



## **UNIVERSITÀ DI PISA**

DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE

Tesi di laurea magistrale in filosofia e forme del sapere

### **KANT E LA FILOSOFIA COME PROGETTO**

Relatore:

Prof. Alfredo Ferrarin

Candidato:

Luca Timponelli

Correlatore:

Prof. Claudio La Rocca

**ANNO ACCADEMICO 2014/2015**

A Filippo Crea (1951 – 2015)  
in memoria

È incredibile, osserva Keynes, di quante scempiaggini ci si possa convincere restando per troppo tempo a pensare da soli. Se in questa tesi ve ne sono molte meno di quante sarebbero potute esserci, è merito delle conversazioni che in questi anni ho potuto intrattenere con quelle che sono le migliori persone che potessi mai conoscere. Non bastano certo queste righe per esprimere il mio debito nei confronti di Iacopo Chiaravalli e dei nostri cinque anni di amicizia. Non esiste conforto più grande di sapere di non essere solo nella mia impresa di pensiero e che, nonostante tutte le nostre divergenze, *un sol volere è d'ambidue*. Se la filosofia di Kant non è diventata per la mia *ignava ratio* “un guanciale per la pigrizia del pensare, la quale si acquieta in ciò, che tutto sia già stato provato ed aggiustato” è in gran parte merito delle sue osservazioni e dei suoi insegnamenti. Non meno importante è stata in questi anni la presenza di Giovanni Mandolino, che tanto ha fatto per insegnarmi le (s)ragioni degli antichi e dei medievali, e al quale prometto di non trascurare i miei studi biblici. Un grazie a Claudia Cristalli per la pazienza con cui mi ha ascoltato tutte le volte in cui mi sono trovato in difficoltà, a scrivere e non solo, e per le sue osservazioni e consigli, sempre intelligenti. La sua affettuosa cattiveria mi mancherà molto più di quanto non potrebbe pensare. Per la più grande e sincera amicizia, un ringraziamento va a Daniel Cottini. Se ben quattordici anni fa non ci fossimo incontrati per caso in un agriturismo di montagna, la mia vita sarebbe infinitamente più sola. Per lo stesso motivo ringrazio Serena Marchesi. Un pensiero affettuoso è per Madi Ferrucci e Lorenzo Serini, con la speranza che un giorno il nostro caffè – libreria possa diventare realtà. Desidero ricordare Paolo Comaschi che, nonostante si sia allontanato dal gruppo, non è stato dimenticato. Ringrazio Caterina Ludovica Baldini per essermi stata vicino nei momenti più bui di questi cinque anni, e le auguro di trovare nel Regno Unito quella tranquillità che non ha potuto avere a Pisa. Un grazie ad Andrea Gaetano Costa e Nicola de Bellis per le nostre avventure newyorkesi e per le conversazioni sul diritto e l'economia, dalle quali ho imparato molto. Sempre per i consigli e le indicazioni in questi campi desidero ringraziare di cuore Roberto Ganau e la sua gentilezza e disponibilità. Ringrazio Greta Alessia Redaelli per essersi presa cura di noi carducciani del quinto piano, sopportando tutte le nostre stranezze, i nostri sfottò e la nostra intransigenza politica, e Francesca Pirola per due anni di bellissimo e divertente vicinato che tanto mi è mancato quest'anno. Un grazie alle *new entries* Gabriele Giacomuzzi e Chiara Visentin, con la speranza di non perdere i contatti e gli auguri di tutto il meglio per il loro futuro. Un grande ringraziamento va al prof. Alfredo Ferrarin per la disponibilità con cui mi ha seguito durante la preparazione di questo lavoro, e per essere davvero esempio, tanto nei suoi scritti quanto nella cura che ha per i suoi studenti, di una filosofia in senso cosmico. Un grazie del tutto particolare è per il prof. Claudio La Rocca per avermi permesso, tre anni or sono, di lavorare con lui sul pensiero di Kant, mettendomi così al riparo da quel morbo normalista che insegna a guardare alla filosofia soltanto come a un'inerte suppellettile. Un grazie ai miei amici della val d'Ossola e del Verbano, senza i quali avrei presto perso quel buonumore che costituisce per Voltaire il primo dovere del filosofo: ringrazio così Marta Arzuffi, Valentina Bevilacqua, Federico Bortot, Matteo Brighi, Alessandro Caldelari, Jacopo Circiello, Luca Cottini, Andrea Fontana, Riccardo Innocenti, Stefano Lattuada, Luca Muccignato, Valentina Patrìtti, Daniele Pezzoni, Alessandro Rosina, Luca Salviato, Giorgia Adelaide Varallo e Francesco Zambon.

*Last but not least*, un grazie ai miei genitori, Giuseppe e Concetta, a mio fratello Paolo e a mio zio Francesco Antonio per l'affetto e la pazienza, e per aver sempre fatto in modo che non mi mancasse mai nulla.

Postremo omnes in universum monitus volumus, ut scientia veros fines cogitent; nec eam aut animi causa petant, aut ad contentionem, aut ut alios despiciant, aut ad commodum, aut ad famam, aut ad potentiam, aut huiusmodi inferiora, sed ad meritum, et usus vitae, eamque in charitate perficiant, et regant.

BACO DE VERULAMIO

*Ich wäre gerne auch weise*

*In den alten Büchern steht, was weise ist:*

*Sich aus dem Streit der Welt halten und die kurze Zeit*

*Ohne Furcht verbringen*

*Auch ohne Gewalt auskommen*

*Böses mit Gutem vergelten*

*Seine Wünsche nicht erfüllen, sondern vergessen*

*Gilt für weise.*

*Alles das kann ich nicht:*

*Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten!*

BERTOLD BRECHT

## Kant e la filosofia come progetto

Indice delle abbreviazioni	p. 1
Introduzione	p. 3
Parte prima: Pope, Newton e Rousseau	p. 21
§ 1 La <i>vindication</i> di Pope	p. 23
§ 2 Ordine e bellezza	p. 28
§ 3 Stato di natura e società civile: la teodicea di Rousseau	p. 35
§ 4 Oltre la teodicea: il Rousseau politico	p. 48
§ 5 Kant lettore di Rousseau	p. 54
§ 6 Kant dopo Rousseau: un'etica del dovere	p. 62
§ 7 Kant dopo Rousseau: una filosofia della storia	p. 73
§ 8 Una o due ragioni? L'inizio congetturale della storia umana	p. 91
Parte seconda: una ragione spontanea	
§ 1 Miseria della filosofia	p. 97
§ 2 Una storia di rivoluzioni	p. 123
§ 3 Una ragione discorsiva – sensibilità e intelletto	p. 133
§ 4 Una ragione architettonica – il ruolo delle idee	p. 145
Parte terza: l'autonomia della ragione e la filosofia in senso cosmico-cosmopolitico	
§ 1 Una ragione interessata	p. 158
§ 2 Sentirsi a casa nel mondo: la filosofia come fede	p. 173
Addendum al § 2: la teodicea e la fede di Giobbe	p. 182
§ 3 Fare del mondo una casa: la filosofia come progetto	p. 185
Addendum al § 3: del bello come simbolo del bene morale	p. 198
Conclusione	p. 200
Bibliografia	p. 203

## Indice delle abbreviazioni

Ad eccezione della *Critica della ragion pura*, le cui citazioni sono riportate con i riferimenti alle pagine delle due edizioni originali (ed. A: Hartknoch, Riga, 1781, ed. B: Hartknoch, Riga, 1787), le opere sono citate dall'Akademie-Ausgabe (*Kants gesammelte Schriften*, Bd 1-22 hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, G. Reimer – W. De Gruyter, 1900ff.) indicando prima il volume, poi il testo ed infine la pagina. Seguono ora le sigle che abbiamo adoperato per indicare le singole opere kantiane:

Ap	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropologia da un punto di vista pragmatico)</i>
DO	<i>Was heißt: Sich im Denken orientiren? (Che cosa significa orientarsi nel pensiero?)</i>
EF	<i>Zum ewigen Frieden (Per la pace perpetua)</i>
FA	<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?)</i>
FM	<i>Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik (I progressi della metafisica)</i>
I	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico)</i>
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft (Critica della ragion pratica)</i>
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft (Critica della Ragion pura)</i>
KU	<i>Kritik der Urteilskraft (Critica della capacità di giudizio)</i>
L	<i>Logik (Logica)</i>
MA	<i>Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (Inizio congetturale della storia umana)</i>
MS	<i>Metaphysik der Sitten (Metafisica dei costumi)</i>
OP	<i>Opus postumum</i>
P	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysic, die als Wissenschaft wird auftreten können (Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza)</i>

PhilEnz	<i>Vorlesungen über die Philosophische Enzyklopädie (Enciclopedia filosofica)</i>
Refl	<i>Reflexionen (Riflessioni)</i>
Rel	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (La religione nei limiti della sola ragione)</i>
SF	<i>Der Streit der Fakultäten (Il conflitto delle facoltà)</i>
WL	<i>Wiener Logik (Logica di Vienna)</i>

The fool hath said in his heart,  
there is no such thing as justice

THOMAS HOBBS

Tout a changé dans l'ordre  
physique; et tout doit changer dans  
l'ordre moral et politique

MAXIMILIEN DE ROBESPIERRE

Il presente lavoro vorrebbe tentare, mettendo in luce alcuni tratti del pensiero di Immanuel Kant, una riabilitazione della ragione come facoltà di istituire un ideale normativo che permetta di orientare l'agire umano nella sfera etica, politica e sociale. Il pensiero filosofico deve poter esser in grado, se non vuole spegnersi nell'afasia o isterilirsi nella sola indagine storiografica, di offrire fini per l'azione individuale e collettiva, senza permettere che la loro formulazione sia lasciata agli interessi dominanti o all'arbitrio delle diverse tradizioni culturali.

La ragione, nelle sue varie forme storiche (*λόγος*, *ratio*, *Vernunft*, ecc.), è stata espressione di questa esigenza, riconoscendo o istituendo criteri per pensare una società giusta. Pure, nel momento in cui diviene essa stessa l'oggetto di un'indagine diretta, non si può non avvertire quel senso di imbarazzo che già sentiva Kant (KrV, A 299 – B 355) e di cui parla Horkheimer: noi faticiamo a concepire una ragione che si preoccupi degli scopi. Non soltanto il senso comune, ma anche una parte consistente del pensiero filosofico considera la ragione come la facoltà di perseguire in modo efficiente e corretto gli scopi più indeterminati. Già David Hume poneva nel *Trattato sulla natura umana* la ragione alla dipendenza delle passioni<sup>1</sup>; non diversamente Weber concepisce la razionalità come semplicemente strumentale rispetto a giudizi di valore completamente indipendenti da essa. Siamo posti così davanti all'alternativa tra un naturalismo che riconduce ogni possibile azione umana alla soddisfazione di bisogni egoistici e un relativismo davanti al quale ogni posizione sembra censurabile solo da un punto di vista altrettanto privo di fondamento quanto quello che si vuole attaccare. Una ragione che non sia semplice ancella

---

<sup>1</sup> Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, parte III, sez. III: “Così pare che il principio che contrasta le nostre passioni non possa essere la ragione, e si chiama in questo modo solo impropriamente. Non parliamo in modo rigoroso e filosofico quando parliamo della lotta di passione e ragione. La ragione è, e dovrebbe soltanto essere schiava delle passioni, e non può aspirare ad altro compito che servirle e obbedire loro”



di passioni e desideri sembra a fatica presentabile e si presta facilmente a essere derisa come una struttura mitica o un escamotage retorico<sup>2</sup>.

Possiamo riconoscere nei due modi di pensare la ragione che abbiamo qui delineato la contrapposizione individuata da Horkheimer tra una ragione oggettiva e una ragione soggettiva. Si tratta di un'antinomia da cui egli invocava la via di uscita, senza però essere in grado di individuarne una e limitando la propria opera, in *L'Eclisse della ragione*, a una critica dei limiti di entrambe le posizioni.

Il dibattito sulla ragione, e con esso anche i tentativi più recenti ispirati a Kant di argomentare una teoria della giustizia che promuova la piena libertà e realizzazione della persona umana, non è stato ancora in grado di emanciparsi da quest'opposizione, e ogni discorso sia in sua condanna che in sua difesa sembra sposare una sua interpretazione sotto una delle due forme che Horkheimer ha delineato.

Sono convinto che, come vedremo a breve, entrambi i lati di questa opposizione non siano in grado, per motivi differenti, di offrire risposte che non degenerino in un'accettazione, quando non in una giustificazione, dello stato di cose esistente che non può lasciarci soddisfatti. Di contro, il progetto kantiano di ragione teleologica può essere, se ben inteso, una via ancora praticabile e irriducibile a nessuna di queste strade: rifiutando come dogmatica ogni pretesa di dipendere da un'ontologia, la proposta kantiana non dismette però come futile il problema circa “il massimo bene, il problema del destino umano, il modo di realizzare i fini ultimi<sup>3</sup>”, che anzi colloca al centro della propria indagine. Può essere allora utile, prima di avviare il lavoro, mostrare più nel dettaglio i limiti e le contraddizioni dei due modi di concepire la ragione da cui dobbiamo emanciparci, senza la pretesa di voler fornire un accurato quadro storiografico<sup>4</sup> (operazione che richiederebbe molto più tempo del presente lavoro) ma limitandoci a una semplice rappresentazione idealtipica, sufficiente però a rendere conto al lettore del problema che anima la mia ricerca, e abbozzare il tentativo che un certo filone di pensiero che include Hobbes, Rousseau e Kant, ha fatto per pensare un'alternativa.

### *La ragione oggettiva e le sue varianti*

La ragione oggettiva ha come presupposto che il mondo possieda un suo proprio ordine

---

2 E' questa, ad esempio, la posizione di S. Rosen in *Hermeneutics as Politics*.

3 M. Horkheimer, *L'Eclissi della ragione*, p. 12

4 Il lettore che lo desiderasse può trovare materiali per una trattazione molto più ampia e profonda della materia, da prospettive eterogenee fra di loro in T. Adorno – M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, H. Blumenberg, *La legittimità dell'epoca moderna*, K. Löwith, *Significato e fine della storia*, D. R. Lachterman, *The Ethics of Geometry*.

atingibile mediante l'attività contemplativa. La ragione non è una facoltà del soggetto che gli permette di orientarsi all'interno del mondo, ma la struttura essenziale della realtà stessa secondo leggi aventi il carattere di necessità: non è l'uomo la misura di tutte le cose. Così nel *Gorgia* di Platone Socrate può invocare contro il riottoso e nichilista Callicle la “comunione, amicizia, ordine, temperanza e giustizia” che lega insieme cielo e terra, dei e uomini (*Gorgia*, 507e – 508a): per questo il mondo è detto κόσμος, realtà bene ordinata, in cui le parti sono organizzate in vista del tutto e concorrono al bene dell'intero. Tale ordine si manifesta a chi si appropria alla realtà guidato dal puro amore per essa, senz'altro scopo che la visione della verità. Questo può cogliere ciò che nel mondo è stabile ed eterno, o le leggi che determinano il divenire della realtà, riconoscere il proprio posto all'interno della grande catena dell'essere<sup>5</sup> e trarre di conseguenza la condotta più adeguata alla propria condizione. A chi invece non è in grado di spogliarsi di scopi diversi dall'amore per la conoscenza, il mondo non potrà che apparire un caos inspiegabile, e la sua vita non potrà che essere infelice, costantemente frustrata dall'insoddisfazione del bisogno: Callicle è paragonato a un caradrio, un uccello che evacua nello stesso momento in cui si nutre (494b). Modo di agire della ragione oggettiva in ambito conoscitivo è la descrizione di ciò che la realtà è veramente, in ambito pratico la conformazione a essa.

L'ordine e la necessità che regolano i rapporti tra le cose possono essere ora pensati in un quadro di sostanziale immutabilità, oppure in un'ottica dinamica e processuale in cui la realtà si trasforma ed evolve. Il primo modo di considerare le cose corrisponde a una forma di ragione naturalistica e sostanzialistica, propria del mondo antico; il secondo invece ha a che fare con una forma di ragione storicistica, ed è invece figlio della modernità.

La ragione sostanzialistica ha come idea cardine quella di natura: ogni ente in quanto tale è dotato di una conformazione sua propria realizzando pienamente la quale egli compie il proprio bene. Conoscendo la natura delle cose è possibile individuare il loro bene, e così per l'uomo. Come scrive Leo Strauss: “Alla costituzione specifica corrisponde un'azione specifica, uno specifico operatore. Un essere è buono, e “in ordine” se fa l'opera propria. Quindi l'uomo sarà buono se farà bene l'opera propria dell'uomo, l'opera che corrisponde alla natura umana e alle sue esigenze. Per stabilire ciò che è buono naturalmente per l'uomo, bisogna stabilire in che consista la natura dell'uomo, la sua naturale costituzione. [...] La vita buona è la perfezione della natura dell'uomo, è la vita secondo natura: sicché

---

<sup>5</sup> Cfr. Pope, *Essay on Man*, I, VIII: “Vast chain of being! which from God began, / Natures ethereal, human, angel, man, / Beast, bird, fish, insect, what no eye can see, / No glass can reach; from Infinite to thee, / From thee to nothing”

le regole che ne specificano il carattere generale possono chiamarsi “la legge naturale”<sup>6</sup>. Come nell'individuo possiamo trovare la piena realizzazione nel corretto rapporto gerarchico delle varie costituenti della sua attività psichica, in cui l'aspetto emotivo deve essere subordinato a quello razionale<sup>7</sup>, non diversamente il bene andare della città dipende dal fatto che ciascuno compia il proprio ruolo per l'armonia del tutto, quella che Platone, identificandola con la giustizia, chiama οἰκαιοπραγία<sup>8</sup>. All'interno della città stessa troviamo persone più adatte per natura a comandare e altre a obbedire<sup>9</sup>. Infine, il bene della città stessa è subordinato a quello del cosmo intero, del quale l'uomo non è che una parte, e che è assicurato dalla struttura teleologica del tutto.

Di contro, la ragione storicistica rifiuta l'esistenza di una natura stabile e immutabile, e interpreta la realtà come esito di un processo, indagando il quale essa diventa spiegabile come il suo risultato. Né il cosmo<sup>10</sup> né la realtà sociale<sup>11</sup> sono sempre stati ciò che sono, ma risultano frutto di un'evoluzione che è possibile ricostruire e, eventualmente, anticipare. La filosofia permette di rapprendere in pensieri il proprio tempo<sup>12</sup> come frutto non del caso, ma di un processo con una logica coerente. Al movimento ciclico che gli antichi coglievano nei moti dei corpi celesti e nell'alternarsi delle fortune dei vari uomini e imperi si sostituisce il moto lineare della perfettibilità e del progresso: da forme più semplici e rozze di organizzazione della materia e della società si passa a forme sempre più complesse e articolate. Quel principio di armonia che la ragione sostanziale era capace di cogliere come sempre già presente o nel mondo o in una prospettiva ultraterrena<sup>13</sup> viene posposto

---

6 L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, p. 138

7 Cfr. *Resp.* 444d: “E così, dal canto suo”, dissi, “produrre giustizia non significa istituire fra le parti dell'anima un rapporto reciproco, conforme a natura, di comando e sottomissione; ingiustizia, invece, una situazione in cui le une esercitano e le altre subiscono il potere contro natura?”

8 Cfr. *Resp.* 433a: “Abbiamo in effetti stabilito, e ripetuto più volte, se ben ricordi, che ciascuno debba svolgere una sola delle attività comprese nella città, quella per la quale la sua natura risulti più adatta.” “Lo si diceva sì” E dunque che la giustizia consista nel fare le proprie cose senza moltiplicare le proprie attività, questo almeno l'abbiamo sentito da molti altri e noi stessi l'abbiamo detto più volte” “L'abbiamo detto, infatti” “Proprio questo, amico”, dissi io, “il fare le proprie cose, praticato in un certo modo, c'è il caso che sia la giustizia.”

