre questa sua radice divina e ne prende consapevolezza, avviandosi a svilupparla nella coappartenenza unitaria al corpo mistico degli esseri razionali, del quale è membro costitutivo. La libertà è dell'uomo ed è dell'essere, e nel suo carattere noumenico, intelligibile, misterico costituisce il sostrato fondativo, il fondamento perenne del tutto della vita, della natura, dell'uomo e della storia. Il rapporto con la fede viene subito dopo. Quando Kant parla del rapporto tra la Ursache e la Wirkung, la causa e l'effetto, e poi della libertà come momento risolutivo di quella problematica, i toni con i quali egli introduce ogni volta la questione ricordano quelli solenni con i quali Kant ci parla di Platone, come Heimsoeth molto bene ci descrive. E ciò conferma il ruolo centrale svolto dalla causalità nello svolgimento dell'intera filosofia kantiana. Pensare l'incondizionato nella serie delle condizioni causali porta dunque direttamente all'antinomia, e l'incondizionato può essere certamente pensato come concetto, ma mai conosciuto, per evitare che la ragione speculativa venga "precipitata in un abisso di scetticismo". E su questa importante premessa Kant ci apre le porte a uno dei luoghi più importanti di tutto il suo pensiero, al fondamento della libertà: il "concetto della libertà" (è chiaramente un concetto della ragione, di quella ragione speculativa che con esso ha avuto a che fare nella cosmologia razionale della Dialettica trascendentale della *Ragion pura*), nella misura in cui la sua "realtà è dimostrata mediante una legge apodittica della ragion pratica, costituisce la chiave di volta (Schlußstein) dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche di quella speculativa" (*KpV*, A 4). Il passo è decisivo, in quanto Kant non esita a mettere al centro di tutto il suo sistema filosofico, partendo proprio dalla ragion pura speculativa, che si è salvata dall'antinomia e dall'abisso dello scetticismo, la libertà. Questa è l'anima, il centro, il nucleo essenziale del sistema, è la chiave di volta del tutto, tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), come semplici idee, che nella ragione speculativa rimangono senza senza sostegno, "si connettono ad esso (an ihn)", cioè al concetto della libertà, e ricevono "con esso (mit ihm) e mediante esso (durch ihn) sostegno e realtà oggettiva" (*ibid.*). Il linguaggio kantiano si fa qui davvero pregnante, mettendo in relazione l'infinito e il finito, il mondo intelligibile e quello sensibile, il noumeno e il fenomeno, nella libertà che risolve la questione della causalità meramente deterministica e si impone rispetto ad essa, e lo fa ricorrendo alla formula dell'incarnazione di Cristo nella messa: "in ipso, cum ipso, per ipsum", che diventano "an ihn, mit ihm, durch ihn" e che Kant riferisce al concetto della libertà. Cristo e la libertà vengono così identificati e rappresentano nella loro unità il ponte tra l'assoluto e il relativo, l'infinito e il finito. Il passo diventa di fatto esplicativo

di quella manifestazione prospettica rappresentata dall'apertura alla fede, come completamento del sapere, che si trova nella prefazione alla seconda edizione della *Ragion pura*, e riprende altresì altri luoghi come il richiamo allo stoico, e neoplatonico, "uomo divino in noi" dell'ideale del Sommo Bene (*KrV*, B 597, A 569), o quello al "corpus mysticum degli esseri razionali" (*ivi*, B 837, A 809) che rappresenta l'orizzonte concreto, comunitario, della ragione umana universale nella personalizzazione identitaria e autocosciente dei suoi membri che si autonomizzano. La possibilità di queste idee, continua Kant, viene dimostrata attraverso il fatto che "la libertà è reale (daß Freiheit wirklich ist)", e mentre poco prima ha parlato di Realität, adesso il passaggio al termine wirklich, al reale effettuale rispetto al reale oggettivo, ci rende ancora più concreta la dimensione della libertà; giacchè questa idea "si rivela" (il termine offenbaret sich è proprio quello della rivelazione, la Offenbarung, di Dio in Cristo, il che sostiene ulteriormente l'identificazione della libertà e di Cristo) mediante la "legge morale" (*KpV*, A 5). La libertà è reale, e questa idea si rivela mediante la legge morale. Ancor prima, essa si fonda sulla fede razionale. L'uomo non è lasciato solo, sull'orlo dell'abisso, ma è sostenuto nella radice, nella sostanza. Volendo delineare una sorta di geografia della ragione, Kant definisce Hume un grande geografo della ragione umana, salvo poi disconoscergli uno dei tratti caratteristici di questo essere geografo, di addentrarsi nel territorio che tiene davanti non dimenticando lo sguardo d'insieme, che consente di dominarlo, cioè la capacità di indagare compiutamente la struttura della ragione, non limitandosi soltanto al potere dell'intelletto. A Hume è mancato proprio il senso dell'orientamento, quello che, dotato di mappa e bussola, consente all'uomo di inoltrarsi nei territori della conoscenza di sé e del mondo, della totalità.

Il punto davvero notevole, che si capisce in maniera estremamente sintetica e ricapitolativa dai *Progressi*, è che Kant si confronta una vita intera con la filosofia dominante nella sua epoca, anzi con le filosofie dominanti, quella leibniziano-wolffiana e quella humeana, ma con la prima senz'altro di più. L'opera è importante perché ricapitola tutta una serie di problematiche che avevano interessato e coinvolto il Kant precritico e che non vengono mai meno in tutta la sua meditazione. Ad esempio il confronto con Leibniz riguardo alla questione del semplice e del composto, della divisibilità e indivisibilità (oggetto della seconda antinomia, che è matematica, e che riguarda in maniera fondamentale proprio la questione della estensione e della sostenibilità del calcolo infinitesimale). A Leibniz Kant contesta, in più luoghi, la sovrapposizione e l'intersezione tra il principio di ragion sufficiente e la legge di causalità, la connessione tra



causa ed effetto, oltre che con i principi di non contraddizione e del terzo escluso. Il punto forte, decisivo, consisteva non nella distinzione cartesiana e leibniziana tra idee chiare e distinte, bensì nella divisione in giudizi analitici, tutti quelli dogmatici, e quelli sintetici, che ci fanno aumentare la conoscenza, oltre che nella ancora più radicale distinzione tra fenomeni e cose in sé, che ci consente di conoscere pienamente i primi sulla base della facoltà dell'intelletto.

Il viaggio nella sua fondatezza piena e legittima trova nei *Progressi*, dove ricorrono le immagini della bussola e quella dell'orientamento, elementi che abbracciano la totalità delle questioni filosofiche messe sul tappeto da Kant, da quelle storiche a quelle filosofiche. Kant si confronta ancora una volta con Leibniz (*Progressi*, A 60). La riflessione preliminare sull'aggregato è che esso comunque è un tentativo di non disaggregare, di conferire senso alla vita e all'esistenza degli uomini, che si aggregano, comunicano a partire dal loro essere monadi e microcosmi relazionantisi. La garanzia della bontà e della verità, quindi dell'essere orientato finalisticamente di questo aggregarsi è data dall'armonia prestabilita (è *vorherbestimmte Harmonie*, che garantisce la *Bestimmung* della vita umana), cioè da Dio nella sua onnipotenza, onniscienza e bontà infinita. Per questo le monadi non possono essere fantasmi, non possono essere ridotte a macchine, ad Automaten, e trovano il loro posto intriso di senso nel regno della grazia che è fonte della salvezza, cioè della garanzia della vita e dell'esistenza sensate, ricche di senso e finalisticamente orientate. Il fatto che nella *Ragion pura* Kant abbia ricondotto Leibniz a Platone, non esclude affatto che il filosofo dello Hannover possa essere collegato ad Aristotele, con il telos intrinseco che si muove dalla vita umana e va verso il suo primo motore generatore di vita. In uno scritto riassuntivo e ricapitolativo della filosofia kantiana quali i *Fortschritte* Kant si confronta col principio di ragion sufficiente, strettamente legato alla legge di causalità, collegandoli con problematiche da lui affrontate fin dai primi passi, quali le forze vive e il movimento dei corpi sulla base di azione e reazione; la questione dell'orientamento si ritrovi, con i simboli della bussola (e qui parla proprio del simbolico), come preliminare alla intera problematica.

Il 1786 si rivela anno decisivo: sul primo versante abbiamo la prospettiva del futuro che si squaderna, con al centro la libertà; sul secondo è l'orientarsi della ragione entro spazio e tempo, non nel sovrasensibile dei fantasmi, e anche qui con la guida della libertà. Questo è il vero fondamento, il noumeno che regge la totalità del fenomenico, di quello naturale e di quello storico, *Erscheinungen und Begebenheiten*, ed è Kant stesso che immette queste ultime nell'alveo dei primi, per cui nella complessità del sistema



tutti i problemi vengono affrontati nel superamento universale-vitale del principio di ragion sufficiente, con la messa in primo piano, attraverso la fede morale razionale, della libertà, che è architrave del sistema, pietra angolare, ed è ciò che unisce finito e infinito, uomo e Dio – e non è affatto un caso che Kant utilizzi la formula dell'incarnazione per presentarci la libertà: questa si fonda sulla fede razionale, e il passaggio dell'uomo divino in noi come ideale del Sommo Bene, e del corpo mistico degli esseri razionali, cioè della comunità che fonda e costituisce il regno di Dio, sono altrettanti momenti fondativi, decisivi, dell'antropologia filosofica kantiana.

Si tratta di considerazioni che, in un altro contesto, quale quello della *Religione*, si arricchiscono di altri approcci, quale quello, anch'esso di lunga durata negli ambiti conoscitivi in cui viene declinato, del significato e del ruolo della storia. Già nel quarto paragrafo del primo capitolo, quello pubblicato nella "Berlinische Monatsschrift" nel 1792, in un contesto fondamentale in cui Kant esclude il male come originario della natura umana, e infatti la nostra costituzione è volta al bene, e per noi rimane incomprendibile il *woher da Böse?*, con buona pace delle angosce derivanti dai grilli agostiniani, ed è proprio il riconoscere la grandezza, la sublimità e la dignità della natura umana che ci porta a non lamentarci del Creatore (ad es. nella teodicea), in questo contesto Kant, nella nota, ci dice che l'elemento storico non contribuisce affatto a renderci uomini migliori. È un tassello importante della concezione storica kantiana, dai presupposti wolffiani al riconoscimento della storia, a questa posizione kantiana: da un lato la risoluta affermazione che è la filosofia, nella gravidanza radicale del suo incessante interrogarsi, la sola a poter fornire risposte alle domande circa la sua essenza; dall'altro il riconoscimento dell'importanza delle altre discipline, storia, linguistica ecc., tuttavia con la messa in rilievo che da parte loro, specie come facoltà superiori, la filosofia viene svillaneggiata, dimenticando che è essa la sede della ragione, cioè della facoltà per eccellenza dell'uomo. Ciò con avvisaglie già nella *Religione*, prima del *Conflitto delle Facoltà*, il cui titolo è quanto mai significativo e riassuntivo.

Ci sono parti della *Religione* davvero interessanti, come quando Kant in una lunga nota parla dell'"oppio della coscienza" a proposito dell'estrema unzione, evidentemente un fatto di potere eteronomo, contrastato invece dal richiamo alla evangelica parabola dei talenti, quanto mai significativo. Esso si lega a quella che sarà, poco oltre, la questione dell'Anticristo, in realtà manifestazione di ogni potere, e la stessa questione ermeneutica, la cui unica fondazione e giustificazione possibili sono all'interno della Grundfrage antropologica circa l'essenza dell'uomo e la sua possibilità di miglioramento. L'uomo divino in noi, l'uomo che si rende gradito a Dio, l'uomo di

cui Dio si compiace, che è il suo Figlio ma è anche, per intrinseca analogia, l'uomo del genere umano, questo uomo ha da migliorare sé stesso, e questo miglioramento passa per il rispetto per la legge, la cui maestà e santità costituisce il congiungimento tra la morale e la fede, tra uomo e Dio. La libertà che Dio mette in noi come creature ci fa divenire degni della felicità e il grande messaggio di liberazione del Vangelo, fatto proprio da Kant, passa attraverso la presa di coscienza della dignità dell'uomo, proprio in quanto figlio di Dio, contro ogni potere eteronomo che mira a spersonalizzare l'uomo stesso e a renderlo schiavo. Nella *Religione* si avverte un grande scorrimento, una grande fluidità scrittoria da parte di Kant, il tema lo interessava davvero molto e, a conclusione delle sue meditazioni filosofiche cinquantennali, egli ha modo di soffermarsi con più agio e risolutezza di quanto non avesse fatto prima. Nella problematica della religione e della fede si focalizzano e convergono questioni capitali, come quella della causalità e della libertà, della felicità e del sommo bene, e si intrecciano con la curvatura politica che esse assumono, come nel conflitto tra le varie facoltà accademiche, che già nella prima nota della *Ragion pura* aveva i suoi elementi costitutivi.

Da notare sicuramente è il fatto che, nel pieno della sua argomentazione sul rapporto tra fede storica e fede morale (*Religione*, B 172, A 173) con questa che precede quella e garantisce il buon esito della metanoia e del rinascere a nuova vita (Nicodemo, i precedenti riferimenti a Giovanni, la luce e le tenebre), Kant riprenda la questione della causalità e della libertà, in termini di “determinazione causale della libertà dell'essere umano”, che non può essere indagata intellettualmente. Questo anche a proposito dell'uomo buono e cattivo, il che ci conferma l'importanza della questione causale in tutto l'arco della filosofia kantiana. Ciò viene confermato in maniera sintetica, decisiva e risolutiva nelle prime pagine dei *Prolegomeni*, dove Kant si richiama proprio a Hume affermando che senza la sua problematizzazione del nesso di causalità – Verknüpfung von Ursache und Wirkungen (gli storici parlavano di Ursache-Wirkung-Zusammenhang, traducendo il latino nexus, che ricorreva nell'espressione nexus rerum universalium e che intendeva così stabilire un nexus in re, proprio del Gegebenen, del dato, degli avvenimenti, una sorta di vero e proprio oggettivismo realistico, che, in generale, non poteva certo essere accettato da Kant, tra il nucleo del metodo pragmatico, tra il pragmatismo storico, quindi la possibilità di ricostruire i fatti della storia così come essi erano accaduti, al pari di tutti gli altri fenomeni naturali (e anche Kant, da tutt'altra prospettiva, inseriva le Begebenheiten nell'ambito delle Erscheinungen, facendo valere la possibilità di applicare il principio di ragion sufficiente al mondo

fenomenico, con tutti i distinguo del caso, tra tradizione metafisica errata, empirismo e nuova filosofia critica, ciò che inaugura un'altra epoca nella storia del pensiero umano e nella filosofia, muovendo sempre dalla possibilità e capacità di pensare in proprio e di affidarsi alla propria capacità di giudizio, senza ricorrere a vetuste tradizioni e a storie confenzionate) – non si sarebbe potuto giungere a una nuova considerazione dell'intera questione della metafisica. Lo stesso Hume del resto non si era posto la questione dell'intero, del Ganzes, ciò che invece Kant fa esplicitamente sostenendo la necessità di analizzare l'intero nella sua estensione e nei suoi confini, rispetto alla limitatezza di un mero approccio fenomenico e del sano intelletto umano alla Beattie.



CAPITOLO QUARTO

NATURA, CAUSALITÀ E LIBERTÀ

Come già per la matematica, il significato e il ruolo del calcolo infinitesimale, così anche per la questione della causalità, del rapporto tra causa ed effetto come esso viene trattato nella filosofia della natura e nella storia, i *Prolegomeni* occupano un posto fondamentale. Le *Begebenheiten*, che è l'espressione specifica del periodo per indicare gli avvenimenti storici, vengono trattati all'interno della più ampia dimensione dei fenomeni, che sono precipuamente fenomeni della natura. Per essa Kant intende la rappresentazione dell'esperienza secondo la sintesi concettuale, trascendentale, a priori. E va notato come Kant espliciti la sua trattazione della tematica della causalità in un periodo in cui essa era stata affrontata moltissimo, appunto nella letteratura storica, mettendo fin da subito in evidenza la necessità che essa venisse trattata in una prospettiva trascendentale e apriorica. Quando riassume i tratti della questione (*Prolegomeni*, A 151 ss.) ha da poco richiamato il risveglio dal sonno dogmatico verificatosi grazie a Hume, e questo non è casuale. L'empirismo di Locke e di Hume gioca un ruolo fondamentale nell'affermarsi del pragmatismo. Il punto di partenza della problematizzazione kantiana è invece un altro, è quello proprio della tradizione leibniziana e wolffiana, ovvero del razionalismo platonico e aristotelico. Se da un lato già il Kant precritico aveva avvertito la necessità di emendare l'eredità leibniziana in più punti, come quello della sostanzialità delle monadi o quello delle forze, dall'altro l'assunto wolffiano che non si dà scienza del particolare ma solo dell'universale, quindi non della storia, non era stato messo in discussione, semmai ampliato alla rovescia dicendo che *noumenorum non datur scientia*. La questione pragmatica è, agli occhi di Kant, non risolvibile all'interno della mera spazio-temporalità del mondo sensibile, ma ha bisogno, per essere affrontata coerentemente, di una sua fondazione noumenica, propria del mondo intelligibile.

È altresì significativo il fatto che, di questa forte curvatura filosofica in senso trascendentale, e critico, della questione della causalità, i contemporanei non fossero molto consapevoli, se non per l'eventuale accusa rivolta



a Kant di indebita ingerenza metafisico-filosofica nel campo della prassi esperienziale della storicità. Un'accusa che a Kant viene mossa proprio dai teologi storici, da teologi intrisi di pensiero storico. In questa luce acquista grande significatività sia il titolo dello scritto sul detto comune, con la non sostenibile contrapposizione tra teoria (la dimensione dell'intelligibile) e prassi (quella del pragmatico), sia, ancor più, il fatto che la coerenza kantiana riguardo al privilegiamento dell'intelligibile noumenico rispetto al sensibile fenomenico è un elemento che caratterizza l'intera meditazione del grande di Königsberg. La questione ermeneutica è questione filosofica e antropologica che vede la messa in primo piano del valore intemporale dell'uomo, della sua dignità, della sua destinazione, del suo miglioramento: questi sono principi che la filosofia afferma nella sua prospettiva spaziale e atemporale, non riducibili affatto alla storicità. Per questo Kant dichiara sublime Platone: anche se afferma di non poterlo seguire per l'impossibilità dell'intuizione intellettuale delle idee, di fatto poi, in tutte le questioni decisive, a partire dalla libertà, Kant sostiene senza incrinature l'assoluto primato della noumenicità intelligibile rispetto alla fenomenicità sensibile. Anche se essa non è conoscibile, tuttavia costituisce il fondamento della vita stessa, la stella polare del nostro orientamento, e ciò in tutte le dimensioni, dall'immaginazione alla temporalità, dalla storicità alla conoscenza, dall'Io alla sostanza, dalla causalità alla libertà. Ed è, ancora, un'immagine che ci dice del viaggio, che riguarda il viaggio, giacché la stella polare è il principale criterio di orientamento dei naviganti, di noi che nei nostri viaggi, nel nostro viaggio dell'esistenza cerchiamo ardentemente il suo senso, aneliamo a trovarlo per godere di quella pace e di quella armonia che si fonda sul riconoscimento del mistero profondo che ci avvolge (cosmologicamente) e che è dentro di noi (psicologicamente), e sulla grande meraviglia che ci prende per la bellezza, la maestosità, la gratuità del creato, di cui siamo parte. E il soddisfacimento di quella Unruhe che è del filosofo (*Prolegomeni*) ed è di ogni uomo, dell'inquietudine della ragione (*Ragion pura*) che è il suo destino ed è anche la premessa della sua destinazione. Il nucleo centrale si annuncia e si conferma così in quel concetto della libertà, che è reale e che identificato da Kant, di fatto, nella pregnanza del linguaggio, con la figura di Cristo, pontefice tra finito e infinito, uomo e Dio, essenza del corpo mistico degli esseri razionali che costituisce la comunità dei Figli di Dio e punto di immissione di quell'uomo divino in noi che è sì stoico ma è anche pienamente kantiano.

Molto importante, per la concezione storica kantiana e per la più ampia considerazione della fenomenicità esperienziale propria del mondo della natura, è il rapporto tra le *Begebenheiten* e le *Erscheinungen*, e la

ricomprensione delle prime nelle seconde, degli avvenimenti specifici del mondo storico nell'alveo dei fenomeni propri del mondo naturale. Così, se la "necessità naturale" è riferita solo a "fenomeni", e la "libertà solo a cose in sé stesse", allora non sorge nessuna contraddizione anche se si ammettono entrambi i tipi di causalità. Nel fenomeno "ogni effetto è un avvenimento (Begebenheit), o qualcosa, che succede (geschieht) nel tempo"; in base alla legge universale della natura, a questo effetto deve precedere "una determinazione della causalità della sua causa (eine Bestimmung der Kausalität ihrer Ursache)", uno stato di essa, alla quale tale effetto segue secondo una legge costante. Ma questa "determinazione della causa alla causalità (Bestimmung der Ursache zur Kausalität)", quasi una destinazione della causa alla causalità, e il linguaggio kantiano è in questi passi di grande pregnanza, a conferma della centralità della problematica, deve essere anche "qualcosa che avviene o succede (was sich eräugnet oder geschieht)" (*Prolegomeni*, A 151 s.). Con ulteriori espressioni che si inanellano assai densamente, ci troviamo immessi nel crogiuolo della temporalità dinamica: "la causa deve aver cominciato ad agire, altrimenti tra essa e l'effetto non sarebbe pensabile nessuna successione temporale (Zeitfolge)". Azione, forza, causa ed effetto, consequenzialità temporale: sono tutti elementi che richiamano il periodo precritico e che vengono sviluppati nella piena maturità di quello critico. L'effetto sarebbe sempre stato, così come la causalità della causa. Tra i fenomeni dunque deve essere anche sorta la "determinazione della causa ad agire", e perciò essere altrettanto, come suo effetto, un avvenimento, che a sua volta deve avere la sua causa e così di seguito, e di conseguenza la "necessità della natura" deve essere la condizione in base alla quale vengono determinate le "cause efficienti (wirkende Ursachen)". Se invece la libertà deve essere una proprietà di certe cause dei fenomeni (Erscheinungen), così essa deve, riguardo a questi ultimi, intesi come avvenimenti (Begebenheiten), essere una facoltà (Vermögen), di iniziarli da sé spontaneamente, senza che cioè la causalità della causa stessa possa iniziare, e perciò abbia bisogno di nessun altro principio determinante il suo inizio (*ivi*, A 152).

La chiarezza di questi passi rispetto a una problematica così centrale quale quella del rapporto tra libertà e causalità, qui nello specifico riferimento al rimando tra Begebenheiten e Erscheinungen e alla ricomprensione delle prime nelle seconde, li rende tra quelli più fecondi sul tema. Perciò la causa, in base alla sua causalità, non dovrebbe stare sotto le "determinazioni di tempo" del suo stato, cioè non dovrebbe essere affatto fenomeno, ma dovrebbe essere ammessa come una cosa in sé stessa, e solo gli effetti essere considerati come fenomeni". Su queste basi, "l'idea della

libertà ha luogo solo nel rapporto dell'intellettuale, inteso come causa, con il fenomeno, inteso come effetto" (*ivi*, A 153). Non è possibile quindi attribuire la libertà alla materia in considerazione della sua azione incessante, mediante la quale essa riempie il suo spazio, sebbene questa azione succeda da un principio interno. Se qualcosa deve iniziare mediante un'azione, l'effetto deve incontrarsi nella serie del tempo, nel mondo sensibile (e ciò riguarda anche l'inizio del mondo), sorge la domanda "se la causalità della causa debba anch'essa iniziare", o se la causa possa ammettere un effetto, senza che inizi la sua stessa causalità. Nel primo caso il concetto di questa causalità è un concetto della necessità naturale, nel secondo della libertà. Essendo la libertà la "facoltà di iniziare da sé un avvenimento (*Begebenheit*)", in tal modo Kant aveva "centrato precisamente il concetto che costituisce il problema della metafisica". Ed è anche la risposta a quanto egli stesso aveva qualche pagina prima presentato come la questione humeana, cioè la vera *crux metaphysicorum*. Ed è davvero interessantissimo che Kant integri e completi qui in maniera decisiva tutta l'applicazione del concetto di causa al mondo dei fenomeni naturali con l'estensione di esso al mondo storico. I *Prolegomeni* sono del 1783, le *Idee* del 1784, e lì emerge in tutta la sua portata la fondazione noumenico-intelligibile del mondo storico-fenomenico.

Nei *Prolegomeni*, opera fondamentale nello sviluppo del pensiero di Kant, già dall'inizio si avverte la freschezza e l'entusiasmo con cui egli, dopo la pubblicazione della *Critica*, tenesse a diffondere presso un vasto pubblico i risultati della stessa. Infatti, parla subito di quei dotti ai quali l'opera non è diretta, individua il target, come diremmo oggi, e si tratta di quelli "ai quali la storia della filosofia (degli antichi come dei moderni) è essa stessa la loro filosofia", cioè sono quelli che non pensano in proprio. Questi devono aspettare, fino a che coloro i quali sono impegnati a "creare dalle fonti della ragione stessa", avranno realizzato la loro cosa e toccherà loro dare notizia al mondo di quanto è avvenuto (*von dem Geschehen*). In caso contrario "non può essere detto nulla, che secondo la loro opinione non è già stato detto altrimenti", e infatti ciò può valere anche come una "infallibile profezia di tutto il futuro" (*ivi*, A 3). L'ordine di possibilità estrinsecativo delle meditazioni di metafisica viene giocato tra la datità del passato e la novità del futuro, e al filosofo critico e trascendentale viene attribuito un ruolo di profeta, cioè di colui che guarda avanti, pre-vede, pre-annuncia basandosi su precisi criteri di orientamento sulla mappa nautica (con bussola e compasso) e in cielo, con la stella polare, che indica il nord. Infatti, l'intento kantiano è quello di "convincere tutti coloro", che trovano valido occuparsi di "metafisica", che è assolutamente necessario organizzare il

loro lavoro, per considerare “tutto ciò che è avvenuto finora come non avvenuto (alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen)” e verificare quindi la possibilità stessa di qualcosa come la metafisica (*ivi*, A 4). Il riferimento all'accaduto, in relazione alla profezia ricorre in molti scritti kantiani. Poco dopo si parla proprio di “oracolo” di questa scienza, “che vuole essere la Sapienza stessa” e che viene interrogato da ogni uomo, con l'evidente riferimento all'oracolo di Apollo, la Pizia, che a Delfi dava il suo responso, ed è un riferimento proprio a quel “conosci te stesso” che era la risposta e che Kant aveva messo in evidenza nell'introduzione alla *Critica* come il “compito più impegnativo per la ragione”. Il termine “oracolo” ricorre altre volte nei *Prolegomeni* (*ivi*, A 11, A 18) ed è connesso allo scritto di Mendelssohn sull'“oracolo riguardante la destinazione dell'uomo”. Quello della metafisica è, con toni che riprendono le conclusioni dell'Analitica, un “territorio (Land), in cui non è ancora presente alcuna misura e peso sicuro, per distinguere fondatezza da chiacchiera futile”, e non è mai troppo tardi diventare ragionevole e saggio; è però ogni volta più difficile, “se il discernimento arriva tardi, realizzarlo” (*ivi*, A 6). Anche qui Kant parla di un piano fino ad allora sconosciuto di una riforma della metafisica, o di una sua completa rinascita, della storia della metafisica dal suo sorgere e poi dai tempi di Locke e Leibniz, e del suo “destino” dopo gli attacchi di Hume: “egli non portò nessuna luce in questo tipo di conoscenza”, e nondimeno fece scoccare una “scintilla, con la quale si sarebbe potuto accendere bene una luce”, se egli avesse incontrato una miccia predisposta, il cui luccichio sarebbe stato accuratamente mantenuto e ampliato. Quanto segue è fondamentale per l'intera comprensione della filosofia kantiana: Hume prese fondamentalmente le mosse da un “unico, ma importante concetto della metafisica, cioè quello della congiunzione della causa e dell'effetto” (perciò anche dei suoi concetti conseguenti della forza e dell'azione ecc.), ed esortò la ragione, che pretende di aver partorito il principio di causalità, a giustificare il proprio assunto, e così, ancora una volta, questo viene mostrato nel suo essere indissolubilmente congiunto con quello della ragione determinante, ovvero sufficiente, col principium reddendae rationis. Hume fece vedere che la ragione non aveva alcun diritto a immaginare che, se qualcosa è posto, debba essere perciò posto necessariamente anche qualcos'altro, cioè il concetto della causa; egli dimostrò incontestabilmente che “per la ragione sia del tutto impossibile, pensare a priori e movendo da concetti un collegamento simile” (*ivi*, A 8), perché questo contiene necessità; non è però affatto determinabile come, perché qualcosa è, qualcos'altro debba essere anche necessariamente, e come dunque possa essere introdotto il concetto di una congiunzione simile. Da ciò egli concluse che la ragione si

ingannasse del tutto con questo concetto, che essa lo “ritenesse falsamente per suo proprio figlio”, mentre egli non era altro che un “bastardo dell’immaginazione, la quale, messa incinta dall’esperienza”, ha portato certe rappresentazioni sotto la legge dell’associazione, scambiando una necessità soggettiva scaturente da ciò, per una oggettiva derivante dal discernimento (*ivi*, A 9). Per Hume non si potevano dare quindi congiunzioni simili a priori, e neanche una metafisica.