9 Cfr. *Resp.* 414d e Aristotele, *Politica*, 1252 a-b

10 Un esempio di “Storia naturale” è, come vedremo nella parte prima del lavoro, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* di Kant.

11 Apripista negli studi sul mondo sociale da questa prospettiva è Anne-Marie Robert Turgot nel 1750 con il *Plan de Deux Discours sur l'Histoire Universelle*, che per primo si propone di rintracciare “l'influenza delle cause generali e necessarie, quelle delle cause particolari e delle azioni libere dei grandi uomini, e il rapporto tra queste cose e la costituzione stessa dell'uomo; mostrare gli ambiti e la meccanica delle cause morali dai loro effetti” (*Ouvres*, p. 276) ma l'idea che da effetti involontari di azioni compiute con tutt'altro fine scaturisca progressivamente l'armonia universale è pensiero che ritroviamo in tutti i teorici della società civile, cominciando da Ferguson e, passando per Smith e Hume, giungendo fino a Kant.

12 Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 15: “Comprendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione. Per quel che concerne l'individuo, del resto, ciascuno è un figlio del suo tempo; così anche la filosofia è il tempo di essa appreso in pensieri.”

13 Così anche per il Cristianesimo, che pure per primo offre un'interpretazione lineare della storia come

alla fine dei tempi, al termine di una sanguinosa, ma inarrestabile, marcia che, a chi non è in grado di guardarla con gli occhi della ragione, non può che sembrare che un banco di macelleria in cui le vite di popoli e individui vengono costantemente immolate<sup>14</sup>: l'uomo non ha una natura che ogni singolo può incarnare compiutamente, ma le potenzialità umane possono compiutamente manifestarsi soltanto nel divenire storico<sup>15</sup>. Filosofare è allora riconciliarsi con il reale riconoscendo da un lato di essere parti del movimento stesso della totalità, dall'altra ben sapendo che la corrente della storia non ha una direzione casuale, ma muove verso la realizzazione del bene. Se pure certe varianti di questo pensiero promettono una trasformazione radicale della realtà presente, essa è pur sempre affidata al movimento di forze necessarie che operano effettivamente e immancabilmente. Lo stesso comunismo di Marx dismette sdegnosamente il nome di utopia, di disegno astratto concepito da uomini, per presentarsi come il “movimento reale che abolisce lo stato di cose presente”<sup>16</sup> in virtù del quale gli espropriatori saranno a loro volta riespropriati<sup>17</sup>. Il socialismo utopistico è criticato non in virtù delle sue proposte e delle sue critiche alla società reale, ma in quanto incapace di vedere le “condizioni materiali per l'emancipazione del proletariato”<sup>18</sup>, che sostituisce con l'arbitraria elaborazione di progetti. Se il messaggio della ragione naturalistica è l'accettazione del proprio posto nell'ordine fisso delle cose, quello della ragione storicistica è il conformarsi a quella che sembra essere la direzione della corrente della storia<sup>19</sup>, o perire. Con le parole del giovane Hegel,

---

storia della salvezza, la quale però non si realizza sulla terra alla fine dei tempi come esito di un processo, ma con il giudizio che ogni anima riceve per la propria condotta. La vita terrena è il banco di prova, il tornio che, secondo la metafora di Agostino citata da Löwith in apertura a *Significato e fine della storia*, sprema e divide l'olio dei credenti dalla morchia dei bestemmiatori.

14 Cfr. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, p. 20

15 Cfr. Kant, *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, Tesi II

16 Cfr. *Ideologia tedesca*, p. 25: “Il comunismo non è per noi *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente.”

17 Cfr. *Il Capitale*, cap. XXIV.

18 *Manifesto del Partito Comunista*, pp. 214 – 125.

19 O, come scrive Hannah Arendt, nuotare nella stessa direzione della corrente sperando di accelerarla (Cfr. *Denktagebuch*, pp. 44 – 45: Wahrheitsbegriff und Weltsicherheit: 1. “adequatio rei et intellectus”: vorausgesetzt eine nicht erklärte, fundamentale Gleichheit der Strukturen, die die “adequatio” des intellectus an die “res” möglich macht. Der Mensch eingebettet in der Welt und diese adaequierende, gleichsam sich adjustierende Erkenntnis der beste Beweis dafür, dass Mensch und Welt zusammengehören. 2. Hegel: Die Bewegungsformen des Geistes und die Bewegungsformen der Ereignisse und Schicksale des Menschenschlechts sind die gleichen. Der Mensch nicht mehr in der Welt eingeordnet, sondern im Strom des Geschehens schwimmend. Seine Schwimmbewegungen sind gleichsam a priori den Strombewegungen des Flusses des Weltgeschehens eingepasst, wie die Fähigkeiten des “intellectus” a priori den Qualitäten der “res” angepasst waren. 3. Marx: Da er, Hegel folgend, im Strom schwimmen kann und das Schwimmen offenbar eine Aktivität gegenüber dem blossen Strömen und Veströoen des Flusses des Weltgeschehens ist, kommt er auf den naheliegenden Gedanken, dass der Schwimmer dem Strömen überlegen sein muss und er versteht er nur die Gesezte des Strömens, das Fliessen in bestimmte Bahnen lenken kann; dies natürlich nur innerhalb der Stromgesetze, die ja zugleich auch die Schwimmgesetze sind. Die Vergeblichkeit des Marxschen Versuches: Der Schwimmer beschleunigt nur sein eigenes Von-der-Strömung-getragen-Sein –

“*Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda*<sup>20</sup>”.

In entrambe le forme di ragione oggettiva la regola del vero e del giusto è tratta dalla realtà stessa e il dover essere coincide in ultima analisi con l'essere stesso, o con il suo fondo più reale. Sottomettersi a questo, accantonando ogni rivendicazione soggettiva, sapendo che la realtà è ragione, e la ragione realtà, è la confortante massima della ragione oggettiva. Ogni tentativo di deviazione è destinato al fallimento: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.

### *La ragione soggettiva*

Punto di partenza della ragione soggettiva è che invece il mondo di per sé sia inintelligibile se non interpretato alla luce di modelli elaborati dalla nostra mente: gli unici legami necessari sono le catene deduttive e le dimostrazioni che il nostro intelletto è in grado di trarre a partire da premesse date. “Le esperienze delle cose”, scrive Descartes<sup>21</sup>, “sono fallaci, mentre la deduzione, ovvero la pura inferenza di una cosa dall'altra può certamente essere omessa se non la si vede, ma non può mai essere fatta male neppure da un intelletto

---

also im Ende seinen eigenen Untergang. Die Frage ist gerade, wie man das Schwimmen im Strom überhaupt vermeiden kann).

20 G. W. F. Hegel, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, p. 2. Nel criticare Hegel e Marx, è di questi tempi necessario prendere le distanze da quei critici volgari che vorrebbero trattarli al pari di un cane morto, privando le loro opere di ogni valore e sfigurando questi amanti della libertà sino a renderli teorici del totalitarismo. Come ebbe a dire Constant criticando Rousseau, frase poi ripresa da Hannah Arendt nel momento in cui si accingeva a criticare in *Vita Activa* (p. 58) la nozione marxiana di lavoro: “Certamente, eviterò di unirmi ai detrattori di un grand'uomo. Quando il caso apparentemente vuole che io sia d'accordo con loro su un solo punto, comincio a diffidare di me stesso; e per consolarmi di essere ancora per un istante del loro parere ... ho bisogno di sconfessare e di biasimare, per quanto mi è possibile, questi falsi alleati”. Non è mia intenzione, ed è bene metterlo in chiaro, degradare Hegel e Marx a idoli di un qualsivoglia stato di cose. La stessa teleologia della storia di Hegel parla di un progresso non della libertà, ma della coscienza che si ha della libertà – che costituisce per Hegel la realtà del concetto davanti alla quale le particolari forme storiche possono benissimo opporsi in quanto “esistenze pigre”. La stessa Arendt, che pure è forse tra i più feroci – ma intelligenti – critici di Hegel e del pensiero dialettico in generale, riconosce questo elemento del pensiero hegeliano, riportando il giudizio che il filosofo di Stoccarda ci offre, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, a proposito della rivoluzione francese (p. 362): “Il pensiero, il concetto del diritto si fece valere tutto in una volta e l'antica impalcatura dell'ingiustizia non poté fare resistenza contro di esso. Nel pensiero del diritto fu eretta allora una costituzione e di lì in avanti tutto doveva basarsi su questo fondamento. Da che il sole sta nel firmamento e i pianeti girano attorno a esso, non si era mai visto l'uomo mettersi sulla testa, ovverosia sul pensiero, e costruire la realtà a misura del pensiero. Anassagora per primo aveva detto che il *voûç* governa il mondo, ma solo adesso l'uomo è arrivato a conoscere che il pensiero deve governare la realtà spirituale.” Similmente Hegel vede nella rivoluzione il diventare pubblico delle idee che “mostrano in qual modo ogni cosa dovrebbe essere” dileguando “il comodo letargo della gente posata, disposta ad accettare tutto eternamente per come è” (Lettera a Schelling, 16 aprile 1795).

Quello che invece ci preme mettere in evidenza è la difficile compatibilità tra simili aspirazioni, proprie tanto di Kant quanto del pensiero dialettico, e di un apparato concettuale che assume tra i propri presupposti l'identità di essere e pensare, che la ragione sia, in fondo in fondo (l'espressione, brutale ma efficace, è di A. Ferrarin in *The powers of pure reason*), l'anima del mondo, a meno che non si presupponga una ingenua fiducia nelle cose che non possiamo permetterci, se non sacrificando in una bancarotta del pensiero quell'unico strumento – la ragione – che abbiamo per l'emancipazione dell'umanità. Nessuna testimonianza di questo naufragio è forse più tragica della conclusione messianicheggiante della *Dialettica negativa* di Adorno.

21 *Regulae*, p. 395 AT X

anche minimamente dotato di ragione”: l'errore non può mai nascere da cattive inferenze del pensiero, ma da assunzioni prive di fondamento. Per questo la matematica, in quanto priva di ogni rimando all'esperienza, è il modello di scienza che la ragione soggettiva fa propria, non avendo affatto bisogno di supporre nulla che l'esperienza possa rendere incerto. Ogni scienza si configura come tale solo in quanto i suoi elementi sono riportati alla necessità propria soltanto dei prodotti del nostro pensiero: la realtà ci diventa accessibile unicamente trasponendola in una maglia di rapporti simbolici e formali che il pensiero solo è in grado di elaborare. Ogni aspirazione di “tentar l'essenza”, di accedere alle cose in se stesse, è liquidato come mitologia: la ragione può vedere soltanto ciò che pone essa stessa (KrV, B XIII). La conoscenza non è più contemplazione, in un percorso che da ciò che è primo per noi, l'esperienza del particolare e del mutevole, conduce a ciò che è primo per natura<sup>22</sup>, il generale e l'invariante, ma indagine guidata dalla formulazione di ipotesi e suffragata dalla realizzazione di esperimenti che permettono di riprodurre, in condizioni osservabili, i fenomeni naturali. Si produce un modello non astraendo dalla realtà i suoi tratti salienti, ma costruendo in base ad assiomi e principi da noi stabiliti, per poi verificarne (o falsificarne) il potere predittivo a mezzo di esperimenti.

In questo modo la scienza si lega indissolubilmente alla tecnica: da una parte si può conoscere solamente operando sulla natura<sup>23</sup>, dall'altra la conoscenza è immediatamente possibilità di azione sulla natura stessa.

Dal momento in cui la realtà così com'è non può essere oggetto di indagine, la conoscenza non è più intrapresa in nome della verità (impresa questa, nota Horkheimer, che la ragione soggettiva destina alla religione o ad altre forme di esperienza come l'arte, che essa considera irrazionali<sup>24</sup>). Essa non avrà altro che finalità pratiche: aumentare le potenzialità umane e asservire la natura stessa ai nostri disegni riproducendo il suo operare<sup>25</sup>. Se la

---

22 Aristotele, *Fisica*, 184a.

23 Cfr. Bacon, *Instauratio magna*, Aforisma II: “Né la nuda mano, né l'intelletto abbandonato a se stesso, hanno potenza. I risultati si raggiungono con strumenti e con aiuti e di questi ha bisogno non meno l'intelletto che la mano. Come gli strumenti amplificano e reggono il moto della mano, così gli strumenti della mente guidano o trattengono l'intelletto”.

24 Cfr. ad esempio Carnap in *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* (pp. 530 - 531): “Forse, la musica è il più puro mezzo espressivo del sentimento della vita, poiché sa affrancarsi nel modo più radicale da ogni riferimento oggettivo. Il sentimento armonioso della vita, ciò che il metafisico vuol esprimere in un sistema monistico, si rivela con maggior chiarezza nella musica di Mozart. E quando il metafisico rappresenta il suo sentimento della vita di tipo eroico-drammatico in un sistema dualistico, non può darsi che lo faccia solo perché gli manca la capacità di un Beethoven di esprimere questo sentimento con mezzi adeguati? I metafisici non sono che dei musicisti senza capacità. In compenso, possiedono una forte inclinazione a lavorare con strumenti teoretici, combinando concetti e pensieri. Ma ecco che, in luogo di concretare questa inclinazione nell'ambito della scienza, da una parte, e di soddisfare separatamente il bisogno espressivo nell'arte, dall'altra, il metafisico confonde le due cose e crea un miscuglio che risulta tanto insufficiente per la conoscenza, quanto inadeguato per il sentimento”.

25 Cfr. *Instauratio magna*, Aforisma III: La scienza e la potenza umana coincidono perché l'ignoranza della

forma più alta di sapere poteva presentarsi una volta come orgogliosamente inutile in quanto non asservita ad alcuno scopo pratico<sup>26</sup>, ora il valore di una disciplina si misura dall'utilità e dalla possibilità di migliorare la vita degli uomini che essa può offrire<sup>27</sup>: non la meraviglia o l'amore verso le cose, ma il timore verso le forze della natura e il bisogno di dominarle per sopravvivere e vivere meglio guida la ragione soggettiva.

Negando da una parte che vi sia conoscenza dell'essere, la ragione soggettiva si disinteressa altrettanto di definire in che cosa consista il dover essere, trascurando di definire quei fini che dovrebbero orientare l'esistenza umana. Questi vengono dati per scontati, senza che si indaghi in cosa consistano più precisamente le nozioni di "felicità" o "utilità" con cui la ragione soggettiva tende a giustificarsi, oppure vengono ritenuti in tutto dipendenti da fonti extra-scientifiche, legate all'opinione dei singoli o a visioni del mondo sul cui merito la ragione stessa non si può esprimere: un libro che si proponesse di esplorarle in modo razionale non conterrebbe che "sofisticherie e inganni<sup>28</sup>". Così la ragione soggettiva non è in grado di produrre alcuna norma, né di offrire alcuna garanzia che il suo potere di asservire la natura non si trasformi in strumento di asservimento dell'uomo, che, considerato come parte della natura stessa, è altrettanto manipolabile di qualsiasi altro oggetto<sup>29</sup>.

### *La costruzione dei fini*

Con la nascita della ragione soggettiva non è però mancato il tentativo di farne propria la metodologia senza per questo abbandonare l'esigenza di indirizzare la sua opera secondo fini. Una certa linea di pensiero ha infatti sostenuto che il pensiero umano non solo fosse in grado di conoscere e dominare la natura, ma che potesse e dovesse anche costruire un ordine morale e politico al cui interno la vita umana non fosse più oggetto alla violenza e

---

causa fa mancare l'effetto. La natura infatti non si vince se non obbedendo a essa, e ciò che nella teoria ha valore di causa, nell'operazione ha valore di regola".

26 Aristotele, *Metafisica* I, 982b, 19 – 25: "Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. [...] È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo a essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa".

27 Così ad esempio Bacon, sull'interpretazione della natura: "Ritenendo di esser nato per servire l'umanità e pensando che l'occuparsi del bene comune faccia parte di quei doveri che sono di pubblico dominio, aperti cioè a tutti come l'acqua e l'aria, mi chiesi che cosa potesse essere maggiormente utile agli uomini e a quali compiti io stesso fossi per natura più idoneo. Fra i benefici che possono essere fatti all'umanità, non ne ho trovato nessuno che sia più meritorio della scoperta di cose nuove e del perfezionamento delle arti dalle quali viene migliorata la vita degli uomini". Ancora per Kant (KrV, A 851 B 879) fine stesso delle scienze è promuovere la felicità generale.

28 D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, p. 175.

29 Come la ragione soggettiva si sia tramutata in strumento di dominio è il tema centrale di *Dialettica dell'Illuminismo*.

all'arbitrio. In caso contrario, la cultura non sarebbe capace altro che di riprodurre un sistema non meno oppressivo da quello della natura da cui ci ha permesso di emanciparci. Senza un orizzonte teleologico che la giustifichi e motivi, la cultura moltiplica sì le potenzialità d'azione umane, ma con queste anche i bisogni e la conflittualità che animano gli uomini.

Se la ragione soggettiva vuole essere coerente fino in fondo deve rivolgere la propria attività di costruzione anche agli scopi in vista dei quali la ragione tecnica dovrebbe operare. Solo così può essere veramente libera e autonoma come pretende di essere. Se, dismessa l'illusione mitica di una ragione oggettiva, il mondo non è in grado di offrire un significato e un posto per l'esistenza umana, e nessuna attività contemplativa può offrirci quella sapienza che può indicarci uno scopo e una destinazione, allora tale sapienza va costruita essa stessa, e con essa un mondo in cui la vita non sia “solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve<sup>30</sup>”.

Questo fu il tentativo di Hobbes, Rousseau e Kant, e che Leo Strauss ha meravigliosamente riassunto in un brano che vale la pena citare:

L'uomo può assicurare l'attuazione della sapienza, poiché la sapienza si immedesima con la libera costruzione. Ma se l'universo è intelligibile, la sapienza non può essere una libera costruzione. L'uomo può assicurare l'attuazione della sapienza non già malgrado al fatto, ma grazie al fatto che l'universo è inintelligibile. L'uomo può essere sovrano solo perché la sua umanità è priva di fondamento cosmico. Può essere sovrano solo perché è assolutamente straniero nell'universo. (*Diritto naturale e storia*, p. 179)

Tutti e tre questi autori videro con lucida consapevolezza tanto le potenzialità della ragione soggettiva, cui riconobbero di essere l'unica forma possibile di conoscenza per l'uomo, tanto la sua pericolosità in assenza di una direzione: il mondo civile ma non ancora morale è per tutti e tre il regno della lotta, della disuguaglianza e dell'infelicità. Quella giustizia, senza la quale la vita umana sulla terra non potrebbe avere alcun valore (MS, 453) e che prima era patrimonio della divinità e dell'ordine cosmico può e deve essere pensata e realizzata soltanto dalle mani dell'uomo: l'arte umana può attuarla nella costruzione di un corpo artificiale che la rende possibile<sup>31</sup>. Stolto non è più, in una meravigliosa secolarizzazione del salmo XIV<sup>32</sup> che Hobbes opera nel Leviatano, chi nega l'esistenza di

---

30 “Solitary, poor, nasty, brutish and short”, Hobbes, *Leviatano*, cap. XIII

31 Cfr. Hobbes, *Leviatano*, Introduzione

32 “Lo stolto ha detto nel suo cuore, non c'è Dio” (Ps.14, 1).



Dio, ma chi rinnega la possibilità per l'uomo di realizzare quanto prima poteva essere esclusivamente il compito della Provvidenza: la costruzione della giustizia<sup>33</sup>. I criteri del giusto e dell'ingiusto non riposano più né in qualche testo stampato, né in seno alla natura, ma discendono dalla consapevolezza che l'uomo ha della peculiarità del suo stato e dal desiderio di mutarlo, rifiutando che l'arbitrio e la violenza che egli sperimenta e che rifiuta debbano essere la norma della sua esistenza. Soltanto la ragione è in grado di istituire tali criteri, e, in quanto essa è patrimonio dell'umanità intera, quanto essa stabilisce deve riscuotere l'universale approvazione di chi si riconosca come appartenente al genere umano.