La riforma della filosofia come scienza che Hume auspicava sarebbe stata in realtà realizzata proprio dalla filosofia critica, come Kant avrebbe ribadito nei *Progressi*. La questione non era, se il concetto della causa fosse giusto, utilizzabile e irrinunciabile in riferimento all’intera conoscenza della natura, perché questo Hume non lo aveva mai messo in dubbio; bensì se esso venisse pensato “a priori mediante la ragione” e, in tal modo, se avesse una verità interna indipendente da ogni esperienza, e perciò anche un’ampia utilizzabilità non limitata solo a oggetti dell’esperienza. Il discorso verteva quindi solo sull’origine di questo concetto. Gli oppositori di Hume fecero peggio, e invece di addentrarsi nei territori della ragione, escogitarono perciò un mezzo più comodo, in realtà una via di fuga dalla questione, richiamandosi al “comune intelletto umano” (*Prolegomeni*, A 11). Con toni ironici, che si sarebbero ripresentati in seguito, ad esempio nella critica hegeliana al sentimento o all’intuizione, troviamo che in effetti è un “grande dono del cielo, possedere un corretto intelletto umano”, “modesto”. Tuttavia bisogna dimostrare ciò che si pensa e si dice, “attraverso l’elemento riflesso e razionale”, non richiamarsi ad un “oracolo” (*ibid.*); la ragione critica ha da mantenere nei limiti l’intelletto comune, affinché esso non si smarrisca in speculazioni; così il sano intelletto e quello speculativo sono entrambi utilizzabili, ma ognuno a suo modo: quello, se si tratta di giudizi, che trovano la loro applicazione immediata nell’esperienza, questo però, dove in generale, si deve giudicare da meri concetti, ad es. nella metafisica (*ivi*, A 13). La “prima scintilla della luce” che Hume provocò nei pensieri di Kant fu quella che “interruppe il sonno dogmatico”, che si caratterizzava per considerare i fenomeni come cose in sé e le monadi sostanze noumeniche e non fenomeniche. L’obiezione di Hume porta Kant a verificare che il nesso, la congiunzione di causa ed effetto (*Verknüpfung von Ursache und Wirkung*) costituisca l’essenza della metafisica. E così Kant intraprese la deduzione di quei concetti, i quali non vengono derivati dall’esperienza ma sorgono a priori dall’intelletto puro. Si è trattato dell’impresa più difficile mai tentata nell’ambito della metafisica, e della sua possibilità. E a Kant era riuscita la soluzione del problema humeano in riferimento all’intera facoltà (*Vermögen*) della ragion pura; egli poté

così “fare passi sicuri”, sebbene sempre solo lenti, per “determinare compiutamente e secondo principi generali l’intero ambito [den ganzen Umfang, espressione utilizzata anni prima da Gatterer per la storia universale] della ragion pura, nei suoi confini, come nel suo contenuto”, il che era poi ciò di cui la metafisica ha bisogno, per costruire il suo sistema in base a un piano sicuro, proprio del sistema, opposto all’aggregato, come si erano espressi pure Schlözer e Gatterer (*ivi*, A 15). Segue l’esempio fondamentale della nave humeana arenata sulla spiaggia dello scetticismo, che noi abbiamo già richiamato, contestualmente all’elogio di Hume e di Mendelssohn, e alla messa in risalto della critica come “scienza del tutto nuova”. La ragione pura è una sfera così separata, in sé stessa così “universalmente congiunta”, che non si può toccare nessuna parte di essa, senza intaccare tutte le altre; come nella corporatura di un “corpo organizzato”, lo “scopo di ogni membro” può essere derivato solo dal “concetto completo del tutto”. Il piano di questa nuova scienza va fatto alla fine, in modo da “abbracciare con lo sguardo l’intero” (*ivi*, A 19 s.) e da mettere in risalto il suo carattere sintetico, la sua intrinseca articolazione organica e connessa. Kant invita poi chi non è portato per la metafisica, ma che ha capacità più inclini all’intuizione, a rivolgersi verso altri campi, descrivendo quei sapientoni ignoranti che pretendono di parlare di questioni metafisiche senza averne la competenza, mentre non si immettono in altri campi del sapere (*ivi*, A 21 s.). Coglie così l’occasione di chiarire alcuni punti importanti che avevano di fatto appesantito la metafisica impedendone un incedere scorrevole. Così, il principio di non contraddizione serve ai giudizi analitici, non a quelli sintetici, e sia Wolff che Baumgarten sbagliarono nel cercare in quello il principio di ragion sufficiente (*ivi*, A 34), mentre era stato Locke a notare che l’intuizione gioca un ruolo essenziale nei giudizi sintetici. Lo scetticismo è legato al sorgere della metafisica, perché si rimaneva irritati nei giudizi analitici, che servono solo da materiale per la costruzione della scienza, ed è un modo di pensiero, in cui “la ragione procede così violentemente contro sé stessa”, che esso non avrebbe mai potuto sorgere se non nella completa “disperazione” riguardo ai suoi intenti più importanti. Giacché molto tempo prima che si cominciasse a “interrogare metodicamente la natura”, si interrogò solamente la sua ragione separata, che in una certa misura era già esercitata attraverso l’esperienza comune; poiché la “ragione è certamente sempre presente a noi”, le leggi della natura però devono di solito essere ricercate faticosamente, e così la metafisica procedette in maniera superficiale (*ivi*, A 34 ss.).

Kant dichiara di aver fornito la soluzione del compito che Hume aveva posto sul tappeto circa la collegabilità, apriorica e riferita comunque

all'esperienza, dei concetti tra loro (*ivi*, A 44). Erano costati anni di lungo impegno proprio per rispondere a quel compito, che così si presenta nientemeno come l'architrave dell'intero sistema critico e metafisico, per risolvere questo compito nella sua intera universalità (nel senso in cui intendono questo termine i matematici, cioè "sufficiente per tutti i casi"), e per poterlo "esporre (*darstellen*) finalmente in forma analitica" (*ivi*, A 45). Ironicamente, i metafisici vengono perciò "solemnemente e legalmente sospesi dai loro affari" fino a quando non avranno risposto soddisfacentemente alla domanda su come sono possibili conoscenze sintetiche a priori. La questione della sostanza, della causa, della reciprocità, sono infatti squisitamente metafisiche e vanno trattate a priori. Se la filosofia vuole essere scienza, allora deve procedere criticamente senza ipotesi a vanvera che vogliono poi essere persuasioni. Coloro che vogliono formare ipotesi riguardo all'ultrasensibile possono affidarsi alla fede razionale e a orientari verso la sfera pratica, irrinunciabile "per la guida dell'intelletto e della volontà nella vita"; rinunciando al nome di metafisici, potranno portare quello di uomini utili e saggi, senza giocare con "congetture" (*ivi*, A 46). Queste ultime verranno poi ammesse per la storia, sia quella ricostruttivo-positiva in base al principio di causalità che quella futuribile-prophetica in base al concetto della libertà. Si può dire che l'intera filosofia trascendentale, che necessariamente precede ogni metafisica, non sia altro che la soluzione completa della domanda circa la possibilità delle conoscenze a priori, solo in un dettaglio e in un ordine sistematici, e che fino ad allora non si fosse avuta nessuna filosofia trascendentale, che è appunto una "scienza completamente nuova" (*ivi*, A 47).

A proposito di matematica (una "conoscenza di ambito stupefacente, e che promette per il futuro un'espansione sconfinata", *ivi*, A 49), geometria e filosofia, è necessario stabilire bene i confini di queste discipline, tenendo presente un fenomeno "per sempre notevole nella storia della filosofia", che c'è stato un "tempo, in cui gli stessi matematici" erano "contemporaneamente filosofi..." (*ivi*, A 61) I matematici non riconobbero che lo "spazio nei pensieri" rende possibile quello "fisico, cioè l'espansione della materia stessa", e che lo spazio fisico non sia affatto una costituzione delle cose in sé stesse, bensì solo una "forma della nostra forza rappresentativa", che tutti gli oggetti nello spazio sono solo fenomeni, cioè non cose in sé stesse, bensì "rappresentazioni della nostra intuizione sensibile". Poiché lo spazio, come lo immagina il "geometra", è del tutto esattamente la forma dell'intuizione sensibile, che troviamo a priori in noi, e che contiene il fondamento della possibilità di tutti i fenomeni esterni (in base alla loro forma), questi devono concordare necessariamente e nel modo

più preciso con le proposizioni del geometra, che egli non ricava da nessun concetto inventato, bensì dal “fondamento soggettivo di tutti i fenomeni esterni, cioè dalla sensibilità stessa”. Solo in tal modo, e in nessun altro, il geometra può essere rassicurato contro tutti i “cavilli di una metafisica futile”, grazie alla indubitabile realtà oggettiva delle sue proposizioni e al fatto di risalire fino alle fonti dei concetti (*ivi*, A 62). La differenza tra “verità e sogno” non viene fatta attraverso la costituzione delle rappresentazioni, che vengono riferite a oggetti, perché esse sono uniche in entrambi, bensì mediante la congiunzione delle stesse secondo quelle regole, che determinano il “nesso delle rappresentazioni nel concetto di un oggetto”, cioè nella categoria, e in che misura esse possono stare insieme o meno in un’esperienza” (*ivi*, A 66).

Alla domanda su come sia possibile una pura scienza della natura, Kant articola la risposta partendo dalla definizione di natura, che aveva già dato nella *Ragion pura*: essa è l’esistenza delle cose, nella misura in cui essa è determinata secondo “leggi universali”. Se la natura dovesse significare l’esistenza delle cose in sé stesse, allora noi non le potremmo mai conoscere, né a priori né a posteriori (*ivi*, A 72). La scienza generale della natura precede ogni fisica, che è fondata su principi empirici, ed è la propedeutica alla dottrina della natura; la matematica si applicata ai fenomeni, e i principi discorsivi, derivati da concetti costituiscono la parte filosofica della conoscenza pura della natura. In essa ci sono molti elementi non del tutto puri e indipendenti dalle fonti dell’esperienza, come il concetto del movimento, della impenetrabilità (sul quale riposa il concetto empirico della materia), della portata ecc., i quali impediscono che essa possa chiamarsi del tutto scienza pura della natura; inoltre essa si riferisce solo agli oggetti dei sensi esterni, dunque essa non fornisce alcun esempio di una scienza generale della natura in senso stretto, giacché essa deve portare la natura in genere sotto leggi generali e può riguardare sia l’oggetto del senso esterno che quello del senso interno (l’oggetto della fisica come quello della psicologia). Tra i principi di quella fisica generale se ne trovano parecchi con quel carattere di universalità richiesto, come il principio della permanenza della sostanza e quello della causalità, che sono realmente leggi generali della natura, che sussistono a priori. La natura considerata poi materialmente è la quintessenza di tutti gli oggetti dell’esperienza (*ivi*, A 74)

In base a queste premesse, Kant si accinge a eliminare il dubbio humeano, per cui la ragione non può assolutamente dar conto della possibilità della causalità, cioè la relazione dell’esistenza di una cosa nell’esistenza di qualcos’altro, che venga posta necessariamente attraverso la prima. Anzi Kant aggiunge che per noi è altrettanto impossibile capire il concetto della

sussistenza, cioè della necessità, che all'esistenza delle cose stia a fondamento un soggetto, che non possa essere esso stesso nessun predicato di un'altra cosa qualunque, e perfino che noi non possiamo farci nessun concetto della possibilità di una cosa simile (sebbene noi nell'esperienza possiamo indicare esempi del suo uso). Questa incomprendibilità, oltre alla causalità e alla permanenza della sostanza, riguarda anche la comunità delle cose, non essendo affatto comprensibile, come dallo stato di una cosa possa essere ricavata una conseguenza per lo stato di cose completamente diverse al di fuori di esso, e così reciprocamente, e come sostanze, delle quali nondimeno ognuna ha la sua propria esistenza separata, debbano dipendere l'un l'altra e addirittura necessariamente (*ivi*, A 98). La difficoltà è dunque quella di poter pensare un tale concetto di una congiunzione delle cose esistenti come sostanze, o agenti come cause, o per come possono stare in comunità con altre. come parti di un intero reale; ancor meno però tali proprietà sono pensabili nei fenomeni in quanto tali, perché quei concetti sono prodotti dell'intelletto rispetto alla sussistenza, alla consequenzialità e alla compresenza in un tutto dell'esperienza possibile (*ivi*, A 99).

Proprio a proposito dell'esempio portato da Hume del calore e del corpo riscaldato, Kant mette in evidenza che se il principio relativo quest'esperienza, il quale è una congiunzione meramente soggettiva delle percezioni, deve essere un principio di esperienza, allora esso deve essere considerato come "necessario e universalmente valido", cioè i caratteri dell'universalità e della necessità derivano direttamente dall'esperienza nel momento in cui essa voglia formularsi in principi, cioè comunicarsi nell'orizzonte originariamente comunicativo della ragione umana universale. Il concetto della causa si presenta molto bene come un concetto appartenente necessariamente alla forma dell'esperienza, ed è a partire da questa che si affaccia la possibilità di esso come di una "unificazione sintetica delle percezioni in una coscienza in genere"; il concetto della causa rientra completamente nell'orizzonte dell'esperienza, e non significa affatto "nessuna condizione aggiuntiva alle cose, bensì solo all'esperienza", che cioè che questa possa essere solo una conoscenza oggettivamente valida dei fenomeni, e della loro consequenzialità temporale, nella misura in cui il precedente può essere unito al successivo secondo la regola di giudizi ipotetici. Risulta così decisiva la distinzione in fenomeni e noumeni, e così anche i puri concetti dell'intelletto non hanno alcun significato affatto, se essi prescindono dagli oggetti dell'esperienza e vogliono essere riferiti a cose in sé stesse (noumena) (*ivi*, A 101). Essi servono per così dire solo a "pronunciare alfabeticamente (buchstabieren) fenomeni, per poterli leggere come esperienza"; i principi, che scaturiscono dalla relazione di essi con il mondo sensibile, servono solo al

nostro intelletto per uso di esperienza; gli oggetti di quei concetti, le categorie, non possono essere incontrati da nessun'altra parte se non in un'esperienza possibile. Questa soluzione completa del problema di Hume, salva dunque ai concetti puri dell'intelletto la loro origine a priori, e alle leggi generali della natura la loro validità, come leggi dell'intelletto, nondimeno in modo che essa limita il suo impiego solo all'esperienza, poiché la sua possibilità ha il suo fondamento solo "nella relazione dell'intelletto con l'esperienza, non però in modo che essa derivi dall'esperienza, bensì che l'esperienza derivi da quelle leggi", un modo di connessione completamente capovolto rispetto a quello di Hume (*ivi*, A 102).

Rivolgendosi ai tanti "naturalisti della ragion pura", tra cui quelli che presumono di decidere in faccende della metafisica senza averne nessuna competenza, Kant ricorda la necessità delle ricerche rigorose rispetto allo "spirito profetico (Wahrsagergeist)" degli adepti della "sana ragione (gesunde Vernunft)", i quali non si rendono conto, per la loro sapienza "presuntuosamente acquisita", di cadere inavvertitamente oltre gli oggetti dell'esperienza nel campo delle "allucinazioni", e dando una "pennellata" alle loro infondate pretese, e spacciando tutto in un "linguaggio popolare" solo per "verosimiglianza, presupposizione razionale o analogia" (*ivi*, A 104). All'immaginazione può essere forse "perdonato, se essa talvolta svollazza", cioè non si mantiene cautamente entro i limiti dell'esperienza, perché perlomeno attraverso un tale libero slancio essa viene ravvivata e rafforzata, e sarà sempre più facile, moderare la sua audacia che non aiutarla a riprendersi dalla sua debolezza. Che però "l'intelletto, il quale deve pensare, invece sfarfalleggia, ciò non può mai essergli perdonato" perché su di esso soltanto si basa ogni aiuto, per porre dei confini, ove necessario, all'"esaltazione dell'immaginazione" (*ivi*, A 108). A questa sorta di viaggio infruttuoso dell'intelletto su terreni che in realtà non hanno fondamento si contrappone la necessità della certezza geometrica per misurare il campo della ragione come scienza.

Nel fenomeno "ogni effetto è un avvenimento (Begebenheit)", o qualcosa, che "avviene (geschieht) nel tempo"; prima di esso deve, in base alla legge generale della natura, precedere una "determinazione della causalità della sua causa (Bestimmung der Kausalität ihrer Ursache) (uno stato della stessa), alla quale essa segue in base a una legge costante. Ma questa "determinazione della causa per la causalità" deve essere anche qualcosa che "accade o avviene (sich eräugnet oder geschieht)"; la causa deve aver "cominciato ad agire", perché altrimenti tra essa e l'effetto non si lascerebbe pensare nessuna conseguenza temporale. L'effetto sarebbe sempre stato, così come la "causalità della causa". Si tratta di un passo molto importante,

anche per tutta la questione della storia, oltre che per quella della razionalità della navigazione. In esso convergono molti motivi, la libertà, la causalità, i fenomeni, gli avvenimenti, la ragione sufficiente.

Dunque tra fenomeni deve essere anche sorta la “determinazione della causa ad agire” e quindi, altrettanto bene, un avvenimento, che di nuovo deve avere la sua causa, ecc., e di conseguenza la “necessità naturale” deve essere la condizione, in base alla quale vengono determinate le “cause efficienti”. Se invece la libertà deve essere una proprietà di certe cause dei fenomeni, allora esse deve, rispettivamente agli ultimi, in quanto avvenimenti (*ivi*, A 152), una facoltà di iniziarli da sé (spontaneamente), cioè senza che sia consentito alla causalità della causa stessa di iniziare, e perciò la libertà non sarebbe necessitata da nessun altro principio determinante [bestimmenden Grundes, proprio quello della logica così legato a quello di causalità] il suo inizio” (*ivi*, A 153). Allora però la causa, in base alla sua causalità, non dovrebbe stare sotto le determinazioni di tempo del suo stato, cioè non essere affatto fenomeno, cioè dovrebbe essere presa come una cosa in sé stessa, gli effetti però solo come fenomeni (*ibid.*). L’“idea della libertà” si verifica soltanto nel rapporto dell’Intellettuale, come causa, col fenomeno, come effetto. Perciò noi non possiamo attribuire “libertà alla materia in considerazione della sua azione incessante”, attraverso la quale essa riempie il suo spazio, sebbene questa azione avvenga da un principio interno. Altrettanto poco possiamo trovare adeguato nessun concetto di libertà per puri enti intellettuali, ad es. Dio, nella misura in cui la sua azione è immanente. Giacché la sua “azione”, sebbene indipendente da cause esterne determinanti, tuttavia è “determinata nella sua ragione eterna, cioè nella natura divina”. Solo se qualcosa deve “iniziare attraverso un’azione”, e quindi “l’effetto deve essere incontrato nella serie temporale”, di conseguenza nel mondo sensibile (ad es. l’inizio del mondo), là si pone la questione, se la stessa “causalità della causa debbe anche cominciare”, o se la causa possa dare inizio a un effetto, senza che la sua causalità stessa inizi. Nel primo caso il concetto di questa “causalità” è un concetto della “necessità della natura”, nel secondo della “libertà”. Essendo la libertà la “facoltà, di cominciare da sé un avvenimento”, questo è precisamente il concetto che è il “problema della metafisica” (*ivi*, A 154). Già nell’*Analitica della Ragion pura* l’Io penso, sotto la spinta dell’immaginazione, scopriva in sé la possibilità di dar luogo a serie di causalità in maniera assolutamente libera e incondizionata, originaria. Nell’ambito della distinzione tra necessità e libertà che i *Prolegomeni* mettono così chiaramente in evidenza, se è possibile pensare senza contraddizione un tale “influsso degli enti intellettuali sui fenomeni”, allora a ogni “congiunzione di causa ed effetto nel

mondo sensibile” si collegherà la necessità della natura, invece a quella “causa, che essa stessa non costituisce nessun fenomeno (sebbene gli stia alla base)” viene conferito il carattere della libertà. Natura dunque e libertà possono essere attribuite senza contraddizione proprio alla stessa cosa, ma in relazione diversa, una volta come fenomeno, l’altra volta come una cosa in sé stessa. Noi abbiamo in noi una facoltà, la quale non è solo congiunta con i suoi principi soggettivamente determinanti, che costituiscono le cause naturali delle sue azioni, e pertanto è la facoltà di un ente, che appartiene esso stesso (*ivi*, A 153) ai fenomeni, ma viene anche riferita a “principi oggettivi”, che sono semplicemente idee, nella misura in cui possono determinare questa facoltà, la quale congiunzione viene espressa mediante il “dovere (Sollen)”. Questa facoltà si chiama ragione, e fin tanto noi consideriamo un essere (l’uomo) sulla base di questa “ragione determinabile oggettivamente”, esso non può essere considerato come un essere sensibile, bensì la proprietà pensata è la proprietà di una cosa in sé stessa, la cui possibilità, come cioè “il dovere, ciò che nondimeno non è mai avvenuto ancora (das Sollen, was doch noch nie geschehen ist)” determini l’attività dello stesso, e possa essere “causa di azioni, il cui effetto è fenomeno nel mondo sensibile”, noi non possiamo comprendere affatto (*ivi*, A 154).

Al tempo stesso, la “causalità della ragione in riferimento agli effetti nel mondo sensibile” sarebbe “libertà”, in quanto principi oggettivi, che sono essi stessi “idee”, in riferimento ad essa vengono visti come determinanti. Giacché la loro azione non dipenderebbe poi da condizioni soggettive, quindi neanche da nessuna condizione temporale e dunque neanche dalla legge della natura, che serve a determinare queste, perché i “fondamenti della ragione forniscono la regola alle azioni universalmente, da principi, senza influsso delle circostanze del tempo o del luogo” (*ibid.*) Tutte le azioni di esseri razionali, in quanto fenomeni, cioè in quanto vengono incontrate in una qualche esperienza, stanno sotto la necessità della natura; proprio “le stesse azioni” però, solo rispettivamente al “soggetto razionale, e alla sua facoltà, di agire in base alla semplice ragione, sono libere”. Infatti, per la necessità della natura viene richiesta la determinabilità di ogni avvenimento del mondo sensibile, secondo leggi costanti, e quindi una relazione alla causa nel fenomeno, laddove la “cosa in sé stessa, ciò che si trova al fondo, e la sua causalità, rimane sconosciuta” (*ivi*, A 155). La legge della natura rimane, e l’essere razionale della ragione, perciò attraverso la libertà, può essere causa degli effetti del mondo sensibile, oppure può determinare questi non da fondamenti razionali. Nel primo caso l’azione avviene secondo massime, il cui effetto nel fenomeno sarà sempre conforme a leggi costanti, nel secondo, dove l’azione non avviene secondo i principi della

ragione, essa è sottoposta alle leggi empiriche della sensibilità, e in entrambi i casi gli effetti sono connessi secondo leggi costanti. Mentre nel primo caso la ragione è la causa di queste leggi della natura, ed è perciò libera, nel secondo gli effetti scorrono in base a mere leggi naturali della sensibilità, per il fatto che la ragione non esercita su di essi alcun influsso: ma essa, la ragione, non viene perciò determinata dalla stessa sensibilità (la qual cosa è impossibile), ed è perciò anche in questo caso libera, e questa è un'acquisizione decisiva. La libertà non impedisce dunque la legge di natura dei fenomeni, e nemmeno questa pregiudica la libertà dell'uso pratico della ragione, che è in collegamento con le cose in sé stesse, come principi determinanti (*ivi*, A 156).

In tal modo viene dunque "salvata la libertà pratica", cioè quella, nella quale la "ragione ha causalità" in base a principi oggettivamente determinanti, senza che alla "necessità della natura" in riferimento proprio agli stessi effetti, come fenomeni, venga apportato il minimo danno. Questa è la chiave del rapporto tra la libertà trascendentale e il suo accordo con la necessità della natura, preso nello stesso soggetto, ma non nella medesima relazione. Infatti per quanto riguarda questa, "ogni inizio dell'azione di un essere da cause oggettive", rispettivamente a questi principi determinanti, è sempre un "primo inizio", sebbene la stessa azione nella serie dei fenomeni è solo un inizio subalterno, al quale deve precedere uno "stato della causa, che determina l'azione", e esso stesso viene determinato da una che precede da vicino (*ibid.*): cosicché in esseri razionali, o in genere in esseri, in quanto la loro causalità viene in essi determinata come cose in sé stesse, senza cadere in contraddizione con le leggi della natura, si può immaginare una "facoltà di iniziare da sé una serie di stati". Infatti il rapporto dell'azione con principi oggettivi della ragione "non è affatto un rapporto di tempo": qui "ciò che determina la causalità non precede l'azione in base al tempo", perché tali principi determinanti non rappresentano la relazione degli oggetti ai sensi, perciò non alle cause nel fenomeno, bensì "cause determinanti, come cose in sé stesse, che non stanno sotto condizioni del tempo". Così l'"azione in riferimento alla causalità della ragione può essere considerata come un primo inizio", in riferimento alla serie dei fenomeni però contemporaneamente come nondimeno un inizio meramente subordinato, e senza contraddizione in quel rispetto come libero, in questo (poiché essa è solamente fenomeno) come "sottomessa alla necessità della natura" (*ivi*, A 157).

Considerato che la "determinazione dei confini" (*Grenzenbestimmung*) della ragion pura è un fatto geografico-geometrico, vediamo come, "nei tentativi dialettici della ragion pura", che non sono arbitrari o sfrenati, ma

dettati dalla stessa natura della ragione, è la stessa metafisica a guidarci a “confini”, che vanno distinti dai limiti. Le idee trascendentali, proprio per il fatto che “non le si può frequentare”, che esse non si vogliono mai “lasciar realizzare”, servono non solo a “mostrarci realmente i confini dell’uso puro della ragione”, bensì anche il modo di “determinarli”, e questo è anche lo scopo e il vantaggio di questa “disposizione naturale della nostra ragione”, la quale ha dato al mondo la “metafisica, come suo figlio prediletto”, la cui creazione, come ogni altra nel mondo, non è da attribuire al “caso accidentale (dem ungeschickten Zufall)”, bensì a un “germe originario”, il quale è saggiamente organizzato per grandi scopi. Infatti la metafisica, forse più di ogni altra scienza, è stabilita in noi mediante la natura stessa in base ai suoi tratti fondamentali, e non può affatto essere considerata come il prodotto di una scelta a piacere, o come “ampliamento casuale nel progresso delle esperienze” (dalle quali essa si separa del tutto). La ragione, attraverso tutti i suoi concetti e le sue leggi dell’intelletto, che a lei sono sufficienti – il principio di ragion sufficiente, il Satz des zureichenden Grundes, strettamente legato al principio di causalità, basta per il mondo sensibile, fenomenico, ma che non è più sufficiente, appunto, per quello intelligibile, noumenico – per l’uso empirico, cioè all’interno del mondo sensibile, non trova tuttavia in ciò nessun soddisfacimento (Befriedigung, il che rinvia a quel non essere soddisfatti della Provvidenza e di noi stessi che riguarda l’ambito della storia e dell’agire umano) da sé; infatti attraverso domande che si ripresentano sempre all’infinito viene sottratta ogni speranza per la loro soluzione completa. Le “idee trascendentali, che hanno di mira questo completamento”, costituiscono tali “problemi della ragione”. Ora la ragione vede chiaramente che il mondo dei sensi non può contenere questo completamento, e neanche tutti quei concetti, che servono soltanto alla comprensione dello stesso, lo spazio, il tempo e le categorie (*ivi*, A 169). Il “mondo sensibile” non è nient’altro che una “catena di fenomeni congiunti secondo leggi generali” (*ivi*, 170), ed è da notare ancora come, sempre in questo contesto così denso di significati, un po’ come le conclusioni dell’Analitica nella *Ragion pura*, si presenti anche il termine e il concetto di Kette, che appunto si riferisce ai fenomeni del mondo della natura, dei quali fanno parte gli avvenimenti del mondo della storia, come in vari altri luoghi Kant mette in evidenza, e che ci fa capire come il rapporto tra la libertà e la causalità valga per entrambi allo stesso modo, e che quindi la libertà è ciò che rompe la determinazione per orientarla verso la destinazione. Il principio di ragione determinante, ovvero sufficiente è valido per il mondo sensibile, quello dei fenomeni (Erscheinungen) della natura e quello degli avvenimenti (Begebenheiten) della storia. Non basta più per il

mondo dei noumeni, delle cose in sé. Qui non è più la ragione determinante, ma la ragione destinante, con un cambiamento del significato del termine *Bestimmung* dal passato-presente al presente-futuro.

A proposito della domanda, la terza posta nei *Prolegomena*, su come sia possibile una metafisica in genere, “essa riguarda dunque per così dire il nocciolo e lo specifico della metafisica, cioè l’occupazione della ragione solamente con sé stessa” (*ivi*, A 125). “Senza la soluzione di questa domanda, la ragione non basta mai a sé stessa”. L’uso dell’esperienza, al quale la ragione limita l’intelletto puro, non “adempie la sua propria intera destinazione” (*ivi*, A 126). Abbiamo quindi l’esplicita dichiarazione che l’ambito del fenomenico, del mondo sensibile, non basta esso stesso, cioè non è esso sufficiente, con grande e significativo capovolgimento dei ruoli tra la soggettività conoscente autocosciente, autrice dell’appercezione trascendentale che è sotto la spinta, pur inconscia, dell’immaginazione creatrice e organizza a partire da sé spontaneamente delle serie di causalità. È sicuramente degno di attenzione che quelle serie le organizza l’intelletto per il mondo fenomenico spazio-temporale, dove struttura poi a partire da sé lo scandirsi della temporalità diacronica e sincronica, e qui nei *Prolegomeni* Kant amplia la prospettiva, parlando esplicitamente di serie di causalità a priori organizzate nientemeno che dalla ragione e fondate nella libertà. Lì la libertà viene espressa dall’immaginazione, qui, dopo le antinomie dialettiche e prima dell’enorme riconoscimento della *Ragion pratica* alla realtà della libertà come dimensione a priori e congiunta a Cristo, la libertà, che affonda le sue radici nel noumeno, è sicuramente iniziatrice di serie di causalità per il mondo fenomenico. La vera destinazione della ragione riguarda così la totalità, e questa è animata dalla libertà. Libertà e destinazione della ragione e dell’uomo sono inscindibili, ogni altra pretesa di soluzione dimidiante questa apertura prospettica futuribile (Kant non ha dimenticato la profondità indagatrice ed esistenziale aperta dai futuriori leibniziani) noumenica non è di fatto adeguata alla e degna della incessante interrogazione filosofica sul senso e sui destini dell’esistenza, sulla totalità della natura e sul posto dell’uomo nel mondo e nella storia.

Ogni singola esperienza è solo una parte dell’intera sfera del suo ambito (*Gebiet*, che è anche il territorio, con la sua specifica determinazione geografica e politico-amministrativa, che Kant richiama altrove, la “totalità assoluta di ogni esperienza possibile” non costituisce però essa stessa alcuna esperienza” (*ivi*, A 126). Se la totalità si sottrae alla fenomenicità spazio-temporale, vuol dire che essa non è inficiata dalla contingenza, ma forgiata dall’incondizionato: è la ragione umana universale a oltrepassare il fenomenico e a installarsi saldamente nel noumenico. Ella sa che non lo

può conoscere, e tuttavia ella non rimane nel regno delle ombre, perché questo, lo Schattenreich dei *Sogni*, è “il paradiso dei fantasticanti” esaltati e svolazzanti qua e là nel territorio senza confini, nel cielo oscuro, nell’oceano senza fondo della metafisica. La ragione umana universale è invece consapevole delle proprie possibilità, dell’espansione delle proprie facoltà, sa dove poggiare i piedi evitando di cadere in infidi terreni melmosi e in abissi senza fondo, è presente a sé stessa perché la presenza consapevole dell’uomo che non si fa travolgere dagli eventi del tempo ma li domina è un tratto fondamentale delle persone che crescono e che in maniera adulta e matura proiettano la propria esistenza nel presente-futuro della propria destinazione e della realizzazione del cambiamento, nella pienezza della metanoia che è la vera rivoluzione dell’uomo nuovo.

Dunque la totalità assoluta dell’esperienza possibile non è essa stessa un’esperienza, e tuttavia un “problema necessario per la ragione”, per la cui semplice rappresentazione essa ha bisogno di tutt’altri concetti, che non di quei puri concetti dell’intelletto, il cui uso è soltanto immanente, si riferisce cioè all’esperienza, nella misura in cui essa può essere data, mentre i “concetti della ragione vanno oltre verso la completezza, cioè verso l’unità collettiva dell’intera esperienza possibile”, e con ciò oltre ogni esperienza data, e diventano trascendenti (*ivi*, A 126). Le idee trascendentali esprimono dunque la “specificità della destinazione della ragione”, come cioè di un “principio dell’unità sistematica dell’uso dell’intelletto” (*ivi*, A 163). Nella “nostra età pensante”, quella dell’Illuminismo, sono degni di ammirazione gli sforzi di molti uomini di “collaborare all’interesse comunitario della ragione che si illumina sempre di più”, se solo si mostra una qualche speranza di raggiungere lo scopo. La matematica, la scienza della natura, le leggi, le arti, la stessa morale ecc. “non riempiono ancora del tutto l’anima”; rimane sempre ancora uno spazio in essa, che è “occluso per la semplice ragione pura e speculativa”, e il cui “vuoto” ci costringe, a cercare in “caricature o fronzoli”, o anche nell’“esaltazione”, “occupazione e intrattenimento”, in fondo però solo alienato “sbrandellamento (Zerstreuung), per insordire (uebertauben) la pesante nomea della ragione, che secondo la sua destinazione esige qualcosa, che la soddisfi per sé stessa”, e non la “sballotti in un agire forsennato solo in riferimento ad altri intenti o all’interesse delle inclinazioni” (*ivi*, A 217 s.).

Il mondo sensibile, costituito da quella “catena dei fenomeni congiunti secondo leggi generali” non ha “alcuna consistenza per sé”, propriamente esso non è la cosa in sé stessa, e si riferisce necessariamente a ciò che contiene il fondamento di questo fenomeno, a esseri, che possono essere conosciuti non solo come fenomeno, bensì come cose in sé stesse.

Nella conoscenza di queste la ragione può solo “sperare, di vedere soddisfatta un giorno la sua esigenza di completezza nel processo dal condizionato alle sue condizioni” (*ivi*, A 170). Noi dobbiamo dunque immaginarci “un essere immateriale, un mondo intellettuale”, e proprio nei *Prolegomeni* Kant distingue tra questo e quello “intelligibile”, e uno supremo di tutti gli esseri (puri noumeni), perché “la ragione solo in questi, come cose in sé stesse, trova completezza e soddisfazione”, che essa, nella “deduzione (Ableitung) dei fenomeni dai loro fondamenti” dello stesso tipo, mai può sperare e, poiché questi si riferiscono realmente a qualcosa di differente da essi (e quindi di tipo del tutto disuguale), “presupponendo sempre i fenomeni una cosa in sé stessa” (*ivi*, A 171).

A proposito del concetto di Dio, e della sua accezione nel deismo e nel teismo (contro quest'ultimo Hume aveva buon gioco nell'argomentare), Kant parla dell'analogia, una conoscenza in base alla quale non significa, come comunemente si intende il termine, “una somiglianza imperfetta di due cose, bensì una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili” (*ivi*, A 176). Così sussiste un'analogia tra il rapporto giuridico di azioni umane e il rapporto meccanico delle forze motrici: io non posso mai fare qualcosa contro un altro, senza dargli un diritto di fare contro di me proprio lo stesso sotto le condizioni date; altrettanto come un corpo non può agire su un altro con la sua forza motrice, senza causare con ciò che l'altro agisca contro di lui altrettanto fortemente. Qui “diritto e forza motrice sono cose del tutto dissimili, ma nel loro rapporto c'è nondimeno piena somiglianza”. Mediante una tale analogia io posso perciò “fornire un concetto di rapporto tra cose, che mi sono assolutamente sconosciute”. Ad es. come si rapporta la promozione della felicità dei bambini = a con l'amore dei genitori = b, così il benessere del genere umano = c con l'ignoto in Dio = x, che noi chiamiamo amore; non come se ciò avesse la minima somiglianza con una qualunque inclinazione umana, bensì perché noi possiamo “porre il rapporto dell'amore col mondo simile a quello, che le cose del mondo hanno tra loro”. Il concetto di rapporto è però qui una semplice categoria, cioè il concetto della causa, che non ha niente a che fare con la sensibilità” (*ibid.*)

Kant contesta l'argomentazione di Hume contro il deismo e contro il teismo, ed è indicativo che lo faccia in un contesto sostanziale, parlando dell'analogia, cosa che non può non rinviarci alle analogie dell'esperienza della *Critica*. Infatti se noi ammettiamo solo all'inizio (come fa anche Hume nei suoi *Dialoghi* nella persona di Filone contro Cleante), come un'ipotesi necessaria, il “concetto deistico dell'essere originario”, in cui si immagina l'essere originario attraverso “puri predicati ontologici, della

sostanza, della causa” ecc. (la qual cosa si deve fare, perché la ragione, condotta nel mondo dei sensi attraverso ampie condizioni, che sono sempre a loro volta condizionate, senza questo non può affatto avere nessuna soddisfazione, e il che si può fare anche agilmente, senza cadere nell’antropomorfismo, trasporta i predicati del mondo sensibile ad un essere completamente diverso dal mondo, essendo quei predicati semplici categorie, le quali non danno nessun concetto determinato di quell’essere, ma proprio perciò neanche nessuno limitato alle condizioni della sensibilità), così niente ci può impedire di “predicare di quest’essere una causalità mediante la ragione in riferimento al mondo” – nella terza antinomia vi era la possibilità di predicare una causalità mediante la libertà, che lì non veniva risolta, ma la cui risposta positiva era certamente compendiata –, e così di oltrepassare al teismo, senza essere perciò obbligati ad attribuire a quell’essere questa ragione in lui stesso, come una proprietà che gli aderisce. Giacché, per quanto riguarda la prima cosa, allora essa è l’unica via possibile, di esercitare l’uso della ragione in riferimento a ogni esperienza possibile, nel mondo sensibile, se si ammette nuovamente una ragione suprema come una causa di tutti i collegamenti nel mondo (*ivi*, A 177). Un tale principio deve essere assolutamente vantaggioso per lei, non può mai però danneggiarla nel suo uso naturale. In secondo luogo la ragione non viene con ciò trasportata come proprietà nell’essere originario in sé stesso, bensì solo nel rapporto dello stesso col mondo dei sensi e dunque l’antropomorfismo viene del tutto evitato. Giacché qui viene considerata solo la “causa della forma della ragione, che viene trovata completamente nel mondo”, e all’essere supremo, in quanto esso contiene il “fondamento di questa forma della ragione del mondo”, viene certo attribuita ragione, ma solo secondo l’analogia, cioè in quanto questa espressione indica solo il rapporto, che la causa suprema a noi sconosciuta ha col mondo, per determinare in ciò tutto in sommo grado in modo conforme alla ragione (*ivi*, A 178). Con ciò viene adesso evitato, che noi non ci serviamo della proprietà della ragione, per pensare Dio, bensì per pensare il mondo attraverso di essa così, come è necessario, per avere il più ampio uso possibile della ragione in riferimento al mondo secondo un principio. Con ciò noi ammettiamo, che per noi l’essere supremo, per quello che esso in sé stesso sia, sia del tutto “imperscrutabile” e in un certo modo persino impensabile, e veniamo tratti con ciò, in base ai nostri “concetti, che noi abbiamo della ragione come una causa efficiente” (mediante la volontà), dal non fare nessun uso trascendente, per determinare la natura divina attraverso proprietà, che nondimeno sono ricavate sempre solo dalla natura umana, e per perderci in concetti grossolani o esaltati, dall’altro lato però neanche di sommergere con modi di

spiegazione iperfisici, la considerazione del mondo, sulla base dei nostri concetti della ragione umana da trasferire a Dio, e di staccarla dalla sua vera e propria destinazione (*Bestimmung*), in base alla quale essa deve essere uno studio della semplice natura attraverso la ragione e non una derivazione (*Ableitung*) smisurata dei suoi fenomeni da una ragione suprema. L'espressione misurata ai nostri deboli concetti farà sì che noi ci immaginiamo il mondo come se esso si origini da una ragione suprema in base alla sua esistenza e alla sua interna destinazione (*ivi*, A 179), attraverso cui noi in parte conosciamo la costituzione che spetta ad esso stesso, al mondo, senza pretendere di voler determinare la causa di esso in sé stessa, in parte d'altro canto collochiamo nel rapporto della causa suprema con il mondo il fondamento di questa costituzione (della forma della ragione nel mondo), senza trovare il mondo sufficiente per sé stesso a tal fine (*ivi*, A 180).

Vediamo come la duplice accezione di *Bestimmung* / *bestimmen*, come destinazione e determinazione, costituisca senza esagerare un asse portante del rapporto tra il mondo sensibile e quello intelligibile, tra il fenomenico e il noumenico, che consente alla persona, cioè all'individuo dotato di ragione, nostro faro di orientamento nel mondo e nella vita, di rendersi conto e riconoscere che quanto vale per organizzare la conoscenza e l'azione volontaria libera nel mondo della nostra fenomenicità, nell'orizzonte della spazio-temporalità che scandisce la nostra esistenza non è abbastanza, non è sufficiente cioè (ed è ancora una volta indicativo che Kant intrecci *Bestimmung*, nella duplice accezione, con il principio della ragione sufficiente, a sua volta inscindibilmente connesso con la legge di causalità). In queste illuminanti pagine dei *Prolegomeni* il bisogno della ragione di cogliere l'assoluto viene calato nella dialettica esistitiva e concettuale tra la nostra condizionatezza epifenomenica scandita insieme da categoria di causalità, cioè concetto dell'oggetto della causa, ovvero, come dice Kant in vari punti apparentemente troppo carichi, causalità della causa (e questa trova la sua sintesi argomentativa, il fulcro di pluridecennali meditazioni nell'Analitica dei concetti della *Ragion pura*), e da principio di ragione sufficiente (che trova la sua sede adeguata di trattazione nell'Analitica dei principi, dopo essere stato affrontato in molti altri luoghi, tra i quali il principale è la *Nova Dilucidatio*). Avere la consapevolezza che l'esistenza umana può essere organizzata in basi a criteri – cioè concetti e principi, sistematizzati secondo un metodo – razionali, ovvero nello specifico intellettuali, di orientamento significa sottrarre l'esistenza alla contingenza del cieco caso, il *blindes Ungefähr* di cui Kant molto spesso parla, e alle catene dell'inesorabile destino, lo *Schicksal* degli antichi, Stoici compresi, a cui gli uomini dovevano inchinarsi (per i moderni,

o meglio per coloro che si aprono alla prospettività inaugurata dall'Illuminismo, non è più così, e l'uomo può volgere il destino in destinazione, può limitare la determinatezza, e ciò non è un paradosso, giacché proprio il concetto di limite matematico consente di proiettare la funzione della vita, e quindi di proiettarsi verso l'infinito, nell'infinito del totale, quello squadrato dal mirabilante spettacolo del cielo stellato, dell'universo infinito e della pluralità dei mondi e degli universi, immagine bellissima portata da Kant con toni kepleriani e bruniani. La persona non è destinata da una potenza estranea e minacciosa, il destino, che la determina coattivamente e non la sostiene, cioè non la salva, dalle incursioni inattese, subitaneamente, destabilizzanti e abissalmente sprofondanti del cieco caso, dell'imprevedibile casualità delle molteplici situazioni (occasioni, aveva detto Malebranche, anch'egli dialogicamente incontrato da Kant, come contraltare alla coazione dell'armonia predeterminata, *vorbestimmte Harmonie* di Leibniz). L'uomo rompe il destino, si sottrae alle sue catene, l'uomo vince il caso, non si fa sopraffare dall'evenemenzialità senza controllo apparente. L'uomo sguscia via dalla duplice morsa, dall'avvitamento a tenaglia del destino e del caso, della loro azione nefandamente congiunta, nel momento in cui l'uomo dà loro potere. L'uomo può rendersi conto di essere destinato a libertà, di esser degno della felicità, di potersi aprire a una prospettiva di senso senza fine.

La "causalità della causa suprema riguardo al mondo" è come quella della ragione umana riguardo alla sua opera d'arte: io confronto solo il suo effetto a me noto (l'ordine del mondo) e la sua conformità alla ragione con gli effetti a me noti della ragione umana, e chiamo perciò quella una ragione, senza perciò attribuire a lei come sua proprietà proprio lo stesso, che io nell'uomo intendo sotto questa espressione, o altrimenti qualcosa a me noto (*ivi*, A 180). In tal modo scompaiono le difficoltà che sembrano contrapporsi al teismo, mediante il fatto che con il principio di Hume, di non espandere dogmaticamente l'uso della ragione oltre il campo di ogni esperienza possibile, si connette un altro principio, che Hume trascurò del tutto, e cioè di non considerare il campo dell'esperienza per quello che agli occhi della nostra ragione confinava sé stesso. "Critica della ragione" contrassegna qui la "vera via intermedia" tra il dogmatismo, che Hume combatteva, e lo scetticismo, che egli invece voleva introdurre (si pensi alla nave dello scetticismo, che Hume portò ad arenare), una via media, che non, come altre vie intermedie, che per così dire si consiglia meccanicamente (qualcosa dall'una e qualcosa dall'altra) di determinare a sé stessi, e attraverso cui a nessun uomo vengono aperti gli occhi, bensì una tale, che si può "determinare esattamente secondo principi" (*ibid.*).

L'immagine sensibile del confine serve a stabilire i limiti della ragione riguardo al loro uso ad essa adeguato. Il mondo sensibile contiene solo fenomeni, i quali non sono ancora cose in sé stesse, le quali ultime (noumeni) (*ivi*, A 180) l'intelletto, proprio perché esso conosce gli oggetti dell'esperienza per meri fenomeni, deve ammettere. Nella nostra ragione sono compresi sia i fenomeni che i noumeni, e si tratta di vedere come procede la ragione, per "confinare l'intelletto riguardo a entrambi i campi". L'"esperienza", la quale contiene tutto ciò che appartiene al mondo sensibile, non si confina da sé stessa: essa perviene "da ogni condizionato sempre solo ad un altro condizionato". Ciò che essa deve "confinare", deve trovarsi completamente fuori di essa, e questo è il "campo dei puri enti intellettuali"; il "confinamento del campo dell'esperienza", con la forte analogia con l'agrimensore che mette i confini, i termini a un campo, a un terreno, a un territorio geograficamente determinato, che è quello dell'esperienza, avviene mediante qualcosa, che all'esperienza stessa è sconosciuto, e che nondimeno è una conoscenza, che alla ragione sopravanza ancora in questa "prospettiva, mediante cui essa non si trova chiusa all'interno del mondo sensibile" (*ivi*, A 181) neanche "svolazzando al di fuori di esso", bensì, così come si conviene a una "conoscenza dei confini" (e il geometra è sempre ben coinvolto in questa), si limita soltanto al rapporto di ciò che si trova al di fuori della stessa con ciò che è contenuto all'interno. La teologia naturale è un tale concetto dei "confini della ragione umana", poiché essa si vede necessitata a vedere oltre all'idea di un "essere supremo" (e, in riferimento pratico, anche a quella di un "mondo intelligibile"), non per determinare qualcosa in riferimento a questo "mero ente intellettuale", e quindi "al di fuori del mondo sensibile", bensì solo per "dirigere l'uso proprio della ragione" all'interno di quest'ultimo (*ivi*, A 182) secondo principi della più grande unità possibile (teorica altrettanto bene come quella pratica), e a questo proposito di servirsi della relazione di essa a una ragione autonoma, intesa come la causa di tutti questi collegamenti, con ciò però non per inventarsi quasi semplicemente un essere, bensì, poiché al di fuori del mondo sensibile si deve necessariamente incontrare qualcosa, che pensa solo l'intelletto puro, per determinare questo qualcosa solo in tale maniera, sebbene semplicemente "secondo l'analogia" (*ivi*, A 183).

È importante la distinzione tra confine (*Grenze*) e limite (*Schränke*), confinamento (*Begrenzung*) e limitazione (*Einschränkung*), e il limite, a un fine esperto di matematica come Kant, evoca possibilità di aperture all'infinito, come la derivata (*Ableitung*) con la deduzione (*Deduktion*) e l'integrale con la sintesi, e il tutto rinvia all'importante nesso tra quest'ultima e l'analisi, che è filosofica e matematica, pur essendo tutti i suoi concetti e

principi sintetici, cioè incrementativi della conoscenza, come Kant ci fa notare, unitamente al fatto che il procedimento conoscitivo della matematica avviene per costruzione di concetti e non per l'unione di questi ultimi con le intuizioni, come in filosofia. L'esposizione della metafisica secondo la sua possibilità soggettiva, così come essa è realmente data nella disposizione naturale della ragione umana, e precisamente in ciò che costituisce lo scopo essenziale della sua elaborazione, è, accanto alla delineazione della scienza nuova della critica, il filo conduttore dei *Prolegomeni*. L'uso solo naturale della disposizione della nostra ragione umana che è la metafisica, se nessuna disciplina della ragione stessa, la quale è possibile solo mediante la critica scientifica, la modera e la pone in limiti, allora la "complica in crescenti conclusioni dialettiche", in parte solo apparenti, in parte addirittura tra loro contrastanti, e inoltre questa "metafisica arzigogolante" (*ivi*, A 183) è superflua per la "promozione della conoscenza della natura, addirittura nociva" ad essa, così rimane ancor sempre un compito degno d'indagine, di "rintracciare gli scopi della natura", ai quali può essere finalizzata questa "disposizione a concetti trascendenti nella nostra ragione, perché tutto ciò che si trova nella natura deve essere disposto originariamente a un qualche intento utile". Una tale indagine è di fatto intricata, e può essere anche solo una congettura (*Mutmassung*) – un termine che, usato anche tre anni dopo nell'*Inizio congetturale*, indica e conferma come Kant vada progressivamente e unitariamente pensando al rapporto tra il conoscibile e l'inconoscibile, tra ciò il cui terreno e territorio consente a noi, in virtù della nostra facoltà intellettuale, di poggiarvi un piede saldo e fermo, e ciò invece la cui caratteristica di essere terra incognita ci fa evitare di camminare su terreno infido, che spalanca l'abisso –, come tutto ciò che riguarda gli "scopi primi della natura", e poiché la questione non riguarda la validità oggettiva di giudizi metafisici, bensì la disposizione naturale agli stessi, si trova dunque "al di fuori al di fuori del sistema della metafisica nell'antropologia" (*ivi*, A 184). Se si prendono insieme tutte le "idee trascendentali, la cui quintessenza costituisce il vero e proprio compito della ragion pura naturale", il quale la obbliga ad abbandonare la semplice considerazione della natura e ad "andare oltre ogni esperienza possibile", e in questa occupazione a realizzare la metafisica, allora si può scoprire che questa "disposizione naturale sia finalizzata a svincolare il nostro concetto dalle catene (*Fesseln*) dell'esperienza" e dai limiti della mera considerazione della natura fino al punto in cui esso perlomeno veda aperto davanti a sé "un campo che contiene soltanto oggetti per l'intelletto puro", che nessuna sensibilità può raggiungere. Certo non con l'intento di "occuparci speculativamente di questi" oggetti puri, perché noi non troviamo nessun

“terreno”, sul quale possiamo “poggiare piede” – l’immagine rimanda agli esploratori che prendono possesso del territorio che vanno esplorando, ad es. nella *Storia della natura* –, bensì affinché “principi pratici” i quali, senza trovare davanti a sé uno spazio simile per la loro “aspettativa e speranza”, non potrebbero estendersi all’“universalità, della quale la ragione in senso morale ha assolutamente bisogno” (*ivi*, A 185). Così le “idee cosmologiche”, attraverso la manifesta “insufficienza di ogni possibile conoscenza della natura”, servono a soddisfare la ragione nella sua domanda legittima, di tenerci “lontani dal naturalismo”, che la natura vuole moderatamente per sé stesso. Infine, poiché “ogni necessità della natura nel mondo sensibile è ogni volta condizionata”, presupponendo essa sempre “dipendenza delle cose da altre”, e la “necessità incondizionata deve essere cercata solo nell’unità di una causa differente dal mondo sensibile”, a sua volta però la causalità dello stesso, se essa fosse solo natura, non potrebbe “mai rendere comprensibile l’esistenza dell’accidentale (Zufälligen)” come sua conseguenza, così “la ragione mediante l’idea teologica si svincola dal fatalismo, tanto di una cieca necessità della natura, come anche nella causalità di questo principio” stesso, e conduce al “concetto di una causa mediante libertà” – il problema irrisolto nella terza antinomia e che invece adesso trova soluzione –, con ciò a “un’intelligenza suprema” (*ivi*, A 186). Anche la necessità è dunque cieca, come il caso! Le due tenaglie, i due morsetti dell’accidentalità e della cogenza mirano a strozzare l’uomo, a renderne insicuro l’incedere su malfidi terreni, minacciano di lasciarlo sprofondare nell’abisso. È solo la libertà, che è reale ed è identificata con Cristo agli inizi della *Ragion pratica*, a inaugurare una prospettiva di salvezza per l’uomo, che non è quella del “Signore, Signore...”, ma quella dell’obbedienza intrinseca a sé stesso, alla legge morale albergante in sé, nella rivoluzione vera che produce l’uomo nuovo, nella metanoia radicale della persona, che, insieme alle altre persone che si incamminano sulla loro via specifica, possono costruire la comunità nuova degli esseri razionali, proprio quella che Kant definisce corpo mistico, cioè misterico, affondante le sue radici nel mondo intelligibile, nel noumenico. E questa comunità non è affatto campata per aria, ci sono nella storia esempi concreti della sua realizzazione: quella dei Pietisti di Spener e quella dei Fratelli del Libero Spirito, dei Fratelli Moravi di Zinzendorf, ad entrambe le quali si richiama Kant. Questa dimensione della libertà ritorna e permea ogni dimensione della vita: l’unico luogo in cui l’aggettivo blind non designa affatto un che di negativo, come per il caso, l’accidentale e per il destino, la necessità, è quando Kant parla dell’immaginazione. In questa tematica della cieca necessità della natura, emerge il “nesso” della natura, lo

Zusammenhang che indica piuttosto un rapporto di giustapposizione tra elementi separati, che contraddistingue infatti la causalità meccanica e che Kant non utilizza per la spiegazione dei fenomeni della natura, men che meno per gli avvenimenti della storia, che si caratterizzano per la libertà e non possono mai e poi mai essere ricondotti al meccanicismo, al determinismo, al caso, all'accidentalità. Hume in fondo non ha capito questo, e con lui la schiera degli storici orientati all'empirismo: se il mondo storico non presenta "niente di nuovo sotto il sole", come inclinavano a dire Mendelssohn, Schlözer e Hume, allora è inane ogni sforzo dell'uomo, e il caso sconcertante dominerebbe sulla scena delle vicende umane, mentre la speranza di un mondo e di una umanità nuove si fondano sulla rivoluzione interiore, sulla realtà e la realizzazione della libertà, sulla speranza del futuro, sulla fede in Dio, sul far proprio lo spirito di Cristo, e qui non per analogia ma nella sostanza vivente della teandricità costitutiva del tutto. Così le idee trascendentali servono, sebbene a non istruirci positivamente, a "superare le affermazioni sfacciate e restringenti il campo della ragione, del materialismo, del naturalismo e del fatalismo", e con ciò a "procurare spazio (Raum zu verschaffen) alle idee morali al di fuori del campo della speculazione", e ciò spiegherebbe in qualche modo, quella "disposizione naturale" verso l'assoluto (*ivi*, A 186).

La metafisica, come "disposizione naturale della ragione", è "reale" (come la libertà), ma è anche per sé solo "dialettica e ingannevole" (*ivi*, A 189). Così è certo che "chi ha provato una volta la critica, è nauseato per sempre da ogni chiacchiera metafisica", di cui egli prima si accontentava per necessità, perché la sua ragione aveva bisogno di qualcosa, e non poteva trovare niente di meglio per il suo intrattenimento. La critica si rapporta con la solita metafisica di scuola come la chimica con l'alchimia, o come "l'astronomia con l'astrologia predicente il futuro", e nessuno tornerà più indietro a quella "vecchia e sofisticata scienza apparente", e perché la ragione procuri a sé stessa una "soddisfazione duratura" deve rendersi conto di avere "le fonti della sua conoscenza non negli oggetti e nella loro intuizione, bensì in sé stessa" (*ivi*, A 191). Ogni "falsa arte", ogni "boriosa sapienza" dura il suo tempo; giacché infine essa distrugge sé stessa, e la "più elevata cultura" delle stesse è insieme "il momento del suo tramonto". Sebbene però "il tempo della caduta di ogni metafisica dogmatica è indubitabilmente presente", nondimeno manca ancora molto, per poter dire che "il tempo della sua rinascita, mediante una fondata e completa critica della ragione sia invece già apparso". Tutti i passaggi da una tendenza a quella ad essa opposta attraversano lo "stato dell'indifferenza", e questo momento è il più pericoloso per un autore, però, "come mi sembra, certamente il

più favorevole per la scienza”. In questo senso, l’auspicio era che i *Prolegomeni* risvegliassero la ricerca nel campo della critica, offrendo un nuovo e promettente oggetto “allo spirito universale della filosofia [dem allgemeinen Geiste der Philosophie, che richiama la allgemeine Menschenvernunft]”, al quale sembra mancare il “nutrimento nella parte speculativa” (*ivi*, A 192). Il germe della metafisica “deve essere preliminarmente preformato nella critica”, in quanto non è credibile che “lo spirito dell’uomo un giorno cesserà completamente le ricerche metafisiche” e del resto “nel mondo ci sarà sempre metafisica e, ancor più, in ognuno, soprattutto nell’uomo meditativo” (*ivi*, A 193 s.). Due cose vanno evitate per Kant, anzitutto “il meccanismo a orologeria (Spielwerk) tra verosimiglianza e congettura, che non sta bene né alla metafisica, né alla geometria”; in secondo luogo, la “decisione mediante la verga da raddomante del cosiddetto sano intelletto umano”, che non tutti toccano, bensì si orienta in base alle proprietà personali. Infatti per quanto riguarda la prima cosa, non può essere trovato niente di più assurdo, che di voler “fondare in una metafisica, una filosofia dalla pura ragione, i suoi giudizi sulla verosimiglianza e la congettura”. Tutto ciò che deve essere conosciuto a priori, proprio per questo viene fatto passare per apoditticamente certo, e deve dunque essere anche dimostrato così. Si potrebbe altrettanto bene voler fondare una geometria, o un’aritmetica su congetture, perché, per quanto riguarda il calculus probabilium di quest’ultima, esso non contiene giudizi verosimili, bensì del tutto certi sul grado della possibilità di certi casi, sotto condizioni simili date, che nella somma di tutti i casi possibili devono verificarsi del tutto infallibilmente secondo la regola, se questa non è abbastanza determinata proprio in riferimento a ogni singolo caso. “Solo nella scienza empirica della natura possono essere ammesse congetture (mediante l’induzione e l’analogia)”, in modo che almeno la possibilità di ciò che io ammetto deve essere completamente certa. (*ivi*, A 196). Con il richiamo al “sano intelletto umano” la situazione è, se possibile, messa ancora peggio, se di concetti e principi, non in quanto essi devono essere validi in riferimento all’esperienza, bensì in quanto essi vogliono essere ritenuti “validi anche al fuori delle condizioni dell’esperienza”. Giacché il “sano intelletto” è l’intelletto comune, in quanto esso giudica correttamente e si presenta come la facoltà della conoscenza e dell’uso delle regole in concreto, a differenza dell’intelletto speculativo, che è una facoltà della conoscenza delle regole in astratto (*ivi*, A 197). Così l’intelletto comune difficilmente comprenderà la “regola che tutto ciò che accade sia determinato mediante la sua causa”, non la potrà mai capire in maniera così universale, e richiede perciò un esempio dall’esperienza. L’intelletto comune non ha dunque nessun altro uso, se

non in quanto esso può vedere “confermate le sue regole nell’esperienza (sebbene esse convivono in lui realmente a priori)”, mentre il coglierle indipendentemente dall’esperienza appartiene all’intelletto speculativo e si trova completamente “al di fuori del circolo di visibilità dell’intelletto comune”. La metafisica ha però a che fare soltanto con l’ultimo tipo di conoscenza, ed è certamente un cattivo segno di un sano intelletto, richiamarsi a quel “garante, che non ha qui nessun giudizio”, e nella speculazione “non si sa né consigliare né aiutare”. È una scappatoia abituale, della quale usano servirsi questi “falsi amici del comune intelletto umano” (che qualche volta lo lodano molto, comunemente però lo disprezzano), quando sostengono che devono esserci infine “alcuni principi, che sono immediatamente certi”, dei quali non solo non c’è “bisogno di nessuna dimostrazione”, ma neanche di dare in generale “nessun conto (Rechenschaft)”, perché altrimenti non giungerebbe mai alla fine con i principi dei suoi giudizi; ma per la dimostrazione essi (al di fuori del principio di contraddizione, che però non è sufficiente a provare la verità di giudizi sintetici) non possono mai addurre qualcos’altro di indubitato, che ad essi è consentito misurare immediatamente al comune intelletto umano, se non “i principi matematici”. Questi sono però giudizi *toto coelo* differenti da quelli della metafisica, giacché nella matematica (*ivi*, A 198) posso fare tutto attraverso il mio stesso pensiero (costruire) ciò che io mi rappresento come possibile attraverso un concetto. Ma io dal concetto di una cosa non posso, mediante tutta la mia facoltà del pensiero, produrre il concetto di qualcos’altro (sempre il problema di Hume, e il nucleo della metafisica, a entrambi i quali Kant aveva fornito soluzione) la cui esistenza è necessariamente congiunta con il primo, bensì devo consultare l’esperienza e, sebbene “il mio intelletto mi porge a priori (nondimeno sempre solo in relazione all’esperienza possibile) il concetto di una tale congiunzione (della causalità)”, tuttavia io non lo posso esporre, come i concetti della matematica, a priori nell’intuizione, e dunque dimostrare la sua possibilità a priori, bensì questo concetto, insieme a quei principi della sua applicazione, ha sempre bisogno, se esso deve essere valido a priori – come certamente si esige nella metafisica –, di una “giustificazione e deduzione della sua possibilità”, perché altrimenti non si sa, quanto esso sia valido, e se esso possa essere utilizzato solo nell’esperienza o anche al di fuori di essa. Dunque “nella metafisica, intesa come una scienza speculativa della ragion pura, non ci si può mai richiamare al comune intelletto umano”, però certamente, se si è necessitati, ad abbandonarla, ed a rinunciare a ogni pura conoscenza speculativa, che deve essere sempre un sapere, e quindi anche alla metafisica stessa, e viene trovata una “fede razionale a noi soltanto possibile, sufficiente anche per il

nostro bisogno (forse addirittura più salutare del sapere stesso)". La fede alla quale Kant accenna qui nei *Prolegomeni* è quella stessa che verrà ripresa e potenziata successivamente nell'introduzione alla seconda edizione della *Ragion pura*, di quattro anni successiva. La metafisica deve essere scienza, non solo nell'intero, bensì anche in tutte le sue parti, altrimenti essa non è proprio niente; perché essa, come speculazione della ragion pura, non ha altrimenti nessuna fermezza, se non nelle vedute universali". (*ivi*, A 199 s.). Nel togliere di mezzo la boriosa ignoranza gottinghese del recensente delle "Anzeigen" di Gottinga (Feder), Kant lo invita a dimostrare a priori uno dei concetti metafisici più irrinunciabili, quello della permanenza della sostanza, o quello della "determinazione necessaria degli avvenimenti del mondo attraverso la loro causa" (*ivi*, A 213); "poiché la metafisica senza la certezza apodittica dei principi di questo tipo non è affatto nulla", e la possibilità o impossibilità della stessa va prodotta anzitutto in una critica della ragion pura (*ivi*, A 214).

Le conclusioni dei *Prolegomeni* sono rilevanti ai fini del nostro discorso, perché ci fanno incontrare con la soluzione kantiana della prospettiva aperta al mondo intelligibile, non per poter presumere di dominarlo conoscitivamente, bensì per poterlo assumere come orizzonte di riferimento per la soluzione dei problemi stringenti per la ragione, che si riassumono in definitiva nella domanda di senso dell'esistenza, e che hanno un bisogno incondizionato di vederla sottratta al cieco casualismo e al cieco causalismo, al caso e al destino, all'accidentalità sbrandellata e alla necessità coattiva, nel fuoco dell'affermazione della libertà, che è reale e che diventa la risposta all'urgente bisogno di senso dell'uomo, della pienezza della sua esistenza.

L'attenzione che Kant dedica alla matematica e alla geometria, e al calcolo infinitesimale, proprio rispetto alla fondazione di una scienza della natura, nei *Prolegomeni* (in particolare nel quadro della trattazione della gradualità dei passaggi dal nulla all'essere, con le belle immagini ad es. del § 24) si intreccia con quella per David Hume e l'intera questione della causalità che, nel § 27, Kant risolutamente afferma di voler trattare in maniera esaustiva. Si tratta di pagine molto importanti, che fungono senz'altro da perno e fulcro risolutivo dell'intera questione della causalità snocciolatasi per l'intero arco della vita e della meditazione kantiana: essa è davvero l'architrave della sua filosofia, che nella libertà trova la sua chiave di volta. Tra le tappe del viaggio, una che merita sicuramente di essere approfondita è proprio quella che riguarda la matematica nelle sue sfaccettature, dal calcolo infinitesimale (del quale nei *Prolegomeni* vi è certo la spiegazione più esauriente, quella che meglio risolve la questione della divisibilità

all'infinito del continuum naturale: questo va spiegato, e ciò per *analysis*; la matematica conosce però per costruzione di concetti, non per la *Zergliederung* di dati) alle prime due antinomie, punti di arrivo di molteplici problematiche precedenti, tra cui quella, imputabile a Leibniz, della non distinzione tra monadi come soggetto e come sostanza, quella del semplice e del composto, mentre Cartesio aveva posto quella dell'oscurità e della chiarezza. Nelle antinomie matematiche confluiscono poi il principio di ragion sufficiente e quello di non contraddizione, di entrambi i quali si era avuto secondo Kant un utilizzo improprio. Aver ricondotto infatti il nesso causa-effetto al principio di ragion sufficiente impediva di cogliere la causalità nel suo dinamismo, e di comprendere che la sostanza è riferita al soggetto, è analogon del sostrato della soggettività trascendentale autocosciente. Si tratta di nodi problematici di grandissima densità, l'ossatura del pensiero kantiano, e ad essi si può accedere per la via dei calcoli matematici richiesti dalla carta nautica: i primi sono quelli dell'orientamento, i secondi quelli della chiarificazione.