Scrivendo Hume nella recensione che egli stesso fece al proprio *Treatise* che non è la ragione a esser guida della vita, ma la consuetudine<sup>34</sup>. Essa “induce la mente, in ogni circostanza, a supporre il futuro conforme al passato”, operazione che la ragione non potrebbe mai compiere per tutta l'eternità. Ma proprio il rifiuto della consuetudine e la possibilità di pensare e di elaborare un futuro difforme dal presente è il compito più alto che la ragione possa svolgere, assieme al realizzarlo, se è possibile che essa diventi guida della vita.

È questo il pensiero sotteso alle diverse forme attraverso le quali Hobbes, Rousseau e Kant si sforzarono di elaborare una legislazione da parte della ragione. Tanto il patto di Hobbes, quanto la volontà generale di Rousseau e la legge morale kantiana presuppongono la capacità di istituire norme e ordinamenti avendo in mente il punto di vista dell'umanità<sup>35</sup>, ovvero con l'intento di rendere la realtà un mondo compatibile con l'esistenza e la realizzazione di esseri razionali.

---

33 Essa infatti non preesiste alla sua istituzione a mezzo dei patti che legano fra loro gli uomini, cfr. *Leviatano*, cap. XV: “dove in precedenza non v'è stato alcun patto, non è stato trasferito alcun diritto e ogni uomo ha diritto a ogni cosa: di conseguenza nessuna azione può essere ingiusta. Ma quando un patto è fatto, allora infrangerlo è ingiusto e la definizione dell'ingiustizia non è altro che il non adempimento del patto. E tutto ciò che non è ingiusto è giusto”.

34 D. Hume, *Estratto del Trattato sulla natura umana*, p. 95.

35 Prerequisito per la società giusta è infatti per tutti e tre che ogni individuo possa riconoscere sé e gli altri come uomini esposti ai medesimi rischi e accomunati dalla medesima condizione. Solo quando vi è il riconoscimento di una sostanziale uguaglianza delle potenzialità umane è possibile una soluzione in un orizzonte condiviso. Ad esempio nel *Leviatano*, p. 128, leggiamo: “Da questa eguaglianza di abilità sorge l'eguaglianza nella speranza di conseguire i nostri fini. E perciò, se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici, e sulla via del loro fine [...] si sforzano di distruggersi e sottomettersi l'un l'altro. Onde accade che dove un aggressore non ha più da temere che il potere singolo di un altro uomo [...] ci si può aspettare che altri, preparatisi con forze riunite, vengano per spossarlo e privarlo non solo del frutto della sua fatica, ma anche della sua vita o della libertà. E l'aggressore è di nuovo in un pericolo simile a quello in cui era l'altro”. Senza un orizzonte del genere, che richiede il superamento del punto di vista fondato sull'io o sulla coscienza di un singolo gruppo sociale, non possono esservi che patti iniqui come quello che nel *Contratto sociale* istituisce la schiavitù (“Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tuout qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira”, p. 358) e nel *Discorso sull'economia politica* istituisce per Rousseau lo Stato: “Vous avez besoin de moi car je suis riche et vous êtes pauvres; faisons donc un accord entre nous; je vous permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donnerez le peu qu'il vous reste pour la peine que je prendrai de vous commander” (p. 273).

Leo Strauss, che per primo ha parlato di un tentativo di libera costruzione della realtà politica nella lettura di Hobbes e Rousseau, ha però contestato che il loro progetto sia andato a buon fine: i presupposti naturalistici dell'antropologia di entrambi i pensatori avrebbero reso impossibile la costruzione di un ordine pienamente emancipato dai mali dello stato di natura. Varrebbe per loro il giudizio che già avevamo formulato parlando delle contraddizioni della ragione soggettiva: “si può quindi andare oltre e dire che l'uomo può espellere la natura con una forza. Si cessa di essere ragionevoli solo se si dimentica ciò che il poeta filosofo aggiunge: *tamet usque recurret*<sup>36</sup>”.

Se la conoscenza dei corpi fisici riposa su ipotesi, quella del mondo umano non si è ancora emancipata in Hobbes dall'idea di una conoscenza assoluta della natura umana così come è in realtà, dalla cui descrizione si può ricavare il metodo per la fondazione dello Stato. Non la ragione, infatti, ma le passioni muovono gli uomini: di queste alcune sono sane perché pre-esistenti la società, altre nocive perché alimentate dalla società stessa. Le prime sono quante dipendono dal bisogno di autoconservazione, le seconde dal desiderio di stima e affermazione sugli altri uomini. Compito della ragione è rimuovere queste ultime: le prime, invece, finiscono a essere l'unica possibile garanzia di realizzazione del nuovo ordine. Hobbes è infatti costretto a ricorrere alla paura come garanzia tanto del rispetto delle leggi, quanto dell'adesione al patto<sup>37</sup>. Al terrore della guerra civile si finisce così per sostituire il terrore verso l'autorità pubblica, forse meno arbitraria ma non per questo meno dispotica. Il fondamento dell'operazione di Hobbes riposerebbe allora “in ultima analisi sulla convinzione che, grazie alla bontà della natura, la passione più forte soltanto può essere l'origine di società grandi e durature, o che la passione più forte è anche la più razionale<sup>38</sup>”.

Rousseau invece riesce a emancipare compiutamente la costruzione dello Stato mediante il contratto sociale, eleggendo la volontà generale a criterio della legislazione da ogni naturalismo e distinguendo, come si è detto, l'esistenza umana nello stato di natura, al cui interno non sussiste alcuna morale della libertà, ma soltanto i principî meccanici della conservazione di sé e della compassione, da quella civile. Eppure, argomenta Strauss, la soluzione del contratto sociale non può lasciarlo soddisfatto, dal momento che la completa alienazione dell'individuo nel corpo politico finirebbe per distruggerne l'esistenza autonoma che invece egli ascriveva, rimpiangendone la perdita, all'esistenza dell'uomo antecedente all'organizzazione in società. La soluzione politica sarebbe stata soltanto un ripiegamento funzionale sì all'eliminazione della schiavitù, il grande portato della civiltà di

---

36 Leo Strauss, *Diritto naturale e storia*, p. 201.

37 I patti estorti col timore nello stato di natura sono infatti validi (Cfr. Hobbes, *Leviatano*, XIV).

38 *Diritto naturale e storia*, p. 201.

cui egli descrive la genesi nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, ma non in grado comunque di garantire quella soddisfazione per l'individuo che soltanto la vita contemplativa e la creazione artistica possono assicurare, sia pur per brevi momenti, a chi è in grado di fruirne, allontanandosi dalla vita sociale per poterne godere in solitudine. La ragione permetterebbe sì di lenire i mali che essa stessa ha prodotto, mai di curarli del tutto.

Non dissimile è l'interpretazione che di Rousseau ha dato Velkley<sup>39</sup>: mentre noi siamo vittima di passioni, la cui origine è sociale e alle quali è imputabile tutta la nostra infelicità, l'uomo naturale agiva soltanto in accordo a sentimenti, istinti puramente naturali che lo guidavano soltanto verso la soddisfazione dei bisogni più elementari, senza che egli dovesse desiderare nulla di più. La ragione, causa delle passioni stesse, può avere solo il ruolo negativo di rimediare a esse, ma quanto di buono è nell'uomo deriva dalla natura stessa. Il buon pedagogo, leggiamo nell'Emilio, lascia che sia la natura stessa a esprimersi, impedendo che sia contaminata dalla società. Nel cuore stesso dell'uomo troviamo iscritta la vera filosofia, la quale coincide non con i vari corpi dottrinari formulati dalle scuole, ma con una morale immediatamente accessibile a tutti che ci assicura tanto che il nostro compito è di evitare la sofferenza degli altri, tanto l'esistenza di un Dio e di un ordine provvidenziale.

Leo Strauss esclude dall'analisi di quello che egli definisce il “diritto naturale moderno” il pensiero di Kant, mentre Velkley riconduce l'operazione che il filosofo di Königsberg compie sostanzialmente a una riproposizione dell'impresa di Rousseau: correggere le deviazioni dalla natura umana che la ragione ha prodotto in nome del senso comune e delle vere esigenze che ogni persona avverte. Ma è davvero il tentativo kantiano di istituzione di una diversa forma di razionalità vittima delle stesse contraddizioni del progetto di una sapienza umana che avevano tentato Hobbes e Rousseau? Abbiamo anche in lui un ripiegamento da un lato nel naturalismo per quanto concerne la descrizione dell'attività umana, dall'altro in forme di razionalità sostanziale o storica? Si riduce la filosofia critica a un semplice poliziotto, come Kant interpreta la propria impresa nel 1787 (KrV, B XXV), che impedisce alla ragione di perdersi nelle dispute scolastiche e nei frutti più nocivi alla società che queste potrebbero produrre (ateismo, superstizione, ecc.), riportandola al buon senso, o è il tentativo kantiano, nel momento in cui si propone come filosofia in senso cosmico e cosmopolitico, molto di più?

Ritengo che la “rivoluzione nel modo di pensare” che Kant introduce, intesa come una

---

39 Si veda R. Velkley, *Being after Rousseau e Freedom and the End of Reason*.

riflessione sul posto dell'uomo nel mondo, permetta di andare oltre i limiti che la critica ha riconosciuto a Hobbes e a Rousseau. L'operazione kantiana non trova, una volta imboccato il sentiero della critica, legittimazione in un'antropologia, se con questa si intende, come Kant ancora la intendeva negli anni '60 (XX, 45), allora sì sotto l'influenza rousseauiana, una scienza che insegni all'uomo quale sia il suo posto nella creazione<sup>40</sup>. Scienza dell'uomo è invece quella che può insegnargli “cosa può e deve fare di se stesso”, quali sono le sue potenzialità e i suoi doveri (Ap, VII, 119), individuando a fondamento di questi ultimi soltanto quegli interessi e quegli interrogativi ai quali nessun uomo che rifletta sulla propria condizione può sottrarsi: Che posso conoscere? Che debbo fare? Cosa mi è lecito sperare? (KrV, A 805 – B 833, IX, L 25) Se c'è una destinazione per l'uomo, non può che essere un'autodestinazione che la ragione, mediante la produzione della legge morale, è in grado di pensare, costruendo un orizzonte di significato che testimonia la sua spontaneità<sup>41</sup>. Non avendo altra legittimazione che in questo, la filosofia trascendentale si pone “in una posizione critica, che essa deve mantenere anche se non riesce ad agganciarla a nulla nel cielo, o ad appoggiarla a nulla sulla terra”. (IV, GMS, 425). Deve quindi essere escluso ogni fondazione di tipo ontologico miranti a ricondurre la legittimità della ragione a principi extrarazionali (la natura, la storia, ecc.) o alla sua stessa genesi, che Kant, non meno di Rousseau, mostra di non ignorare. Per Kant il problema dell'origine e quello della legittimità della ragione e dei suoi prodotti sono questioni separate, rispettivamente una questione di fatto<sup>42</sup> (dove la ragione venga) e una di diritto (se essa possa o non possa essere adottata come pietra di paragone della verità e della giustizia).

La ragione opera allo stesso modo in ambito conoscitivo che morale, leggendo la realtà alla luce di ideali regolativi che essa stessa produce che indicano tanto cosa va ricercato nel mondo fisico quanto cosa va realizzato nel mondo morale. Il procedimento della

---

40 XX, 45: “Se esiste una qualsiasi scienza necessaria all'uomo, essa è quella che gli insegna a riconoscere il posto da lui occupato nella creazione, una scienza dalla quale possa apprendere ciò che deve essere per essere uomo”.

41 Cfr. A 548 – B 576: “Dunque la ragione non segue l'ordine delle cose così come si presentano nel fenomeno, ma si costruisce con piena spontaneità un proprio ordine secondo idee, alle quali essa adatta le condizioni empiriche, e in base a quelle idee dichiara come necessarie persino le azioni che non sono accadute e forse non accadranno mai”.

42 Sarebbe assai ingenuo negare che la ragione abbia una sua propria storia e confonderla con un semplice dispositivo naturale. Non è questa la posizione di Rousseau e di Kant, o almeno non lo è sempre. La spontaneità con la quale la ragione dà vita ai propri concetti non è, come era per Leibniz, una proprietà ontologica dell'anima, ma un'idea che non possiamo non presupporre nell'attività conoscitiva e pratica. Una forma di ragione storica, depurata da ogni teleologismo, e che si limiti a ricercare la genesi storica del presente, può legittimamente affermare con Eliot che l'io che costruisce è altrettanto un costruito di quanto non lo sia il mondo (cfr. Lachterman, *The Ethics of Geometry*, p. IX). Dal riconoscimento di questo non vedo però ragione (come invece hanno concluso tanto il cosiddetto post-modernismo quanto una risorgenza del naturalismo), di per sé, di abbandonare il metodo della costruzione stessa.

costruzione deve potersi applicare a entrambe le sfere: come la ragione produce quelle strutture concettuali e ideali alla cui luce soltanto il mondo è per noi oggetto di un'esperienza coerente e organica, così deve poterlo fare anche per quegli scopi senza i quali l'esistenza umana sulla terra sarebbe priva di significato. Il passaggio che ha garantito il successo della rivoluzione scientifica, riconoscendo nel soggetto il legislatore della natura, deve essere coerentemente applicato anche al mondo morale. La ragione progetta così quelle idee di Stato di diritto, di pace perpetua, di una comunità etica (per citare alcune delle più importanti) al cui interno soltanto l'uomo può essere libero e autonomo e che sono condizioni necessarie dell'instaurazione del regno dei fini.

La persona umana come fine in sé, che costituisce il contenuto materiale della legge morale non è, come poteva ancora essere per Rousseau, il semplice individuo vivente, parte della macchina della natura, ma un membro di una comunità civile, giuridica e morale che deve abbracciare l'umanità intera. Dall'imperativo categorico discendono l'idea di un diritto e di una società che rendono possibile tale esistenza autonoma e piena e che impegnano ad un'azione collettiva per realizzarle.

Poiché la totalità che la ragione esige sia nel cercare l'unità sistematica della conoscenza quanto un mondo conforme alla moralità che essa prescrive non può essere mai colta, ma soltanto realizzata dall'attività umana in ambito conoscitivo e pratico, la filosofia non può limitarsi ad assumere un ruolo semplicemente negativo, istituendo una semplice fede pratica o un'ermeneutica storica che si sostituiscano al fanatismo e al dogmatismo nel riconoscere il mondo come bene ordinato. Il filosofo non si limita a censurare le pretese dei vari saperi, né vuole abbassarli in nome di un preteso senso comune: il suo scopo, nel progetto di una filosofia in senso cosmico-cosmopolitico è invece di reindirizzarli, coordinando tutti i loro sforzi, verso quel fine che solo la ragione può porre, il sommo bene, alla cui realizzazione ogni uomo è chiamato a partecipare. Filosofo nel senso più alto è chi riflette sui fini dell'umanità e ricorda alle altre discipline che ad esso debbono concorrere: la sapienza che il filosofo ama e persegue è la realizzazione degli scopi che la morale istituisce a mezzo della scienza. La morale che disprezza il sapere è condannata come misologia, il sapere che disprezza la morale come egoismo.

Si è rimproverato più volte a Kant di non aver condotto fino in fondo la propria rivoluzione. Così già Heine vedeva nella sua filosofia morale, frutto a suo giudizio della pietà per le debolezze dell'uomo comune, una forte marcia indietro rispetto al distruttore universale della *Critica della Ragion Pura*<sup>43</sup>. L'edificazione di una fede pratica e di una

---

43 H. Heine, *La Germania*, p. 278: "E allora Emanuele Kant s'impietosisce e mostra d'essere non solo un

teleologia della natura, per quanto di uso solamente regolativo, la ricerca di una garanzia della realizzazione del sommo bene estranea al consapevole intervento umano, ma radicata nella Provvidenza o nelle forze naturali o storiche (tentativi che, per quanto diversi e anche tra loro incompatibili Kant ha pure tentato), sembrano scarsamente compatibili con il tentativo di costruire una ragione compiutamente autonoma. La tensione tra autonomia (ragione come unica fonte di scopi) e teleologia (l'esistenza, o il bisogno di postularla, di un piano di Dio o della natura) rappresenta una contraddizione difficilmente ignorabile nel pensiero di Kant, che non è sfuggita né a chi, più prudentemente (S. Neiman, Y. Yovel, C. La Rocca<sup>44</sup>) ha rimproverato al sistema architettonico kantiano una certa rigidità, domandandosi se alla costruzione teleologica debba per forza corrispondere l'uso di determinate idee (in particolare quella di Dio) alle quali la ragione sembrerebbe giocoforza vincolata, o se invece la sua attività non possa configurarsi in qualche modo libera da quelle che altro non sono che sue costruzioni, né a chi ha invece dipinto come incompatibili fra di loro la costruzione kantiana della morale con gli esiti del suo pensiero nel campo della politica, della natura e della storia<sup>45</sup>. Non solo porre fiducia in una teleologia di qualunque tipo significherebbe ripiegare su una dogmatica e non più sostenibile ontologia ma (per chi obiettasse che è comunque possibile un recupero a mezzo del giudizio riflettente) significherebbe rinnegare il ruolo dell'uomo come fonte di ogni giudizio di valore così centrale per l'istituzione della legge morale. Nel momento in cui si restituisce l'uomo a un mondo ordinato secondo scopi e al cui interno egli svolge il proprio ruolo di mezzo soltanto la possibilità di quell'autonomia che sola giustifica la rivoluzione kantiana. Non v'è dubbio che, di fatto, l'uomo non sia che un mezzo all'interno del sistema della natura (SF, VII, 89), ma la ragione rifiuta di dare il proprio consenso a una simile realtà, e anzi impegna gli esseri razionali a costruire un mondo dove ciò sia sempre meno vero. È indicativo che solo un anno separi l'uscita della recensione al saggio di Schulz (1783), in cui Kant prende le parti della libertà umana e della sua irriducibilità a una marionetta di forze sovrumane che muoverebbero lo sviluppo naturale e storico, e l'idea di una storia naturale dal punto di vista cosmopolitico (1784), in cui invece si cerca appunto di individuare un piano della natura o della provvidenza che guiderebbe l'umanità sino alla

---

grande filosofo, ma anche un buon uomo: ci pensa un po' su e poi, in tono per metà bonario e per metà ironico, dice: »Il vecchio Lampe deve avere un Dio, altrimenti il pover'uomo non sarà felice... ma l'uomo deve essere felice sulla terra... lo dice la ragion pratica ... per me... che la ragion pratica arantisca pure l'esistenza di Dio«».

44 Vedi Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, S. Neiman, *The Unity of Reason* e C. La Rocca, *Soggetto e mondo*.

45 Si veda ad esempio il capitolo su Immanuel Kant, scritto da Pierre Hassner nella *Storia della filosofia politica* curata da L. Strauss e J. Cropsey.

sua perfezione, se non morale, almeno giuridica, affermata per di più nel più dogmatico dei modi (la tesi I configura l'intera opera come una grande *petitio principii*). Kant, ai cui occhi in più punti una legge morale senza garanzie del suo trionfo ultimo sembra essere uno sforzo vano e futile, può non aver avvertito un tale contrasto.