La fine di tutte le cose affronta varie tematiche: la temporalità, la questione dell'angoscia, anzi del terrore, di fronte all'abisso del nulla (con la possibilità che ciò offre di soffermarsi sulla differenza nella concezione del tempo e del suo senso, da quello cronologico a quello kairologico e poi chiriologico, del dominio sul suo scorrere), il riferimento alle religioni orientali, che Kant conosce (addirittura si avventura nello stabilire somiglianze tra il persiano e il tedesco, esortando i ricercatori dell'antichità ad approfondire in tal senso), l'interpretazione dell'*Apocalisse* nel senso del cambiamento di vita. Va notato che sia questo scritto di Giovanni, al quale Kant spesso si richiama, sia il libro di Giobbe sono oggetto di meditazione tanto da parte di Kant che dei teologi storico-linguistici, come Eichhorn e Gabler. Il momento decisivo, di svolta, è rappresentato dalla curvatura nel senso del cambiamento di vita, del *Lebenswandel* che è anche *metanoia*. Esso garantisce la possibilità di uscire da quel baratro, di sottrarsi al delirio dell'immaginazione, di divenire uomini graditi a Dio, il che comporta l'impegno fattivo a partire dal rispetto per la legge e dall'amore, il non seguire il lamento del "Signore, Signore". Senza pretendere di lanciare uno sguardo su quella che sarà l'eternità, perché ciò vorrebbe dire conoscere l'intelligibile, il che non è possibile.

Il *Conflitto delle Facoltà* presenta molti aspetti ricapitolativi dell'intero itinerario di pensiero di Kant. Punti-cardine della sua filosofia vengono qui rinsaldati e fusi definitivamente in un crogiuolo di senso che getta una luce di coerenza sull'intero arco della sua filosofia e la proietta nell'ulteriorità significativa e nell'intemporalità valoriale di cui le persone possono godere.

Così, il ribadire la centralità della ragione come criterio di orientamento della religione – è vero che egli sostiene la molteplicità delle fedi e l'unicità della religione, ma di fatto si ha un forte intreccio tra ragione e fede – va di pari passo con il recupero della fede e la messa in primo piano della libertà. Nel *Conflitto* (*SdF*, A 93 s.) vi sono dei richiami inequivocabili a precedenti argomentazioni che non lasciano spazi a dubbi, e qui Kant è ancora più esplicito. La rivoluzione che interviene per creare l'uomo nuovo, addirittura l'uomo completamente altro (come aveva affermato poco prima a proposito delle esigenze di Zinzendorf e dei fratelli moravi, cioè i fratelli del libero spirito, i quali non sono servi, schiavi, secondo il testo paolino, ma da uomini liberi poiché figli di Dio e fratelli in Cristo, e così ritorna l'incipit della *Ragion pratica*, con l'identificazione tra l'"in esso, con esso e per esso" e il concetto della libertà, concetto della ragione, sottratto alle catene della spazio-temporalità proprie dell'intelletto che applica il nesso di causalità ai fenomeni della natura e agli avvenimenti della storia. E quando Kant, nel *Tono esclusivo*, elogia Mendelssohn contro le sofisticherie e i vaneggiamenti presuntuosi delle nuove tendenze filosofeggianti alla moda volte a far risaltare un oscuro sentimento e il ricorso a scappatoie verso l'inconoscibile ultrasensibile, richiama la sua difesa della ragione contro le scorribande dell'irrazionale, più o meno alla moda. La ragione è centrale, e la libertà è la chiave di volta di tutto il sistema della ragione, di quella teorica e di quella pratica: quando Kant si esprime così, non è affatto casuale: i termini sono pensati bene, meditati nel profondo. La libertà è della ragione, non dell'intelletto, e pure il sistema è della ragione, ed essendo sistema è connesso, non rimane al livello dell'aggregato sconnesso, ma è articolato internamente, intrinsecamente, con la preminenza assoluta dell'intero. Il superamento del determinismo causalistico non avviene a livello dell'intelletto e delle categorie, ma a livello della ragion pratica e dell'ideale del Sommo bene, che unifica in sé virtù e felicità, e si fonda sull'idea della libertà. Pur non essendo questa conoscibile, dimostrabile, tuttavia noi siamo assolutamente certi di essa in virtù della fede razionale. L'annuncio che Kant fa, di aver dovuto mettere da parte il sapere per creare spazio alla fede (*KrV*, B XXX) ritorna, proprio in termini linguistici, in questi passi del *Conflitto*: l'utilizzo dell'"idea di questa facoltà che vive in noi in maniera per noi incomprendibile", e il nostro familiarizzarci con essa, a partire dalla "primissima gioventù" e successivamente nelle "conferenze pubbliche", contiene adesso la "genuina soluzione di quel problema (dell'uomo nuovo)" e si incontra con quella dimensione del riferirsi a "esperienze sovranaturali" e a "sentimenti irrazionali, entusiastici" che, invece della ragione, dovrebbero realizzare la rivoluzione interiore, il cambiamento radicale

dell'uomo nuovo. In verità bisogna riferirsi, sulla base della ragione, “allo spirito di Cristo (auf den Geist Christi), per farlo nostro, così come Cristo lo dimostrò nella dottrina e nell'esempio”, ovvero, poiché “lo spirito di Cristo si trova già in noi con la disposizione morale originaria, di procurargli solo spazio” (*SdF*, A 93). I termini ricordano quelli della *Ragion pura*, con il far posto alla fede. Ed è in questo contesto che Kant ci parla della chiesa invisibile, sulla scia di sue riflessioni che, in maniera assai competente e anche coinvolta, si erano richiamate rispettivamente alle esperienze delle comunità pietistiche e a quelle zinzendorfiane del libero spirito, indicando così una continuità con le esperienze comunitarie della Riforma, all'interno delle quali la stessa nuova comunità dei credenti che, come cristiani, non possono non fare riferimento alla ragione umana universale che è il cemento della loro comunità stessa. È davvero un fatto inatteso che Kant parli dello “spirito di Cristo” e che esso conviva in noi con l'originaria disposizione morale, che è volta al bene. Così, la nostra stessa destinazione è ancorata nella libertà ed è ancorata in Cristo, nel suo spirito, che è quindi lo Spirito Santo, e ciò anche se Kant in altri luoghi si è espresso contro la conoscibilità – appunto, non contro la ammissibilità per fede – delle persone della Trinità e del suo dogma. E così, tra l'“ortodossismo senz'anima” e il “misticismo che ammazza la ragione”, la “dottrina biblica della fede”, così come essa “mediante la ragione” può essere “svilupata da noi stessi”, è la “vera dottrina della religione fondata sul criticismo della ragion pratica”, la quale dottrina agisce “con forza divina sui cuori di tutti gli uomini per il miglioramento fondamentale” e li unifica in una “chiesa universale (sebbene invisibile)”. Siamo così immessi nella struttura portante, nella dorsale principale dell'intera problematica filosofica di Kant: ci troviamo di fronte alla ragione, alla disposizione morale in noi, alla prospettiva del nostro miglioramento e della nostra destinazione, alla fede, alla sua dimensione comunitaria, nella comunità dei fedeli che sono persone autonome e il pilastro della chiesa invisibile, alla libertà. E queste non sono parole vuote, perché ne va della verità, anch'essa nella sua dimensione pratica, della dignità dell'uomo, alla quale proprio la filosofia si rivolge e che incrementa e stimola. Infatti si tratta di lottare, per divenire uomini graditi a Dio, per realizzare il nostro miglioramento morale, anzi, ancor più, il nostro cambiamento radicale, il *Lebenswandel*, questa rivoluzione del modo di pensare e dell'intera esistenza, che è la metanoia ed è la metamorfosi. Ed è una lotta che coinvolge la vita degli uomini, affinché possano realizzare la virtù e non aspettare inerti gli effetti della grazia.

Nello *Conflicto* Kant mostra inoltre di conoscere molto bene i dibattiti scientifici della sua epoca, oltre che quelli politici. Nell'analisi degli

avvenimenti della Rivoluzione Francese, oltre ad esprimere la sua ammirazione per la lotta del popolo, è attento a incastonare l'interpretazione degli e il giudizio sugli avvenimenti politici contemporanei all'interno di uno schema universale della politica, scaturente dal mondo delle idee e dall'ideale platonico. Così, ad esempio, che costituisce anche il filo conduttore dell'analisi sugli eventi rivoluzionari, il giudizio sul Terrore viene espresso ricomprendendo la rivoluzione (è infatti nella parte medica che parla esplicitamente della Convenzione) nella più universale evoluzione del genere umano, della sua natura e della originaria disposizione morale in esso. Nella parte medica, il discorso si fa subito interessante perché Kant mette in relazione, sullo spunto di Hufeland, la dietetica con la terapeutica e, richiamandosi allo stoicismo che, con la sua Tugendlehre si profilava anche come Heilskunde, e in ciò rappresentava la grande eredità della filosofia e della medicina greche unite, mette in evidenza il prevenire rispetto al curare, utilizzando anche qui la categoria di causalità e facendola in realtà giocare tra intelletto e sentimento. La Heilkunde si qualifica come filosofica nel momento in cui "solo il potere della ragione (Macht der Vernunft) nell'uomo, di padroneggiare (Meister zu sein) sui propri sentimenti sensibili" mediante un principio dato a sé stesso, che ne determina il modo di vita (*SdF*, A 173). Se invece per eccitare o per allontanare queste sensazioni si cerca l'aiuto fuori di sé in mezzi corporei (della farmacia o della chirurgia), la medicina è solo "empirica e meccanica", e persino il "caldo", o il sonno eccessivo, oltre alla "minuziosa cura di chi non è malato" sono vizi delle comodità, e il letto viene presentato come la "tana di una quantità di malattie" (*ivi*, A 175). Lo stesso "filosofare, senza per questo essere proprio un filosofo", serve a creare condizioni di equilibrio e a "difendersi da alcuni sentimenti spiacevoli" e dall'agitazione dell'animo. In modo ancora più radicale, la filosofia, che ha il suo interesse nella "totalità dello scopo finale della ragione", il quale è un'unità assoluta, comporta un sentimento della forza e una "valutazione razionale del valore della vita", che compensano le "debolezze corporee dell'età" e prospettano, senza esaurimenti, un vero e proprio "allungamento della vita" (*ivi*, A 177).

La duplice dimensione, che non è affatto a detrimento dell'unità del soggetto, della persona, che caratterizza l'uomo in Kant, come appartenente al mondo intelligibile e al mondo sensibile al tempo stesso (*homo noumenon* e *homo phaenomenon*) si ritrova in più luoghi, e tra essi decisivo è anche quello della dottrina del diritto della *Metafisica dei costumi*, dove la priorità del primo viene fatta emergere proprio nella attribuzione della sfera originaria del diritto e del possesso, quando cioè l'uomo è padrone di sé stesso, rispetto a ogni possesso estrinseco. Interessantissima è già

l'introduzione alla dottrina del diritto, che nel nostro discorso diventa molto importante perché, nell'orizzonte e nella prospettiva del viaggio è fondamentale poter giungere, anzi avere la certezza di giungere al possesso di un saldo Boden, e il vero possesso di questo non è legato al mero diritto esterno, che riguarda l'epifenomenicità, bensì nella qualità noumenica dell'essere signori di sé stessi: "die Qualität des Menschen, sein eigener Herr (sui iuris) zu sein" (MS, AB 45). Tale acquisizione si ricollega all'eredità stoica e socratica della centralità del controllo di sé, della possibilità e della necessità di essere compos sui, come nell'*Antropologia*; il fatto che in una situazione di sbandamento e di ondeggiamento, con l'affacciarsi angosciante del baratro dell'esistenza l'uomo può fare ricorso alla propria interiorità, alla coscienza della propria dignità che non è riducibile e limitabile alla coerenza condizionante della spazio-temporalità, me è fondata nel noumeno, nell'attingimento della libertà, come orizzonte di senso abbracciante e prospettiva di senso della propria destinazione. E il togliimento dalle secche dell'esistenza, proprio quelle secche alle quali rinviano le immagini dell'arenarsi della ragione, della nave dell'esistenza, che può fare naufragio (e di questo nel parla proprio in queste pagine della *Metafisica dei costumi*), questo togliimento può essere realizzato solo dal soggetto coinvolto, dalla persona che in quelle secche della malinconia e dell'angoscia si è conficcata. Notevolissimo come, nella parte medica *Conflitto*, Kant si sia soffermato su questa esperienza forte, dandone conto, riferendo il particolarissimo Erlebnis della sua gioventù con quella sua tendenza all'ipocondria che egli stesso aveva superato) e delle proprie inclinazioni che l'uomo razionale, l'homo noumenon, riesce a realizzare, nel fondamento della libertà e animato dal concetto del dovere: proprio questa Beherrschung, questo divenire signori di sé, consente all'uomo di divenire consapevole di sé, in virtù dell'imperativo categorico – come Kant sintenticamente e in totale consapevolezza afferma nella *Metafisica*, esprimendo icasticamente quanto aveva dettagliatamente argomentato nella *Ragion pura*: nessuno può meravigliarsi del fatto che "i principi teoretici del mio e del tuo esteriori si perdono nell'intelligibile" e non rappresentano nessuna conoscenza ampliata; perché il "concetto della libertà", sui quali essi riposano, non è capace di nessuna deduzione teoretica della sua possibilità, e può essere "dedotto solo dalla legge pratica della ragione (dall'imperativo categorico), intesa come un fatto di essa" (MS, AB 67). Nella *Ragion pratica*, Kant parla della libertà che è reale, wirklich (altrove della Realität der Freiheit), e che il suo concetto, cioè, come concetto della ragione, emerge di per sé, cioè nella sua noumenicità rinvia a quella fede razionale alla quale Kant aveva dichiarato di dover fare spazio. Libertà che coinvolge in sé la stupefacente

espressione dell'incarnazione cristica dello in esso, con esso e per esso, del suo spirito. Sono espressioni linguistiche e concettuali, come pure quelle riferite alla divinità interiore dell'uomo o alla relazionalità comunitaria in quanto corporeità mistico-razionale, che esprimono il bisogno di orientamento e di senso dell'esistenza delle persone, cioè degli individui dotati di ragione, le quali trovano nella comunità la concretizzazione di quel fondamento sostanziale che le regge e che rimane in tutta la sua noumenicità. Le categorie della sostanza, della causa e della comunità, oltre che in quella logica, si ritrovano nella dimensione giuridica, nella quale trova concretizzazione la libertà e la dignità inalienabile e originaria dell'uomo, base del primo dei principi giuridici, il dovere della honestas, che dice di trattare "sé stesso nei confronti degli altri mai come mero mezzo ma come scopo". Tale diritto viene spiegato come "obbligazione (Verbindlichkeit)" a partire dal "diritto dell'umanità nella nostra propria persona (lex iusti)". Il secondo è il naeminem laede (e va ricordato come si trattasse di principi sviluppati da Mendelssohn nella *Jerusalem* e poi in *Vota* (contributi) per le riunioni della Mittwochsgesellschaft (delle quali alcune ristrette), cui partecipavano anche Klein e Suarez, questi uno dei padri dello Allgemeines Landrecht prussiano), che è l'ossatura della lex iuridica, mentre il terzo, che è quello dello "a ciascuno il suo" (suum cuique tribuere, jedem das Seine), che, commenta Kant, "sarebbe una assurdità tradurre con 'dai a ciascuno il suo'; infatti non si può dare a nessuno qualcosa che già ha" (MS, AB 43 s.), dove viene contestato uno dei principi di ogni usurpazione dei diritti da parte di un potere politico (a partire dall'imperialismo romano, nel cui alveo era sorta quella codificazione) o religioso (anche qui sono ben presenti le acute riflessioni mendelssohniane). Va ricordato come questo motto campeggiasse (e campeggia ancora), accanto all'aquila prussiana, all'ingresso degli imponenti edifici del Weisenhaus pietistico a Halle, pensato da Francke e da Spener (ben citato da Kant nel *Conflitto*, pubblicato nello stesso anno della *Metafisica*) istituti educativi (le famose Anstalten di cui andava fiera l'intera pedagogia illuministica) dedicati agli orfani. Il "proprio" a cui pensa Kant è qualcosa di originariamente connesso alla natura umana, riguarda il suo diritto originario ed è inalienabile e inelargibile da altri, e ciò significa entrare in uno "stato (Zustand)", in cui "ognuno può essere assicurato del proprio nei confronti di ogni altro", e un tale stato è quello della lex iustitiae: "il mio e il tuo innato" può essere definito anche quello "interno (meum vel tuum internum)", giacché quello esterno deve essere ogni volta acquisito (MS AB 45). Il principio giuridico che costituisce la base dell'intera dottrina del diritto e che si pone allo sbocco della questione della libertà recita esplicitamente che "il diritto innato è uno solo".



CAPITOLO QUINTO

PARTENZA E APPRODO, ORIGINE E DESTINAZIONE

L'uomo va per mare, può intraprendere ogni viaggio perché porta con sé, inscindibilmente, questo bagaglio costitutivo, il cui biglietto è rappresentato dall'impronta divina che egli reca impressa in sé, gratuita, inalienabile, unica, la cifra della propria dignità, la libertà come dono divino, insondabile, gratuito, senza alcun bisogno di essere rendicondato, giustificato, conosciuto, dimostrato. È la libertà di Dio partecipata all'uomo a rendere questi a sua immagine e somiglianza. E l'uomo, grazie al compimento del dovere che gli deriva dalla ragione pratica legislatrice che, in virtù della legge morale, diviene consapevole della libertà, che è sua ragion d'essere (è ratio essendi, vale a dire è fondamento costitutivo della consapevolezza di essa libertà stessa, cioè della legge morale, e presentandosi come ratio essendi ingloba in sé a un livello fondativo e molto più radicale, e sostanziale – e qui si apre l'altro grande tema di che cos'è sostanza a questo proposito, non essendo più sufficiente, appunto, secondo quando viene richiesto dal relativo principio di ragione, la riconduzione dell'intera questione della sostanza alla funzione rappresentatrice dell'Io: in fondo anche la sostanza viene ricompresa nella noumenicità costitutiva del tutto), grazie all'agire moralmente orientato sul rispetto della legge come movente incondizionato dell'azione fatto proprio nella disposizione dell'animo, il che è la base della moralità e dell'eticità, l'uomo si rende gradito a Dio, cioè scopre in sé la sua radice divina e la sua dignità, per cui si presenta agli altri come fine in sé e li considera come fini (il secondo principio del diritto, ovvero del dovere giuridico). La libertà come unico diritto innato attesta e conferma la dignità dell'uomo, fondata nella sua radice divina, ed è un diritto inalienabile e non concedibile, elargibile, quasi per grazia, da nessuna autorità politica, giuridica, religiosa, come Kant mette bene in evidenza giudicando un'assurdità il principio dell'unicuique suum nel senso dell'elargizione. E importanti sono i risvolti: non essendo una grazia, una concessione, appunto, come nel linguaggio assolutistico, "per grazia di Dio", ma essendo un diritto innato dell'uomo, nessun potere glielo può togliere: alla Gnade e al



ricorso ad essa criticate nella *Religione* si accompagna adesso, nella *Metafisica dei costumi*, la sottrazione giuridica, sulla base del diritto, dello stabilimento dei principi della dottrina del diritto e col riferimento nientemeno che alla auctoritas di Ulpiano, interpretato alla luce della ragione umana universale e dei suoi bisogni e diritti intemporalmente e inalienabili, delle plurisecolari usurpazioni dei diritti dell'uomo, e poi del cittadino, compiute dal potere politico e da quello religioso (l'incipit della *Jerusalem mendelssohniana* è lapidario in questo senso), che è il vero e proprio Anticristo, e contro il cui dominio usurpatario l'umanità, nella comunità dei suoi membri come corpo mistico e come chiesa invisibile, afferma risolutamente la libertà e la dignità dell'uomo. La stella polare, quella che non viene mai meno e non si perde come la tramontana, è la fede, Wegweiser nelle esperienze dell'esistenza, e la persona è garantita in questa perché la riconosce ancorata saldamente nell'essere, nella sostanza; in virtù di questo incoraggiamento, di cui ella è certa moralmente per la libertà che alberga in lei come dono divino – e la libertà è noumenica, è dell'intelligibile – la persona può aprirsi all'esperienza, la Erfahrung che deriva da er-fahren, e questo proprio da ex-pario, sicura che l'esperienza stessa non è limitata alla spaziotemporalità ma proiettata nell'incondizionato, nell'assoluto, termine di cui si è perso il significato, ci dice Kant nella prima *Critica*.

Stabilito dunque che “il diritto innato è uno solo”, subito Kant dà la chiave risolutiva di tutto e, con la stessa incisività della *Ragion pura*, afferma che proprio la libertà (cioè l'indipendenza dall'arbitrio costringente di un altro), nella misura in cui può “sussistere insieme alla libertà di ciascun altro in base a una legge universale”, costituisce il fondamento dell’“unico, originario diritto che compete a ogni uomo, in forza della sua umanità” (*MS*, AB 45 s.). Alla Freiheit segue la Gleichheit (come Kant aveva argomentato pure nella *Pace perpetua* e nel *Conflitto*, lì tripartendo e aggiungendo la Unabhängigkeit, che qui fa coincidere con la seconda), e così abbiamo “l'uguaglianza innata, cioè l'indipendenza, di essere vincolato da altri non più di quanto li si può vincolare reciprocamente”. Perciò la qualità dell'uomo, di “essere suo proprio signore (sein eigener Herr – sui iuris – zu sein)”, quindi quella di un uomo incensurato (iusti), poiché egli, prima di ogni atto giuridico, non ha commesso nessun torto, è connessa anche all’“autorità di fare ad altri ciò che in sé non sminuisce il loro, se essi non vogliono accettarlo”, come ad esempio la comunicazione, la partecipazione dei propri pensieri, dove spetta agli altri se ci vogliono credere o meno. Si tratta di capacità che risiedono nel principio della libertà innata, e ne condividono la qualità in quanto membri di un superiore concetto di diritto. Il momento forte, presentato nella divisione generale della *Metafisica*

dei costumi, è che “noi conosciamo la nostra propria libertà (dalla quale derivano tutte le leggi morali, e quindi anche tutti i diritti e i doveri) solo mediante l’imperativo categorico”, che è un principio che comanda il dovere, e dal quale successivamente può essere sviluppata la facoltà di obbligare altri, cioè il concetto del diritto (MS, AB 48).

La prima parte della dottrina generale del diritto, che riguarda il diritto privato, la problematica del “mio” e del “tuo”, cioè della proprietà (proprio in quegli anni Klein aveva composto *Freiheit und Eigentum*), con moltissimi riferimenti alla Rivoluzione francese, apre a quella del possesso sensibile e di quello intelligibile (*ivi*, AB 55 56). Trasponendo ciò nella metafora del viaggio, il saldo terreno, il porto a cui approda il viaggiatore è in realtà quello intelligibile, perché questo garantisce poi la possibilità di orientarsi nel mondo sensibile, a prescindere dal suo possesso e dall’ottenimento di esso in maniera violenta. Un “possesso intelligibile”, se ne è possibile uno, è un “possesso senza detenzione”; riguardo ai concetti del “mio” e del “tuo” esterni, solo tre possono essere gli oggetti esterni dell’arbitrio, cioè una “cosa corporea fuori di me”, l’arbitrio di un altro per una determinata azione e lo stato di un altro “in rapporto a me”, il tutto secondo le “categorie della sostanza, della causalità e della comunità tra me e gli oggetti esterni in base alle leggi della libertà” (*ivi*, AB 59). In quest’ultimo punto Kant fa quindi convergere concetti specifici della *Ragion pura*, quali la sostanza, la causa e l’effetto e, conclusivamente, la comunità (*Gemeinschaft*, intesa come *commercium* e *communio*). Nella divisione generale dei doveri giuridici (*ivi*, AB 43, 44) c’è subito un richiamo all’ermeneutica giuridica che, al pari di quella teologica e filosofica, presuppone come suo criterio universale il procedimento del “metter sotto” (*unterlegen*, termine tecnico che ricorre moltissimo in Kant, accanto a *hineinlegen* e *hineintragen*, a costituire la struttura di ogni procedimento interpretativo che abbia la ragione come suprema facoltà orientatrice) alle parole di un testo quello che è il vero senso, vale a dire quello “dettato” dalla ragion pratica moralmente legislatrice, del testo stesso e può renderlo in tal modo proficuo per il miglioramento morale degli uomini. Il primato è sempre quello che scaturisce dai bisogni profondi dell’umanità di volta in volta contemporanea, cioè delle rispettive epoche, che costituiscono i gradi di perfezionamento e di progresso dell’umanità in quanto tale che procede verso la sua destinazione e verso il raggiungimento futuro del Sommo Bene. In tal modo, nel caso specifico, la partizione giuridica può essere senz’altro effettuata facendo ricorso a Ulpiano, un riferimento corrente nella letteratura giuridica illuministica, e già precedente, con la condizione che bisogna

“mettere sotto (unterlegen) alle sue formule un senso sul quale può darsi che egli non abbia riflettuto distintamente nelle sue formulazioni, le quali però consentono di svilupparle da esse stesse o di immettervelo (hinein zu legen).

Nella “metafisica applicata” che costituisce la “scienza della natura” (la definizione è nella *Ragion pura*), cioè nei *Principi*, del 1786, Kant si richiama esplicitamente alla necessità di non prendere vie di fuga (il seducente territorio dell’intelligibile, che è un po’ come lo Schlaraffenland, il paese di cuccagna, il paradiso dei fantasticheggianti, il regno delle ombre, luogo per eccellenza delle qualitates occultae, una definizione che nell’*Antropologia* Kant dà anche delle passioni) nei tentativi che la ragione compie per conoscere il mondo della natura. Così, dopo aver affrontato in più luoghi la questione della divisibilità dello spazio, che richiama la problematica della divisibilità infinita e quindi quella del calcolo infinitesimale, con la connessa inammissibilità per Kant di interrompere il continuum della natura, egli mette in relazione meccanica e chimica, differenziandone le connessioni e le possibilità aggregative, in diretta derivazione del rapporto tra le forze motrici, tra quella attrattiva e quella repulsiva in quanto colonne portanti della materia. Mettendo in guardia dall’evitare vuote ipotesi nella spiegazione dei principi della natura, egli afferma che tutto ciò che il “bisogno” di prendere la nostra scappatoia verso spazi vuoti, ci risparmia, costituisce un “reale guadagno” per la scienza della natura. Infatti questi spazi danno troppa libertà all’immaginazione, di sostituire con una finzione la mancanza dell’“intima conoscenza della natura” (*MAN*, A 99). Il ruolo dell’immaginazione ritorna in molti luoghi delle riflessioni kantiane sull’indagine della natura e i suoi principi fondativi, con la più volte rimarcata necessità di limitarne i voli pindarici, giacché una immagine originaria legata allo schema e all’immagine successiva non può sostituire o limitare l’indagine razionale sulla natura stessa. Un elemento che balza particolarmente agli occhi in questa sezione dei *Principi* dedicata alla Dinamica è il rapporto che viene stabilito tra questo vagare dell’immaginazione nei vuoti spazi dell’etere e la cieca casualità, addirittura il cieco destino con cui questa viene identificata. Così, abbiamo che: “Il vuoto assoluto e il denso assoluto nella dottrina della natura sono all’incirca ciò che sono il cieco caso (der blinde Zufall) e il cieco destino (das blinde Schicksal) nella scienza metafisica mondana (in der metaphysischen Weltwissenschaft)” (*ivi*, A 100), vale a dire nella filosofia intesa come scienza del mondo, dove Kant sostituisce consapevolmente alla “sapienza del mondo”, alla Weltweisheit della tradizione tedesca moderna e illuministica della definizione della filosofia (che metteva in primo piano quella

sapientia mundi che ne accentuava l'aspetto antropologico-morale), la "scienza del mondo", cioè la conoscenza scientifica, basata su principi e costituente un sistema, della omnitudo realitatis mundana.

Il passaggio è qui particolarmente significativo, perché Kant ribadisce che la filosofia, nel suo processo critico e trascendentale di fondazione dei propri principi conoscitivi, può ora essere scienza, cioè, grazie all'apriorità trascendentale criticamente stabilita e sviluppata nella sua deduzione (il territorio dell'intelletto, supportato dal senso), configurarsi come metafisica, senza timore di rimanere infondata e screditata in quanto vacuo non sapere. La neometafisica critico-trascendentale declina le sue possibilità conoscitive nel mondo della natura e in quello dell'agire umano, cioè quello dei costumi e quello della storia, e le prospettive sono ampissime. Ancora rimanendo all'immagine kantiana, è da notare come il vuoto assoluto venga equiparato al cieco caso, perché non vi sono in esso punti di riferimento che consentano di disegnare una mappa di orientamento e i stabilire connessioni; il denso assoluto, ciò che poco prima, definendola densità, Kant aveva delineato come qualcosa che metteva fuori gioco le forze originarie della materia, quella di attrazione, gravitazionale, e quella repulsiva, si prospetta come pesante, proprio come il cieco destino che diventa un macigno per le esistenze degli uomini. Caso e destino sono così nella scienza mundana metafisica "una barriera per la ragione dominante, affinché o la finzione ne occupi il posto, oppure essa venga calmata sul cuscino di qualità oscure" (*ibid.*), il che rappresenta un destino non proprio auspicabile per la ragione.

Già nel primo scritto di Kant, quello sulla *Vera valutazione delle forze vive*, del 1746, troviamo questioni che saranno sviluppate in seguito molto diffusamente, come il rapporto tra causa ed effetto, che corrisponde nientemeno che alla legge fondamentale della meccanica, per cui a un determinato effetto e alla sua quantità non può che corrispondere proprio una determinata causa (*SLK*, A 127, 132). Kant dimostra qui di avere già molto ben chiare le problematiche della filosofia moderna, condensate attorno al principio di ragion sufficiente e alla legge della continuità della natura (qui è più della materia, poi sarà più della sostanza). La meccanica ricomprende in sé la dinamica, in quanto qui viene posto fortemente il problema del movimento di un corpo, di una sfera, da un punto a un altro, e della sua misurazione nel tempo. Se Kant parla qui delle Hörsaale der Weltweisheit, nelle quali ascoltare le discussioni forti su questi temi, al tempo stesso si affacciano in lui due posizioni rispetto alla metafisica: una, è che la scienza della natura contraddice ai vuoti presupposti metafisici; l'altra è che di per sé gli si presenta la problematica metafisica in quanto tale, e non è un caso che poi questioni emerse qui, come nei successivi primi scritti, troveranno forti eco

nelle opere della maturità (ad es. il tempo, l'immaginazione e altre). A proposito del rapporto tra meccanica e dinamica, che possono essere entrambe ricomprese nella cosmologia (quindi nella metafisica), è notevole il fatto che Kant, dopo aver riconosciuto a Wolff e a Leibniz la costruzione della meccanica (*ivi*, A 19, 89), e tuttavia Cartesio era più conseguente, quindi soddisfaceva alle condizioni poste dal principio di ragion sufficiente, del porre la derivazione in egual misura degli effetti determinate dalle cause corrispondenti, ci dice che in realtà proprio a Wolff era mancata la costruzione di una dinamica, che questo era rimasto un desideratum della ricerca filosofica contemporanea e che egli stesso era riuscito in realtà a fornire una risposta soddisfacente a questo, ovvero alla questione della valutazione delle forze vive, oltre il dinamismo intrinseco che in realtà rimaneva meccanico, della monadologia leibniziana e della connessa armonia prestabilita.