Altro limite, che sembrerebbe indicare come anche in Kant in qualche misura si siano ripetuti gli errori di Hobbes e Rousseau, è lo statuto della legge morale come *Faktum*, il quale rischia<sup>46</sup> spesso di confondersi, nonostante Kant se ne premuri bene e molta letteratura abbia giustamente insistito su questo, con quello di *Tatsache*: di dato evidentemente ultimo da accettare come “innegabile”, aprendo così la strada a critiche di tipo psicologistico (Freud, Adorno, ecc.) che altrimenti sarebbero prive di ogni legittimità. È necessario osservare che Kant stesso ha tentato, sia pure in modo insoddisfacente, una deduzione della moralità nella Fondazione alla metafisica dei costumi. La via poi scelta a partire dalla seconda critica non è dunque ovvia, e la domanda sul “perché essere morali” che per Kant rimane scontata<sup>47</sup> si impone invece, come ha osservato Giuliano Marini nella sua riproposizione del cosmopolitismo kantiano<sup>48</sup>, in un mondo in cui ogni ethos condiviso sembra essere scomparso. Sono dell'idea che Kant, la cui ragione è irriducibile a uno statico apparato “piantato nel cervello”, ma una storia e uno sviluppo suoi propri, ci abbia abbozzato un percorso alternativo, in cui il punto di vista dell'umanità che soltanto permette una prospettiva morale emerga come reazione a quanto ogni essere umano provi non appena la ragione si risvegli in lui, vale a dire (come Kant stesso mirabilmente ci dice nell'*Inizio congetturale della storia umana*) l'esperienza della propria libertà, dell'incertezza del futuro e della conflittualità dei rapporti sociali, per poter giungere a maturazione soltanto in un'epoca di illuminismo in cui si può diventare consapevoli dei poteri, dei limiti e del ruolo che la ragione può assumere nel problema della destinazione umana.

Se l'ineludibilità di una teleologia e l'interpretazione del *Faktum* come dato primo, innegabile, di ogni moralità, sembrano portare Kant sulle orme nei predecessori nel tentativo di una ragione in grado di costruire i fini, è però possibile, se non necessario in coerenza con i tratti del pensiero del nostro autore che abbiamo sopra accennato, andando oltre Kant, fare a meno di essi per mantenere in modo coerente una concezione della ragione che ci pare l'unica sostenibile.

Il lavoro si articolerà in tre parti: nella prima affronteremo il pensiero di Kant prima della

---

46 V. ad es. A. Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason*.

47 V. L. W. Beck, *Studies in the Philosophy of Kant*.

48 G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*.

rottura costituita dalla scoperta del metodo scettico – antinomico, vera chiave di volta e punto di partenza per la rivoluzione copernicana. Analizzeremo qui la concezione che Kant ha della natura e della cultura prima della svolta critica, quando, adottando una forma di ragione oggettiva, può ancora individuare ancora un posto nel mondo per l'uomo, tanto prima (dove solo la possibilità di contemplare l'armonia universale, privilegio di pochi, sembra offrire dignità all'esistenza umana) che dopo la lettura di Rousseau. Sarà quest'ultimo, come chiaramente emerge dalle *Bemerkungen*, a insegnare a Kant che il valore del sapere è condizionato dai servizi che può offrire all'umanità intera e al compito di farne “valere i diritti”. Tanto la scienza di Newton quanto la morale di Rousseau, che assolve l'ordine naturale facendo ricadere nella vita sociale l'origine di ogni male, permettono a Kant di sottoscrivere la teodicea di Pope per cui “*what is, is right*”. Nelle due parti successive vogliamo mostrare come tutto questo non sia più possibile in un'ottica critica, analizzando le nozioni kantiane che permettono tanto di mettere in discussione ogni fondamento ontologico della conoscenza e della morale (questo nella seconda parte, dove tratteremo la nozione di spontaneità, legandola alla scoperta del metodo antinomico), quanto di individuare sia nella conoscenza che nella morale la costruzione secondo gli interessi della ragione stessa il nocciolo della ragione kantiana (nella terza parte, in cui sarà analizzata la nozione di autonomia) e, infine, l'unificazione di teoria e prassi come viene tentata da Kant nel suo ideale di una filosofia *nach dem Weltbegriffe*. Una quinta parte si concentrerà sulla tensione tra gli elementi che abbiamo enumerato e il tentativo kantiano di ricostruire, sia pure in forma “per il solo uso pratico” o “riflettente” quanto aveva dichiarato inaccessibile per l'uso speculativo.

Si potrà tacciare il progetto di una ragione teleologica in grado di sussistere e legittimarsi senza alcun fondamento ontologico come un'aspirazione del tutto ingenua, non più credibile del racconto del barone di Münchhausen di essersi salvato dalle sabbie mobili sollevandosi per il codino. Il mondo che essa è in grado di pensare è certo soltanto una possibilità, la cui realizzazione è demandata a uomini di cui Kant era il primo a riconoscere le mancanze: la virtù nei rapporti umani, scrive, è infatti moneta spicciola che soltanto un bambino potrebbe scambiare per oro (Ap. § 14). Eppure proprio la capacità di pensare il possibile costituisce per Kant veramente il tratto distintivo della ragione umana<sup>49</sup> e del suo conoscere in modo discorsivo, precluso tanto agli animali, che vivono nelle sensazioni, quanto alla divinità, in grado di cogliere l'intero mediante l'intuizione intellettuale. Sopprimere questa disposizione con la pretesa di “correggere” il nostro sguardo e di

---

49 V, KU, §76, Su questo vedi anche Cassirer, *Saggio sull'uomo*, pp. 85 – 92.



riconciliarci con la realtà equivarrebbe a cancellare, se mai è possibile, quanto è in noi di più profondamente umano. Nel momento in cui non esiste motivo per confidare in un potere trasformativo latente nella realtà stessa<sup>50</sup>, se la ragione non si limita a enunciare dei *desiderata*, ma è comunque in grado di dimostrare che quanto prescrive può essere, per quanto osteggiato, realizzato in tutto o in parte, grazie ai contributi di ogni campo del sapere, il suo sforzo di pensiero e la buona volontà degli uomini di realizzarlo rappresentano l'unico modo in cui il legno storto dell'umanità può trarre da sé qualcosa di dritto. *Es helfen nur Menschen, wo Menschen sind*<sup>51</sup>.

---

50 È questa la speranza messianica che, muovendo dalle *Tesi di filosofia della storia* di Benjamin fino a *Dialettica Negativa* di Adorno e agli scritti dell'ultimo Horkheimer ha animato la Scuola di Francoforte.

51 B. Brecht, *Die Heilige Johanna der Schlachthöfe*.

## Parte prima: Pope, Newton e Rousseau. Dalla teodicea all'autoaffermazione umana

Know, man hath all which Nature hath,  
but more  
and in that *more* lies all his hopes of  
good  
MATTHEW ARNOLD

Il tema della teodicea, per quanto spesso emerge solo trasversalmente nelle opere da lui pubblicate, è centrale nella riflessione che occupa il giovane Kant<sup>52</sup>. La preoccupazione di mostrare tanto che esista, dietro un'apparenza caotica, un ordine tanto nel mondo naturale quanto nel mondo sociale e che sia possibile dedurre da questo un ruolo preciso per l'uomo, al cui interno l'esistenza umana possa trovare piena realizzazione, è comprovata da una coppia di annotazioni alla sua copia personale delle *Osservazioni sul sentimento e del sublime*<sup>53</sup>, alla luce delle quali possiamo individuare il significato complessivo del percorso lungo il quale si muove il nostro autore prima dell'elaborazione della filosofia critica:

Newton vide per primo l'ordine e la regolarità legati a una grande semplicità, laddove prima di lui c'erano stati solo disordine e sconnessa molteplicità. Da allora le comete si muovono seguendo traiettorie geometriche.

Rousseau fu il primo a scoprire, nella molteplicità delle forme assunte dall'uomo, la sua natura profondamente nascosta e, con essa, la legge celata grazie alla quale la Provvidenza viene giustificata dalle sue osservazioni. In precedenza valeva l'obiezione di Alfonso e di Manes. Dopo Newton e Rousseau, Dio è giustificato e d'allora in poi la tesi di Pope è vera. (XX, B, 58 - 59)

Racconta Leibniz<sup>54</sup> che il re Alfonso X di Castiglia (1221 – 1284), celebre per le tavole astronomiche che aveva fatto compilare, notando la complessità del sistema tolemaico, avrebbe dichiarato che, se gli fosse stato chiesto il suo parere, egli avrebbe dato a Dio dei consigli per costruire un sistema del mondo più semplice e meglio organizzato. Il profeta

52 Cfr. R. Velkley, *Freedom and the Ends of Reason* di cui però non condivido l'idea, per i motivi che saranno presto spiegati, che la teodicea che Kant elabora possa essere ancora valida all'interno del sistema critico, sebbene molte delle tensioni che animano quest'ultimo abbiano origine già negli anni '60 della sua riflessione.

53 Sul problema della teodicea, in Kant ma non solo, cfr. S. Neiman, *Evil in Modern Thought*.

54 Leibniz, *Teodicea*, p. 297.

Manes, invece, riprendendo la dottrina di Zoroastro<sup>55</sup>, imputava l'esistenza del male alla compresenza, assieme a un dio buono, anche di una divinità maligna.

Contro simili affermazioni era necessario, già agli occhi di Leibniz, mostrare come invece l'imperfezione e il male non fossero radicate né nel creatore né nella sua opera, e altrettanto si era proposto di fare Alexander Pope nel suo *Essay on Man*, poema che Kant amerà spesso leggere e citare, e che aveva ricondotto la percezione del male ad un errore di giudizio umano nell'interpretare la realtà e il proprio posto all'interno di essa. Ma l'affermazione di Pope per cui *What is, is right*, richiedeva che l'ordine che l'autore ci dipinge con immagini suggestive venisse comprovato non soltanto umiliando i tentativi umani di elevarsi al di sopra delle proprie effettive capacità conoscitive, pretendendo di giudicare l'opera di Dio, ma mostrando tanto che il mondo è effettivamente ordinato secondo principî semplici nei quali è possibile riconoscere la mano di una somma intelligenza e sapienza, quanto dare ragione del perché l'uomo, a differenza del resto del creato, è insoddisfatto del posto che occupa e tende inevitabilmente a ricercare conoscenze e a desiderare beni al di fuori della propria portata.

La prima risposta Kant la trae da Newton per quanto riguarda il mondo fisico e da Rousseau per quanto riguarda la società umana.

La dinamica di Newton permette di spiegare i movimenti dei corpi con il ricorso a poche leggi, dalle quali è inoltre possibile, operazione che Kant svolge nell'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, mostrare come l'universo non sia il prodotto dell'azione di forze casuali e della semplice contingenza, ma un tutto ordinato e armonioso la cui struttura attuale è conseguenza dell'interazione della materia secondo principî semplici e accessibili all'intelletto.

Rousseau, affermando che l'ingiustizia e la disuguaglianza che regnano tra gli uomini abbiano origine non nell'ordine della natura voluto da Dio ma da un allontanamento dell'uomo dalla natura stessa e dal suo asservimento alle passioni che nascono dalla vita civile, permette di assolvere il creatore dall'accusa di essere causa del male, e dall'altra parte rende possibile una rifondazione dell'etica sul naturale senso morale che tutti gli uomini possono ancora avvertire e che permette di rimediare ai mali che la civiltà stessa ha prodotto: la condizione attuale dell'uomo non è fisiologica, ma patologica e, dunque, curabile se si ascolta la voce del migliore dei medici, la natura, la quale continua a parlarci a mezzo della coscienza.

Le conclusioni che Kant raggiunge in queste riflessioni rappresentano l'apice del suo

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 263.

cammino pre-critico e configurano, come vedremo, già numerosi aspetti del suo pensiero futuro. La ridiscussione dello stato di natura che Kant opera in contemporanea e il suo tentativo di formulazione di un'etica fondata non più sul sentimento, ma sulla razionalità e sul dovere, muovendo sempre da pagine di Rousseau, questa volta dal *Contratto sociale*, segnano, già in alcune *Bemerkungen* e in *Sogni di un visionario* l'intenzione non tanto di giustificare l'ordine presente, deducendo da questo il posto giusto per l'uomo, quanto di costruire un ordine a misura d'uomo, operazione che solo lungo i sentieri della critica diverrà compiutamente possibile.

Ripercorreremo in questa parte le diverse tappe di questo sviluppo, fino all'emergere di quegli elementi che porteranno alla rottura con ogni tentativo di risolvere il problema della destinazione umana all'interno di un ordine naturale.

Si tratta di un percorso né lineare, come semplice accumulazione di nozioni o per sviluppo di un nocciolo già configurato, né di semplice adesione alle posizioni degli autori che Kant discute. La strada che Kant, già dal suo primo scritto sulla *Valutazione delle forze vive*, dichiara di voler portare avanti forte soltanto del possesso del proprio intelletto (I, 7) non brilla forse ancora per originalità<sup>56</sup>, ma mostra già nelle tematiche e nell'insoddisfazione verso i sistemi di cui tende ad appropriarsi per poi abbandonarli, quegli interessi che lo accompagneranno anche in futuro, in particolare, con l'incontro con Rousseau, del valore della conoscenza e del ruolo della filosofia sia nel rapporto con le scienze quanto con i bisogni dell'intera umanità.

### § 1: *La vindication di Pope*

Nel 1753 l'Accademia Prussiana delle Scienze aveva bandito un concorso per l'anno 1755 in cui si chiedeva di esaminare il sistema che Pope aveva esposto nel suo poema didascalico *An Essay on Man*, e di confrontarlo con l'ottimismo leibniziano. Kant non vi prese parte, limitandosi a pubblicare alcune considerazioni in difesa di Leibniz nel 1759, assieme all'annuncio semestrale delle proprie lezioni. Dettato molto probabilmente soltanto da esigenze polemiche contro la scuola di Crusius<sup>57</sup>, la quale sosteneva l'assoluta indipendenza delle scelte divine da ogni considerazione sul bene, negando che Dio sia vincolato nei suoi decreti dal volere sempre il meglio, il *Saggio di alcune considerazioni sull'ottimismo* esclude ogni riferimento a Pope, dichiarando la libertà di scegliere il male

<sup>56</sup> Cfr. G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*

<sup>57</sup> Il *Saggio sull'ottimismo* apparve infatti all'indomani della nomina presso l'Università di Königsberg del crusiano Daniel Weymann, che per l'occasione aveva appunto presentato uno scritto in materia, che Kant bolla come “disordinato e incomprensibile” in una lettera a Lindner datata 28 ottobre 1759 (X, 18).

inconcepibile e incompatibile, con toni quasi da porlo in sospetto di spinozismo, con l'idea di un essere sommo: “Non so che farmene”, scrive, “di una libertà che condanna al nulla eterno quanto era migliore tra le possibili creazioni, ordinando al male, contrariamente a tutti i suggerimenti della saggezza, di essere qualcosa.” (II, 34).

Possediamo però alcuni abbozzi (XVII, 229 - 239) che Kant deve aver redatto avendo in mente di partecipare al concorso, e nei quali egli non si mostra pienamente soddisfatto della teodicea leibniziana, accordando la preferenza al tentativo di giustificazione dell'azione divina operata nell'*Essay*.

Il Dio di di Leibniz appare per Kant fortemente limitato nella realizzazione del bene nel momento in cui, al momento della creazione si limita a conferire realtà a quello che nel suo intelletto si manifesta come il migliore dei mondi possibili. Egli non è imputabile del male presente in esso, che dipende invece dall'imperfezione che una realtà diversa dalla perfezione massima (vale a dire, Dio stesso) non può non avere. I mondi possibili sono in Dio come i suoi pensieri, dei quali egli non è responsabile: essi sono “la sola cosa che egli non abbia fatta, dal momento che non è autore del proprio intelletto<sup>58</sup>”.

Dio è costretto a permettere il male affinché i suoi piani si realizzino, in un modo non dissimile da come un marinaio in tempesta sceglie, pur di salvare se stesso e la nave, di gettare via parte del proprio carico (XVII, 236). Se questo sicuramente attesta che la volontà divina è buona e saggia, non si capisce però, confessa Kant, perché non le sia possibile realizzare compiutamente il bene e perché Dio possa soltanto scegliere il meglio, ma mai realizzare l'ottimo. Un sistema del genere “non potrà mai sciogliere il dubbio cruciale, del perché l'eterna necessità abbia qualcosa che contraddice all'universale volontà di Dio e gli estorca l'autorizzazione, senza aver acquisito la sua approvazione” (XVII, 237). Dio è sì libero di scegliere, e non c'è dubbio che farà sempre la scelta migliore, ma soltanto tra possibilità che sono presenti al suo intelletto indipendentemente dalla sua volontà: il risultato non potrà essere che un compromesso che permette il maggior bene e la maggior perfezione possibile nell'insieme, a scapito però di quella delle parti. Il mondo non dipende così integralmente dalla volontà divina ed è così non perché Dio l'ha voluto, ma perché non potrebbe essere diversamente (XVII, 237 – 238).

L'altra grande perplessità di Kant è che, nell'ottica leibniziana, l'unica giustificazione per quanto percepiamo come male e insensatezza consiste soltanto nella presupposizione dell'esistenza di una divinità infinitamente buona e perfetta. Si tratta per Kant di una vera e propria *petitio principii* che, oltretutto, finisce con lo sminuire la creazione stessa,

---

<sup>58</sup> *Teodicea*, § 380.

rifiutando di considerare se in essa non siano presenti regolarità, bellezza, ordine e universale armonia che, una volta riconosciute, costituiscono “la miglior prova dell'esistenza di Dio e dell'universale dipendenza da lui di tutte le cose” (XVII, 238). Se non è possibile mostrare nella creazione stessa quella perfezione che sola ci permette di attribuirle ad un creatore, non si fa altro che offrire argomenti validi a quanti ritengono, come Epicuro, che il mondo non sia che il frutto di una necessità cieca.

Il “sistema” che Pope presenta nel suo *Essay*, le cui quattro parti furono pubblicate tra il 1733 e il 1734, sembra invece offrire al nostro autore una soluzione più in linea con le sue esigenze, ed egli, diversamente da altri autori che avevano vivacemente protestato contro la presentazione da parte dell'Accademia dell'*Essay* come sistema dotato di dignità filosofica e non come semplice narrazione poetica<sup>59</sup>, non esita a giudicarlo migliore di quello del filosofo tedesco. Condividendo con Leibniz l'idea che Dio non possa che creare il mondo migliore possibile (“Of systems possible, if 'tis confessed, / that wisdom infinite must form the best”), la tesi di Pope si spinge però, o almeno così Kant la interpreta, ben oltre: se per Leibniz il grado di perfezione che viene attribuito a ogni ente nel mondo che Dio ha scelto come vero non è il massimo che questi potrebbe avere in ogni mondo possibile (possiamo infatti immaginare un mondo in cui, ad esempio, Sesto Pompeo non abbia commesso i misfatti di cui si è macchiato), secondo Pope ciascun essere è creato in maniera perfettamente adeguata al ruolo che ricopre all'interno del cosmo e non potrebbe in alcun modo esser migliore di quello che è, e l'uomo non fa eccezione:

Then say not Man's imperfect, Heaven in fault;  
Say rather, Man's as perfect as he ought:  
His knowledge measured to his state and place,  
His time a moment, and a point his space.  
If to be perfect in a certain sphere,  
What matter, soon or late, or here or there?  
(*Essay*, I, vv. 69 - 74)

Non tutti gli esseri godono della medesima somma di perfezioni, affinché il mondo possa presentarsi come un'infinita varietà di enti (come, ovviamente, anche per Leibniz), ma ciascuno si inserisce perfettamente all'interno di una gerarchia ontologica al cui interno è pienamente realizzato.

---

<sup>59</sup> Accusa rivolta a Pope (e all'Accademia delle Scienze per averlo elevato alla dignità di filosofo) da Lessing e Mendelssohn nell'opuscolo *Pope ein Metaphysiker!* (1755).

Se anche in Leibniz il cosmo si struttura come una totalità le cui componenti devono ricoprire ruoli differenti affinché l'armonia globale venga conservata e il disegno divino raggiunto, e l'uomo è a sua volta un mezzo di questo piano, per Pope si aggiunge la coincidenza tra la perfezione universale e quella delle parti: tanto nel mondo naturale che in quello sociale interessi particolari e benessere universale coincidono<sup>60</sup>, visione a cui Kant pare ora accordare il proprio consenso:

L'amor proprio, che ha in vista soltanto il proprio soddisfacimento e che sembra evidentemente essere la causa del disordine morale, che noi vediamo, è l'origine di quel medesimo bell'accordo, di cui ci meravigliamo. Tutto ciò che ha bisogno di se stesso, si trova nella necessità, di essere utile anche all'altro. I vincoli universali che connettono il tutto in un modo non ancora indagato, fanno sì che ogni singolo vantaggio sempre sia collegato al vantaggio delle altre cose e secondo una conseguenza naturale (XVII, 234).