Ciò infatti non riusciva a spiegare, a dar conto, a rendere ragione proprio del movimento, del cambiamento, della fluidità dinamica della vita: sono elementi che Kant comincia ad abbracciare nella sua costruzione filosofica, e che piano piano costituiranno gli elementi fondanti della sua titanica operazione filosofica, che proprio nel suo "secolo gentile" voleva render conto, non nel senso della ragione sufficiente determinante ovvero deterministica, nientemeno che della totalità (e non è un caso che nella *Ragion pura* egli parli dell'assoluto come uno dei termini più utilizzati e da chiarire nell'ambito della filosofia), ed è per questo che intraprende la navigazione verso i lidi della metafisica, lidi rinnovati e illuminati da quei fari che guidano la nave dell'intelletto e della ragione. L'impresa di Wolff, che aveva il "piano" di fornirci "i primi fondamenti di una dinamica", è "fallita", e l'opera kantiana intendeva appunto colmare quella lacuna, esponendo la "valutazione delle forze vive" e presentando così i principi dinamici sui quali poter costruire a ragione una scienza della natura (*ivi*, A 149). La questione di fondare a ragione, "con diritto" (mit Recht) gli statuti concettuali e i procedimenti conoscitivi nelle varie discipline, dalla matematica alla fisica e alla metafisica, rimane una costante dell'itinerario di pensiero kantiano, fino al quid iuris della *Ragion pura* da porre, strutturare e risolvere per termini molto usati quali la felicità e il destino, cioè termini che rinviano alla totalità della vita, dei vissuti delle persone e delle loro meditazioni sul senso dell'esistenza. Già nel suo primo scritto aveva dunque già ben presenti molte delle problematiche che lo avrebbero appassionato per tutta la vita, e che mostrasse già l'esigenza, il vero e proprio bisogno metafisico, indice di una mancanza, di una indigenza, della contingenza del fenomenico e della vita umana stessa, che anela alla sua giustificazione, al suo principio di ragione sufficiente come principio intimo di conferimento di senso. Così

come Kant stesso ci dice, dopo aver parlato della *Lebendigkeit* e della *Vivification* della vita come forza vitale intrinsecamente destinata, finalizzata (*ivi*, A 191). Riferendosi al matematico Johann Bernoulli (e prima aveva citato Cavalieri, *ivi*, A 152), indicava come egli avesse espresso la sua opinione circa la forza vitale “come un semplice geometra”, cioè non nel “linguaggio corretto della metafisica”, e tuttavia in modo perfettamente chiaro, per cui la “*vis viva*” è qualcosa di “reale e sostanziale”, che “sussiste di per sé”, temi che, scevri dall’impostazione leibniziana, ritorneranno nella *Ration pura*, e in questo suo essere per sé non dipende da altro.

Già nella *Storia della natura*, come abbiamo visto, Kant parla esplicitamente del viaggio. Nell’illustrare le difficoltà e gli ostacoli della problematica scelta, così si esprime: “Io ho intrapreso un viaggio pericoloso su una piccola presupposizione, e intravedo già i contrafforti / le colline di nuovi territori. Coloro, che hanno il coraggio di proseguire la ricerca [un invito rivolto pure nella *KrV* e in altri scritti], attraverseranno questi territori e avranno il piacere di contrassegnarli con il proprio nome [alla stregua degli esploratori per terra e per mare]” (*ANG*, A X). Nella *Valutazione delle forze vive* un passo così suonava: “Ci troviamo adesso nel paese delle esperienze; prima che però possiamo prendere possesso”, bisogna dapprima essere certi di respingere quelle pretese, che si arrogano di possedere un diritto più fondato, e vogliono “cacciarci fuori da questo ambito” (*SLK*, A 227). I contorni del viaggio ce lo fanno figurare in una dimensione terrestre, in cui il territorio, il paese (*Land*) è ben presente (avremo anche uno *Scharaffienland*, o uno *Schattenreich* come *Paradies der Phantasten*, e c’è un rinvio anche alla tradizione del territorialismo giuridico e del cameratismo, che al centro dell’azione del sovrano ponevano proprio il territorio e i suoi abitanti: *Land und Leute*). Kant prosegue dichiarando di essersi accinto all’impresa dopo “essersi messo in sicurezza riguardo ai doveri della religione”, e l’immagine che segue è degna di uno dei controfrontespizi che accompagnavano molti testi illuministici: “Il mio ardore è raddoppiato, quando vedevo a ogni passo dissolversi le nebbie, che dietro la loro oscurità sembravano nascondere mostruosità, e dopo la loro scomposizione compariva la maestosità dell’essere supremo con il suo splendore più vivo”. Segue un’affermazione del più grande interesse, una sorta di vera e propria pietra miliare delle intenzioni filosofiche di Kant. E infatti, essendo egli consapevole che i suoi “sforzi” sono “liberi da ogni punibilità”, si dichiara pronto ad ammettere fiduciosamente quanto “animi benintenzionati o anche deboli possono trovare di fastidioso” nel suo “piano” (A XI) e si dichiara “pronto a sottoporre tutto ciò al rigore di un Aeropago ortodosso (*rechtgläubigen*) con una schiettezza, che è il contrassegno di una

onesta disposizione d'animo. L'avvocato della fede vuole perciò fare ascoltare prima i suoi motivi" (A XII). È un'affermazione di grande forza plastica: Kant capovolge i termini del presentarsi di fronte all'Aeropago: Paolo di Tarso era andato ad Atene a difendere le ragioni della fede nel Dio ignoto (del resto un'espressione campeggiante sul santuario di Apollo a Delfi, e fatta propria dagli Ateniesi), suscitando il sarcasmo degli ateniesi intrisi di scetticismo e cinismo, qui Kant si sottopone volentieri al giudizio di un simbolico Aeropago dell'ortodossia, perché non vuole avere problemi andando a urtare contro i sistemi religiosi, rispetto ai quali si è messo al sicuro basandosi sulla sincerità della propria *Gesinnung* (proprio uno dei valori, accanto alla verità e alla semplicità, anch'essi condivisi da Kant, ai quali si era richiamato Giordano Bruno nei suoi *Dialoghi*, tragicamente inascoltato dalla spietatezza del potere religioso e politico; e vengono in mente le acute riflessioni di Mendelssohn nella sua *Jerusalem* sui rapporti tra questi ultimi due). E così continua, intrecciando motivi e argomentazioni di grande rilievo nello sviluppo delle sue meditazioni: "Se l'edificio del mondo con tutto l'ordine e la bellezza è solo un effetto della materia abbandonata alle sue universali leggi di movimento, se la cieca meccanica delle forze naturali [blinde Mechanik der Naturkräfte, e qui Kant si richiama di fatto alle conclusioni del suo scritto di nove anni prima, quello sulle forze vive, quando aveva messo in evidenza come né Wolff né Leibniz fossero stati in grado di spiegare la questione delle forze vive della natura in quanto erano rimasti fermi al mero approccio della meccanica, quindi della statica e dell'estrinsecità di azione e reazione, di causa ed effetto, senza cogliere il dinamismo intrinseco della natura, basato sul carattere sostanziale e autonomo delle sue forze vive. Emerge come novità l'aggettivo "cieco", blind, che designa l'accidentalità e la casualità dell'elemento che entra in campo, e che ricorre appaiato al destino e anche, con un tratto sicuramente più creativo, all'immaginazione] sa svilupparsi così magnificamente dal caos e di pervenire da sé a una tale perfezione, allora la dimostrazione del Creatore divino, che si trae dalla vista della bellezza dell'edificio del mondo, è completamente invalidata, la natura basta a se stessa, il governo divino non è necessario, Epicuro rivive nel cuore del Cristianesimo, e una filosofia che ha rinunciato alla salvezza [unheilige Weltweisheit: una sapienza mondana dominata dal fato, che non è sacra e salvifica] mette sotto i piedi la fede, che invece le porge una chiara luce per illuminarla" (ANG, A XII). L'argomentazione kantiana è molto serrata, basata sulla sua onesta e sincera disposizione d'animo, e ci presenta una serie di termini e concetti di grande rilevanza, mai venuti meno nello sviluppo della sua filosofia. Il finalismo della natura, esprimendosi nella sua bellezza

e rivelatore di un Dio creatore ottimo, è l'alveo entro il quale prende corpo la fede, che non è affatto negatrice della ragione, e si presenta bensì come suo completamento, come fede razionale.

Il punto di arrivo sarà oltre trent'anni dopo, con l'esplicita dichiarazione nella prefazione alla seconda edizione della *Ragion pura*, di aver dovuto mettere da parte il sapere per fare posto alla fede, approdo di un viaggio che Kant stesso delinea come tale e che prende le mosse dal presentarsi davanti all'Aeropago, continuando dopo la tappa decisiva del 1787 e manifestando ancora, risolutamente, le proprie ragioni e l'orientamento del proprio incedere ai fori riuniti delle facoltà superiori, alle quali, specie a quella teologica, nel *Conflitto* del 1798 verrà tolta l'arrogante, prepotente e mistificatoria pretesa di dominio esclusivo su questioni capitali per i destini dell'umanità, che la filosofia è senz'altro in grado di affrontare. La matura consapevolezza di aver intrapreso un viaggio decisivo nei territori della conoscenza e del conferimento di senso all'esistenza costituisce un saldo filo conduttore per avventurarci anche noi in essi, con la guida di Kant, privilegiando così la prospettiva dello sviluppo interno (la innere Entwicklungsgeschichte) del suo pensiero come criterio di orientamento del cammino.

Abbiamo visto nelle tappe del viaggio come causalità e ragione sufficiente siano strettamente connesse, e, soffermandosi a meditare sulla prima per mezzo secolo (Kant parla anche di *Kausalität der Ursache*, un rafforzativo del concetto) nell'affrontarla si presentava anche la seconda, ed entrambe risultano necessarie per la vita, per una vita sensata e presente a sé stessa: l'uomo è uomo, la persona è persona perché è dotata di ragione, perché è la ragione a qualificare la sua esistenza, la sua modalità di vivere. È affidandosi ad essa, basandosi sulla sua capacità, che l'uomo e il filosofo può opporsi a e contrastare le derive irrazionali che a vario titolo e sotto vari nomi si presentano per condurre l'uomo su lidi non suoi, per alienarlo, farlo ammatitare, depersonalizzarlo, non facendolo più ragionare. È fondamentale mantenere il controllo di sé stessi, della propria esistenza, della propria facoltà intellettuale e razionale, per non accrescere "l'aumento quotidiano dei matti", per essere compos sui e signore di sé stesso. Essere padrone del tempo e ben presente con l'intelletto nei voli dell'immaginazione.

Il tempo è applicabile nella misurazione all'infinito delle grandezze, nella scomponibilità degli elementi naturali senza che questo significhi in alcun modo l'interruzione della continuità della natura, come Kant fa vedere molto bene. Le conseguenze di questa scomposizione sono chiare fino alle prime due antinomie, che hanno a che fare proprio con il semplice e con l'inizio di una serie, e che sono definite proprio antinomie matematiche. Qui abbiamo a che fare ancora con una dimensione propria della

meccanica, cioè legata, ancora una volta, al principio di causalità, mentre a Kant era chiaro fin da subito che era necessario oltrepassare i principi della meccanica per andare verso la dinamica, cosa che né Wolff né i suoi seguaci e neanche i meccanici erano stati capaci di fare: bene, le altre due antinomie sono dinamiche perché riguardano il nocciolo del dinamismo vitale: la libertà e l'esistenza di Dio, garanzia della vita futura e dell'immortalità dell'anima. La soluzione non è nei termini della chimica, pure presa in considerazione, come integrazione della matematica e della fisica, ma della filosofia nella sua pienezza, cioè come critica e base di una metafisica possibile: la filosofia cioè non rinuncia affatto a fornire risposte alle urgenti domande dell'uomo circa il senso e il fondamento della propria esistenza, e le dà: l'involuzione nell'antinomia a proposito della libertà non chiude la prospettiva, e già nell'impostazione del dilemma antinomico, e poi nell'Ideale del Sommo Bene, si prepara la risposta nei termini di una piena ammissibilità della libertà, quello che sarà l'esordio fondamentale della *Ragion pratica*.

Tutto questo, la completa articolazione delle meditazioni kantiane, si muove entro due saldi punti di riferimento: la soggettività conoscente e moralmente legislatrice, e l'orizzonte costitutivo di senso della vita divina del tutto partecipata alla persona. La fede morale razionale costituisce così il punto di svolta, il cardine, che consente alla libertà di installarsi come chiave di volta, anch'essa cardine, di tutto il sistema della ragione, nel fuoco cardinale dell'unione noumenica dell'umano e del divino. È facendo esperienza che l'uomo giunge all'essenza, a rendersi conto, e quindi a darsi ragione, in un ampliamento vitale-esistitivo del principio di ragione determinante, ovvero sufficiente, del principio divino della vita del tutto. Per questo l'uomo compie un viaggio, il suo viaggio dell'esistenza, nel quale egli si sente completamente garantito e a suo agio. Non viene mandato allo sbaraglio, tutt'altro: la fede, la profonda fiducia di non essere abbandonato al *blinder Ungefähr*, al cieco caso, o all'inesorabile destino, lo *Schicksal* inevitabile, ma di essere sorretto, sostenuto da quella permanenza dinamica che caratterizza la vita divina del tutto. È in Cristo che si ricapitola ogni dimensione dell'esistenza, che l'uomo trova la risposta totale al suo bisogno di senso: Kant lo afferma esplicitamente, in più luoghi: nell'Introduzione alla *Ragion pratica*, con l'identificazione della libertà con l'incarnazione di Cristo, unico pontefice ed espressione viva della teandria; in quella alla seconda edizione della *Ragion pura*, dove evidentemente il richiamo alla fede non è generico ma riguarda il messaggio e la persona di Cristo, nella *Religione* e nel *Conflitto delle Facoltà*, dove il punto decisivo è il far proprio dello spirito di Cristo da parte dell'uomo, in un luogo che

salda, anche linguisticamente, la necessità di aver fatto spazio alla fede con l'aver creato spazio a Cristo: una soluzione bellissima, quella che offre Kant e che costituisce la vera saldatura, la fusione della sua vita e del suo pensiero. Il *consummatum est* della personalissima esistenza di Kant si esprime in quel suo "es ist gut", "sta bene" con cui prendeva congedo dalla vita terrena, come ci riferisce Wasianski. Non c'è più Epicuro nel cuore del cristianesimo, come temeva la *Storia della natura*, ma c'è lo spirito di Cristo, che l'uomo fa proprio, e che dà senso all'esistenza sua personale e alla vita del Tutto, che è vita divina del Tutto.

La metafora del viaggio, fortissima, ricorre in molti luoghi, tra gli altri anche nell'*Unico argomento possibile*: dopo aver parlato dei limiti della ragione, Schränke (mentre la *Religione* si muove entro Grenze, confini), e prima di richiamarsi al suo lungo meditare sulla questione di Dio e sulla sua dimostrazione, Kant ci introduce nell'argomento utilizzando l'immagine del mare sconfinato, che ritorna nelle conclusioni dell'Analitica della *Ragion pura*: per raggiungere lo scopo di affrontare e risolvere la questione dell'esistenza di Dio ci si deve "avventurare nell'abisso senza fondo (auf den bodenlosen Abgrund) della metafisica". Questa costituisce l'"Oceano più oscuro senza rive e senza fari", nel quale cominciare con grande prudenza la navigazione, proprio come fa il "navigante (Seefahrer) in un mare non navigato", il quale, non appena "tocca terra" da qualche parte, "verifica il suo viaggio" e ricerca, se forse "correnti marine inosservate" non hanno "scompiagliato la sua rotta, trascurando ogni prudenza, che solo sempre può imporre l'arte della navigazione" (*EBG*, A 5 s.). Sia qui che nei *Prolegomeni* (A, 18), dove parla dell'arte del timonaggio, il termine Kunst si riferisce a quella perizia, alla tecnica che è anche arte. Affidandosi al timoniere, persona esperta, i naviganti vengono rassicurati di fronte allo Abgrund concreto del mare in tempesta, che rischia di trascinare giù la nave in quell'abisso, anch'esso senza fondo al pari di quello della metafisica sopra evocato. I fondali marini sono di per sé grundlos e irraggiungibili, perché i resti di un naufragio vengono dissolti dalle acque; non i naviganti, non la ragione possono mettere piede saldo sul terreno. C'è allora bisogno di un duplice affidamento per intraprendere la navigazione: quello al timoniere della nave, che simboleggia l'intelletto e i suoi strumenti logici, e all'intero equipaggio, emblema della ragione umana universale comunicativa e relazionale. Se gli uomini rimangono in una dimensione di individui isolati e non prendono consapevolezza di essere dotati di ragione, quindi di essere persone, non hanno nessuna possibilità di affrontare la navigazione dell'esistenza in quell'isolamento. È solo in virtù della loro costituzione originariamente comunicativa, relazionale, aperta che essi

possono proiettarsi a costruire dimensioni di vita più attente alla dignità costitutiva della natura umana, alla sua bontà originaria. La ragione è l'unica possibilità che l'uomo ha di orientarsi nel viaggio dell'esistenza. Essa, nella sua facoltà conoscitiva, nell'intelletto, trova gli strumenti logici di organizzarsi conoscitivamente per questo scopo, e le modalità per giungere a un giudizio sono condivise dalla dimensione plurale e partecipativa da essa aperta in quanto ragione umana universale, *allgemeine Menschenvernunft*. Il criterio forte della verità, come Hinske ha messo bene in evidenza, è tale perché condiviso dal coinvolgimento dei soggetti razionali che partecipano con il loro assenso. Ciò avviene sia a livello logico che pratico, dove è la codecisionalità delle persone coinvolte a fondare le scelte che riguardano tutti. La migliore costituzione possibile è infatti per Kant quella repubblicana, e la realizzazione della destinazione dell'uomo può avvenire solo a livello comunitario, dove la *Bestimmung* dell'etica e la *Gemeinschaft* dell'analitica tendono alla stessa unità prospettica.

Non il solipsismo logico può fondare la comunità umana, intrinsecamente dialogica e basata sulle autocoscienze, che sono sostanza e soggetto insieme, unificate nella capacità sintetica originaria dell'appercezione trascendentale dell'io che, sotto la spinta della mirabile facoltà dell'immaginazione, "cieca e di cui solo raramente siamo consapevoli", organizza la spazio-temporalità dando origine a partire da sé stesso, in maniera apriorica, a serie di causalità che, attraverso gli schemi, imprimono un ordine alla fenomenicità. E qui noi abbiamo i monogrammi della ragione (nelle splendide conclusioni della *Ragion pura*) e la molteplicità delle modalità esperienziali (contemporaneità, successione, comunità come *commercium*, ma poi anche come *communio*), e poi la destinazione comunitaria. L'io è signore e padrone del tempo, non dell'immaginazione: questa gli sfugge, è la vera prima manifestazione della radice noumenica che ci costituisce, il primo momento rivelativo della libertà in noi: se di essa non possiamo darci ragione sufficiente e causale in termini logici, giacché essa si sottrae al fenomenico e non rientra nella legge di causalità, ancor meno possiamo spiegarcela nei termini del noumeno, suo vero territorio ed esclusivo dominio – in termini matematici, e sempre con l'aiuto dell'immaginazione, senza seguire lo specifico metodo matematico di costruzione per concetti, come Kant mette in evidenza, si tratta di vedere analogamente lo sviluppo di una funzione su un piano geometrico, che rappresenta il dominio della funzione stessa.

Nello scritto del 1763/1764 sui *Principi della teologia naturale e della morale*, la metafisica non ha perciò principi formali e materiali della certezza, che sarebbero di altro tipo, se non "quelli dell'arte della misurazione (*Meßkunst*)" (*GTM*, A 93). Ed è proprio il "*Meßkünstler*", il misuratore, il

geometra, che immagina lo spazio assoluto universale e il concetto stesso dello spazio, ripreso poi da “acuti filosofi nel concetto dottrinale della scienza della natura” (come si legge nello scritto *Sui primi fondamenti della differenza delle regioni nello spazio*, del 1768). Meccanico e geometra vengono messi così in rapporto a proposito della questione dello spazio assoluto. Nello scritto del 1764 moltissimi sono i riferimenti al geometra, e al suo parallelismo, e diverso procedere, col filosofo. La geometria appartiene alla matematica, e per la metafisica si tratta di acquisire un saldo metodo come quello della prima, che la tolga dalla insicurezza (*GTM*, A 70), pur nella diversità che le caratterizza (la prima procede per costruzione di concetti). Il matematico ha a che fare con concetti, che spesso sono ancora suscettibili di una spiegazione filosofica, come ad es. col concetto dello spazio in genere, ed è compito della filosofia (*Weltweisheit*) scomporre concetti che sono dati come confusi, di renderli dettagliati e determinati, della matematica però, di congiungere e confrontare concetti dati di grandezze, che sono chiari e sicuri, per vedere cosa se ne può ricavare (*ivi*, A 73). La questione della divisibilità all’infinito dello spazio occupa sia il geometra che il filosofo, e per quest’ultimo è ancora ben presente la tematizzazione leibniziana (*ivi*, 74), che Kant supererà definitivamente nella *Critica*. Il concetto della “grandezza” in genere, dell’“unità”, della “quantità”, dello “spazio” in genere sono, perlomeno nella matematica, irrisolvibili, cioè la loro scomposizione e spiegazione non rientra nei compiti di essa, sebbene “molti geometri” amplino i confini delle scienze e “nella dottrina delle grandezze vogliono a volte filosofeggiare” (*ivi*, A 75). A loro volta, i filosofi non hanno potuto “finora rendere comprensibile il concetto della libertà”, a partire dalle sue unità, cioè dai suoi concetti semplici e conosciuti (*ivi*, A 78 s.), e questo è indicativo del fatto che, rispetto ai criteri di spiegazione meccanica dei fenomeni, la questione della libertà presenta una complessità ben maggiore. Nel rapporto tra matematica e filosofia si verifica che le conoscenze filosofiche hanno perlopiù “il destino delle opinioni”, e sono come le “meteore”, il cui splendore non promette niente per la loro durata: esse “scompaiono, ma la matematica rimane”. La metafisica è senza dubbio “la più difficile” tra tutte le “visioni umane”, essa costituisce una filosofia “sui fondamenti primi della nostra conoscenza”, solo che, ed è importante questa constatazione di Kant, “non ne è ancora stata mai scritta una” (*ivi*, A 79). Un ostacolo era quello per cui, mentre nella geometria e in altre conoscenze della “dottrina delle grandezze” si iniziava dal più semplice e si saliva lentamente a esercizi più difficili, nella metafisica invece l’inizio veniva fatto dall’elemento più difficile, ad esempio dalla possibilità e dall’esistenza in genere, dalla necessità e accidentalità e così di

seguito (*ivi*, A 86). È necessario procedere in maniera assolutamente sintetica, e se alcuni filosofi preferiscono mettere in risalto di aver “appreso dal geometra il mistero di pensare fondatamente”, va invece ricordato che mentre i geometri “compongono” – nella *Critica* si vedrà che i matematici costruiscono per concetti – i filosofi in realtà “scompongono”. Riguardo al rapporto tra ragione e sogno, in questo si possono comodamente osservare all’opera verità profonde, e le stesse “rappresentazioni oscure” di ascendenza leibniziana sono quelle delle quali non si è consci (*bewusst*), ed è “presumibilmente un grande mistero della natura”, che forse nel sonno più profondo possa essere esercitata “la più grande prontezza dell’anima nel pensiero razionale”, giacchè non c’è nessun altro motivo del contrario, se non che di ciò non ci si ricorda nella veglia, il quale motivo però “non dimostra nulla” (*ivi*, A 86).

Nella *Storia generale della natura*, (*ANG*, A 116, A 143), Kant parla di “una tale carta dell’infinità”, e di *Unendlichkeit* pure nell’*Annuncio per le lezioni del 1765/66*, dove parla della “grande carta del genere umano” (A 15). Nelle *Considerazioni sull’ottimismo*, del 1759, il “grado della realtà di un mondo” è invece qualcosa di universalmente determinato, e riguarda gli stessi “limiti” posti alla più grande perfezione possibile di un mondo. Caratteri quali l’indipendenza, l’autosufficienza (*Selbstgenugsamkeit*, e nell’*Unico argomento possibile* Dio sarà *allgenugsam*, *totus sibi sufficiens*), l’onnipresenza, la potenza di creare ecc., sono perfezioni che nessun mondo può avere (è diretto contro Spinoza). Qui non è come nell’infinità matematica, per cui il finito mediante un aumento costantemente progressivo è connesso con l’infinito secondo la legge della continuità. Qui è stabilita la distanza della realtà infinita e di quella finita attraverso una grandezza determinata, che produce la sua differenza. E il mondo, che si trova sullo stesso “piolo della scala degli esseri”, dove incomincia la “crepa che contiene il grado smisurato della perfezione”, questo mondo viene leibnizianamente ritenuto “il più perfetto tra tutto ciò che è finito” (*VBO*, A 7). Si può sognare qualcosa di una certa “sottodivinità della favola”, come il demiurgo platonico, ma al “Dio degli dei” non si addice nessuna opera, se non quella di cui è degno, cioè che tra tutto il possibile è la migliore. E su queste premesse si insedia il ringraziamento per la libertà di aver scelto che il meglio tra ciò che era possibile creare, e che “bandisce il male nel nulla eterno (*ins ewige Nichts*)”, togliendogli ogni sussistenza. Ed è in ogni caso da preferire quella “benevola necessità”, con la quale ci si trova così bene, e da cui non può scaturire se non il “meglio”, per cui Kant dichiara, con toni alla Haller, di essere “contento, di vedermi come cittadino in un mondo, che non era possibile migliore” e nel quale è stato pensato un posto per le

creature. (*ivi*, A 8). Gli spazi smisurati e “le eternità” aprono solo per l’Onnisciente le ricchezze della creazione in tutta la loro estensione, e l’uomo può certamente rendersi conto che l’intero sia il migliore, e che tutto sia buono in virtù di esso (*ibid.*).

Nello scritto *Sulle diverse razze degli uomini*, del 1775, dunque nel decennio in cui Kant non pubblica altro, essendo completamente impegnato nella composizione della *Ragion pura*, egli si sofferma anche qui su alcuni aspetti interessanti per il nostro discorso. Va tenuto presente tra l’altro che questo scritto è pubblicato come vero e proprio annuncio delle sue Lezioni di *Geografia fisica*, una materia per lui molto importante, alla quale dedicò il suo interesse per moltissimi anni e che, come egli steso la descrive, assume più i contorni di un “utile intrattenimento” che non di una “occupazione faticosa” (*VRM*, B 125, A 2). Preliminarmente troviamo una importante distinzione tra “Keime” e “Anlagen”, quest’ultimo un termine destinato a un grande uso nella successiva meditazione kantiana, soprattutto quella di filosofia della storia e della religione, e che si trova proprio all’inizio del suo discorso “sulle cause immediate dell’origine di queste diverse razze”. I fondamenti di un determinato sviluppo della “natura di un corpo organico” si chiamano “germi”, se questa *Auswicklung* riguarda parti particolari; se essa però riguarda solo la “grandezza” o il “rapporto delle parti” tra loro, allora si chiamano “disposizioni naturali”. Negli uccelli di un certo tipo, che nondimeno devono vivere in climi differenti, si trovano germi per lo sviluppo di un nuovo strato di piume, se essi vivono in un clima freddo, che però vengono ritirate, se essi devono mantenersi in uno più temperato. Se in un paese freddo il chicco di grano deve essere protetto contro i freddi umidi, rispetto a uno asciutto o caldo, allora si trova in esso una “capacità predeterminata” (*vorher bestimmte*, proprio come l’armonia prestabilita leibniziana) ovvero “disposizione naturale” (*natürliche Anlage*, ed è notevole questa equiparazione tra la naturalità e la predeterminazione) a produrre successivamente un rivestimento più spesso. Questa provvidenza (*Fürsorge*) della natura, di equipaggiare la sua creatura mediante provvedimenti interni nascosti per ogni tipo di circostanze future, affinché essa si mantenga e sia adeguata alla diversità del clima o del terreno, è davvero “degnata di meraviglia” e produce nella migrazione e nel trapiantarsi degli animali e dei vegetali, a quanto pare, nuove specie, le quali altro non sono se non imbastardimenti e razze dello stesso genere, i cui germi e le cui disposizioni naturali si sono sviluppate solo occasionalmente in diverso modo in lunghi periodi di tempo (*ivi*, B 139 ss.). A questo punto segue una nota importante, nella quale Kant si sofferma sulle definizioni di “descrizione della natura (*Naturbeschreibung*)” e di “storia della natura

(Naturgeschichte)”, solitamente prese in un unico significato. Invece la “conoscenza delle cose naturali” nel loro stato attuale spinge a desiderare la conoscenza di quello precedente e i loro cambiamenti. Di fatto mancava ancora quasi completamente una storia della natura, ed è notevole questa considerazione di Kant, proprio egli che venti anni prima aveva pubblicato la sua, dimostrando una grandissima competenza specifica nel settore e fornendo soluzioni addirittura precorritrici, come quelle successive nella cosmologia di Lambert. La distinzione tra “descrizione” e “storia” offre lo spunto per approfondire il significato di quest’ultima, dalla prospettiva logica e gnoseologica a quella etica e poi storiografica in senso stretto. Se uno dei riferimenti poteva essere quello wolffiano, per cui *singulorum non datur scientia*, e quindi la *Geschichte* in questo senso non poteva ambire a tale status scientifico, in pari tempo non solo Kant aveva decisamente sostenuto che *noumenorum non datur scientia*, e quindi aveva tagliato le ali a ogni vana pretesa metafisica di espandersi nell’ultrasensibile, ma aveva pienamente riconosciuto la dignità della storia, come disciplina specifica e come prospettiva. I punti intorno ai quali si articola la trattazione kantiana della storia sono: il rapporto con la natura, e questo poi si suddivide ancora in due sottoinsiemi: storia della natura/scienza della natura/descrizione della natura; rapporto tra *Begebenheiten* storiche e *Erscheinungen* naturali, con le prime, con grande evidenza riprese terminologicamente e concettualmente dalla tematizzazione propria dell’ambito della storia universale e della storia del mondo, che vengono assolutamente ricomprese nelle seconde; la questione della ricostruibilità degli avvenimenti e dei fenomeni, la quale, è bene rilevarlo, avviene in entrambi i casi in base al rapporto di causalità, alla congiunzione della causa con l’effetto. Quest’ultimo trova il suo passo successivo nella libertà, cioè nella prospettiva di rottura del rigido causalismo meccanico che già nel mondo della natura si era dimostrato nient’affatto in grado di fornire ragioni sufficienti dell’accadere dei fenomeni, del loro relazionarsi simultaneamente, consecutivamente, comunitariamente (la sintesi fenomenico-appercettiva, curvata in senso temporale-immaginario, di queste tre modalità relazionali fenomeniche viene data mirabilmente da Kant nelle tre analogie dell’esperienza dell’Analitica). Ed è proprio la libertà che gioca ancora il ruolo decisivo nella proiezione della storicità in termini di orizzonte aperto e di prospettiva di futuro. Non è affatto un caso che la vecchia questione dei futuriori leibniziani, affiorante già nella *Nova Dilucidatio* a proposito della trattazione del leibniziano principio di ragione sufficiente nella versione crusiana venga ripresa già in quella della preveggenza e della profezia ironicamente tratteggiata nell’articolo sulle malattie mentali a proposito dei folli, equiparati qui a visionari

e profeti, che vaneggiavano addirittura di vedere la “quinta monarchia”, dopo le quattro del sogno di Daniele. Ma il clou della questione è la vorher-sagende Geschichte che la prospettiva filosofica della trattazione storica non solo non disdegna affatto ma anzi in alcuni punti di snodo incoraggia e richiede, il che era stato contemplato pure dagli storici di professione.