La tesi di Pope è non che un mondo diverso sarebbe meno perfetto, ma che non sarebbe proprio possibile, poiché ogni modifica distruggerebbe quell'ordine solo che permette la conservazione del tutto: “And if each system in gradation roll, alike essential to th' amazing whole; / the least confusion but in one, not all that system only, but the whole must fall. / Let earth unbalanced from her orbit fly, / Planets and suns run lawless through the sky, / let ruling angels from their spheres be hurled, / Being on being wrecked, and world on world, / Heaven's whole foundations to their centre nod, / And Nature tremble to the throne of God”<sup>61</sup>.

Non solo, ma il deliberato tentativo umano di edificare la giustizia è destinato al fallimento: non solo perché non c'è accordo tra gli uomini in cosa il bene consista, e solo la saggezza divina permetterebbe di conoscerlo, ma perché nessun tentativo potrebbe mai essere adeguato per istituire un bene universale, favorendo inevitabilmente una parte a svantaggio di un'altra<sup>62</sup>.

Se tutto sembra così meravigliosamente armonioso e compiuto, al punto che ciò che è non

---

60 Cfr. *Essay*, III, vv. 311 – 318.

61 *Essay*, I, vv. 247 – 258.

62 *Essay*, IV, vv. 131 – 144: “But still this world (so fitted for the knave) / Content us not. A better shall we have? A kingdom of the just then let it be / A kingdom of the just then let it be: / but first consider how those just agree. / The good must merit God's peculiar care; / but who, but God, can tell us who they are? / One thinks on Calvin Heaven's own spirit fell / Another deems him instrument of hell / If Calvin feel Heaven's blessing, or its rod, / this cries there is, and that, there is no God. / What shocks one part will edify the rest, / nor with one system can they all be blest. / The very best will variously incline, and what rewards your virtue, punish mine”.

è soltanto il meglio che possiamo avere, ma è integralmente giusto (“Whatever is, is right<sup>63</sup>”), non rimane che porci la domanda: *unde malum?* Il male non è per Pope che un errore di giudizio, frutto delle orgogliose pretese della ragione umana di giudicare la creazione in base al proprio metro, presupponendo arbitrariamente l'uomo come suo scopo ultimo<sup>64</sup>, per poi lamentarsi dell'ordine universale quando questo contraddice ai propri desideri. Si deve mostrare, per curare questo errore come ogni cambiamento arbitrariamente desiderato dall'uomo non potrebbe risolversi che nella disgregazione dell'ordine stesso. Il conflitto e la lotta che possono sembrare un male da un punto di vista unilaterale, sono in realtà l'elemento vivificante del sistema stesso, e ne permettono la preservazione, l'equilibrio e, nella società umana, anche la perfettibilità: “Better for us, perhaps, it might appear, / where there all harmony, all virtue here; / That never air or ocean felt the wind; / that never passion discomposed the mind: / but all subsists by elemental strife; / and passions are the elements of life. / The general Order, since the whole began / is kept in nature, and is kept in Man<sup>65</sup>”.

Questo non significa che l'esistenza del singolo sia condannata all'infelicità, ma che al contrario, quest'ultima svanisce nel momento in cui si riconosce che la posizione dell'uomo non è tale da offrirgli né la conoscenza degli scopi divini, né la soddisfazione di desideri al di sopra della propria portata, e si accetta come unica felicità possibile è la contentezza di sé che accompagna la pratica della virtù. L'uomo può ricalibrare le proprie pretese e condurre un'esistenza piena: “Cease then, nor Order imperfection name: / our proper bliss depends on what we blame. / Know thy own point: this kind, this due degree / of blindness, weakness, / Heaven bestows on thee. / Submit – in this, or any sphere, / secure to be as blest as thou can bear: / safe in the hand of one disposing power, / or in the natal, or the mortal hour<sup>66</sup>”.

La contemplazione dell'ordine autorizza la fiducia nell'autore di un mondo che pare così ben organizzato, per quanto mai pienamente comprensibile data la parzialità della nostra prospettiva, e ci legittima a sperare anche nella continuazione della nostra esistenza in una vita futura<sup>67</sup>.

---

63 *Essay*, I, v. 294.

64 *Essay* I, vv. 130 – 140: “Ask for what end the heavenly bodies shine, / Earth for whose use? Pride answers: 'Tis for mine: / For me kind Nature wakes her genial power, / Suckles each herb, and spreads out every flower; / Annual for me, the grape, the rose renew / The juice nectareous, and the balmy dew; / For me, the mine a thousand treasures brings; / For me, health gushes from a thousand springs; / Sea roll to waft me, suns to light me rise; my footstool earth, my canopy the skies”.

65 *Essay*, I, vv. 165 – 172.

66 *Essay*, I, vv. 281 – 288.

67 *Essay*, I, vv. 91 – 98.



Il sistema di Pope presenta due questioni che rimangono però aperte, delle quali Kant non sembra avvedersi nell'abbozzo sull'ottimismo, ma che pure condizioneranno la sua ricerca futura: quali sono le leggi che ci assicurano che il mondo sia davvero ordinato, al di là della meraviglia che la contemplazione della sua bellezza e complessità ci offrono? E, poi, perché soltanto l'uomo sembra essere insoddisfatto di sé? Soltanto dando ragione di queste due domande è possibile allora effettuare quella giustificazione di Dio a partire dalla propria opera che Pope ha per Kant correttamente tracciato.

§2: *Ordine e bellezza: la vindication di Kant nell'Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*

Il piano che Kant sviluppa nella *Storia naturale della natura e teoria del cielo*, pubblicata nel 1755, è decisamente ambizioso: “scoprire il sistema che tiene unite le grandi membra del creato, derivare dallo stato primordiale della natura la formazione degli stessi corpi celesti e l'origine dei loro movimenti avvalendosi delle sole leggi meccaniche” (I, 221). Riconoscere l'ordine cosmico significa per il nostro autore anzitutto poterne descrivere le leggi e mostrare che esso è così com'è soltanto e proprio in conseguenza di esse. Quell'arte che per Pope è celata agli uomini (“All nature is but art / unknown to thee<sup>68</sup>”) deve poter essere conosciuta dal nostro intelletto, se non vogliamo soltanto postulare quell'ordine che vogliamo invece provare. In tutti gli scritti di questi anni traspare la fiducia di Kant nei confronti della scienza meccanicistica di essere compiutamente adatta allo scopo, senza alcun bisogno di alcun ricorso alle cause finali, come testimoniano i suoi scritti sulla rotazione dell'asse terrestre<sup>69</sup>, sulla combustione<sup>70</sup>, sui terremoti<sup>71</sup> e sulla teoria dei venti<sup>72</sup>. Anzi, ammettere cause dei fenomeni diverse da quelle previste dalle medesime leggi di natura significherebbe pensare che possa esservi contraddizione tra l'ordine naturale con i piani di Dio stesso, sminuendo tanto il creato, che avrebbe bisogno costante di interventi soprannaturali (I, 222- 223), quanto il creatore, che si vedrebbe così ostacolato nelle sue

---

68 *Essay*, I, v. 289.

69 *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetzlaufende Jahr aufgegeben worden* (I, 183 – 192), *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (I, 193 – 214). Entrambi i testi risalgono al 1754.

70 *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* (I, 369 – 384), 1755.

71 *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (I, 417 - 428), *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat* (I, 429 – 462) e *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen* (I, 463 – 473). Tutti e tre i testi risalgono al 1756.

72 *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde* (I, 489 – 504), 1756.

intenzioni dal mondo che lui stesso ha voluto porre in essere, dovendo intervenire per vie diverse dalle leggi stesse che pure lui medesimo deve aver stabilito:

Se le nature delle cose, per le leggi eterne della loro essenza, non producono che disordine e necessità, allora dimostrano, proprio per questo, la loro indipendenza da Dio; e che idea ci si potrà fare di una divinità, a cui le leggi universali della natura obbediscono solo per una sorta di costrizione, ma che, in sé e per sé contrastano i suoi disegni più sapienti? (I, 333).

Sostenere l'insondabilità della natura è allora soltanto l'atteggiamento di una "filosofia pigra" che nasconde la propria indolenza dietro i panni della devozione (I, 334). Si può certo obiettare che non disponiamo (ancora<sup>73</sup>) delle conoscenze per poter indagare in questo modo la complessità degli organismi viventi, e anche soltanto un bruco o un filo d'erba (I, 230) ci paiono inspiegabili con gli strumenti che abbiamo, siamo però in possesso di una teoria, la meccanica di Newton, in grado di descrivere compiutamente il movimento dei corpi celesti, la cui struttura, per lo meno in confronto alle realtà più complesse del mondo organico, è relativamente semplice: abbiamo a che fare soltanto con corpi di forma all'incirca sferica che si muovono in uno spazio vuoto secondo orbite regolari, in periodi lunghi e a distanza sufficiente l'uno dall'altro di modo da non ostacolarsi vicendevolmente e da non distorcere i reciproci moti. Il problema circa l'origine di una struttura del genere non può presentarsi di soluzione difficile.

Rifiutarsi di adoperare le leggi della meccanica anche per spiegare l'origine del cosmo, oltre che per la descrizione dei suoi moti, significa non voler applicare fino in fondo gli strumenti di cui disponiamo per l'indagine della natura e il presupposto della sua legalità che soltanto ci rende possibile applicarli. Non bisogna dunque aver timore di mettersi sulle orme di Descartes<sup>74</sup> nel tentativo di descrivere una storia della natura assumendo solamente come date (dalla creazione divina) la materia, in uno stato ancora caotico, e le leggi della dinamica di Newton.

Come per Descartes è sufficiente assumere l'esistenza della materia, del principio di inerzia e della legge di conservazione della quantità di moto per immaginare l'emergere di un mondo, così a Kant non serve altro che ipotizzare l'esistenza di particelle disperse dotate di densità diversa e in grado di esercitare da una parte forza attrattiva le une sulle altre in

73 Diversamente sarà il pensiero del Kant maturo, in cui i medesimi esempi sono ripresi proprio in quanto inspiegabili con la semplice causalità di tipo meccanico (cfr. V, KU, 400). Su questo cfr. E. Bloch, *La filosofia di Kant*.

74 La metodologia di Kant, fondata sull'uso delle ipotesi e procedendo da queste deduttivamente sino allo stato presente è molto più vicina in realtà al metodo di Descartes che non a quello di Newton. Cfr. *Le monde, ou traité de la lumière*, cap. VIII.

accordo alla legge di Newton, dall'altra forza repulsiva<sup>75</sup>. La forza di attrazione è di per sé sufficiente a spiegare l'aggregazione di corpi sferici attorno a un centro, facendo ricorso alle ragioni più semplici e più evidenti. L'attrazione esercitata dalle particelle più dense verso quelle di peso specifico minore è sufficiente a innescare il movimento della materia stessa, gli urti tra il materiale ancora molto sottile a introdurre una deviazione del moto inizialmente soltanto rettilineo verso il centro di attrazione, che nel frattempo acquista massa (e dunque forza di attrazione) man mano che attrae particelle. La composizione di questi due moti fa sì che la nube di particelle si organizzi lungo delle orbite, lungo le quali si aggregano fra di loro a comporre i pianeti.

Questo modello di organizzazione che Kant chiama *costituzione sistematica dell'universo* (I, 246) si ripresenta sia in piccolo nella genesi dei satelliti attorno ai pianeti tanto, più in grande, si ripropone in diversi agglomerati di stelle e, infine, in un immenso sistema universale:

Ora, se tutti i mondi e i sistemi di mondi rivelano uno stesso tipo di origine, se l'attrazione è illimitata e universale e la repulsione degli elementi ha un'efficacia altrettanto costante, se rispetto all'infinito il grande e il piccolo sono entrambi piccoli, non dovrebbero allora tutti questi mondi aver acquisito allo stesso modo una costituzione e una connessione sistematica affini, così come i corpi celesti del nostro sistema, Saturno, Giove e la Terra sono in piccoli sistemi a sé, e tuttavia dipendono l'uno dall'altro in quanto membra di un sistema più grande? (I, 307)

È quindi allora possibile mostrare l'emergere dell'ordine dal caos senza far ricorso ad altro che non siano queste due forze. Non il caso, come nelle teorie materialistiche degli antichi (dalle quali Kant prende le distanze nella prefazione<sup>76</sup>, anche per allontanare ogni possibile accusa di empietà), ma una necessità conforme a leggi (la cui conoscenza è accessibile all'intelletto umano) ha permesso la nascita dell'universo.

Kant si spinge oltre e, nella suggestiva visione panoramica dell'intera creazione che affresca nel capitolo VII dell'opera, presenta l'universo come un'opera in continuo farsi: possiamo infatti pensare che le parti al centro siano le più antiche, già pienamente compiute, e che, invece alla periferia, nuovi mondi continuino a nascere da materia ancora disgregata. La creazione non è dunque un'opera finita, ma una costruzione sempre *in fieri*

---

75 Per quest'ultima, cui il sistema di Newton non può assicurare altrettanta chiarezza che non alla forza attrattiva, è per Kant intesa avendo in mente il comportamento dei gas in cui il moto delle particelle tende ad allontanarle l'una dall'altra (I, 234 - 235). Nella *Monadologia Physica*, dissertazione che Kant pubblica l'anno successivo (1756), troviamo la forza repulsiva fondata sull'impenetrabilità dei corpi elementari. L'equilibrio delle forze di attrazione e repulsione definisce il volume occupato dai corpi.

76 Cfr. I, 226 - 227.

in cui nuovi mondi si aggiungono ai vecchi che, con l'esaurirsi delle spinte centrifughe date dalle forze di repulsione, collassano e si estinguono (I, 319 - 320). L'immagine stessa del continuo rinnovarsi dai mondi è, infine, estesa da Kant all'universo intero, ipotizzando che a un suo collasso verso il centro a opera della forza attrattiva possa seguire una sua rinascita: l'accumulo di materia incandescente sarebbe in grado di ridisperdere nuovamente la materia e di far ricominciare la generazione dei sistemi planetari (I, 321 322).

Proprio nello spettacolo di una natura capace di tanta varietà e di estensione così infinita, e al contempo governata da principî tanto elementari consiste la prova che essa non può essere che opera di un sommo artefice. Il suo valore consiste nell'ordine e bellezza che esso è in grado di manifestare a chiunque si volga a contemplare la creazione:

Di fronte alla smisurata grandezza, alla varietà e alle bellezze infinite di cui risplende in ogni sua parte l'universo, si resta ammutoliti dallo stupore. Se guardare una perfezione simile tocca la nostra immaginazione, un incanto tutto diverso avvince l'intelletto ogni qualvolta esso considera che tanto fascino e tanta grandezza scaturiscono da un'unica regola universale, secondo un ordine eterno e giusto (I, 306).

Il cosmo si offre come uno spettacolo capace di soddisfare tanto i sensi e l'immaginazione, i quali ricercano in esso l'infinita varietà delle forme e dei corpi celesti che la natura produce continuamente, quanto l'intelletto, che si appaga nella sua riconduzione a poche regole, che si rivolgono ad esso<sup>77</sup>. In questa prospettiva non ci si deve lasciare turbare dalla caducità delle sue parti, perché l'intero ordine non perisce ed è anzi in grado tanto di ripresentare le sue parti tanto di risorgere da sé come una fenice (I, 321).

Il meccanismo universale è in grado di dispiegarsi all'infinito, e anzi che la creazione sia un'opera non conclusa, ma sempre capace di rinnovarsi, moltiplica in noi la meraviglia e l'ammirazione per un'opera così magnifica e per le doti del suo autore. Non solo, ma in polemica con ogni irrazionalismo, proprio l'ordine, la conformità a leggi e la bellezza del cosmo costituiscono per Kant in quest'opera la prova stessa dell'esistenza e della saggezza di Dio. Non in quanto essa ci appare incomprensibile, ma proprio perché si mostra costruita secondo regole che l'intelletto umano è in grado di cogliere e con una bellezza che il nostro sentimento può apprezzare, la natura ci suggerisce di essere stata creata da un'intelligenza suprema e non di essere semplice prodotto del caos: un Dio che agisce per vie oscure o contro ragione è per il giovane Kant non solo inconcepibile, ma anche

---

<sup>77</sup> La connessione tra bellezza e ordine in riferimento all'universo ha origini molto antiche. Il greco κόσμος significa tanto "ordine" quanto "gioiello". Su questo, v. R. Brague, *Saggezza del mondo*.

incompatibile con l'idea che noi possiamo avere di un essere sommo<sup>78</sup>. Questa prova cosmologica dell'esistenza di Dio<sup>79</sup>, cui nello stesso anno Kant affianca anche una prova ontologica nella *Nova Dilucidatio* è poi conservata nell'*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763). A differenza del Kant degli anni '50, il filosofo la giudica ora inferiore all'argomento ontologico, che viene qui ripreso e ulteriormente sviluppato. Se la prima infatti è “vecchia quanto la ragione umana” (II, 160) e tale da durare finché “vi sarà una creatura razionale che desidera partecipare alla nobile considerazione di riconoscere Dio dalle opere”, essa, muovendo dalla sola osservazione di ciò che è a noi noto, non presenta, essendo soltanto plausibile (e qui Kant sembra aver smorzato la fiducia in quel procedimento ipotetico e analogico con cui ha esteso, con il suo concetto di costituzione sistematica, a tutta la creazione la struttura del sistema solare) quella “certezza ed esattezza matematica” che soltanto l'altra prova è in grado di offrire. Dal punto di vista della contemplazione estetica e intellettuale scompare ogni preoccupazione per la fragilità della posizione che l'uomo ricopre all'interno di questa costituzione sistematica. All'interno di un ordine naturale che si disfa facilmente di mondi per sostituirli con altri in modo non dissimile di come si liberi di un'infinità di insetti e fiori in una giornata di inverno, l'uomo non gode affatto di un trattamento di favore:

L'uomo stesso, che sembra essere il capolavoro della creazione, non fa certo eccezione a questa legge. La natura dimostra di essere tanto ricca e inesauribile nel dar vita alla più eccellente fra le creature, quanto nel produrre le più modeste; la loro distruzione non è che una sfumatura necessaria nella varietà dei suoi soli, perché la sua produzione non costa nulla. Gli effetti nocivi dell'aria infetta, i terremoti, le inondazioni sradicano intere popolazioni dalla superficie terrestre; ma non sembra che per questo la natura abbia mai subito dei danni (I, 318).

Bisogna anzi abituarsi a questo genere di catastrofi come *modus operandi* della Provvidenza e addirittura, imparare a guardarle con compiacenza (I, 319). Come per Pope, l'uomo deve riconoscere di essere soltanto una tra le tanti componenti della macchina universale, giudizio che Kant ribadisce l'anno successivo negli scritti, ben tre, che il filosofo, impressionato dal sisma che il primo novembre del 1755 rase al suolo la città di Lisbona, dedica alle cause dei terremoti. Fedele al metodo messo in pratica nell'*Allgemeine*

---

78 Significativa è a questo proposito la polemica che il filosofo sviluppa nelle Considerazioni sull'Ottimismo contro ogni volontarismo, per il quale Dio avrebbe potuto, a suo piacimento, creare un mondo che non fosse il migliore possibile. “Non so che farmene”, scrive, “di una libertà che condanna al nulla eterno quanto era migliore tra le possibili creazioni, ordinando al male, contrariamente a tutti i suggerimenti della saggezza, di essere qualcosa.”

79 Per usare il lessico dell'*Einzig Beweisgrund*, parte terza, § 4.

*Naturgeschichte*, egli esclude ogni causa soprannaturale dalla genesi dei terremoti, riconducendoli all'effetto di correnti che si agitano sotto la crosta terrestre. L'idea che essi non siano che un castigo divino per i peccati degli uomini è il frutto di quella presunzione e quell'antropocentrismo che la contemplazione della natura deve insegnarci ad abbandonare:

L'uomo è così pieno di sé da considerarsi l'unico scopo dell'impresa di Dio, come se questi non avesse avuto alcuna attenzione che a lui solo nello stabilire le leggi nel governo del mondo. Noi sappiamo che l'intera totalità della natura è un degno oggetto della saggezza divina e della sua opera. Noi ne siamo una parte e vogliamo esserne il tutto. Le regole della perfezione della natura nell'insieme non devono godere di alcuna considerazione, e tutto deve essere approntato soltanto in riferimento a noi. Ci si immagina che ciò che nel mondo ci offre comodità e piacere, sia là solo per il nostro bene e che la natura non cominci alcun cambiamento, che sia in qualche modo causa di avversità per gli uomini, se non per castigarli, minacciarli o esercitare vendetta su di loro (I, 460).

La contemplazione del bello e lo studio della natura, che permette di riconoscere in essa un sistema ordinato, permettono quella felicità che è possibile solamente a chi è in grado di distaccarsi dagli interessi terreni. La gioia stessa della vita ultraterrena consiste per Kant, in una prefigurazione di quella che sarà la dottrina del sublime, di poter osservare “il tumulto degli elementi” e le “scene mutevoli della natura” (I, 322) da una postazione così alta tale che la visione non sia più in grado di esercitare in noi alcun turbamento.

Kant, nonostante l'iniziale adesione alla massima di Pope per cui la virtù trovi in se stessa la propria ricompensa, e adottando una visione decisamente più disincantata, non può che vedere nell'innalzamento dalla condizione umana, tramite l'esperienza estetica e nello studio delle scienze, l'unica strada per abbandonare uno stato che ai suoi occhi appare quanto mai misero:

Se si osserva la vita della maggior parte degli uomini, tali creature sembrano fatte per condurre la stessa vita delle piante: succhiare linfa, crescere, riprodurre la specie, invecchiare e morire. Tra tutte le creature, l'uomo raggiunge peggio di ogni altra lo scopo della propria esistenza, perché spreca le sue eccellenti facoltà per portare a compimento dei propositi che le altre creature assolvono con uno spreco di energie molto più basso, e tuttavia più sicuro e adeguato (I, 356).

La ragione e l'intelletto, che pure dovrebbero permetterci di dominare le passioni subentrano solo tardi nell'età (in alcuni uomini, addirittura mai) e spesso non sono che

asserviti agli istinti. Gli sforzi della ragione contro le passioni sono come “improvvisi raggi di sole, quando nuvole dense oscurano tenacemente la sua lucentezza fino a spegnerla” (I, 356 – 357). L'anatomia stessa dell'uomo è responsabile di questa condizione: la materia di cui il suo corpo è composta è troppo rozza per permettere al pensiero di essere attivo se non per brevi istanti, nei quali è chiamato a vincere una notevole resistenza operata dalla materia stessa attraverso la quale soltanto può operare (I, 357), per poi ricadere in uno stato di passività in cui resta alla mercè delle stimolazioni sensoriali. Non ultimo, il processo di invecchiamento porta le facoltà spirituali a deperire assieme al corpo.

La posizione mediana tra ragione e non ragione (tema che lo accomuna alla riflessione di Pope<sup>80</sup>) che l'uomo sembra ricoprire nella creazione non sembra ispirare a Kant, se non nella prospettiva di una destinazione futura, alcuna speranza nelle capacità umane. In confronto agli abitanti che Kant immagina nella sezione terza dell'opera popolare le regioni più esterne del sistema solare, la specie umana appare del tutto goffa e inadeguata, appesantita com'è, secondo il filosofo, da una maggior vicinanza al Sole che si ripercuote, per via della maggior forza gravitazionale, sullo sforzo richiesto per sviluppare le proprie facoltà fisiche e intellettive. Se gli abitanti di Mercurio e Venere sono probabilmente dei bruti, la libertà di cui invece gli uomini sarebbero dotati difficilmente può tradursi in altro che non in quella di peccare. Toni simili li ritroviamo anche nella *Nova dilucidatio*, composta anch'essa nel 1755. La storia dell'uomo è presentata come una sozzura (*colluvio malorum*, I, 404), e la libertà umana, in modo non dissimile che in Leibniz, sembra tradursi nel semplice asservimento alla propria natura: “le azioni sono determinate da quella connessione certissima, ma volontaria, secondo una legge stabile, all'interno della stessa propensione delle volizioni e degli appetiti, in quanto l'uomo si sottomette di buon grado alle tentazioni provenienti dalle rappresentazioni” (I, 400). Alle obiezioni (di matrice crusiana<sup>81</sup>) per cui in questo modo l'agire umano sarebbe completamente predeterminato, la risposta kantiana, in linea con quella di Leibniz<sup>82</sup>, non può che essere soltanto questa:

---

80 Cfr. *Essay*, II, 2 - 18: The proper study of Mankind is Man. / Placed on this isthmus of a middle state, / A Being darkly wise, and rudely great: / With too much knowledge for the Sceptic side, / With too much weakness for the Stoic's pride, / He hangs between; in doubt to act, or rest; / In doubt to deem himself a God, or Beast; / In doubt his mind or body to prefer; / Born but to die, and reas'ning but to err; / Alike in ignorance, his reason such, / Whether he thinks too little, or too much; / Chaos of Thought and Passion, all confus'd; / Still by himself, abus'd or disabus'd; / Created half to rise and half to fall; / Great Lord of all things, yet a prey to all, / Sole judge of truth, in endless error hurl'd; / The glory, jest and riddle of the world.

81 Crusius infatti sosteneva la tesi contraria dell'azione libera come assolutamente indeterminata (*liberum arbitrium indifferentiae*).

82 Dal quale però il pensiero di Kant differisce non poco, particolarmente nel rifiuto, almeno in questa fase, del ricorso alle cause finali e nella preferenza accordata a un sistema, sia pur emendato, dell'influsso fisico tra le diverse sostanze, che Kant oppone all'incomunicabilità delle monadi e alla dottrina dell'armonia prestabilita.

“Qual è, di grazia, la serie delle ragioni di cui ti lagni di esser vincolato? Tutto ciò che hai fatto non l'hai fatto di buon grado?” (I, 401).

Contrariamente alla credenza di Pope per cui anche l'uomo è perfetto rispetto al proprio ruolo, Kant non può allora non notare una certa inadeguatezza nei rispetti del resto della creazione, le cui altre parti invece fungono mirabilmente allo scopo. L'insoddisfazione e l'infelicità sembrano così generalizzate, con la sola eccezione di alcuni, nei quali la visione dello spettacolo della creazione è però capace tanto di elevare l'animo e di instillare la certezza della prosecuzione della vita nell'esistenza futura, in cui la gioia che per ora è soltanto possibile presentire diverrà reale:

In realtà, quando si è nutrito il proprio animo con osservazioni di questo genere, uno sguardo al cielo stellato, in una notte chiara, dà quel piacere di cui solo le anime nobili sono capaci. Nel silenzio universale della natura, nella quiete dei sensi, la nascosta facoltà di conoscere dello spirito immortale parla una lingua indicibile e suscita pensieri non sviluppati fino in fondo, che si sentono bene, ma non si lasciano descrivere (I, 367).

La *vindication* del giovane Kant, poggiando integralmente sull'esperienza estetica e intellettuale, non è che per pochi, e alla miseria di chi, visto con profondo disprezzo, non è in grado di fruirne, si contrappone, nella conclusione dell'opera, la beatitudine delle “anime nobili”:

Se tra le creature pensanti del nostro pianeta vi sono degli esseri abietti, che nonostante il fascino di un argomento così grande preferiscono rimanere attaccati alla schiavitù delle cose vane, allora come è infelice la terra, per aver generato creature così miserabili! Ma, viceversa, com'è felice, quando vediamo aprirsi in essa la sola via degna d'essere percorsa, quella che conduce alla beatitudine e all'elevatezza che la più vantaggiosa disposizione della natura in tutti i corpi del mondo può raggiungere! (I, 367 – 368)

### *§ 3: Stato di natura e società civile: la teodicea di Rousseau*

La condizione di infelicità generale degli uomini, dalla quale soltanto lo scienziato e l'artista possono mettersi al sicuro, se non sembra ancora suscitare la preoccupazione di Kant, che pure lucidamente la riconosce, aveva invece provocato l'indignazione, cinque anni prima (nel 1750), di Jean Jacques Rousseau nel suo *Discorso sulle scienze e delle arti*, composto in occasione di un concorso indetto dall'Accademia di Digione sul tema “Se il ristabilimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a purificare i costumi”.



Diversamente dal giovane Kant egli non la imputa però alla nostra costituzione biologica, ma la imputa, qui e nel successivo *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* (1755) al verificarsi di precise circostanze storiche che hanno determinato lo sviluppo della cultura umana, tanto nelle scienze quanto nelle arti. Queste, lungi dal rendere più virtuosa la vita dell'uomo, o anche solo più felice, lo condannano a un'esistenza di insaziabili passioni e di perenne competizione con i propri simili. In società infatti la persona umana possiede un valore soltanto relativo, dipendente esclusivamente dal giudizio che gli altri uomini hanno di lui. La realizzazione dell'individuo si trova così interamente legata all'opinione di cui gode in società. I talenti che le arti e le scienze richiedono sono in realtà coltivati non tanto per il piacere che esse procurano (con l'eccezione di pochi grandi uomini<sup>83</sup>) quanto per guadagnarsi l'ammirazione altrui. Egualmente, i beni di lusso che il progresso tecnico mette a disposizione sono desiderati in quanto segno di distinzione. “La vanità, la considerazione e la stima”<sup>84</sup> sono infatti i moventi principali che animano la vita in società: “questo desiderio universale di reputazione, di onori e di favori, che ci divora tutti quanti, esercita e compara i talenti e le forze [...] eccita e moltiplica e le passioni e [...] rendendo tutti gli uomini concorrenti, rivali, o piuttosto nemici, causa ogni giorno rovesci di fortuna, successi e catastrofi di ogni genere facendo affrontare la medesima impresa a tanti pretendenti<sup>85</sup>”. Se la soddisfazione dell'individuo sembra essere riposta soltanto nella stima altrui, ogni sforzo umano è finalizzato ad apparire: la società è il regno della finzione e del conformismo.

Anche la virtù diventa impraticabile, e ad essa si sostituiscono l'educazione e i bei modi che, in realtà, mascherano con il falso nome di benevolenza soltanto l'interesse personale e la gelosia reciproca:

Mai più amicizie sincere, mai più vera stima; mai più fiducia ben riposta. I sospetti, le ombre, le paure, la freddezza, la riserva, l'odio, il tradimento si nasconderanno incessantemente sotto questo uniforme e perfido velo d'educazione, sotto questa urbanità così vantata che noi dobbiamo ai lumi del nostro secolo. [...] Ci saranno degli eccessi proibiti, dei vizi senza onore, ma altri saranno decorati con il nome di virtù, servirà averli o simulare di averli (*Discorso sulle scienze e le arti*, pp. 8 -9).

La stessa filosofia, dimentica del suo compito di indicare il vero e il giusto, degenera in

---

83 *Discorso sulle scienze e le arti*, p. 29 (Le citazioni dagli scritti politici di Rousseau sono tratte dal tomo III delle *Oeuvres complètes*, edizione Gallimard).

84 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 157.

85 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 189.

dispute combattute solo per far mostra di sé, senza tema di sostenere le opinioni (agli occhi di Rousseau) più strambe o immorali:

Cosa contengono gli scritti dei filosofi più conosciuti? Quali sono le lezioni di questi amici della saggezza? [...] Uno pretende che non ci siano affatto corpi e che tutto sia rappresentazione. L'altro che non ci sia altra sostanza al di fuori della materia o altro Dio che il mondo. Questi sostiene che non ci sono né virtù né vizi, e che bene e male non sono che chimere. Quello, che gli uomini sono dei lupi e che possono divorarsi in tranquillità di coscienza. O grandi filosofi! (*Discorso sulla scienza e sulle arti*, p. 27)

Le dottrine dei filosofi sembrano costruite soltanto per demolire quelle delle scuole avversarie, e si prestano a essere attaccate con la stessa facilità con cui aggrediscono quelle altrui, senza l'intenzione di cercare alcun accordo. Ciascuno infatti “sa bene che il suo sistema non ha miglior fondamento di quelli altrui, ma lo sostiene, perché è il proprio<sup>86</sup>”.

Nella stessa idea di distinzione sociale è implicita quella di disuguaglianza: la realizzazione sociale è possibile solo a scapito dei concorrenti, e, essendo il valore sociale sempre relativo, sarebbe inconcepibile senza termini di confronto: i ricchi “cesserebbero di essere felici, se il popolo cessasse di essere miserabile<sup>87</sup>”. I talenti stessi sono distribuiti in modo diseguale, e l'eccellenza pertiene a un numero ristretto: gli sforzi dei più sono condannati a ricadere nell'oblio.

L'individuo in società vive così in una perenne tensione, non potendo mai essere esentato dalla competizione (anche vincendo, deve comunque lottare per mantenere il ruolo conquistato, oppure per aumentare ulteriormente la propria posizione), e si trova così vittima di un desiderio che non può mai trovare piena soddisfazione, dovendo sempre aspirare ad avere di più per apparire il migliore. Sorte migliore non hanno gli sconfitti, sui quali gravano inoltre il fardello della miseria e dell'umiliazione. L'educazione che l'uomo riceve altro non gli insegna che ad accettare questa condizione e, al più, a trarne il massimo vantaggio personale possibile:

Tutta la nostra saggezza consiste in pregiudizi servili, tutte le nostre consuetudini si risolvono nell'asservimento, nella costrizione. L'uomo civile nasce, vive e muore nella schiavitù: alla nascita lo imprigionano nelle fasce; alla morte lo inchiodano in una bara; finché conserva sembianze umane, è incatenato dalle nostre istituzioni (Emilio, p. 16).

---

<sup>86</sup> Emilio, p. 362.

<sup>87</sup> *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 189.

Ritenere questa la condizione naturale dell'uomo è però per Rousseau il grave errore di quei filosofi, *in primis* Hobbes, ed altro non serve che a perpetuarla. Questi confondono una realtà presunta eterna e immutabile con quello che è soltanto il risultato di un determinato sviluppo dei rapporti sociali. “Tutte le cose”, leggiamo nell'*Emilio*<sup>88</sup>, “sono create buone da Dio, tutte degenerano tra le mani dell'uomo”: l'uomo occupava in seno all'ordine naturale un posto ben preciso, nei cui limiti la felicità gli era assicurata non meno che alle altre creature, e dal quale si è allontanato nel corso della sua storia. Il suo stato è talmente mutato che appare ora irriconoscibile, come la statua di Glauco che, sfigurata dalle intemperie, sembrava più quella di una bestia che non di una divinità<sup>89</sup>. Ricostruire questo stato originario e spiegare come la condizione umana possa essere diventata così contraddittoria e infelice è quanto Rousseau si propone di fare nel *Discorso sui fondamenti e l'origine della disuguaglianza tra gli uomini*. In modo non dissimile da come abbiamo visto fare a Kant nell'*Allgemeine Naturgeschichte*, e infatti anche Rousseau prende modello l'uso delle ipotesi introdotto in fisica da Descartes<sup>90</sup>, è necessario partire da una congettura, ipotizzando che l'uomo di natura, prima dell'avvento della società, dovesse vivere esattamente come le altre creature animali, e da questo stato procedere nel descrivere il processo di instaurazione della vita civile. Al pari degli altri animali l'uomo di natura deve essere stato determinato nelle sue azioni dal semplice istinto della conservazione di sé. Quest'ultimo lo guida in cerca di quanto ha bisogno per nient'altro che la propria sopravvivenza, e la conservazione della specie: egli non abbisogna di null'altro che di cibo, di una donna e di riposo<sup>91</sup>. Gli unici mali che conosce sono il dolore e la fame, non avendogli la ragione ancora istillato la consapevolezza della morte<sup>92</sup>, ed abituato a una vita priva di comodità è abituato a sopportarli molto meglio di quanto non farebbe un uomo costumato<sup>93</sup>. Egli vive in un perpetuo presente, senza che nulla possa turbarlo, il semplice sentimento della sua esistenza è sufficiente a contentarlo:

La sua immaginazione non gli dipinge nulla; il suo cuore non gli chiede niente. I suoi modesti bisogni si trovano così facilmente a portata della sua mano, ed egli è così lontano dal grado di conoscenze necessarie per desiderare di acquistarne di più grandi, che egli non può avere né prudenza né curiosità. Lo spettacolo della natura gli diventa indifferente a forza di essergli

---

88 *Emilio*, p. 7.

89 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 122.

90 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 133.

91 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 143.

92 *Ibidem*.

93 *Ibidem*.

familiare. [...] La sua anima, che nulla agita, si libra al solo sentimento della sua esistenza presente, senza alcuna idea del futuro, per quanto vicino possa essere, e i suoi progetti, limitati come la sua vista, si estendono appena fino alla fine della giornata (*Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 144).

Per soddisfare i propri bisogni egli non necessita di instaurare legami duraturi con i propri simili, e l'esistenza che conduce è solitaria, ma autonoma e indipendente. Non bisogna considerarlo infelice per questo, e anzi un confronto tra la vita naturale e quella civile sembra mostrale molto chiaramente quale sia preferibile: “Ora vorrei che qualcuno mi spiegasse quale possa essere il genere di miseria di un essere libero, il cui cuore è in pace, e il corpo in salute”<sup>94</sup>.

Lasciandosi guidare dall'istinto, l'uomo naturale è privo di nozioni morali che prescrivano la sua condotta e gli insegnino come trattenere i propri impulsi. Ma la sua condizione non ne fa però, come vorrebbe Hobbes, una creatura malvagia e potenzialmente ostile e aggressiva nei confronti dei propri simili: la sua descrizione dello stato di natura, in cui vige il *bellum omnium contra omnes* ricalca soltanto quella della società, al cui interno la reciproca dipendenza degli uomini per la soddisfazione dei bisogni li spinge inevitabilmente al conflitto e alla violenza reciproca. Ma in assenza di legami sociali e di bisogni la cui soddisfazione richiede la vita comune, non sussiste per Rousseau alcun motivo (con l'eccezione di qualche scontro sporadico come accade tra animali della stessa specie) per cui un uomo dovrebbe prevaricare i propri simili: tendenzialmente ciascuno sarà indifferente all'altro. Non solo, ma accanto all'istinto di conservazione esiste in natura un secondo movente che permette anche in natura la possibilità di comportamenti virtuosi, la pietà, intesa come “ripugnanza a veder soffrire il proprio simile”, di cui anche gli animali ci danno talvolta esempio<sup>95</sup>. Sebbene disprezzata dai filosofi come segno di debolezza, essa permette ben prima di ogni riflessione di sentire le sofferenze dell'altro e di identificarsi con lui. Moderando l'amore di sé essa rende possibile, oltre la conservazione dell'individuo, anche quella della specie<sup>96</sup>. Se la massima con cui l'uomo naturale vive (“Fai il tuo bene con il minimo male altrui possibile”) è forse meno raffinata di quella della morale razionale, che prescrive di fare a ciascuno come vorremmo che a noi fosse fatto<sup>97</sup>, essa risulta effettivamente messa in pratica, e senza che vi sia alcuna necessità di auto coercizione. L'uomo è così perfettamente inserito all'interno dell'ordine naturale e in

94 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 152.

95 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 154.

96 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 156.

97 *Ibidem*.

esso pienamente felice.