Ci soffermiamo sulla tematica centrale della storia della natura perché da un lato prendiamo terra, sbarchiamo dalla nave della nostra navigazione per andare ad esplorare ogni volta terre nuove, animati dallo spirito della curiosità profonda che caratterizza la nostra esistenza umana, dall'altro non cessiamo di lasciarci cogliere dal sentimento di profondo stupore e meraviglia di fronte al divino spettacolo del cielo stellato, evocatore degli infiniti universi e mondi che Kant magnifica, con toni che ci rinviano a Bruno. Così ci inoltriamo in territori nuovi, risaliamo la corrente dei fiumi (quelli africani della Senegambia, la Pregel di Königsberg, quelli insistenti sulla baia di Hudson, il Mississippi, il Nilo, l'Ob, la Lena, lo Jennisei, tutti indicati con precisione da Kant, che quasi ci porta con lui sul posto), come i tanti Reiseberichte che il Kant entusiasta della loro lettura riferiva. E diamo il nome ai territori di nuova scoperta, come fanno gli esploratori e come fanno pure i filosofi, come con belle immagini ci viene presentato nella *Storia della natura*, o nella *Ragion pura*, in quella *pratica*, nel *Tono filosofico*. L'altro viaggio che noi costantemente facciamo, e per Kant era fondamentalmente riferito alla nostra interiorità, per quanto egli avesse fermamente espresso la sua convinzione che altri pianeti fossero abitati, nel nostro e negli altri infiniti sistemi stellari, è il viaggio nell'infinito, quello che l'immenso ci squaderna nel godimento profondo dello spettacolo del cielo stellato, un'immagine presente in molti luoghi kantiani, oltre a quello celeberrimo della *Ragion pratica*. La storia della natura dunque, che “a noi manca ancora quasi del tutto”, ci insegnerebbe la modificazione della “forma della Terra”, in pari tempo quella delle creature terrestri, che esse hanno patito attraverso “migrazioni” (Wanderungen, come quelle che oggi compiono milioni di uomini e che ogni uomo, come inesausto viaggiatore, continuamente fa nei territori dell'esteriorità e in quelli dell'interiorità), e i loro “imbastardimenti (Abartungen)” scaturiti dal “modello originario del genere primitivo (aus dem Urbilde der Stammgattung)”. Va qui ricordata l'importanza del concetto di Urbild, modello originario, in quanto esso si trova già di per sé alla base dello Schema, quindi della Bild, vale a dire i termini di riferimento del gioco della Einbildungskraft, e che la loro ricapitolazione sintetica avviene nientemeno che nella conclusione della *Ragion pura*, così gravide di conseguenze, a partire dal fondamentale Monogramma der Vernunft che scandisce le stazioni progressive del suo cammino,

cioè del suo viaggio possibile nei territori della conoscenza e dell'esperienza, della vita nella sua totalità. Un viaggio che avviene sotto l'orizzonte del possibile, e che diventa reale sottraendosi al necessario.

La "storia della natura" ricondurrebbe presumibilmente una gran quantità di tipi apparentemente diversi a "razze proprio dello stesso genere", e trasformerebbe il dispersivo sistema scolastico della descrizione della natura in un "sistema fisico per l'intelletto" (*VRM*, B 141). Ed è un passaggio importante, indicativo del progetto kantiano di costruzione di una scienza completa della natura, il grande piano che funge da fondamentale filo conduttore di tutta la sua meditazione. La nuova Fisica, proprio nel senso greco e aristotelico della φύσις, innovata dal grande Bacone, e quindi nella nuova scienza che è la Naturwissenschaft, è il festes Vorhaben del pensiero kantiano. La profonda curiosità, quella innestata nella radice del Cur originario e consustanziale (la sostanza è soggetto, ci dice Kant nelle Analogie dell'esperienza, che pur essendo analitiche, si trovano infatti nella omonima sezione della Logica della *Ragion pura*, conferiscono tuttavia il carattere della sintesi al loro oggetto, che poi è nientemeno che lo scandirsi della fenomenicità naturale, entro la quale l'uomo è ricompreso, e a partire dalla quale egli trova continuamente l'ulteriore molla per l'agire motivato nella proiezione infinita che l'immaginazione imprime alla temporalità e che diventa la prima espressione della libertà noumenica che si riverbera nel fenomenico, della libertà che in sé e per sé è reale ed è il fondamento primigenio dell'agire libero e volontario) all'umano, è quella che ci muove nell'incedere temporale nella fenomenicità spaziale, quindi geograficamente determinata, per orientarci nella quale noi abbiamo bisogno della mappa e della bussola, dell'intelletto con i suoi principi di causalità (Ursache-Wirkung-Verknüpfung) e di ragione sufficiente (Satz des zureichenden Grundes, principium rationes determinantis, vulgo sufficientis), del tutto ricomprendenti quelli di identità e non contraddizione, e della ragione, la quale allarga l'orizzonte del fenomenico e, senza svolazzare a vanvera in un uranico universo mentale conoscitivamente infondabile e giustificabile (e nella *Dissertazione* quella della mens, nella giusta traduzione di Hinske resa con la Erkenntniskraft orientata in senso assolutamente dinamico per cogliere la quintessenza della natura, altrimenti nient'affatto afferrabile con la mera meccanica causale, è la dimensione dirimente la conoscibilità umana attraverso il senso e l'intelletto), ci proietta nella atemporalità e aspazialità della nostra radice divino-umana, teandrica, e conferisce così senso pieno alla totalità della vita. Ciò non con insostenibili e abissali salti nel vuoto – la ragione va tenuta a bada nelle sue scorribande, quando vuole seguire il suo pur naturale impulso a tuffarsi nelle infide

acque della metafisica dogmatica, del mondo intelligibile che si vuole intellettualizzare, cioè categorizzare, fornendo ai meri entes rationis una solida base conoscitiva che essi di fatto e di diritto non possono ottenere – ma nel riconoscimento che sia la conoscenza che la volontà affondano le loro radici vivificanti nell’ a noi nascosto fondamento noumenico della nostra origine, della nostra provenienza e della nostra stessa destinazione. Vi è una Bestimmung der Vernunft (come Kant ci dice nelle conclusioni della *Ragion pura* e in altri luoghi), che è la Polarstern del nostro concedere per evitare che esso vada a vuoto e che il Pilot, il timoniere che è l’intelletto veda sfasciarsi sotto di sé – quasi squarciata da una delle tante montagne di ghiaccio che inosservate perigliosa rendono la rotta della navigazione negli oceani e nei mari del nord (e qui, a nord, troviamo al tempo stesso la possibilità della nostra guida sicura tenendo fermo lo sguardo nella stella polare) – la chiglia della nave che egli riesce bene a governare e a guidare grazie ai principi della Steuermannkunst, dell’arte del timonaggio. La destinazione della ragione è in ultima istanza ricompresa nella più ampia Bestimmung des Menschen, giacché questa riguarda l’esistenza dell’uomo nella sua interezza, nei suoi moventi, nei suoi desideri, nella sua conoscenza, nella sua volontà: l’uomo nella pienezza della sua vita scopre in sé la motivazione profonda stessa del vivere, e innumerevoli sono i luoghi in cui Kant ci offre spunti su questo: dalla “voglia di giocare ancora un giro della vita” dell’*Antropologia*, contro il suicidio stoico, alla natürliche e moralische Anlage in uns, che ci caratterizza come persone, cioè individui dotati di ragione e aperti alla libertà, che si ritrova in tantissimi scritti e che rinvia ad altri due profondi livelli fondativi: quello dell’“uomo divino in noi” (der göttliche Mensch in uns) dell’Ideale del Sommo Bene della *Ragion pura*, che è ripreso sì dall’ideale antropologico del sapiente stoico (e, possiamo aggiungere, neoplatonico), ma che trova la sua completezza e realizzazione perfetta nel “corpo mistico degli esseri razionali”, delineato sempre nella *Critica* e, ancor più e in maniera decisiva, nello stupefacente, esplicito richiamo di Kant allo “spirito di Cristo” che noi dobbiamo fare nostro di cui parla nel *Confitto*. Quest’ultima è davvero un’affermazione notevolissima, perché Gesù non è delineato come il modello morale di un sapiente di una qualche scuola filosofica, ma è indicato esplicitamente come l’unificatore in sé, nella sua persona, del divino e dell’umano, del noumeno e del fenomeno, dell’intelligibile e del sensibile, dell’infinito e del finito, dell’eterno e del tempo. Lo spirito di Cristo, che noi uomini dobbiamo fare nostro per realizzare completamente la rivoluzione interiore, la trasformazione integrale che la metanoia comporta, è evocato al culmine della presentazione di questa rivoluzione dell’uomo nuovo che aveva in Spener e in

Zinzendorf, vale a dire nel Pietismo e nel Moravianesimo, le sue tappe principali nell'età moderna. L'interiorità sulla quale insisteva il Pietismo, il luogo dell'avvento eterno della luce divina che fende le tenebre, come il prologo dell'annuncio giovanneo, ben presente in queste costellazioni di pensiero, splendidamente ci dice, si unisce alla comunità (qui intesa nel senso forte di *Gemeinschaft* come *communio*, alla quale già le *Analogie* dell'esperienza facevano riferimento e che si incarna adesso nell'esperienza dei Fratelli del Libero Spirito che indicava la comunità morava zinzendorfiana, di fatto un modello di realizzazione della *allgemeine Menschenvernunft* nel suo fondante e comunicativo, relazionale e comunitario modello di esperienza religiosa, morale e politica) delle persone che realizzano la metanoia, che poi è la chiesa invisibile, il corpo mistico degli esseri razionali, il regno di Dio. Questo non va cercato fuori di noi, Kant ce lo richiama più volte, ed è significativa quella in cui, riferendo delle *Lettere* di De Luc sul viaggio compiute tra le montagne, dalle Alpi allo Harz, ci dice che non serve a nulla andar girovagando di qua e di là, poiché la sede della verità risiede dentro di noi, il che ci lascia avvertire l'eco della risposta di Gesù alla samaritana presso il pozzo di Giacobbe: "Verrà il tempo, ed è questo, in cui si adorerà Dio non sul monte Galizim, ma dentro di voi, in spirito e verità". Lo *Pfingstgeist*, lo spirito di Pentecoste è lo spirito vivificante la comunità delle persone che riconoscono di essere figli e perciò sorelle e fratelli che costruiscono la possibilità di una convivenza, di una società e di un mondo migliori. Il nostro appropriarci dello spirito di Cristo è il momento decisivo, la chiave di volta dell'esistenza, la ricapitolazione in lui della nostra inesauribile tensione vitale, che trova appagamento nella pace divina, e questa non è mai quietismo ma invito alla comunione partecipativa fattiva per la rivoluzione e la rinascita interiori. In Cristo si fonda la possibilità della cocreatività umana, che rompe la ripetitività meccanica e si apre, sulla scorta di un diverso produrre schemi, quello annunciato già dalla forza dell'immaginazione curvatrice della temporalità in funzione della soggettività, alla possibilità della libertà nel presente-futuro. Ciò si proietta nella storicità propria del mondo umano, e infatti il posto occupato dalla *Vorhersage* e dalla storia preveggenze il futuro aumenta di importanza progressivamente, e negli scritti specifici dedicati alla storia essa si presenta come una chiave decisiva per l'interpretazione dei fatti storici e per il loro incastonamento in una prospettiva di senso ancorata ai valori, essi sì universali ed eterni, della dignità dell'uomo e del progresso dell'umanità per la sua destinazione sempre più ricca. Del resto, a scorrere le opere di molti storici dell'epoca, nella chiara diversità dei punti di vista – quello che il grande storico Gatterer aveva messo in luce

come il Gesichtsponkt dello storico, prefigurando l'avvento di un Livio tedesco –, noi comunque ci troviamo di fronte all'affermazione della Aufklärung come valore in sé dell'uomo, della storia dell'umanità e della storia universale, e criterio della comprensione, ricostruzione, valutazione, interpretazione ed esposizione delle Begebenheiten della storia, cioè delle tappe dell'articolarsi della Geschichtsforschung e della Geschichtschreibung come momenti inscindibili della scienza unitaria della storia. Hausen, Gatterer, Köster, Schlözer non pensano affatto a scindere la concreta prassi del lavoro dello storico dal suo riferimento valoriale che è quello dell'illuminismo e del progresso. Non è affatto campato in aria l'auspicio espresso da Kant nell'*Inizio congetturale*, che la prospettiva dello storico e quella del filosofo, il quale deve essere anch'egli esperto di storia altrimenti non può esprimersi adeguatamente in termini antropologici e filosofici, trovino dei punti in comune nella comprensione dell'umano. Uno di questi è sicuramente quello della geografia e dell'orientamento geografico, senza di cui né lo storico né il filosofo possono adeguatamente procedere nelle loro scienze, pur nella diversità dei rispettivi svolgimenti. Anche in questo si presenta quel modello irenico della soluzione dei contrasti di cui bene ha parlato Hinske. Esso non vale solo per la questione delle antinomie dialettiche, ma per il più ampio confronto relazionale, comunicativo, comunitario e accademico stesso. Anzi, proprio in quest'ultimo ambito quel modello, soprattutto negli anni Novanta, sembrò vacillare, con le violentissime polemiche nell'ermeneutica teologica e in quella giuridica, ma anche in quella strettamente filosofica contro Eberhard, nel *Tono esclusivo*, o in quella relativa all'affermazione della filosofia critica rispetto sia alla tradizione leibniziana e woffiana, nei *Progressi* della metafisica, che all'empirismo humeano. Dal *Vornehmen Ton*, che è del '96, emergono alcuni spunti che ci fanno considerare meglio la posizione kantiana negli anni '90: da un lato deve lottare contro i nuovi spiritualisti sentimentali della filosofia, propugnatori di una intuizione intellettuale e negatori del lavoro dell'interrogarsi filosofico, del lavoro dell'intelletto; dall'altro deve difendere la filosofia e la ragione dagli attacchi dei filologi, degli storici, dei teologi, dei linguisti. Si trattava cioè di guadagnare e difendere il territorio specifico della filosofia, incentrato sulla ragione. La stessa enciclopedia kantiana delle scienze pone al centro la filosofia.

Nella sua grandissima Belesenheit Kant aveva ben presente il fatto che teologi e giuristi, oltre a far parte nell'ordinamento accademico delle Facoltà superiori, insieme ai medici, avevano in comune anche il metodo d'indagine. Nella famosa nota agli inizi della *Ragion pura* il filosofo nota con evidente disappunto che né la teologia né la giurisprudenza, per evidenti,

infondati privilegi, proprio come quelli della classe aristocratica feudale sempre più ingiustificato e ingiusto, fossero disposte a sottoporre ad analisi critica i loro fondamenti e le loro procedure. Nel quindicennio successivo, fino al *Conflitto delle Facoltà*, il contrasto emerge e si acutizza fortemente, fino a scoppiare con virulenza nel quinquennio tra la *Religion* e lo *Streit* stesso. Si tratta di problematiche che all'epoca non hanno riscontro in nessun altro Paese europeo, e che consentono di lanciare uno sguardo sull'unicità della situazione culturale e accademica della Germania, dove, secondo la testimonianza di M.me de Stael ben richiamata da Luigi Marino nei suoi *Maestri*, l'insegnamento universitario appena iniziava quando quello di altre nazioni colte già terminava. Il panorama della teologia tedesca era quanto mai articolato e, come tra gli altri mostrava il testo di Flügel del 1796, dagli anni Settanta stava subendo radicali revisioni che riguardavano anzitutto l'ermeneutica biblica ma anche la stessa dogmatica. Non cadono così come fulmine a ciel sereno le fondamentali riforme proposte da Semler ("nostro padre Semler", evidentemente paragonato ad Abramo, padre nella fede, dal grande orientalista, biblista, linguista, storico universale e della cultura prima a Jena e poi a Gottinga Johann Gottfried Eichhorn, deciso antikantiano).

Sempre nello scritto sulle razze umane, troviamo che gli "adattamenti" degli animali e dei vegetali non possono essere stati prodotti dal "caso (Zufall)" o da "leggi meccaniche generali" mettendo qui in relazione il caso con il meccanicismo, col sistema delle cause e degli effetti. Tali "sviluppi occasionali" vanno perciò considerati come "preformati", e anche nel caso in cui non si mostra niente di conforme allo scopo, pure la "semplice facoltà, di propagare il proprio carattere acquisito" è già dimostrazione del ritrovamento a tal fine di un "seme" particolare o una "disposizione naturale" nella creatura organica. Infatti cose esterne possono essere certamente cause occasionali ma non produttive di ciò che necessariamente è ereditario o riproduttivo (anerbet und nachartet). Così poco come il caso o cause fisico-meccaniche possono produrre un corpo organico, altrettanto poco essi agguinceranno qualcosa alla sua forza generatrice, cioè realizzeranno qualcosa, che riproduce sé stesso, se esso è una forma particolare o un rapporto delle parti. L'aria, il sole, l'alimentazione possono modificare un corpo animale nella sua crescita, ma questa modificazione non è contemporaneamente (VRM, B 142) dotata di una forza generatrice, che sarebbe in grado di riprodurre nuovamente sé stessa, anche senza questa causa; bensì, ciò che deve propagarsi deve aver riposato già precedentemente nella forza generatrice, come predeterminato (vorher bestimmt) a uno sviluppo occasionale, secondo le circostanze, nel quale la creatura può immettersi, e nel

quale deve mantenersi costantemente. Infatti nella forza generatrice non deve potersi immettere niente di estraneo all'animale, qualcosa che fosse capace di allontanare poco alla volta la creatura dalla sua destinazione (Bestimmung) originaria ed essenziale, e produrre vere tipizzaioni (Ausartungen) che si perpetuino (*ivi*, B 143 A 8). L'uomo era destinato a tutti i climi e ad ogni costituzione del suolo; di conseguenza in lui dovevano già trovarsi molti germi e disposizioni naturali [sono argomenti e toni che ritorneranno poi nella *Critica del Giudizio*], per essere all'occorrenza o sviluppate o trattenute, affinché egli fosse adeguato al suo posto nel mondo, e nel processo delle generazioni sembrasse per così dire innato a esso e fatto per esso" (*ibid.*). Nella nota (*ivi*, B 155) parla dell'incontro con il vecchio console olandese Eaton di passaggio a Königsberg, un'occasione per Kant di acquisire informazioni sugli usi e i costumi dei diversi popoli. L'India viene definita l'India come "il Paese di tutti i Paesi dell'Asia" (*ivi*, A 11), anch'esso che "sembra essere stato per lungo tempo separato (abgeschinitten)", con una evidente eco delle storie del mondo, che parlavano dell'essere isolati o in connessione delle varie parti e dei popoli del mondo (con termini quali insularisch e isoliert, emergenti anche in Kant). Nella nota relativa (*ivi*, B 156), segue in A un'aggiunta, molto interessante per le prospettive dell'antropologia filosofica kantiana, che è poi l'orizzonte inclusivo della sua meditazione: "La geografia fisica, che io annuncio con questo scritto, appartiene all'idea che io mi faccio di una utile lezione accademica, che io posso denominare l'esercizio preliminare nella conoscenza del mondo". Sono toni che evidentemente ritornano nei vari corsi delle lezioni kantiane di geografia fisica, che egli svolgeva regolarmente ogni anno sulla falsariga di suoi scritti, come diceva nell'annuncio delle lezioni del 1765/66, e come viene ribadito anche nella pur lacunosa edizione di Rink: "Questa conoscenza del mondo (Weltkenntnis) è ciò che serve a procurare il pragmatico (das Pragmatische) a tutte le scienze a alle abilità altrimenti acquisite". Si tratta di un passo importante, giacché Kant mette in relazione i due elementi da un lato con le definizioni della filosofia accademica dell'epoca, cioè quella di Weltweisheit, più orientata alla morale, proprio nell'accezione di sapienza mondiale, e quella di Logik und Metaphysik, di cui appunto Kant era professore, dall'altro, in un modo che così esplicitamente compare solo qui, con il concetto di pragmatico, che caratterizzava l'essenza metodologica della storiografia illuministica. Per gli storici del periodo, i cui procedimenti e contenuti Kant bene conosceva (si ricordi che proprio agli storici universali egli si era richiamato già nel 1755 per suffragare la costruzione di una storia generale della natura, Naturgeschichte, alla Buffon, distinguendola da una sua mera descrizione classificatoria,

Naturbeschreibung, alla Linneo), il concetto di pragmatico, il pragmatismo storico, volano interpretativo di ogni tipo di storia e soprattutto della storia universale illuministica, aveva al suo centro il nesso di causa ed effetto, e già l'utilizzo da parte loro del termine Zusammenhang li distingue da quello usato da Kant per indicare la legge di causalità, e cioè Verknüpfung. Abbiamo già visto come egli privilegiasse quest'ultimo per indicare piuttosto la congiunzione intima della causa e dell'effetto, che andava più nel senso di orientare il causalismo dalla meccanica alla dinamica, coinvolgendo quindi la nozione di forza come forza viva e dotata di un intimo principio di movimento orientato a uno scopo. La causalità kantiana si caratterizza fin dall'inizio come incastonata in un processo che fonde insieme inscindibilmente le premesse e le conseguenze, non lasciandole giustapposte in una sorta di automaton meccanico. Infatti l'accento cade sulle wirkende Ursachen, che fin nel loro sorgere sono portatrici di Keime e Anlage che si sviluppano e sono destinate alla loro piena realizzazione. L'intreccio terminologico e concettuale si fa sempre più stringente: ciò che è determinato, ed è quindi obbediente al principio di ragione determinante, perciò sufficiente (trattato dettagliatamente nella *Nova Dilucidatio*), giacché risponde pienamente alle richieste della ragione, che determina, pone i termini, i confini, be-stimmt, partendo dai suoi principi generali ed universali della determinazione, la Be-stimmung, dove la radice dello stimmen (che si esprime anche nello stimmt das? Che chiede se qualcosa concordi o meno con la richiesta) indica quel parlare universale, cioè quel Lògos universale che è pensiero e linguaggio ed è ragione (come emergeva anche in varie traduzioni teologiche del periodo). Ora, se questa è una accezione del termine Bestimmung, l'altra è quella che apre al futuro e che supera la legge di causalità determinante, ed è perciò destinazione. Era stato Spalding a mettere sul tappeto la questione, e la recente dettagliata ricostruzione di Laura Macor ne ha fornito tutte le coordinate, come quella di Reiner Brandt a proposito di Kant e la mia circa i dibattiti di filosofia della religione e della storia. Parlare in termini di Bestimmung des Menschen, e della ragione, voleva dire aprirsi alla dimensione del pratico, cioè della sfera della volontà caratterizzata dalla libertà, e ciò avviene certamente sul terreno della ragione pratica, ma con le premesse che compaiono già in quella pura e nei fondamenti della scienza della natura di cui la prima *Critica* doveva costituire la struttura. Il causalismo non è meramente deterministico giacché la nozione di forza orientata a uno scopo ne rompe il carattere giustapposto della causa e dell'effetto, della premessa e della conseguenza. La determinatio diventa destinatio giacché è la libertà a cambiarne la denotazione, e la questione posta sul tappeto dalla terza antinomia diventa culmine di una

problematica di antica ascendenza, negli ambiti della scienza della natura, della logica e della morale, che prepara l'incipit della *Ragion pratica*, col presentarsi della libertà come chiave di volta dell'intero sistema della ragione. Essa rompe il determinismo della causalità e si ancora saldamente nella fede razionale, ed è questo forse il motivo principale dell'esplicita affermazione di Kant nella seconda edizione della *Ragion pura*, di aver fatto spazio alla fede, poiché la ragione non era più sufficiente a fornire principi di giustificazione del proprio dominio, non era più in grado di dare completezza spieghazionale alle serie di causalità che l'intelletto produceva a partire da sé con il criterio irrinunciabile della congiunzione della causa e dell'effetto e sotto la spinta noumenica, cioè non spiegabile, dell'immaginazione, che è il primo vero luogo di estrinsecazione della libertà nella conoscenza. L'intreccio è notevole, e il districarlo vuol dire giungere sul terreno della comprensione profonda delle motivazioni kantiane e degli sviluppi interni della sua meditazione. Altro discorso merita l'accezione di pragmatico per gli storici, giacché qui si presenta il cambiamento davvero importante da una prospettiva deduttiva propria del razionalismo leibniziano-wolffiano a una induttiva, empirica, costruttivistica e associazionistica richiamantesi alla lezione di Hume e di Locke. L'intelletto indagatore crea e utilizza il nesso di causalità perché è padrone della possibilità di ricostruire i fatti, gli avvenimenti proprio in base alla connessione delle cause e degli effetti in un orizzonte spaziale e in un lasso temporale. L'io diventa padrone e si orienta in base al suo punto di vista, alla sua prospettiva, fornendo agli avvenimenti un significato che, rimanendo all'interno dell'esperienza, niente ne voleva più sapere del ricorso a cause universali, fuori dal dominio empirico, magari sovranaturali, che in realtà non erano affatto in grado di fornire validi e in questo caso sì sufficienti criteri di spiegazione ai fatti, a rimanevano nella vuota chiacchiera retorica del tutto sterile di storici dominati dalla teologia come Bossuet (che invece Kant cita senza sminuirlo). Vediamo allora come il discorso si ampli e si articoli, tirando in ballo tutta una serie di questioni davvero determinanti. Bisogna capirsi, ma veramente, e il richiamo alla *Auslegung* che fa Kant, come pure alla *allgemeine Menschenvernunft* intrinsecamente relazionale e comunicativa va tenuto sempre ben presente.

Allora, questa "conoscenza del mondo" è ciò che serve a procurare il "pragmatico" a tutte a tutte le scienze e capacità acquisite diversamente, affinché esse diventino utilizzabili (*brauchbar*, insieme a quella del *nützlich* una delle due categorie richiamate costantemente dagli storici dell'epoca nelle introduzioni alle loro opere, proprio insieme al pragmatico di cui parla qui Kant) "non solo per la scuola bensì per la vita", e mediante cui l'allievo

completo venga introdotto sul palcoscenico (Schauplatz, come quello delle Begebenheiten di cui parlavano gli storici universali). Qui si presenta davanti a lui un doppio campo, del quale egli necessita un “compendio provvisorio”, per poter ordinare in ciò secondo regole “tutte le esperienze future: cioè la natura e l’uomo”. Entrambi i pezzi devono essere però ponderati in ciò “cosmologicamente”, cioè non in base a ciò che i loro oggetti contengono di notevole nell’elemento singolo, (Fisica e Psicologia – Seelenlehre – empirica), bensì ciò che il loro rapporto ci dà da notare nell’intero, in cui essi si trovano e dove ognuno stesso prende il suo posto. Il primo insegnamento viene definito *Geografia fisica*, e riservato da Kant per le lezioni estive, il secondo *Antropologia*, riservato per l’inverno (*ivi*, B 156). Nel testo Kant svolge altre importanti considerazioni, con una terminologia che ricomparirà nell’*Inizio congetturale*: nella geografia fisica si ritrovano vari tipi di congetture, che tra loro possono anche bilanciarsi, come ad esempio quelle riguardanti la diversità delle possibili origini del genere umano, alcune delle quali privilegiano l’ipotesi di più creazioni locali. Se Voltaire poteva anche ironizzare sui fini della provvidenza a proposito della creazione della renna in Lapponia affinché mangiasse il muschio di quelle fredde regioni, e del Lappone, affinché a sua volta la mangiasse questa renna, poteva trattarsi di una non malvagia “idea poetica”, ma certo era un “cattivo espediente per il filosofo”, a cui non è lecito “abbandonare la catena delle cause naturali”, a meno che egli le veda “momentaneamente congiunte alla fatalità immediata” (*ivi*, B 156). Parlando infine delle “cause occasionali della fondazione di diverse razze”, Kant conclude il suo breve, ma importante scritto (l’unico pubblicato durante il decennio di composizione della *Ragion pura*): la “descrizione della natura”, cioè dello “stato della natura nell’epoca attuale” non è affatto sufficiente, a fornire ragione della molteplicità degli “imbastardimenti” delle razze, ad esempio tra bianchi e neri, o del fatto che “la razza negra, come quella indiana”, aveva potuto mantenersi “non mescolata da sangue nordico” in virtù di un mare interno che in antichissimi periodi aveva mantenuto separati l’Africa (in particolare il Senegambia) e l’Hindostan dagli altri Paesi confinanti. E l’utilizzo del principio di ragion sufficiente in questo ambito di geografia fisica, proprio durante la stesura della grande Logica trascendentale che costituiva l’ossatura della *Critica*, è molto espressivo del carattere fondamentalmente unitario della meditazione kantiana. In ogni caso, per quanto si rifiuti giustamente la “sfrontatezza delle opinioni”, è necessario “tentare una storia della natura”, la quale è una “scienza separata”, che potrebbe progredire gradualmente da una sua trattazione in base a mere opinioni a una più sistematica basata sui giudizi (*ivi*, B 164).