Alla raffigurazione dell'uomo come doveva apparire appena uscito dalle mani del creatore e della sua felice condizione segue, nella seconda parte del *Discorso*, la descrizione di quegli accadimenti che ne hanno determinato il passaggio allo stato civile, “deteriorandone la specie, rendendolo un essere infelice nel renderlo socievole<sup>98</sup>”. L'uomo, a differenza degli altri animali, non è legato a una propria immutabile essenza, né nella specie né nell'individuo: se di un animale possiamo dire come sarà “dopo qualche mese, ciò che sarà tutta la sua vita, e la sua specie, dopo mille anni, ciò che era stato il primo anno di questi mille anni<sup>99</sup>”, l'uomo invece possiede la disposizione a migliorarsi, ampliando le proprie conoscenze e abilità. Questa perfettibilità è motivata dalle passioni che ci spingono a procurarci quanto serve a soddisfarle:

Cheché ne dicono i moralisti, l'intelletto umano deve molto alle passioni, le quali, in un comune accordo, gli devono molto anche loro: è tramite la loro attività che la nostra ragione si perfeziona; noi non proviamo a conoscere se non perché desideriamo gioire, e non è possibile concepire perché colui che non avesse né desideri né paure si darebbe la pena di ragionare. Le passioni, a loro volta, traggono origine dai nostri bisogni, e il loro progresso dalle nostre conoscenze; poiché non si può desiderare o temere le cose che sulla base delle idee che se ne può avere, o per il semplice impulso della natura (*Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 143).

Tale disposizione rimane però latente in seno alla natura, essendo, come abbiamo visto, i bisogni pochi e non trovando egli ostacoli alla loro soddisfazione. Dobbiamo allora immaginare che siano intervenute delle cause esterne che “potevano non nascere mai e senza le quali l'uomo avrebbe eternamente dimorato nella sua condizione primitiva<sup>100</sup>”. Per Rousseau queste sono la conseguenza della sovrappopolazione, che rende scarsi i beni disponibili e costringe gli uomini a diffondersi in tutte le regioni del mondo. Gli uomini si moltiplicano e popolano la terra, ma devono imparare ad adattarsi ai climi più avversi e a eventi sfavorevoli (inverni particolarmente duri, estati particolarmente calde) che li costringono a far uso dell'intelligenza per sopravvivere: imparano a costruire i primi strumenti, a cucirsi degli abiti, scoprono l'uso del fuoco. La sopravvivenza stessa comincia a richiedere la loro interazione, anche solo temporanea: può capitare, ad esempio, che si riuniscano in piccoli gruppi per cacciare. Ciascuno scopre che, per assicurarsi la propria

---

98 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 162.

99 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 142.

100 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 162.

soddisfazione è necessario talvolta collaborare, e talvolta imporsi con la forza o con l'inganno.

Con il tempo, gli uomini imparano a costruire abitazioni proprie, al posto dei ripari occasionali: nasce così la convivenza prima all'interno della singola famiglia, in cui troviamo assieme genitori e figli, e poi in villaggi. Facendo uso delle loro abilità e potendo disporre di tempo libero, imparano a procurarsi numerose comodità sconosciute ai loro padri, dalle quali diventano però dipendenti: “non solo continuarono a rammollirli nel corpo e nello spirito, ma queste comodità avevano per abitudine perso tutta la loro attrattiva, ed essendo al contempo degenerate in veri bisogni, la privazione diventa molto più crudele di quanto non ne fosse dolce il possesso, e si era infelici di perderle, senza essere felici di possederle<sup>101</sup>”. Vivendo insieme, soprattutto, imparano ad osservarsi e a voler essere osservati. Con la nascita delle prime arti (Rousseau immagina che la sera gli abitanti del villaggio si riuniscano per danzare e cantare<sup>102</sup>) emergono le prime distinzioni date dal talento, e con esse l'invidia e la rivalità, accresciute dalla nascita del sentimento dell'amore come desiderio (di contro al semplice bisogno sessuale dell'uomo di natura) di una donna in particolare e della gelosia che questo porta con sé.

Se già in questo stadio vediamo la naturale tranquillità dell'uomo turbata da bisogni artificiali e dalla competizione, ci troviamo ancora però in una situazione di sostanziale equilibrio: l'indipendenza degli individui (o dei nuclei familiari) è ancora salvaguardata a livello economico. Ciascuno non possiede di più che la propria capanna ed è in grado di fabbricare da sé tutto l'occorrente sia per i propri bisogni che per la competizione sociale, che risulta così essere dunque ancora ad armi pari<sup>103</sup>. Si tratta di uno stadio intermedio che è giudicato da Rousseau come il migliore per l'uomo, permettendo da una parte lo sviluppo delle sue disposizioni razionali e al dispiegamento e al perfezionamento delle sue abilità, senza però dall'altra sfociare nell'instaurazione di un'insanabile disparità di talenti e di ricchezze. Questa fu il risultato di una rivoluzione verificatasi con l'invenzione dell'agricoltura e della metallurgia, che portarono all'affermazione della proprietà privata delle terre da coltivare e degli strumenti per lavorare e alla divisione del lavoro (il contadino si limita a coltivare la terra, cedendo al fabbro i frutti del suo lavoro in cambio dei prodotti di quest'ultimo). Gli uomini dipendenti gli uni dagli altri e si apre la strada per lo sfruttamento reciproco:

---

101 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 168.

102 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, pp. 169 – 170.

103 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 171.

Ma dall'istante in cui un uomo ebbe bisogno del soccorso di un altro; appena ci si rese conto che era utile a uno solo di avere scorte per due, l'uguaglianza sparì, si introdusse la proprietà, il lavoro divenne necessario e le vaste foreste mutarono in campagne ridenti che bisognava irrigare con il sudore degli uomini, e nelle quali si vide presto la schiavitù e la miseria sbocciare e crescere assieme ai raccolti (*Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 171).

Anche con una divisione egualitaria dei terreni, ben presto la divergenza dei talenti e della fortuna fa sì che alcuni contadini e operai accumulino fortuna maggiore degli altri, che, ricaduti nella miseria, sono costretti a mettersi alla mercé dei primi, cedendo loro i propri averi e vivendo come loro dipendenti. La diseguale distribuzione delle ricchezze ha come unico risultato di acuire la disparità della competizione, e l'introduzione di nuove arti non può che rafforzare il circolo vizioso che vediamo qui nascere. Alle violente tensioni sociali che il regime di disuguaglianza comporta, i potenti, temendo di poter essere uccisi dalla moltitudine in rivolta, reagiscono con un inganno che si rivela il maggior frutto della riflessione mai prodotto dallo spirito umano<sup>104</sup>: essi propongono l'istituzione di leggi uguali per tutti e di un potere supremo che assicuri la loro esecuzione. Allettati da questa prospettiva, i poveri si gettano sulle loro catene credendo di aver assicurata la libertà. Si tratta però della concessione della semplice uguaglianza formale: l'usurpazione di fatto viene sancita con il riconoscimento del diritto di proprietà. Le belle parole che i ricchi pronunciano, invocando la concordia e l'intenzione di assicurare a ciascuno il suo nascondono i reali rapporti di forza in cui l'accordo si traduce, che l'autore smaschera così nel *Contratto sociale*: “Faccio con te una convenzione tutta a tuo carico e a mio profitto, che osserverò finché mi piacerà e che tu osserverai finché a me farà comodo<sup>105</sup>”. L'istituzione degli Stati consegna così, senza più possibilità di ritorno, l'intero genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria<sup>106</sup>.

L'indagine così condotta prova, dunque, che i mali del genere umano non gli sono connaturati e che, dunque, possono essere rimossi nella misura in cui è possibile recuperare ciò che faceva la felicità dell'uomo naturale: la sua indipendenza. Questo non è fattibile, e, dal punto di vista in cui noi ci troviamo, nemmeno auspicabile, con un ritorno alla

---

104 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, pp. 177 – 178.

105 *Contratto sociale*, p. 358.

106 Cfr. *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 177: “Uniamoci, dicono loro, per assicurare i deboli dall'oppressione, contenere gli ambiziosi, e assicurare a ciascuno il possesso di ciò che gli appartiene. Istituiamo dei regolamenti di giustizia e di pace ai quali tutti siano obbligati a conformarsi, che non facciamo eccezioni a nessuno, e che riparino in qualche misura i capricci della fortuna sottomettendo egualmente il potente e il debole a dei mutui doveri. In una parola, anziché di rivolgere le nostre forze contro noi stessi, raccogliamole in un potere supremo che ci governi secondo leggi sagge, che protegga e difenda tutti i membri dell'associazione, scacci i nemici comuni e ci mantenga in una concordia eterna”.

condizione di originaria innocenza che precede l'instaurazione della società. La natura umana infatti, l'autore chiarifica in *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, “non torna più indietro e non si ritorna mai verso i tempi di innocenza ed eguaglianza una volta che se ne è allontanati<sup>107</sup>”: l'accusa, imputatagli da Voltaire, di voler far camminare nuovamente l'uomo a quattro zampe<sup>108</sup> è così esplicitamente smentita: non è stata sua intenzione “riportare l'universo alla sua barbarie primitiva”, operazione che probabilmente non farebbe che sostituire “la corruzione con il brigantaggio<sup>109</sup>”. Lo sguardo all'uomo naturale è invece finalizzato alla ricerca di un fondamento per la felicità umana, che non può essere affatto ritrovata nel perseguimento della ricchezza e del prestigio che invece la società ci impone come obiettivo: “Il suo scopo è di correggere l'errore dei nostri giudizi per ritardare il progresso dei nostri vizi, e di mostrarci che là dove cerchiamo la gloria e lo splendore, non troviamo in effetti che errori e miserie”. E di questo lo stesso Kant si mostra pienamente consapevole nell'accostarsi alla lettura del ginevrino:

Non si riflette sulla felicità dei selvaggi per tornare nei boschi, ma per vedere cosa sia andato perduto da un lato, e guadagnato dall'altro; lo si fa affinché si permanga nella condizione di uomo di natura costumato e non ci si imbrigli, con inclinazioni infelici e innaturali, nei godimenti e nell'abitudinaria opulenza sociale<sup>110</sup> (XX, B, 31).

La morale di Rousseau consiste allora nella ricerca di un fondamento del valore della persona diverso dalla stima altrui e dalla comparazione, operazione possibile soltanto se anche nello stato civile la natura continui, in qualche modo, a sopravvivere in noi. La natura si esprime ancora tramite la voce della coscienza che, nonostante la corruzione che l'uomo ha subito, non smette di farsi sentire, indicando all'uomo la retta condotta: essa “continua a seguire l'ordine della natura contro tutte le leggi degli uomini. Si stabiliscano pure divieti di ogni sorta: il rimorso ci rimprovera sempre debolmente quello che la natura bene ordinata ci permette e, a maggior ragione, ci prescrive<sup>111</sup>”. Non diversamente

---

107 *Rousseau Juge de Jean-Jacques*, p. 935.

108 Cfr. la lettera a Rousseau del 30 agosto 1755: “Ho ricevuto, Signore, il vostro nuovo libro contro il genere umano, e vi ringrazio. Voi compiangete gli uomini, ai quali dite le loro verità, e non li correggete. Non si può dipingere con colori più forti gli orrori della società umana, dalla quale la nostra ignoranza e la nostra debolezza si promettono tante consolazioni. Non si ha mai adoperato così tanto spirito a voler renderci bestie; viene voglia di camminare a quattro zampe, quando si legge la vostra opera. Ciononostante, avendo già perduto quest'abitudine da sessant'anni, sento che purtroppo mi è impossibile riprenderla, e lascio quest'andatura naturale a quelli che sono più degni di me e di voi”.

109 *Rousseau Juge de Jean-Jacques*, p. 935.

110 Cfr. anche VII, Ap, 326: “Rousseau, in fondo, non voleva che l'essere umano ritornasse da capo nello stato di natura, bensì che dal livello in cui esso oggi si trova gettasse uno sguardo all'indietro”.

111 *Emilio*, p. 360.



dall'istinto per l'uomo naturale, la coscienza ci prescrive la condotta da tenere per vivere non solo in modo giusto, ma felice, con la differenza che le sue ingiunzioni possono ora, in virtù della libertà umana, essere disattese. Rousseau rifiuta nettamente che la coscienza possa essere un prodotto di pregiudizi sociali al pari dei sistemi morali dei filosofi, descrivendola come sentimento inestirpabile, “principio innato<sup>112</sup>” scritto nel cuore umano “a caratteri indelebili<sup>113</sup>”. “Se la coscienza è opera dei pregiudizi,”, leggiamo, “ho torto, senza dubbio, e non esiste morale obiettivamente dimostrabile<sup>114</sup>.” Si tratta di un *primum* indimostrabile, ma avvertibile con il sentimento da ogni uomo, che tormenta immancabilmente il malvagio con i rimorsi e premia il giusto con un sentimento di dolce tranquillità.

Alle sottigliezze della speculazione filosofica Rousseau oppone così la semplicità di una morale che è in possesso di ogni uomo, benché spesso la sua voce finisca per essere assordata dal frastuono delle passioni, del fanatismo e del settarismo. Essa è la “scienza sublime delle anime semplici<sup>115</sup>” che rende superfluo, se non dannoso, ogni tentativo di istituire una morale su fondamenta di tipo razionalistico:

Grazie al cielo, eccoci liberati da tutto questo spaventoso apparato della filosofia: possiamo essere uomini senza esser sapienti; affrancati dall'obbligo di consumare la nostra vita nello studio della morale, possediamo una guida meno costosa e più sicura in questo immenso dedalo delle opinioni umane (*Emilio*, p. 396).

Ma dalla coscienza non proviene solo la conoscenza certa del giusto e dell'ingiusto: la sua testimonianza costituisce il punto di partenza per la costruzione di una metafisica e di una fede che rispondano non a “oziose questioni” al di sopra delle nostre capacità di comprensione e del tutto indifferenti ai fini della nostra condotta (“Ma questo mondo è eterno o creato? Vi è un principio unico delle cose, ve ne sono due, o ve ne sono parecchi? E qual è la loro natura?<sup>116</sup>”), ma agli interessi di ogni uomo che si domanda se e come sia possibile un'esistenza felice. Il tentativo di cercare una verità sul cosmo abbandonandosi al sentimento, piuttosto che alla ragione, preferendo alle opinioni dei filosofi il lume interiore è allora un'esperienza alla portata di ogni uomo e ci è presentata nella *Professione di fede del vicario savoiardo*, frammento semi-autobiografico che Rousseau inserisce nel quarto

---

112 *Emilio*, p. 393.

113 *Emilio*, p. 389.

114 *Emilio*, p. 378.

115 *Discorso sulle scienze e le arti*, p. 30.

116 *Emilio*, p. 374.

libro dell'Emilio dovendo presentare come condurre con l'allievo una discussione in materia di morale e religione. Il vicario, animato dal desiderio di redimere il giovane Jean-Jacques da una vita dissoluta e insegnargli come, pur misero, ha potuto trovare la felicità, si fa portavoce di un teismo fondato non sulla “sottigliezza degli argomenti”, ma su quelle verità a cui il cuore non può negare l'assenso<sup>117</sup>. Il vicario rifiuta di accordare al proprio discorso lo statuto di una dimostrazione, non volendo né discutere il proprio credo né avendo l'esigenza di voler persuadere, appellandosi soltanto al fatto che quanto egli dice può essere sentito da ogni essere umano. La prima evidenza di cui siamo in possesso, argomenta il vicario, è la nostra esistenza, e essa sempre si accompagna alle impressioni che riceviamo dai sensi. Ma perché si dia conoscenza, alla passività dei sensi deve aggiungersi una forza attiva in noi in grado di confrontare fra loro gli oggetti sensibili e poter emettere giudizi, senza la quale non potremmo istituire alcuna relazione tra i vari oggetti che i sensi ci presentano. Dall'osservazione di sé si passa all'osservazione della materia, che permette di distinguere tra corpi in quiete e in movimento. I corpi in movimento sono tali o per moto spontaneo, come nel caso degli esseri animati, in cui essa è prodotta, come sperimentiamo in noi stessi, da una volontà, o in moto derivante da una causa esterna. La materia sembra incapace di produrre da sola il proprio movimento: “in una parola, ogni movimento che non sia prodotto da un altro non può nascere che da un atto spontaneo, volontario; i corpi inanimati agiscono solo per effetto del movimento e non esiste vera azione senza volontà<sup>118</sup>”. Noi non possiamo spiegarci come il mondo fisico e spirituale interagiscano, come i sensi tocchino l'anima e come l'anima trasmetta il moto alla materia, pure che un tale Il moto della materia inanimata deve essere quindi, ed è questo il primo articolo di fede del vicario, effetto di una volontà che anima tutto l'universo. Dall'ordine osservabile nell'universo<sup>119</sup> discende (o, per usare il linguaggio del vicario, “lo vedo, o piuttosto lo sento<sup>120</sup>”) che questa volontà è parimenti intelligente e saggia, e a essa dà il nome di Dio. Dalla spontaneità della nostra volontà, che può agire indipendentemente dai sensi<sup>121</sup> e del nostro giudizio, che determina il bene che la volontà poi persegue, segue

---

117 *Emilio*, p. 364.

118 *Emilio*, p. 370.

119 Cfr. *Emilio*, pp. 372 -373: “Confrontiamo i fini particolari, i mezzi, ogni sorta di ordinati rapporti e poi ascoltiamo il sentimento interiore: quale spirito sano può rifiutare la sua testimonianza? A quale occhio sgombro di pregiudizi l'ordine sensibile dell'universo non annuncia una superiore intelligenza? Quanti sofismi bisogna accumulare, per misconoscere l'armonia degli esseri e il mirabile concorrere di ogni singola parte alla conservazione delle altre!”

120 *Emilio*, p. 374.

121 Cfr. *Emilio*, p. 380: “Nessun essere materiale è attivo di per se stesso, e io lo sono. [...] Io possiedo un corpo su cui gli altri corpi agiscono e che a sua volta agisce su essi; di quest'azione reciproca è impossibile dubitare; ma la mia volontà è indipendente dai miei sensi; io acconsento o resisto, soccombo o riesco vincitore, e sento perfettamente dentro di me quando faccio davvero ciò che ho voluto fare e quando invece

che anche il corpo umano è animato da uno spirito immateriale e libero. Se l'uomo è così libero, egli può tanto errare nel giudizio, scambiando i beni per i mali e viceversa, e conseguentemente agire male, e di questo Dio non ha responsabilità alcuna: “O uomo, non cercare più l'autore del male: questo autore sei proprio tu. Non esiste altro male tranne quello che fai o che soffri, e l'uno e l'altro provengono da te<sup>122</sup>”. Correggere il giudizio, che la società civile inevitabilmente ha distorto, per ascoltare la voce della coscienza permette di contentarci di ciò che si è, abbandonando dispiaceri, inquietudini e pene che sono opera nostra nel momento in cui, in cerca di un benessere immaginario (riposto nella stima altrui e nella competizione), “ci procuriamo una folla di mali reali<sup>123</sup>”.

L'incorporeità dell'anima permette di auspicare, ultimo dogma della professione di fede, la sua immortalità e un aldilà in cui i buoni siano premiati. Il “trionfo del malvagio e l'oppressione del giusto sulla terra<sup>124</sup>” costituirebbero una dissonanza così stridente nell'armonia universale sufficiente per rifiutare che tutto finisca con la morte.

La concezione del vicario esclude il materialismo interpretando tanto i moti del mondo quanto quelli del corpo umano come effetti di una volontà guidata da intelligenza. Partendo dall'esperienza del soggetto e di quella che viene avvertita come spontaneità, essa concepisce il macrocosmo per analogia. Assurda non è più, in questa prospettiva, la libertà, che viene dichiarata come sentita, quanto il meccanicismo, di cui non riusciamo minimamente a concepire l'idea di un regresso ad infinitum nelle cause, e il materialismo, perché, nella vita del soggetto, è sempre il pensiero a muovere la materia:

Il principio di ogni azione è nella volontà di un essere libero: è impossibile risalire più indietro. Non è il termine “libertà” a essere privo di significato, bensì quello di necessità. Supporre qualche atto, qualche effetto che non derivi da un principio attivo, equivale a supporre effetti senza causa, a cadere in un circolo vizioso. O non esiste un primo impulso, oppure ogni primo impulso non ha alcuna causa anteriore, e quindi non si dà vera volontà senza libertà (*Emilio*, p. 381).

Tanto la morale quanto la religione naturale sono il frutto di un sentimento che la ragione può soltanto illuminare e chiarificare e ascoltando il quale attingiamo, contro ogni indicazione contraria che proviene dai pregiudizi del mondo sociale, la certezza del valore assoluto della persona umana e della sua possibilità di essere, se lo vuole, libera e felice.