La centralità del 1786 per lo sviluppo delle meditazioni kantiane trova un suo momento importante nella dialettica tra la dimensione razionale e intellettuale da un lato e quella irrazionale dall'altro. Così, nei *Principi* Kant evoca le qualità occulte, landa desolata di una ragione che finisce con l'arenarsi, con lo spiaggiarsi – proprio come la nave humanea dello scetticismo, solo che qui la ragione ha ceduto alla forza oscura del destino, con toni quasi verdiani, come oscuro è il regno di quelle qualità cui finiva col ricorrere la metafisica dogmatica, che così subiva la stessa sorte, appunto lo stesso destino, delle derive irrazionalistiche di vario genere, e il pensiero va all'incipit dei *Sogni*, con quel “regno delle ombre (Schattenreich)” che “è il paradiso dei fantasticheggianti (Phantasten)” – così nell' *Inizio congetturale* Kant richiama, in una pagina densissima di molteplici spunti, quelle “cause intermedie” che erano strettamente connesse alle occulte qualità in quanto, per poter spiegare, dare ragione – quindi mettere in gioco sia il nesso di causalità che il principio di ragion sufficiente – delle serie dei fenomeni del mondo nel loro risalire dagli effetti alle cause (secondo il processo ascensivo in indefinitum di cui parlava la prima *Critica*), ammettevano il ricorso di un intervento esterno, divino, che poteva anche cambiare l'ordine della successione causale, in ciò stravolgendo il tutto ordinato del mondo fenomenico, che invece il soggetto autocosciente poteva cogliere grazie all'attività dell'intelletto. E anche così si spalancavano le porte all'irrazionale, giacché le cause intermedie, tirate in ballo ad libitum ogni volta che l'intelletto e la ragione dichiaravano la loro impotenza conoscitiva, toglievano il terreno sotto i piedi alle cause efficienti, le wirkende Ursachen che erano la sintesi della Verknüpfung di Ursache e Wirkung, espressione preferita da Kant, ovvero del loro Zusammenhang, espressione preferita dagli storici pragmatici orientati all'empirismo, provocando di fatto l'apertura di una voragine, dello Abgrund dell'irrazionalità che si sostituiva alla conoscenza dell'intelletto. Si tratta di momenti molto importanti per la precisa comprensione del pensiero kantiano. Sofferamoci sulla questione apparentemente secondaria della definizione della causalità: l'utilizzo di un termine indicante la congiunzione, la Verknüpfung, con un rinvio alla radice kn che è come la gn del gigni e del cognoscere, esprime un'unione nucleare della causa e dell'effetto, dove gli elementi della prima non scompaiono dal secondo ma si ritrovano in esso; il termine invece di nesso, connessione, lo Zusammenhang, indica la tendenza a mettere insieme elementi separati, giustapposti. È sempre il soggetto conoscente che opera tanto la prima che il secondo, con la non piccola differenza che nel primo caso l'intelletto non abolisce la possibilità del ricorso intelligibile (appunto, accessibile all'intelletto, perlomeno nei termini dello intelligere,

del capire, del *cumprehendere*) a un ordine di causalità che è sì sempre riferito al mondo sensibile ma che allo stesso tempo trova un livello di ammissibilità nel mondo intelligibile. La *Verknüpfung* della *Ursache* e della *Wirkung* è il pilastro fondamentale dell'intera fenomenicità, quello che sostanzia il principio di ragion sufficiente, il *Satz des zureichenden Grundes* (un tema ancora heideggeriano), secondo il presupposto che, per poter spiegare un fenomeno, c'è bisogno per un verso di trovare, inferire, risalire a una causa che esibisca la prova, la dimostrazione di quel fenomeno; per un altro invece, ed è un fatto che Kant faceva già notare nella *Nova Dilucidatio* e poi nella *Dissertazione*, tale principio, come insegnava Crusius, originariamente si chiamava della ragione determinante, il che richiama il procedimento inverso, quello della deduzione dall'ordine dell'universalità causale a quello della particolarità effettuale, sempre per poter render conto, ragione, per poter giustificare, fondare il fenomeno. Questo è dunque lo schema della soluzione kantiana, dove l'utilizzo del termine è indicativo e chiarificatore, in quanto tramite lo schema l'intelletto utilizza il tempo per applicare le categorie, evidentemente atemporali, al mondo dei fenomeni, e ciò secondo un discorso in base all'analogia, che si applica all'esperienza per la possibilità di congiungere io, rappresentazione, sostanza e tempo (nella prima analogia), e ancora tempo, causa ed effetto (nella seconda); lo schema lo ritroviamo poi legato all'immagine e all'immagine originaria (lo *Urbild*) dell'architettonica della ragione, con il ruolo fondamentale dell'immaginazione, al pari di quello giocato da questa nella deduzione analitica dell'unità dell'appercezione, che invece è sintetica in quanto indica la riconduzione unitaria a sé, da parte dell'intelletto, di tutto il processo conoscitivo. Nella questione della causalità e della ragione determinante, ovvero sufficiente, noi troviamo l'intreccio e la saldatura tra la prospettiva universale, deduttiva, apriorica della ragione e dell'intelletto e quella particolare, induttiva, empirica, della sensibilità. Cosa fa Kant qui, come risolve la problematica della causalità, che lo ha interessato durante tutto l'arco della sua meditazione? Lo fa con una geniale soluzione, che è intrisa di platonismo, vale a dire quella della divisione della totalità, conoscibile e non, in mondo sensibile e mondo intelligibile, in fenomeno e noumeno. Proprio l'empirismo di Hume, colui al quale Kant riserva parole di elogio e di gratitudine per averlo svegliato dal sonno dogmatico, non basta, per l'appunto non è sufficiente, a dar conto della totalità fenomenica, a fondare lo stesso mondo dell'esperienza, e il perno di tutta l'argomentazione ruota proprio intorno al problema della causalità. I riferimenti con i quali Hume aveva pensato di risolvere la questione della causa, vale a dire l'abitudine e l'associazione, proprio per la loro mancanza di universalità comunicabile tra i

soggetti conoscenti e valida per tutti i casi considerati, quindi erga omnes sia da lato del soggetto che dell'oggetto, un prerequisito ineliminabile, che non è affatto un pregiudizio, perché la conoscenza si affermi nella sua validità universale e non rimanga esposta al dubbio scettico, che, nella sua perennità e insoddisfabilità, si riveste della stessa presunzione del dogmatismo, quest'ultimo bloccante ogni vera conoscenza, quello distruggendola. È già all'interno del mondo fenomenico, del suo intero, che l'empirismo e lo scetticismo sono assolutamente insostenibili, dapprima nel campo della teoria della conoscenza, subito dopo in quello dell'etica. Il pilota della nave ha bisogno di principi saldi e indubitabili in base ai quali intraprendere la navigazione, non può affidarsi solo all'esperienza, come il cannoniere o l'agrimensore (sono sempre esempi kantiani), la quale, insieme all'osservazione, conferma la presenza di strutture aprioriche e trascendentali della nostra facoltà conoscitiva (la mens della *Dissertazione*, cioè la Erkenntniskraft, il Verstand della *Ragion pura* e degli scritti di logica e di gnoseologia; il senso, l'immaginazione, Einbildungskraft, e il giudizio, Urteilskraft). Si tratta di quel bisogno imprescindibile della teoria, alla quale Kant si richiama ancora quando elogia la *Repubblica* di Platone e il suo mondo delle idee, contro i riduzionisti empirici, e fondamentalmente ignoranti malgrado l'ammasso di conoscenze erudite accumulate, come Brucker. L'universalità incondizionata non è solo quella dell'assoluto noumenico, la incontriamo già nell'intero della fenomenicità, dei concetti del soggetto, delle categorie e della loro facoltà direttrice, l'intelletto. Il mondo dei fenomeni forma un tutto organico e in sé coerente, e i principi portanti di questa salda struttura sono quello di ragione sufficiente e quello di causalità, che l'intelletto, il nocchiero della nave nel mare dell'esperienza, applica continuamente per evitare sbandate (per lo scambio dei domini della sensibilità e dell'intelletto), arenamenti (quelli dello scetticismo e dell'empirismo) o addirittura l'affondamento (per la non osservanza dei criteri della deduzione, dello schematismo, dell'analogia). Il punto è proprio questo: l'esistenza umana si risolve tutta all'interno dell'orizzonte della fenomenicità, oppure si orienta verso altri lidi, verso altri orizzonti e, se lo fa, in base a quali criteri? Sono bellissimi i passi in cui, nelle conclusioni dell'Analitica, Kant ci descrive la navigazione in alto mare, laddove i sicuri punti di riferimento rappresentati dai fari della costa non possono illuminare le scure acque dell'oceano. Ma, e qui noi inseriamo un'altra metafora che Kant utilizza in vari luoghi, a venirci incontro sono le stelle che illuminano la nera notte e la rendono magica (si presentano ogni tanto immagini che indicano la magia della vita nelle sue variegate manifestazioni), è la stella polare, la Nordstern che ci indica la via. Se il cielo non è più

quello delle stelle fisse ma l'espressione dell'universo infinito in movimento perenne, tuttavia permane la sua avvolgenza rassicurante, evocante la certezza di altri pianeti e sistemi stellari abitati, come lo stesso Kant ci dice, figurando anche una sorta di doppio livello dei sistemi stellari, di cui quello di fondo, un po' come quello delle Fixsterne, reggerebbe il primo nel suo dinamismo continuo. Il cielo e le stelle ci avvolgono e ci garantiscono, ciò vuol dire che l'orizzonte prospettico per la possibilità della nostra navigazione c'è ed è per sé sussistente, tenendo sempre ben presente che le riflessioni cosmologiche non possono affatto superare l'intero della fenomenicità, come la Dialettica, e il suo oceano senza porti e fari, attesta. La fede, la certezza del futuro, la comunione degli esseri razionali in Cristo, nel corpo mistico della loro comunità, lo spirito di Cristo, hanno a che vedere con l'interiorità più profonda e nascosta dell'uomo. La conoscenza dell'uomo è il compito più arduo della ragione. E noi siamo ignoti a noi stessi, come il "conosci te stesso" dell'Apollo delfico e lo "al Dio ignoto" dell'Areopago di Atene bene ci indicano nel loro essere fari del nostro viaggio. Dio è nella nostra interiorità, nella nostra anima, e dentro di noi alberga già quella facoltà cieca, di cui solo raramente siamo consapevoli, costituita dall'immaginazione, che è la prima manifestazione del noumeno dentro di noi. Il noumeno in noi, quello dell'anima, che è folle pensare di localizzare, e quello fuori di noi, nell'omniavvolgenza del cosmo, dell'universo tutto che abbraccia ed esprime la totalità della vita della natura. Lo spirito di Cristo è l'anima di tutto, ed è la nostra anima, la linfa della nostra vita, e nel nostro immetterci in Lui, facendolo nostro, noi attingiamo il senso dell'esistenza, diamo la risposta totalmente soddisfacente e totalmente sufficiente alla nostra vita. E qui ci troviamo ancora una volta trasposti su un piano ben diverso di meditazioni, quello nuclearmente e radicalmente fondativo. È notevole che Kant designi con Allgenugsamkeit lo specifico di Dio: Egli è allgenugsam perché, essendo totalmente bastante a sé stesso, è totalmente sufficiente, vuol dire che ha in sé le ragioni di sé, della propria divina, e della vita del tutto della natura, del cosmo e dell'uomo. Non essendo però solipsisticamente geloso della propria sovrabbondanza, non rimane nel possesso egoistico della sua assoluta potenza, conoscenza, giustizia e bontà, ma ne fa dono nella persona del Figlio, e quando Kant ci parla del "corpo mistico [cioè misterico, noumenico] degli esseri razionali", dell'"uomo divino in noi" e, ancor più, dello "spirito di Cristo" che noi dobbiamo far nostro, si trova nel nucleo essenziale di tutta la meditazione, di quella di ogni uomo che si soffermi a riflettere sul senso della propria esistenza. La riconosciuta e ribadita centralità di Cristo trova il suo apice agli inizi della *Ragion pratica*, quando Kant identifica il concetto razionale,

cioè l'idea, della libertà, chiave di volta dell'intero edificio della ragione umana, con Cristo nella sua totalità, quello indicato in corpo e spirito nella formula dell'incarnazione, nell' "in esso, con esso e per esso" che costituisce l'unicità pontificale, tra Dio e Uomo, di Cristo, e l'essenza viva della teandria. Questa è l'intima unione del finito e dell'infinito, del noumeno e del fenomeno, del mondo sensibile e di quello intelligibile, di uomo e Dio, ed essa è la risposta al bisogno profondo di senso che anima l'esistenza umana, sinteticamente espresso nelle tre domande kantiane circa la conoscenza, l'azione e la speranza dell'uomo, proiettate in quella finale sul proprio essere. Non di sostanzialismo ontologico si tratta, ricomprendente in sé quello cosmologico e quello psicologico, perché noumenorum non datur scientia, ma di quella autentica disposizione d'animo sulla quale si basa la possibilità del radicale cambiamento interiore, della rivoluzione dell'uomo nuovo, della realizzazione della destinazione dell'uomo nella comunità del presente-futuro annunciata nella chiesa invisibile. Se è invisibile, si sottrae alla spazio-temporalità e si radica nel sostrato noumenico, conoscitivamente inattingibile ma moralmente fondante a partire dalla libertà che è l'essenza del messaggio di Cristo, corpo mistico e spirito di quella comunità noumenica degli esseri razionali. Discorso morale e politico di Kant, di realizzazione della libertà. Di lottare per essa, per realizzare l'uomo nuovo, per diventare concretamente, fattivamente partecipi del piano divino della creazione del mondo e della sua provvidenza ordinatrice che non abbandona mai gli uomini. E anche la questione che Kant pone circa gli scopi della sapienza divina, che verrebbero messi radicalmente in discussione nel momento in cui si pensasse in termini di sconsolato destino delle sorti degli uomini, 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 che invece fa lo scetticismo: come non posso conoscere nulla, così mi sono indifferenti le sorti dell'umanità, e così facendo abbandono al cieco destino, a una necessità ineluttabile e indiscutibile, imperscrutabile, con cui non si può dialogare per nessun motivo, ogni decisione sulla propria vita; rispetto a questa presunta sapienza e saggezza, ben altro è il livello del discorso cristiano, del messaggio di Cristo: qui pieno è il coinvolgimento dell'uomo nello stabilimento delle decisioni e nello svolgimento dei destini delle persone. La destinazione dell'uomo è pienamente realizzabile perché tra Dio e uomo c'è intima unione e comunione, quella tra il Padre e il Figlio, che nella comunità dei figli e dei fratelli nello spirito (Zinzendorf) può portare frutti, come indica la parabola del chicco di grano, insieme a quella dei talenti e a quella dei gigli del campo punto di riferimento dello svolgimento dell'etica kantiana. Siamo ben oltre le etiche antiche, per non

parlare di quelle moderne: l'eudemonismo, l'apatia, l'atarassia non possono essere i fini dell'etica, quella più sostenibile è quella epicurea o cinica, con la bastanza a sé dell'uomo, che si ricollega all'onnisufficienza divina.

La questione del solipsismo si affacciava molto alle riflessioni filosofiche di Kant e della sua età. La persona non può rimanere da sola, si avvizzisce, si immalinconisce. Il filosofo poi non può neanche mangiare da solo, non è fatto per il convitto solitario. Il solipsismo logico è un'aberrazione, perché l'uomo quando pensa ha come riferimento gli altri uomini pensanti, con i quali stabilisce relazioni per migliorare la propria esistenza, diventare felice, essere moralmente buono, realizzare la sua metanoia e creare l'uomo nuovo. Il solipsismo logico è connesso all'egoismo logico, ed entrambi al solipsismo e all'egoismo morali, per cui gli uomini finiscono col desolarsi nel loro isolamento desertificante. Tutto questo va superato, in direzione della comunità delle persone in perfezionamento morale progressivo.

Subito dopo aver nominato le famigerate "qualità oscure", pericolose porte dell'abisso dell'ignoranza e poi del dogmatismo e dell'intolleranza, Kant continua nei *Principi* la disanima della possibilità della conoscenza della natura, che, non dimentichiamolo, costituiva il fine principale della dottrina della ragione. Così, con la consueta chiarezza, Kant mette l'accento sul procedimento della scienza della natura, attentamente distinta dalla storia e dalla descrizione di essa, una dimensione nella quale finiva col giungere lo stesso empirismo: infatti il procedimento partente dalla sola esperienza, per costruire i principi della conoscenza si basava sull'osservazione e sulla descrizione di essa, ma così esso finiva per l'identificarsi di fatto con la *Naturbeschreibung* propria dei sistemi della natura di Buffon e di Linneo. La descrizione è qualcosa che riguarda il già dato, l'esistente, e infatti si ritrova anche nella storia, al suo punto conclusivo della esposizione, la *Darstellung*, la *expositio* (e nella storiografia tedesca del Settecento i ricorsi a Livio, a Tacito, a Luciano, a Tucidide, a Polibio, sono numerosissimi e vanno nel senso del riconoscimento e dello stabilimento di *auctoritates* di riferimento per la fondazione moderna della storiografia come scienza), degli avvenimenti, quando, dopo la ricerca dell'accaduto, cioè la *Geschichtsforschung*, e la scrittura dell'accaduto stesso (il testo che già nel titolo era stato di riferimento per la storiografia pragmatica, come risultava dalle bibliografie di molte opere storiche del periodo, era lo scritto luciano su come bisognasse comporre la storia, paradigma secondo molti della storiografia pragmatica; appunto la *Geschichtsschreibung*, si poteva dar conto, evidentemente non più secondo il principio di ragion sufficiente della logica e della filosofia, degli avvenimenti nel loro essere accaduti. A ben vedere, il *Satz vom zureichenden Grund* era uno specifico della filosofia, della

logica, né in fondo poteva essere altrimenti. La grandezza di Kant sta nel fatto che egli veramente rimette al centro la filosofia, rispetto a tutte le altre scienze, matematica inclusa. Essa solo è in grado di offrire risposte complete all'interrogarsi dell'uomo in tutta la sua variegatezza. Scienza ed etica, natura e libertà, ragione e fede costituiscono il tutto unitario, la costellazione di senso dell'esistenza dell'uomo. Ed è la ragione, Vernunft, è l'intelletto, Verstand, a servirsi del principio di ragione, Grund, perché essa sola è in grado di stabilire un fondamento, di stendere la gettata cementante le fondamenta di tutto l'edificio della ragione, della sua architettonica sistematica, della sua stabile congiunzione essenziale.

Dunque, riprendiamo quanto Kant argomentava: il procedimento nella scienza della natura riguardo al principale di tutti i suoi compiti, cioè alla "spiegazione di una specifica diversità delle materie possibile all'infinito", contempla che si possano intraprendere a tal fine solo due vie, quella meccanica (*MAN*, A 100), mediante la "connessione dell'assolutamente pieno (*Absolutvollen*) con l'assolutamente vuoto (*Absolutleeren*)", o una "via dinamica" ad essa opposta, mediante la semplice diversità nella "connessione delle forze originarie della repulsione (*Zurückstoßung*) e dell'attrazione (*Anziehung*)" per spiegare tutte le diversità delle materie (*ibid.*). Il passo è notevole, esso si ricollega direttamente a problematiche di antica ascendenza nella filosofia kantiana, quella delle forze vive, individuate in quelle fondamentali appunto dell'attrazione e della repulsione, cardine della spiegazione del mondo della natura, con le derivazioni poi in quella centrifuga e centripeta. La dimensione dell'urto (che poi tanta importanza ricoprirà nella metafisica fichtiana) e del movimento originario vengono così poste al centro del principio della dinamica come criterio spieghazionale completo della natura, della φύσις come intero e come sistema, per cui viene adempiuta anche la grande esigenza kantiana della *Storia della natura*, di superare cioè il mero meccanicismo della meccanica razionale (i riferimenti ai *Mechaniker* sono moltissimi negli scritti kantiani) per procedere oltre, verso lo stabilimento dei più completi principi di una dinamica razionale della natura, che in fondo cogliesse la radice stessa della φύσις nel suo φυεῖν, nel suo scorrere incessante per cui essa si presenta come, ed è di fatto, la sfuggente. Ed è altresì notevole che qui, nello stabilire i principi della dinamica, cioè l'asse portante della scienza della natura, Kant adducesse esempi circa il calore degli elementi della materia relativi alla loro penetrabilità, anticipando di fatto quelli della successiva termodinamica. Egli si mostra così attentissimo nella fisica, nella matematica, nella chimica, nella meccanica, nella dinamica e, in un contesto scientifico, fornisce risposte a quesiti di antichissima data, nella sua stessa speculazione e nella storia delle

discipline coinvolte. Kant inserisce qui, con una sorta di hineintragen, hineinlegen del senso ricavato da una vera e propria hermeneutica generalis, allgemeine Auslegung, dell'esistenza e della totalità della vita, le questioni delicatissime del destino e del caso, affrontate già nella *Ragion pura*, nella *Storia della natura* e negli scritti sulla storia coevi ai *Principi*. Così noi scopriamo che la presenza, già di per sé centralissima e notevolissima, del *Begebenheiten* fata volentem in un contesto di conferimento di senso alle *Begebenheiten* storiche nel loro accadere non è una particolarità del mondo storico, ma riguarda anche quello della natura, cioè il mondo nella sua totalità, e le *Begebenheiten* sono ascrivibili, per esplicita ammissione kantiana, alle *Erscheinungen*. Così epicureismo, stoicismo, platonismo e, in misura ben più fondativa e radicale, risolutiva e decisiva, cristianesimo, sono lo sfondo di svolgimento delle meditazioni kantiane, della sua intera filosofia, così come da un punto di vista della filosofia teoretica sono il wolfismo e il leibnizianesimo, il cartesianesimo, l'empirismo lockiano e humeano (quest'ultimo non per il suo pendant scettico dell'etica, malgrado Hume stesso fosse per Kant un uomo dal carattere morale ammirevole, come del resto Epicuro). In quest'ottica, l'inizio della *Ragion pratica* è davvero decisivo, con la libertà critica chiave di volta dell'intero sistema della ragione. La prima via, quella proposta dalla meccanica, ha "come materiali per la sua derivazione gli atomi e il vuoto". L'avvicinamento della derivata (*Ableitung* è sia derivazione che deduzione) al vuoto, sia dal lato del limite, la *Schränke*, che dell'infinito: è una integrazione, appunto un'operazione fatta con l'integrale, e così la matematica è innestata pienamente nella filosofia. I *Principi* sono l'esplicita dichiarazione che la filosofia ha ottenuto il suo scopo: come critica e trascendentalismo ha costituito sé stessa come scienza, e come scienza fondamentale, metafisica critica. Non solo ha percorso in sua totale autonomia l'itinerario verso la scienza che aveva caratterizzato la matematica, la fisica e anche la chimica moderne, con le quali Kant si confronta serratamente, dimostrando di possedere grande cognizione e versatezza nelle discipline. L'atomo, da cui, insieme al vuoto, parte la derivazione, è una piccola parte, "fisicamente indivisibile", della materia, in cui le parti sono connesse grazie a una forza, che non può essere "sopraffatta da nessuna forza motrice che si trova della natura". Le forze, in quanto vive, sono l'elemento determinante nell'ambito della dinamica, vera disciplina in grado di cogliere i tratti fondamentali della natura stessa. Un atomo, nella misura in cui esso si differenzia specificamente dagli altri – il che corrisponde nella fisica, ovvero nella dottrina della natura, alla differenza specifica che, insieme al genere prossimo, faceva nella logica la definizione – si chiama un corpuscolo primo", e "un corpo (o

corpuscolo) la cui forza motrice dipende dalla sua figura, si chiama macchina”, che richiama l’automaton cartesiano. Così, il modo di spiegazione della diversità specifica delle materie mediante la costituzione e la composizione delle sue parti più piccole, in quanto macchine, è la “filosofia meccanica della natura”, alla quale viene contrapposta, in questi anni così decisivi tra l’ ’86 e l’ ’88, proprio l’idea di forza vivente, animatrice della natura, strettamente congiunta all’idea della libertà, entrambe superanti il meccanicismo. In tal modo si afferma la “filosofia dinamica della natura”, la quale deriva la diversità specifica della materia non da materie-macchine, cioè meri strumenti di forze motrici esterne, bensì da forze motrici originarie caratterizzanti per l’attrazione e la repulsione. Il modo di spiegazione meccanico, poiché esso si adatta di più alla matematica – le antinomie matematiche sono tali proprio perché hanno a che vedere con la meccanica e con la divisibilità della materia, quelle dinamiche perché riguardano il principio della libertà e della vita – sotto il nome dell’atomismo o della filosofia corpuscolare “ha mantenuto, con leggera modifica dal vecchio Democrito fino a Cartesio e anche fino ai nostri tempi”, la sua reputazione e la sua influenza sui principi della scienza della natura. L’essenziale di questo tipo di spiegazione consiste nel presupposto dell’impenetrabilità assoluta della materia primitiva, nell’assoluta indifferenza di questo materiale e nella differenza soltanto sopravanzata nella forma, e nell’insuperabilità assoluta della connessione della materia in questi stessi corpuscoli elementari (MAN, A 101). Per introdurre adesso un modo dinamico di spiegazione (che è molto più adeguato alla e agevolante la filosofia sperimentale, perché esso porta direttamente a scoprire le proprie forze motrici delle materie e le loro leggi, e limita al contrario la libertà di ammettere spazi intermedi vuoti e corpuscoli fondamentali di forme determinate, le quali non si lasciano determinare e scoprire attraverso nessun esperimento), non è affatto necessario forgiare nuove ipotesi, bensì di confutare soltanto il modo di spiegazione meramente meccanico, secondo il quale è impossibile immaginarsi una differenza specifica della densità delle materie senza mischiare spazi vuoti, adducendo soltanto un modo in cui quella differenza sia pensabile senza contraddizione (ivi, A 102 s.)

I *Principi metafisici della scienza della natura* si richiamano esplicitamente ai *Principi di filosofia della natura* di Newton, al cui titolo in latino Kant aggiunge “metafisici” sulla base della distinzione, che svolge nell’opera, rispetto a un approccio solo fisico, meccanico e non a priori, dinamico (la chimica poi, in quanto disciplina sperimentale e non scienza, è meno della meccanica). Vicino ad essi, di poco posteriori, vi sono altri importanti scritti degli stessi anni, nei quali vi sono luoghi piuttosto meditati che indicano

chiaramente l'intreccio dei piani, di quello storico e di quello naturale, ricondotti all'unità, metafisica, della filosofia. Nell'*Uso di principi teleologici nella filosofia*, in un orizzonte ove compaiono i termini di razza, descrizione della natura, storia della natura (i riferimenti sono a Forster e a Linneo), abbiamo così che il termine "storia (Geschichte)", poiché esso esprime identità con il termine greco *Historia* (narrazione, descrizione), è già troppo e troppo a lungo in uso, perché si possa facilmente acconsentire a concedergli un altro significato, il quale può denotare la "ricerca della natura dell'origine (Naturforschung des Ursprungs)". Per trovare un'altra espressione tecnica più adeguata, per la descrizione della natura (Naturbeschreibung) viene proposto il termine "fisiografia", mentre per la storia della natura (Naturgeschichte) "fisiogonia" (*TPF*, A 43). A proposito delle razze e della varietà nel genere umano, della disposizione originaria e della formazione libera della natura, si riscontra una coerente finalità e non una mera opera del caso" (*ivi*, A 49), in base anche alle descrizioni dei viaggiatori in molte parti del mondo. Mentre per Forster era necessario per spiegare i due caratteri di uomini, ad esempio dei bianchi e dei neri, pensare a "due ceppi originari", secondo Kant era possibile, e inoltre "più adeguato al modo di spiegazione filosofico", considerarli come "sviluppo di disposizioni originarie finalizzate impiantate in un unico ceppo"; in ogni caso, "la prima origine fisica di esseri organici rimane per entrambi noi, e per la ragione umana impenetrabile" (*ivi*, A 109). Dopo essersi riferito a Blumenbach, a Bonnet (la catena della natura), a Büsching, e di nuovo a Forster, fatto che ci mostra un Kant totalmente addentro alle problematiche dell'epoca, qui quella della razza, che aveva rappresentato lo spunto dello scritto kantiano sull'uso dei principi teleologici in filosofia è la discussione apertasi sulla questione delle razze umane dopo la pubblicazione nella "*Berlinische Monatsschrift*" del novembre 1785 dell'articolo kantiano sulla "determinazione del concetto di razza umana", che riprendeva e ampliava le sue riflessioni di un decennio prima, una questione che evidentemente gli stava a cuore, avendo egli pubblicato solo questo scritto nel decennio cruciale della composizione della *Critica*. Forster lo aveva criticato, e anche Büsching, fondamentalmente per il fatto, a loro dire, di utilizzare una prospettiva apriorica nello studio della natura. Kant risponde con grande dovizia di argomenti, dimostrando una conoscenza dettagliatissima della letteratura, che egli utilizzava molto per sostanziare uno degli insegnamenti che più gli stavano a cuore, quello di geografia fisica. Se per natura si intende la "quintessenza di tutto ciò che esiste determinato secondo leggi", il "mondo" inteso come totalità della preso insieme alla sua causa suprema, allora la ricerca naturale, che nel primo caso si chiama fisica, nel secondo meta-

fisica può tentare per due vie, o per la via “semplicemente teorica” o per quella “teleologica”, utilizzando in fisica i principi conoscibili mediante l’esperienza, in metafisica invece il finalismo intrinseco all’ordine della natura, attingibile mediante la ragion pura. Questa infatti non è affatto in grado di costruire un sistema della natura, di fondare e sviluppare una scienza della natura su basi teoriche, giacchè ciò esula dalle sue possibilità (e questo era stato l’esito sia della *Ragion pura* che dei *Principi*) e perciò le rimane solo la via teleologica. Se da un lato gli scopi della natura, che riposano solo su “argomenti (Beweisgründen) dell’esperienza”, non potevano essere attinti teoricamente, dall’altro era lo “scopo determinato a priori mediante la ragion pura pratica (nell’idea del Sommo Bene)” a “completare la mancanza dell’inadeguata teoria”. Il “bisogno, di partire da un principio teleologico, dove la teoria ci abbandona”, bisogno ancorato nelle profondità della ragione, che cercava anche l’opportuna “autorizzazione” a procedere oltre la mera teoresi, era stato esposto da Kant proprio nel saggio del 1775 che noi abbiamo analizzato. Fondamentale è il richiamo kantiano al fatto che “in ogni indagine della natura giustamente la ragione richiama alla teoria, e solo dopo alla determinazione di scopo”; infatti, “nessuna teleologia o finalità pratica” può sostituire la mancanza della teoria, che in quell’indagine si appoggia al principio di ragion sufficiente e al nesso di causalità. L’uomo rimane così sempre “ignorante” riguardo alla determinazione delle “cause efficienti (wirkende Ursachen), sebbene egli possa divenire consapevole e rendere anche evidente la “conformità” tra “presupposto” conoscitivo e le “cause finali, o della natura o della nostra volontà” (*TPF*, A 36 s.)

Nel *De mundi* (A 12), se la perfezione come noumeno, in senso teoretico corrisponde all’Ente supremo, Dio, in senso pratico essa indica la perfezione morale. La filosofia morale appartiene alla filosofia pura, ed Epicuro, al quale Kant dà un grande rilievo, ha sbagliato, come Shaftesbury e altri moderni, nel porre i contrassegni distintivi della morale nel “sentimento del piacere e del dispiacere”. Il massimo della perfezione veniva definito un ideale, e corrispondeva all’idea platonica, citata anche in A 31 e poi nella *Ragion pura* in riferimento alla *Repubblica*, e non è casuale che in entrambe, nella *Dissertazione* e nella *Critica*, Platone venga messo in relazione ad Epicuro, citato peraltro tra i primi filosofi, oltre a Cartesio e a Leibniz. Per l’uomo non c’è in ogni caso un’intuizione dell’intellettuale, bensì solo una conoscenza “simbolica” (A₂ 12). Parlando dei principi della forma del mondo sensibile, al § 13, quello della “forma dell’Universo” è ciò che contiene il “fondamento del nesso universale (rationem nexus universalis)”, mediante il quale tutte le sostanze e i loro stati appartengono alla

stessa “totalità, che si chiama mondo. Il principio della forma del mondo sensibile è ciò che contiene il fondamento del nesso universale di tutto (rationem nexus universalis omnium)” (A₂ 14). Gli storici, nell’alveo del wolffismo (e molto probabilmente senza valutare questa origine assolutamente filosofica e metafisica della definizione), diranno nexus rerum universalium per indicare il dominio della Weltgeschichte, come risulta già da quella hallense citata da Kant nella *Storia generale della natura* e poi nelle storie universali di Gatterer e di Schlözer. La forma del mondo intelligibile riconosce a sua volta un principio oggettivo, cioè “una certa causa”, attraverso la quale avviene il “collegamento degli esistenti in sé”. Nell’espone la legge della continuità della natura, ovvero della sostanza, unitamente a quella divisibilità infinita, il riferimento è al matematico Kästner e di nuovo a Leibniz. Nel § 19 troviamo che “una totalità di sostanze è una totalità di contingenti”, e il mondo, per sua essenza, consta di meri contingenti. Inoltre, nessuna sostanza necessaria sta in connessione col mondo, se non come “causa col causato”, e perciò non come parte con i suoi complementi verso il tutto (perché il nesso delle parti che si coappartengono è di mutua dipendenza che non cade nell’Ente necessario. Perciò la “causa del mondo è un ente extramondano, e quindi non è l’anima del mondo” degli Stoici, né la presenza dello stesso ente nel mondo è locale, bensì virtuale (A₂ 26). Al § 20, l’unità nella congiunzione delle sostanze dell’Universo è la conseguenza della dipendenza di tutti da Uno. Questa forma dell’Universo testimonia della causa della materia, e se non unica la causa degli universi, è la causa dell’Universalità, e non c’è nessun architeto del mondo, che non sia contemporaneamente creatore” (ivi, A 26).

ABBREVIAZIONI

I luoghi ai quali si riferiscono le citazioni sono indicati secondo la paginazione delle *Gesammelte Schriften* di Kant dell'Accademia delle Scienze di Berlino, con la A per la loro prima edizione e B per la seconda, ove presente.

L'elenco delle opere citate, con le relative abbreviazioni, è il seguente:

- SLK* *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive / Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1746)
- ANG* *Storia generale della natura e teoria del cielo / Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755)
- LBR* *Nuova dottrina del movimento e della quiete e delle conseguenze ad essa congiunte nei primi principi della scienza della natura / Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft* (1758)
- VBO* *Tentativo di alcune considerazioni sull'ottimismo / Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759)
- EBW* *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio / Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (1763¹, 1783³)
- BnG* *Tentativo di introdurre il concetto delle grandezze negative nella filosofia / Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763)
- GTM* *Indagine sulla chiarezza dei principi della teologia naturale e della morale / Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764)
- KK* *Saggio sulle malattie mentali / Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764)
- De mundi* *La forma del mondo sensibile e intelligibile e i principi di essa / De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis* (1770)
- VRM* *Sulle diverse razze degli uomini / Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775)
- KrV* *Critica della ragion pura / Kritik der reinen Vernunft* (1781¹, 1787²)
- Prolegomeni* *Prolegomeni per ogni metafisica futura che potrà presentarsi come scienza / Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783)

- Idea* *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico / Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784)
- GMS* *Fondazione della metafisica dei costumi / Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785¹, 1786²)
- MAM* *Inizio congetturale della storia umana / Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786)
- MAN* *Principi metafisici della scienza della natura / Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786)
- WDO* *Che significa: orientarsi nel pensiero? / Was heisst: sich im Denken orientieren?* (1786)
- KpV* *Critica della ragion pratica / Kritik der praktischen Vernunft* (1788)
- TPF* *Sull'uso di principi teleologici nella filosofia / Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788)
- KU* *Critica del giudizio / Kritik der Urteilskraft* (1790¹, 1799³)
- MVT* *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici nella teodicea / Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791)
- Religione* *La religione entro i confini della semplice ragione / Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793¹, 1794²)
- ZeF* *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico / Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795¹, 1796²)
- SdF* *Il conflitto delle facoltà / Der Streit der Fakultäten* (1798)
- Anr* *Antropologia dal punto di vista pragmatico / Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798¹, 1800²)
- MS* *La metafisica dei costumi / Die Metaphysik der Sitten* (1797¹, 1798²)
- TP* *Sopra il detto comune: questo può essere giusto per la teoria, non vale però per la prassi / Über den Gemeinspruch: das mag in Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793)
- VTP* *Su un tono esclusivo levatosi recentemente nella filosofia / Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796)
- VFP* *Annuncio della prossima conclusione di un trattato per la pace perpetua in filosofia / Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (1796)
- Progressi* *Quali sono i reali progressi della metafisica compiuti in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff? / Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1804)

RINGRAZIAMENTI

Nei saluti per il “libro mastro” della nave in partenza, nell’“universale spirito della filosofia”, nell’intreccio tra la “ragione umana universale” e il “vitto solitario che non si addice al filosofo” – e sono tutte espressioni di Kant – è mio desiderio ringraziare qui, nel simposio della comunicazione, la Professoressa Rossella Bonito Oliva, la Professoressa Elda Morlicchio e il Professor Giampiero Moretti.



FILOSOFIE

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* e *Luca Taddio*

200. Gianfranco Mormino, *Spazio, Corpo e moto nella Filosofia naturale del Seicento*
201. Maria Teresa Costa, *Filosofie della traduzione*
202. Giuseppe Zuccarino, *Il farsi della scrittura*
203. S. Fontana, E. Mignosi (a cura di), *Segnare, parlare, intendersi: modalità e forme*
204. Giovanni Invitto, *La misura di sé, tra virtù e malafede. Lessici e materiali per un discorso in frammenti*
205. Enrica Lisciani Petrini, *Charis. Saggio su Jankélévitch*
206. Anthony Molino, *Soggetti al bivio. Incroci tra psicoanalisi e antropologia*
207. Franco Rella, *Susan Mati, Thomas Mann, mito e pensiero*
208. J. D. Caputo e M. J. Scanlon, *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*
209. Friedrich W.J. Schelling, *Esposizione del Processo della Natura*
210. Stefano Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*
211. Ruggero D'Alessandro, *Le messaggere epistolari femminili attraverso il '900. Virginia Woolf, Hannah Arendt, Sylvia Plath*
212. Giovanni Invitto, *Il diario e l'amica. L'esistenza come autonarrazione*
213. Luca Mori, *Tra la materia e la mente*
214. Alberto Giacomelli, *Simbolica per tutti e per nessuno*
215. Paolo Butti, *Un'archeologia della politica. Letture della Repubblica platonica*
216. Erasmo Storace, *Ergografie. Studi sulla struttura dell'essere*
217. Francesco Maria Tedesco, *Ecceденza sovrana*
218. Marco Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*
219. Marcello Barison, *Estetica della produzione. Saggi da Heidegger*
220. Elio Matassi (a cura di), *Percorsi della conoscenza*
221. Mirko di Bernardo, Danilo Saccoccioni, *Caos, ordine e incertezza in epistemologia e nelle scienze naturali*
222. Liliana Nobile, *Democrazie senza futuro*
223. Giacomo Fronzi (a cura di), *John Cage. Una rivoluzione lunga cent'anni, con un'intervista inedita*
224. Paolo Taroni, *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*
225. Roberto Diodato, *L'invisibile sensibile. Itinerari di ontologia estetica*
226. Bruno Moroncini, *Il lavoro del lutto, Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*
227. Antonio Valentini, *Il silenzio delle sirene: mito e letteratura in Franz Kafka*
228. Giuseppe Maccaroni, *Sociologia Stato Democrazia*
229. Damiano Cantone (a cura di), *Estetica e realtà, Arte Segno e Immagine*
230. Marino Centrone, Rocco Corriero, Stefano Daprile, Antonio Florio, *Marco Sergio (a cura di), Percorsi nell'epistemologia e nella logica del Novecento*

231. Pierdaniele Giaretta (a cura di), *Le classificazioni nelle scienze*
232. Luca Grion, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*
233. Marco Piazza, *Il fantasma dell'interiorità. Breve storia di un concetto controverso*
234. Emilio Mazza, *La peste in fondo al pozzo. L'anatomia astrusa di David Hume*
235. Luca Marchetti, *Il corpo dell'immagine. Percezione e rappresentazione in Wittgenstein e Wollheim*
236. Monica Musolino, *New Towns post catastrofe. Dalle utopie urbane alla crisi delle identità*
237. Barbara Troncarelli, *Complessità dilemmatica, Logica, scienza e società in Giovanni Gentile*
238. Emanuele Arielli, *La mente estetica. Introduzione alla psicologia dell'arte*
239. Emanuele Arielli, *Wittgenstein e l'arte. L'estetica come problema linguistico ed epistemologico*
240. Giuseppe Fornari, Gianfranco Mormino (a cura di), *René Girard e la filosofia*
241. Erasmo Storace, *Genografie*
242. Erasmo Storace, *Tanotografie*
243. Erasmo Storace, *Poietografie*
244. Erasmo Storace, *Il poeta e la morte*
245. Lucia Maria Grazia Parente, *Segreti mutamenti*
246. María Lida Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*
247. Susan Petrilli, *Altrove e altrimenti. Filosofia del linguaggio, critica letteraria e teoria della traduzione in, intorno e a partire da Bachtin*
248. Pietro Piro, *Le occasioni dell'uomo ladro. Saggi, polemiche e interventi tra Oriente e Occidente*
249. Giorgio Cesarale, Marcello Mustè e Stefano Petrucciani (a cura di), *Filosofia e politica. Saggi in onore di Mario Reale*
250. Silvia Bevilacqua e Pierpaolo Casarin (a cura di), *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento*
251. Franco Maria Fontana, *Immagini del disastro prima e dopo Auschwitz. Il "verdetto" di Adorno e la risposta di Celan*
252. Antonello Sciacchitano, *Il tempo di sapere*
253. Gabriele Scardovi, *L'intuizionismo morale di George Edward Moore*
254. Fabio Vander, *Il sistema Leopardi. Teoria e critica della modernità*
255. Riccardo Motti, *La mistificazione di massa. Estetica dell'industria cultura*
256. Francesco Gusmano, *Naturalismo e filosofia*
257. Gemmo Iocco, *Profili e densità temporali*
258. Marco Sgarbi, *Kant e l'irrazionale*
259. Amato, Fulco, Geraci, Gorgone, Saffioti, Surace, Terranova, *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta*
260. Luca Serafini, *Inoperosità. Heidegger nel dibattito francese contemporaneo*
261. Renato Calligaro, *Le pagine del tempo. Scritti sull'Arte*
262. Paolo Scolari, *Nietzsche fenomenologo del quotidiano*
263. Fabio Ciarra, Ugo Maria Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*

264. Giovanni Invitto, *Lanx satura. Asterischi filosofici su soggetti, temi ed eventi dell'esistenza*
265. Vinicio Busacchi, *Itinerari buddisti. La sfida del male*
266. Plotino, *Enneadi. I-II e vita di Plotino di Porfirio*
267. Luca M. Possati, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell' analogia*
268. A. Lavazza, V. Possenti (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*
269. Mattia Geretto e Antonio Martin (a cura di), *Teologia della follia*
270. Vittorio Pavoncello, *Il serpente nel Big Bang*
271. Afonso Mário Ucuassapi, *Dalle indipendenze alle libertà. Futurismo e utopia nella filosofia di Severino Elias Ngoenha*
272. Roberto Fai, *Frammento e sistema. Nove istantanee sulla contemporaneità*
273. Francesco Giacomantonio (a cura di), *La filosofia politica nell'età globale (1970-2010)*
274. Alberto Romele, *L'esperienza del verbum in corde. Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*
275. John Burnet, *I primi filosofi greci*, a cura di Alessandro Medri
276. Giovanni Basile, *Il mito. Uno strumento per la conoscenza del mondo. Saggio introduttivo attorno all'ermeneutica mitica*
277. Andrea Dezi, *Potenza e realtà. Il sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F.W.J. Schelling*
278. Vincenzo Cuomo, Leonardo V. Distaso (a cura di), *La ricerca di John Cage. Il caso, il silenzio, la natura*
279. Augusto Ponzio, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*
280. Alessandra Luciano, *L'estasi della scrittura Emily L. di Marguerite Duras*
281. Enrico Giorgio, *Esercizi fenomenologici. Edmund Husserl*
282. Sara Matetich, *In no time. Forme di vita, tempo e verità in Virginia Woolf*
283. Marco Fortunato, *La protesta e l'impossibile. Cinque saggi su Michelstaedter*
284. Antonio De Simone, *Alchimia del segno. Rousseau e le metamorfosi del soggetto moderno*
285. Francesco Giacomantonio, Ruggero D' Alessandro, *Nostalgie francofortesi. Ripensando Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*
286. Fortunato Cacciatore, *Isonomia/Isogonia. Percorsi storico-filosofici*
287. Vallori Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*
288. Enzo Cocco, *Le vie della felicità in Voltaire*
289. Rodolphe Gasché, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, traduzione e cura di Francesco Vitale e Mauro Senatore
290. Andrea C. Bertino, *"Noi buoni Europei". Herder, Nietzsche e le risorse del senso storico*
291. Franco Ricordi, *Pasolini filosofo della libertà. Il cedimento dell'essere e l'apologia dell'apparire*
292. Viviana Meschesi, *Passaggi al limite. Linguaggio ed etica nei periodi di crisi*
293. Franco Sarcinelli, *Paul Ricœur filosofo del '900. Una lettura critica delle opere*
294. Federica Ceranovi, *Dal giogo dell'idea alla festa del pensiero. I sentieri della ἀλήθεια nel saggio L'origine dell'opera d'arte di Martin Heidegger*

295. Augusto Ponzio, *Il linguaggio e le lingue. Introduzione alla linguistica generale*
296. Augustin Cochin, *Astrazione rivoluzionaria e altri scritti*
297. Pierfrancesco Stagi, *Di Dio e dell'essere. Un secolo di Heidegger*
298. L.E.J. Brouwer, *Lettere scelte*, a cura di Miriam Franchella
299. Franco Aurelio Meschini, *Materiali per una storia della medicina cartesiana. Dottrine, testi, contesti e lessico*
300. Roberto Gilodi, *Origini della critica letteraria. Herder, Moritz, Fr. Schlegel e Schleiermacher*
301. Fiorella Bassan, *Antonin Artaud. Scritti sull'arte*
302. Rossella Spinaci, *Razionalità discorsiva e verità*
303. Marcella d'Abbiere (a cura di), *Passioni nere*
304. Umberto Curi e Luca Taddio (a cura di), *Pensare il tempo. Tra scienza e filosofia*
305. Lucia Parente, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*
306. Gabriella Pelloni, *Genealogia della cultura. La costruzione poetica del sé nello Zarathustra di Nietzsche*
307. Cosimo Quarta (a cura di), *Per un manifesto della «Nuova Utopia»*
308. Mario Augusto Maieron, *Il matto dei tarocchi, Alice e il Piccolo Principe*
309. Antonio De Luca, Annamaria Pezzella (a cura di), *Con i tuoi occhi*
310. Francesca Michellini, Jonathan Davies, *Frontiere della biologia. prospettive filosofiche sulle scienze della vita*
311. Andrea Velardi, *La vita delle idee. Il problema dell'astrazione nella teoria della conoscenza*
312. Annamaria Lossi, *L'io postumo. Autobiografia e narrazione filosofica del sé in Friedrich Nietzsche*
313. Didier Contadini (a cura di), *Menzogna e politica*
314. Antonio De Simone, *Machiavelli. Il conflitto e il potere. La persistenza del classico*
315. Andrea Amato, *Il bambino che sono, l'uomo che divento. Genealogia dell'io e narrazione della sua trasmutazione*
316. Alessandra Violi, *Il corpo nell'immaginario letterario*
317. Pietro Greco (a cura di), *ArmonicaMente. Arte e scienza a confronto*
318. Robert L. Trivers, *L'evoluzione dell'altruismo reciproco*
319. Matteo Pietropaoli, *Ontologia fondamentale e metaontologia. Una interpretazione di Heidegger a partire dal Kantbuch*
320. Damiano Bondi, *La persona e l'Occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*
321. G.W.F. Hegel, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*
322. Leonardo V. Distaso – Ruggero Taradel, *Musica per l'abisso. La via di Terezín: un'indagine storica ed estetica 1933-1945*
323. Raniero Fontana, *Sulle labbra e nel cuore. Il buon uso delle parole nel Talmud e nell'ebraismo*
324. Pilo Albertelli, *Il problema morale nella filosofia di Platone*
325. *Gli Eleati*, a cura di Pilo Albertelli, 2014,
326. Daniela De Leo (a cura di), *Pensare il senso. Perché la filosofia. Scritti in onore di Giovanni Invitto*
327. Susan Petrilli, *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni*

328. Antonio Romano, *Seduzione dell'opera aperta. Una introduzione*
329. Gian Andrea Franchi, *Una disperata speranza. Un profilo biografico di Carlo Michelstaedter*
330. Graziano Pettinari, *La misura dell'umano. Ontoteologia e differenza in Jean-Luc Marion*
331. Francesco Rizzo, *Filosofia della grezza materia. Scritto di teoria del linguaggio, etica, estetica*
332. Marino Centrone, Rossana de Gennaro, Massimiliano Di Modugno, Silvia La Piana, Giacomo Pisani, *Della Bellezza. La scena della scena*
333. Giulio Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*
334. Alfred Adler, Ernst Jahn, *Religione e Psicologia Individuale*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, postfazione di Gian Giacomo Rovera
335. Laura Gherlone, *Dopo la semiosfera. Con saggi inediti di Jurij M. Lotman*
336. Marco de Paoli, *La Tragica Armonia. Indagine filosofico-scientifica sulla genesi e l'evoluzione del vivente*
337. Chiara Paladini, *Sul concetto di relazione negli scritti latini di Meister Eckhart*
338. Roberto Lasagna, *Il mondo di Kubrick. Cinema, estetica, filosofia*
339. Pietro Piro, *I frutti non colti marciscono. Temi weberiani e altre inquietudini sociologiche*
340. Domenico Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*
341. Emanuele Quinz, *Il cerchio invisibile. Ambienti, sistemi, dispositivi*
342. Tiziana Pangrazi, *Adorata Forma. Saggio sull'estetica di Ferruccio Busoni*
343. Leonardo V. Distaso, *Estetica e differenza in Wittgenstein. Studi per un'estetica wittgensteiniana*
344. Pietro Barbetta, *La follia rivisitata*
345. F.W.J. Schelling, *L'anima del mondo. Un'ipotesi di fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di Alessandro Medri
346. Antonio De Simone, *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*
347. Emiliano La Licata, *Il terreno scabro. Wittgenstein su regole e forme di vita*
348. Anna Valeria Borsari, Franco Farinelli, Eleonora Fiorani, Raffaele Milani, Gian Battista Vai, *Naturale e/o artefatto*
349. Pietro Abelardo, *Etica*, a cura di Mariateresa Fumagalli e Beonio Brocchieri
350. Susan Petrilli, *Nella vita dei segni. Percorsi della semiotica*
351. Lucia Vantini, *L'ateismo mistico di Julia Kristeva*, prefazione di Wanda Tommasi
352. *Ragionamenti percettivi. Saggi in onore di Alberto Argenton*, a cura di Carlo Maria Fossaluzza e Ian Verstegen
353. Stefano Rivara, *Verità: Pluralismo e teoria funzionalista*
354. Ivan Dimitrijević – Paulina Orłowska, *Come la teoria finì per diventare realtà. Sulla politica come geometria della socializzazione*
355. Julius Evola, *Il rientro in Italia 1948-1951*, a cura di Marco Iacona
356. Anna Rita Gabellone, *Una società di pace. Il progetto politico-utopico di Sylvia Pankhurst*
357. Petronio Petrone, *Fior da fiore dai Carmina Burana. Morali e di protesta*,

- d'amore e spirituali, di donne e d'osteria. 40 canti dei Clerici Vagantes medievali tradotti nella lingua del nostro tempo con testo latino a fronte*
358. Enzo Cocco, *Il giardino e l'isola. Due figure della felicità in Rousseau*
359. Vergílio Ferreira, *Lettera al Futuro*, a cura di Marianna Scaramucci e Vincenzo Russo
360. Giorgia Carluccio (a cura di), *Laicità dello stato. Ambiti tematici*
361. Alfred Adler, *Psicodinamica dell'eros. Motivazioni inconscie della rinuncia alla sessualità*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, postfazione Gian Giacomo Rovera, Edizione integrale
362. Beatrice Balsamo e Alberto Destro (a cura di), *Della fiaba. Jacob e Wilhelm Grimm e il pensiero poetante per i 200 anni di Fiabe del focolare*
363. Luciano Parinetto, *Corpo e rivoluzione in Marx. Morte diavolo analità*,
364. Paolo Vidali, Federico Neresini, *Il valore dell'incertezza. Filosofia e sociologia dell'informazione*
365. Marco Castagna, *Il desiderio della lettura. Esercizi. Pratiche. Discorsi*,
366. Jan Spurk, *E se le rane richiedessero un re?*
367. Petre Solomon, *Paul Celan. La dimensione romena*, a cura di Giovanni Rotiroti, traduzione di Irma Carannante, postfazione di Mircea Tuglea
368. Luisa Della Morte, Margherita Tosi, *Nascere umani. Continuare Reich per i bambini del futuro*
369. Riccardo Roni, *La visione di Bergson. Tempo ed esperienza del limite*
370. Emanuele Iula, Carlo Maria Martini. *La Parola che rigenera il mondo*
371. Cecilia Ricci, *Leggere Babele: George Steiner e la "vera presenza" del senso*
372. Giuseppe Schiavone (a cura di), *L'utopia: alla ricerca del senso della storia*
373. Matteo Canevari, *Lo specchio infedele. Prospettive per il paradigma teatrale in antropologia*
374. Franco Ricordi, *L'essere per l'amore*
375. Roland Barthes. *Il discorso amoroso. Seminario all'Ecole pratique des hautes études 1974-1976* seguito da *Frammenti di un discorso amoroso (inediti)*, Introduzione di Éric Marty, Presentazione e cura di Claude Coste, Introduzione all'edizione italiana, traduzione e cura di Augusto Ponzio
376. Giovanni Botta, *La struttura dell'eterno. Le Mélodies di Gabriel Marcel*, Prefazione di Pierangelo Sequeri. Contiene un CD con le trascrizioni e le registrazioni sonore delle *Mélodies*
377. Francesco Panaro, *Contro la cultura. Esseri e universi ben invisibili*
378. Riccardo Fedriga, *La sesta prosa. Discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza*
379. *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, a cura di Massimo Filippi e Marco Reggio, Con un'intervista a Judith Butler e saggi di Massimo Filippi, Richard Iveson, Marco Reggio, James Stanescu e Federico Zappino
380. Paolo Pecere, *Dalla parte di Alice. La coscienza e l'immaginario*
381. Nazzareno Mazzini, *La nebbia non c'è più. Passeggiata lungo i film di Milano*
382. Aldo Marroni (a cura di), *Laure. La sovrana dell'erotismo*
383. Voltaire, *Premio della giustizia e dell'umanità*, a cura di Domenico Felice. Traduzione di Stefania Stefani
384. S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*
385. Luciano Ponzio, *Roman Jakobson e i fondamenti della semiotica*

386. Julia Ponzio, *L'altro corpo del testo . Modello sintattico e interpretazione in Jacques Derrida*
387. Romeo D'Emilio, *Sub-limis e sub-limo. Al limite estremo: fra Goya e Malevič*
388. Marco Piazza, *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*
389. Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali, Carlo Galli (a cura di), *Machiavelli Cinquecento. Mezzo millennio del Principe*
390. Bethania Assy, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, Introduzione di Simona Forti, Traduzione e cura di Enrico Valtellina
391. M. Hess, L. Feuerbach, M. Stirner, K. Fischer, Szeliga, *La questione Stirner*, a cura di Marcello Montalto
392. Rosario Diana, *La forma-reading. Un possibile veicolo per la disseminazione dei saperi filosofici. Resoconto ragionato, programma e strumenti di lavoro*
393. Giovanni U. Cavallera, *Dove Platone riceve il battesimo. La formazione come fondamento nell'Impero Romano d'Oriente*
394. Luigi Frascchini, *Individuo e mondo nel pensiero dell'antico Egitto. Percorsi antropologici ed epistemologici in una tradizione culturale «pre-greca»*, prefazione di Giulio Giorello
395. Fabio Farotti, *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura*, Prefazione di Emanuele Severino
396. Andrea dal Sasso, *Creatio ex nihilo. Le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, prefazione di Emanuele Severino
397. Stefano Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*
398. Marco de Paoli, *Il soggetto eroico e il suo sguardo da lontano. Sul possesso e sull'oblio di sé*
399. Günter Figal, *Il manifestarsi dell'arte. Estetica come fenomenologia*, edizione italiana a cura di Antonio Cimino, postfazione di Luca Crescenzi
400. Onorato Grassi e Massimo Marassi (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*
401. Luca Casadio, *L'arte della psicoterapia e la psicologia dell'arte. Per una psicologia narrativa*
402. Sergio Sorrentino, *Oltre la ragione strumentale*
403. Thomas Percival, *Etica medica. Ovvero un Codice di istituzioni e precetti adattati alla condotta professionale dei medici e dei chirurghi*, a cura di Sara Patuzzo, traduzione italiana di Giada Goracci, con la collaborazione di Sebastiano Castellano
404. Pierpaolo Lauria, *Leopardi Filosofo maledetto*, prefazione di Alberto Folini
405. Virgilio Melchiorre (a cura di), *Un amico fragile. Testimonianze e ricordi per Adriano Manesco*, con la partecipazione di Sibilla Cuoghi, Anna Ferruta, Elio Franzini, Gabriele Scaramuzza
406. Mario Augusto Maieron e Giuseppe Armocida, *Storia, cronaca e personaggi della psichiatria varesina*
407. Georg Simmel, *Cultura femminile*
408. Francesco Allegri, *Gli animali e l'etica*
409. Gustav Gustavovič Špet, *La forma interna della parola. Studi e variazioni su temi humboldtiani (1927)*, traduzione e cura di Michela Venditti
410. Maurizio Balistreri, *La clonazione umana prima di Dolly. Una fantasia che diventa realtà?*

411. Monique Jutrin, *Lo zibaldone di Ulisse. Con Benjamin Fondane al di là della storia (1924-1944)*, traduzione e cura di Anna Carmen Sorrenti
412. Antonio De Simone, *L'io reciproco. Lo sguardo di Simmel*
413. Mattia Geretto, *L'essere e le sue determinazioni. Sulla monadologia di Bernardino Varisco*
414. Luigi Ferrari e Luca Vecchio (a cura di), *La psicologia critica e i rapporti tra economia, storia e psicologia*
415. Gabriele Giacomini, *Psicodemocrazia. Quanto l'irrazionalità condiziona il discorso pubblico*, prefazione di Angelo Panebianco
416. Sergio Solombrino, *Intenzionalità ed esperienza nel Wittgenstein intermedio*
417. Alice Gonzi, Monique Jutrin (a cura di), *Benjamin Fondane: una voce singolare*
418. Vinicio Busacchi, *La via della creazione. di valore. Nuovi interventi buddisti*
419. Rainer Matthias Holm-Hadulla, *Passione. Il cammino di Goethe verso la creatività. Una psicobiografia*, traduzione dal tedesco e cura di Antonio Staude
420. Enrico Valtellina, *Tipi umani particolarmente strani. La sindrome di Asperger come oggetto culturale*
421. Sarah Songhorian, *Sentire e agire. L'etica della simpatia tra sentimentalismo e razionalismo*. Prefazione di Massimo Reichlin
422. Giacomo Leopardi, "Lo stato libero e democratico". *La fondazione della politica nello Zibaldone*, selezione dei testi, introduzione e commento a cura di Fabio Vander
423. Sergio Scalia, *Quale futuro. Potenzialità e rischi delle nuove tecnologie*
424. Felice Accame, *Il dispositivo estetico e la funzione politica della gerarchia in cui è evoluto*
425. A. Berriedale Keith, D.C.L., D.litt., *Il sistema Sāṃkhya. Storia della filosofia sāṃkhya*
426. Paolo Calegari, *La comprensione del sociale. Strategie cognitive e prospettiva sul futuro*
427. Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*
428. David Baumgardt, *Il problema della possibilità nella Critica della ragion pura, nella moderna fenomenologia e nella teoria dell'oggetto*, edizione italiana a cura di Luigi Azzariti-Fumaroli
429. Giuseppe Polistena, *Diacronia. Appunti per una ontologia del tempo*
430. Giuseppe Zuccarino, *Prospezioni. Foucault e Derrida*
431. Silvia Casini, *Il ritratto-scansione. Immaginare il cervello tra neuroscienza e arte*
432. Simone Furlani, *L'immagine e la scrittura. Le logiche del vedere tra segno e riflessione*
433. Carmelo Alessio Meli, *Kant e la Possibilità dell'Etica. Lettura critico-sistematica dei Primi Principi Metafisici della Dottrina della Virtù*
434. Luca Marchetti (a cura di), *L'estetica e le arti. Studi in onore di Giuseppe Di Giacomo*
435. Teresa Tonchia (a cura di), *Lo spettro della fine. Pensare l'Apocalisse tra filosofia e cinema*
436. Jean Soldini, *Alberto Giacometti. Lo spazio e la forza*
437. Paolo Piccari (a cura di), *Forme di realtà e modi del pensiero. Studi in onore di Mariano Bianca*
438. Gianfranco Longo, *Empireo. Dio, i cori angelici e il fondamento blu della creazione*

439. Domenico Gallo, *Il ribelle del pensiero. Albert Einstein e la nascita della fisica quantistica*
440. Martino Feyles, *Margini dell'estetica*
441. Francesco Gregorio, Giuseppe D'Anna, Alessandra Anna Sanna (a cura di), *Filosofia e pratiche dei saperi*
442. Tiziana Pangrazi, *Ritorno al cielo. L'estetica musicale in Italia dal Trecento al primo Novecento*
443. Leo Frobenius, *Paideuma. Lineamenti di una dottrina della civiltà e dell'anima*, traduzione e cura di Luciano Arcella
444. Tristana Dini, *La materiale vita. Biopolitica, vita sacra, differenza sessuale*
445. Roberto Bertoldo, *La profondità della letteratura. Saggio di estetica estesiologica*
446. Giorgio Tettamanti, *L'eone della cosa. Saggio filosofico da Aristotele a Carl Schmitt*
447. Markus Ophälders, *Dialettica dell'ironia romantica*
448. Luciano Ponzio, *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevič, Chagall*
449. Viola Carofalo, *Dai più lontani margini. J.M. Coetzee e la scrittura dell'Altro*
450. Elisa Cecconi, *Ontogenesi molecolare e cellule staminali pluripotenti indotte. Indagini epistemologiche e implicazioni bioetiche*
451. Marcello Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'altrove, Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*
452. Marco Gigante, *Il dovere di non essere sé stessi. La filosofia dell'ily a nell'opera di Emmanuel Levinas*
453. Enrico Arduin, *Il sottosuolo del presente*
454. Giuseppe Craparo (a cura di), *Elogio dell'incertezza. Saggi psicoanalitici, prefazione di Franco De Masi*
455. Giovanni Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*
456. Ferruccio Rossi-Landi, *Linguistica ed economia*
457. Lucia Maria Grazia Parente (a cura di), *La scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, prologo di Lane Kauffmann, epilogo di Javier San Martín
458. Emiliano Alessandrini, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, introduzione di Remo Bodei
459. Susanna Fresko e Chiara Mirabelli (a cura di), *Qual è il tuo mito? Mappe per il mestiere di vivere*
460. Volker Halbach, *Manuale di logica*, a cura di Carlo Nicolai
461. Giovanni Valente, *Causalità relativistica. Problemi filosofici all'incontro di teoria dei quanti e relatività ristretta*
462. Emilio Mazza, *Gazze, whist e verità. David Hume e le immagini della filosofia*
463. Simona Alagia, *Jan Patočka: la responsabilità del pensiero in pratica*
464. Danilo Soscia, *Forma Sinarum. Personaggi cinesi nella letteratura italiana*
465. Paolo Bartolini, *La vocazione terapeutica della filosofia*
466. Giuseppe Goisis, *Dioniso e l'ebbrezza della modernità. Sei saggi su politica e società*, prefazione di Luigi Perissinotto
467. Giuliana Mannu, *Aldo Capitini filosofo dell'azione e della libertà. Con un carteggio inedito con Augusto Del Noce*
468. Massimo Dell'Utri e Antonio Rainone (a cura di), *I modi della razionalità*
469. Maria Giuseppina Di Monte, Giuliana Pieri, Simona Storchi (a cura di), *Visualizzare la guerra. L'iconografia del conflitto e l'Italia*

470. Giuseppe Morello, *La parola e il Leviatano. Segni, linguaggio e retorica nel pensiero politico di Hobbes*
471. Fulvio Palmieri, *Troppo umano. Sociologia della genetica*
472. Marco Ferrari, *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*
473. Calogero Caltagirone, *Ri-pensare l'uomo "tra" empirico e trascendentale*
474. Paolo Calandruccio, Alessio Tommasoli, Guido Traversa (a cura di), *Storia della filosofia per consulenti filosofici*
475. Claudio Corradetti, *Kant e la costituzione cosmopolitica. Tre saggi*
476. Francesco Cerrato, *Stili di vita. Fonti, forme e governo nella filosofia spinoziana degli affetti*
477. Paolo Nardon, *Incarnare, impietrire. Antropologia della roccia*,
478. Vittorio d'Anna, *Herbert Marcuse. Il positivo nella filosofia negativa*
479. Fabrizio Meroi, Mattia Luigi Pozzi e Paolo Vanini, *Cioran e l'Occidente. Utopia, esilio, caduta*
480. Fabrizio Grasso, *Archeologia del concetto di politico in Carl Schmitt*
481. Eugène Minkowski, *Il problema del tempo vissuto. Con una "Lettera" di Ludwig Binswanger*, a cura di Aurelio Molaro, presentazione di Lorenzo Calvi
482. Roberta Corvi, *Ritorno al pragmatismo. L'alternativa Rorty - Putnam*
483. Luca Vargiu, *Figure e bilanci. Saggi sparsi di filosofia dell'arte*
484. Maurizio Cosentino, *La phronesis dei moderni*
485. Nicoletta Cusano, *Sintesi e separazione*
486. Anna Sica, *L'arte massima. Volume I. La rappresentativa nel novo stile: norme e pratica del metodo italiano di recitazione (1728-1860). Parte prima*
487. Nino Salamone, *La carne e il silicio. Umani e macchine nel ventesimo secolo*
488. Arthur Berriedale Keith, *La karma mīmāṃsā*, a cura di Serena Rinaldi
489. Luigi Longhin, Maurizio Zani, *La violenza: le sue componenti affettive e distruttive*
490. Francesca Gruppi, *Dialettica della caverna*
491. Francesco Postorino, *Croce e l'ansia di un'altra città*
492. Giuseppe Bonvegna, *Un volto nuovo per l'uomo? Percorsi filosofici contemporanei tra pluralismo, relativismo e metafisica*
493. Massimiliano Tomba, *Attraverso la piccola porta, Quattro studi su Walter Benjamin*
494. Guasti, *Juan Andrés e la cultura del Settecento*
495. Giulia Longo, «Ogni cosa ha il suo tempo», *Il "nodo dialettico" kierkegaardiano tra 'edificante' e 'ripresa'*, Presentazione di Eugenio Mazzarella, con scritti inediti di Søren Kierkegaard



*Finito di stampare
nel mese di maggio 2017
da Digital Team - Fano (PU)*