Come per Pope, la soluzione consiste nel correggere il proprio giudizio, ma a differenza

---

mi limito a cedere alle mie passioni”.

122 *Emilio*, p. 382

123 *Emilio*, p. 382

124 *Emilio*, p. 384

del poeta inglese Rousseau è in grado di spiegare le cause dell'insoddisfazione umana, imputandole alla facoltà immaginativa dell'uomo, che, sradicandolo dalla dimensione di pura necessità della vita istintiva, gli fa avvertire come possibili obiettivi che possono esulare dalla sua portata:

È questa facoltà che estende per noi la misura delle cose possibili, sia in bene che in male, e per conseguenza eccita i desideri con la speranza di soddisfarli. Ma l'oggetto che pareva dapprima a portata di mano, fugge più rapido della nostra brama e, quando lo crediamo raggiunto, si trasforma e riappare lontano da noi. [...] Il mondo reale ha i suoi limiti, il mondo immaginario è infinito; non potendo ampliare l'uno, restringiamo l'altro, poiché solo dalla loro sproporzione nascono tutte le sofferenze che ci rendono davvero infelici (*Emilio*, p. 75).

L'immaginazione, come costituente integrale della perfettibilità umana, non va sradicata da noi, ma corretta e indirizzata verso quanto effettivamente è a noi possibile realizzare. Se educata, essa irrobustisce il nostro senso morale permettendoci quell'individuazione con l'altro che nel mondo animale è immediata e attraverso la quale possiamo cogliere l'infelicità degli altri uomini nello stato civile. Inoltre essa permette di sublimare passioni altrimenti rovinose, come nel caso dell'amore. Nell'*Emilio* infatti l'idealizzazione della donna deliberatamente operata dal precettore previene che il giovane si accontenti della semplice passione carnale, ma ricerchi una compagna adeguata con cui trascorrere la vita. Nella *Novella Eloisa* l'amore che unisce Saint-Preux e Julie, da passione che non può trovare compimento nel matrimonio vista l'opposizione nei genitori di lei si trasfigura in un mutuo incitamento alla virtù e culmina con l'affidamento a Saint-Preux del compito di educare i figli che Julie ha avuto da Wolmar, designato come sposo dal padre di lei.

Non da ultimo, è l'immaginazione stessa che permette l'itinerario attraverso il quale si è potuti risalire allo stato di natura, permettendoci di pensare un tipo umano diverso da quello che ci si mostra quotidianamente.

Anche la ragione, pur non producendo né contenuti positivi né moventi per l'azione, né potendo esprimere verità positive sulla destinazione ultima dell'uomo<sup>125</sup>, conserva il ruolo importante di smascherare i limiti e le contraddizioni dei vari sistemi filosofici e delle varie religioni rivelate, come ben mostra il dialogo che il vicario presenta tra un "ispirato",

---

125 Le dottrine dei filosofi sono infatti criticate come artificiali deformazioni del modo retto di pensare, in modo analogo a come lo sono le fasce che spesso all'epoca venivano applicate sul cranio dei bambini (Cfr. *Emilio*, p. 16: "Si dice che molte levatrici, manipolando la testa dei neonati, pretendano di darle forma migliore: e le si lascia fare! Le nostre teste sarebbero dunque malfatte così come le creò l'Autore del nostro essere: bisogna che siano riplasmate esternamente dalle levatrici, all'interno dai filosofi. I Caraibi sono di una metà più fortunati di noi").

sostenitore del credo della propria setta, e un ragionatore che dimostra come sia insostenibile ogni tentativo di parlare del mondo soprasensibile in virtù di qualche grazia particolare. Essa può dunque essere usata per contrastare tanto le creazioni della ragione stessa e i frutti perversi della riflessione, quanto come antidoto verso ogni forma di fanatismo.

La perfettibilità umana, e con essa la libertà, l'immaginazione e la ragione, non è dunque condannata in quanto tali, ma soltanto dal momento in cui viene meno la loro subordinazione a quella morale naturale che sola rende possibile il sentimento dell'umanità. Come disposizioni presenti nell'uomo, esse non sono meno naturali dell'istinto animale per le altre creature e che anzi testimoniano per Rousseau la netta superiorità della natura umana su quella delle bestie, segno che Dio ha voluto nobilitare l'uomo concedendogli un'esistenza non determinata dall'istinto, ma aperta alla scelta, e con questa all'errore:

“L'Essere supremo ha voluto onorare sotto ogni aspetto il genere umano: dando all'uomo affetti smisurati, gli dà contemporaneamente la legge che li regola, perché sia libero e comandi a se stesso; creandolo capace di passioni sfrenate, unisce a tali passioni la ragione per dominarle [...] e per di più aggiunge una ricompensa immediata al buon uso delle nostre facoltà, cioè il piacere che deriva dall'onestà quando ne facciamo la regola delle nostre azioni. Tutto questo può ben valere, mi sembra, l'istinto delle bestie” (*Emilio*, p. 498).

#### § 4: Oltre la teodicea: il Rousseau politico

Ma la riconduzione dei desideri a quanto è alla portata dell'uomo e la subordinazione della ragione a una morale fondata sul sentimento non sono l'unica strada che Rousseau ha indicato. Anzi, con molta lucidità egli già nell'*Emilio* aveva posto l'alternativa tra un'educazione tesa a fare del fanciullo un uomo, indipendente e felice, oppure un cittadino, integralmente dedito al bene del proprio paese. La prima opzione, come abbiamo visto, consiste in un recupero di quegli elementi della costituzione naturale dell'uomo che è possibile conservare in seno alla vita civile. La seconda strada, al contrario, prevederebbe la piena snaturalizzazione del fanciullo per metterlo compiutamente al servizio della patria:

Le buone istituzioni sono quelle che meglio riescono a snaturare l'uomo, a privarlo della sua esistenza assoluta per conferirgliene una relativa, a inserire l'io nell'unità comune, di guisa che ogni singolo individuo non senta più se stesso come unità, ma come parte dell'unità, e non abbia più rilevanza alcuna se non nel tutto in cui è assorbito (*Emilio*, pp. 11 -12).

Questa via non è però ritenuta al momento praticabile, non esistendo al momento quell'ideale di comunità politica in cui tutti gli uomini fanno causa comune per il benessere collettivo. L'istituzione di una simile comunità è quanto invece Rousseau progetta nel *Contratto sociale* (1761). Non si tratta più di trasformare l'individuo, ma la società intera mediante un patto diverso da quello strappato con la frode nella costituzione dello stato che abbiamo visto emergere nel secondo discorso, ma istituito, come questo, per convenzione. Alla soluzione del problema della teodicea offerta da una teologia morale si affianca, o meglio si sostituisce quella che può offrire la politica<sup>126</sup>.

La prima implica una riforma dell'individuo, la seconda della società. La teologia morale offre la felicità al singolo che, raggiunto il dominio di sé può soltanto compiangere gli altri perché miseri, ma non prescrive alcuna trasformazione della realtà, anzi insegna al singolo a sopravvivere all'interno di essa, conquistando e conservando in essa la propria individualità. L'ideale che esso prescrive trova compiuta realizzazione nella vita che si svolge nel feudo di Monsieur de Wolmar, in cui sebbene ciascuno sia considerato, con una formula che Kant farà propria, un fine e mai un semplice mezzo, la vita di campagna è improntata a un rigido paternalismo in cui i rapporti di subordinazione, sia in seno alla famiglia che nei legami che intercorrono tra i signori e la servitù, rimangono perfettamente conservati.

La politica esige invece una radicale trasformazione della società e la ricostruzione di quell'eguaglianza originaria mediante l'edificazione di una nuova società in cui i poteri di ciascuno si equivalgano e non esista più alcuna forma di arbitrio e di subordinazione dell'uomo sull'uomo. Non si tratta più di compatire gli altri uomini, ma di emanciparli. Il modello non può più essere la famiglia (l'ideale politico di Aristotele), fondata sulla differenza tra chi comanda e chi obbedisce e sulla disparità di forze e che anche la *Novella Eloisa* si trova costretta a elogiare come baluardo della virtù.

La teologia morale prende a modello Socrate, che si conservò felice anche al momento di dover bere la cicuta, la politica ha come ideale Catone Uticense, la cui felicità poteva esistere solo a condizione che tutti i suoi concittadini fossero felici<sup>127</sup>. Il primo poté

---

126 A leggere per primo in Rousseau un'alternativa tra teologia morale e politica è E. Cassirer, *Das Problem J. J. Rousseau*.

127 Cfr. *Discorso sull'economia politica*, p. 255: "L'uno [Socrate] istruisce alcuni uomini, combatte i sofisti e muore per la verità; l'altro difende lo stato, la libertà, le leggi contro i conquistatori del mondo, e abbandona infine la terra quando non vede più una patria da poter servire. Un degno allievo di Socrate sarebbe il più virtuoso dei suoi contemporanei, un degno emulo di Catone ne sarebbe il più grande. La virtù del primo farebbe la sua felicità, il secondo cercherebbe la sua felicità in quella di tutti." Cfr. anche il frammento *Parallèle de Socrate et de Caton*, p. 1897: "Socrate poteva vivere sotto dei tiranni, poiché era ben sicuro di conservare in tutto la sua libertà, Catone aborrisce la tirannia, poiché non gli bastava di essere libero, voleva che tutti i cittadini lo fossero".

accettare la morte perché indifferente a tutte le circostanze esterne, il secondo la preferiva venuta meno la possibilità di realizzare il proprio ideale.

La prospettiva politica esige dunque la rinuncia tanto all'eudaimonismo quanto all'individualismo che sono invece propri della morale di Rousseau come l'abbiamo finora considerata. Non solo, ma esige che alla morale naturale, frutto del sentimento, si sostituisca integralmente la subordinazione alla legge che il corpo politico si dà e che la ragione soltanto permette di formulare.

Aiuta a far luce sulla contraddizione tra la via percorsa nel *Contratto sociale* e quella delle altre opere l'ipotesi che, andando in cerca di una fondazione del diritto politico, egli si mostra ben più scettico sulla possibilità di una morale evidente a tutti, assumendo quella medesima posizione relativistica che il vicario savoiaro tanto aveva rimproverato a Montaigne:

In effetti, se le nozioni di un grande Essere e de la legge naturale fossero innate in tutti i cuori<sup>128</sup>, sarebbe una cura ben superflua insegnare espressamente l'una e l'altra: sarebbe apprendere ciò che già sappiamo, e la maniera in cui lo si è appreso sarebbe ben più adatta a farcelo dimenticare. Se esse non lo fossero, tutti quelli a cui Dio non le ha date sono dispensati dal saperlo; dato che ha fatto uso per questo di istruzioni particolari, ciascun popolo ha le sue che gli provano di essere le sole buone, e da cui più spesso derivano i massacri e gli omicidi piuttosto che non la concordia e la pace (*Contratto sociale, 1a versione*, pp. 285 – 286)

La stessa voce della coscienza sembra troppo debole per offrire dei criteri di giudizio sicuri:

Che farà, dunque, per sentirsi al riparo dall'errore? Ascolterà la voce interiore? Ma questa voce, si dice, non è formata che per l'abitudine di giudicare e di sentire in seno alla società e secondo le leggi, ella non può dunque servire a stabilirle, e inoltre occorrerebbe che non si fosse levata nel suo cuore alcuna di quelle passioni che parlano più forte della coscienza, coprono la sua timida voce, e fanno sostenere ai filosofi che questa voce non esiste più. (*Contratto sociale, 1a versione*, p. 287)

La società soffoca il sentimento dell'umanità risvegliando l'interesse personale, e se esiste una legge di natura, sarebbe più corretto chiamarla una legge di ragione. Senza possibilità di appello né all'ordine naturale né ad una rivelazione divina, non rimane che fare

---

128 Cfr. di contro, *Emilio*, p. 393: “Esiste dunque in fondo agli animi un principio innato di giustizia e virtù in base al quale, nonostante le nostre stesse massime, giudichiamo le azioni nostre ed altrui come buone o cattive, ed è a questo principio che do il nome di coscienza”.

affidamento sulla voce degli uomini, delle leggi e della filosofia<sup>129</sup>.

Soltanto la ragione può emendare i danni che la società ha prodotto, sostituendo a una convenzione iniqua una giusta. All'opposizione precedentemente delineata tra la natura, in cui regna l'istinto, e cultura, dove imperano le passioni, si aggiunge una terza dimensione, in cui è la ragione a dettare le regole. L'uguaglianza che si ricerca non coincide infatti con un recupero di quella naturale. Questa infatti dipende soltanto dal medesimo grado di forza fisica che gli uomini si suppone posseggano allo stato di natura, in assenza degli strumenti di dominio e sottomissione nati dall'istituzione della proprietà privata e della divisione del lavoro. L'uguaglianza civile, invece, è artificialmente costruita con la creazione di istituzioni al cui interno soltanto essa è possibile. A essere fuggito non è tanto, come nel contrattualismo di Hobbes, lo stato di natura, quantomeno quello descritto nel *Secondo discorso*, in cui non sussistono interessi contrastanti da dover esser composti, ma la forma di associazione politica fondata sulla schiavitù e sul dominio del più forte che abbiamo visto emergere alla fine del processo di costituzione della società. Per impedire che la forza comune divenga strumento di oppressione è necessario che ciascuno trasferisca ogni sua pretesa, tanto sulla propria persona quanto ai propri beni, al corpo sociale. Soltanto infatti un punto di vista che non sia più quello individuale, ma uno di cui ciascuno sia egualmente partecipe in quanto cittadino, può prevenire il dominio e l'affermarsi della tirannia e della schiavitù. La volontà generale esprime un interesse collettivo che è possibile pensare soltanto quando tutti, essendosi completamente alienati nello stato, ne partecipano in egual misura, non avendo più alcun diritto da proteggere al di fuori di esso. Essa non va confusa con il risultato di un voto di maggioranza pronunciato da un'assemblea, espressione che altro non sarebbe che degli interessi di un gruppo egemone per numero, ma si identifica piuttosto con quel giudizio unanime che non può non venir pronunciato da individui che si trovino nella situazione in cui l'interesse di ciascuno è identico a quello di tutti gli altri. Non bisogna dunque confonderla con l'attività di un'assemblea, in cui *de facto* gli interessi di parte non possono non prevalere, quanto piuttosto a una situazione ideale ponendoci nella quale è possibile considerare le cose non più dal proprio punto di vista particolare, ma da quello della comunità intera. Non è un caso che Rousseau stesso insista sul fatto che l'individuo concreto debba essere educato per acquisire il modo corretto di valutare le situazioni politiche. Anche un singolo uomo può assumere il punto di vista della volontà generale, come nel caso dell'opera di legislazione che istituisce la comunità, la quale spesso in realtà è stata svolta da un solo individuo illuminato che ha poi suscitato

---

129 *Contratto sociale*, 1ª versione, p. 285.



l'approvazione dei compatrioti ammantando le proprie massime con la religione.

Il punto di vista della volontà generale, e non più la coscienza, è allora il criterio del giusto e dell'ingiusto che istituisce, anziché semplicemente riconoscere, il bene e il male. Il rapporto tradizionale, per cui la legge si conforma al bene, è invertito: “La legge è anteriore alla giustizia, e non la giustizia alla legge<sup>130</sup>”

La piena alienazione di sé e dei propri beni al corpo politico non significa, come si è sovente malinterpretato, l'edificazione di uno stato distruttore o oppressore dell'individuo: per Rousseau, fuori dallo stato di natura, l'individuo può davvero essere libero soltanto all'interno di un contesto istituzionale che lo preservi dalla disuguaglianza e dalla servitù che altrimenti si inevitabilmente si instaurerebbero. Libertà e legge giungono a identificarsi: la libertà è infatti possibile solo in assenza della servitù sia nel foro esteriore (la necessità fisica e la dipendenza da altri uomini) sia nel foro interiore (la sottomissione all'istinto). La legge, se scaturisce dalla considerazione dell'interesse collettivo (e dunque dalla ragione), e non dalle trame del forte per opprimere il debole, realizza esattamente questo stato di cose. Non esiste libertà senza uguaglianza<sup>131</sup>, e non esiste uguaglianza all'infuori dello Stato. L'acquisto dello stato civile soltanto rende veramente l'uomo padrone di se stesso. Vera libertà è soltanto “l'obbedienza alla legge che si è prescritta<sup>132</sup>”. La conservazione e il benessere della volontà generale coincidono con quella dei suoi membri: “Lungi che uno solo debba perire per tutti, tutti hanno impegnato i loro beni e le loro vite alla difesa di ciascuno, di modo che la debolezza particolare sia sempre difesa dalla forza pubblica, e ogni membro da tutto lo Stato<sup>133</sup>.” La forza, unico limite alla libertà prima dell'istituzione del contratto sociale, cede il posto al diritto, e la proprietà privata, che prima si fondava sulla semplice appropriazione, ha valore soltanto in quanto

---

130 *Contratto sociale*, 1ª versione, p. 329. Quest'operazione figurava già in Hobbes, il quale per primo fa dipendere la legge dalla volontà del legislatore (*auctoritas* – e non più *veritas - facit legem*). Ma soltanto con Rousseau abbiamo la formulazione di un criterio in base al quale le decisioni dell'autorità possono essere prodotte in modo legittimo, di contro a quelle che altro non sono che semplici disposizioni tiranniche e autoritarie.

131 Cfr. *Contratto sociale*, 1ª versione, p. 332: “Se si ricerca in cosa consista precisamente questo più gran bene di tutti che deve essere la base di ogni sistema di legislazione, si troverà che esso si riduce a questi due oggetti principali, la libertà e l'uguaglianza. La libertà, poiché ogni dipendenza particolare è rimossa con pari forza nel corpo dello Stato; l'uguaglianza perché la libertà non può sussistere senza di essa”.

132 *Contratto sociale*, pp. 364 – 365. Cfr. anche 1ª versione, p. 310: “Come si può fare che tutti obbediscano e che nessuno comandi, che servano e non abbiano alcun padrone; tanto più liberi in effetti che sotto un apparente soggezione, nessuno perda della sua libertà che quella che può nuocere a quella di un altro? È alla legge sola che gli uomini debbono la giustizia e la libertà. È questo organo salutare della volontà di tutti che ristabilisce nel diritto l'uguaglianza naturale degli uomini. È questa voce celeste che detta a ogni cittadino i precetti della ragione pubblica, e lui impara a tenersi secondo le massime del suo proprio giudizio e a non essere sempre in contraddizione con se stesso.

133 *Discorso sull'economia politica*, pp. 256 – 257.

riconosciuta da parte della legge positiva<sup>134</sup>.

Non è un caso che l'uscita dallo stato di natura venga allora letta, nel capitolo VIII del *Contratto sociale*, in toni decisamente più entusiastici che nel secondo Discorso, come possibilità per l'uomo di emanciparsi dalla semplice dipendenza dall'istinto. e gli abusi di questa condizione non fossero così gravi di contro alle possibilità che offre, l'uomo “dovrebbe benedire senza mai smettere l'istante felice che l'ha strappato per sempre [allo stato di natura] e che, da un animale stupido e limitato, ne ha fatto un essere intelligente e un uomo<sup>135</sup>”.

Al ruolo sussidiario (rispetto alle verità della coscienza) o negativo (contro i sofismi che la ragione stessa produce quando è asservita all'amor proprio) che la ragione gioca nella teologia morale si affianca qui un compito eminentemente positivo. Al sentimento del possibile, che l'immaginazione ridesta in noi, con i suoi risvolti negativi (l'asservimento alle passioni e a oggetti al di là della nostra portata) e positivi (la facoltà di pensare un uomo diverso da quello che osserviamo in società), si aggiunge ora quello di un dover essere che non si fonda su altro che una convenzione che decidiamo di istituire. Nonostante gli esempi storici con cui Rousseau accompagna la sua opera di legislazione, essa non si rivolge alla descrizione di fatti e di come in concreto nascano le associazioni politiche, ma all'individuazione di norme che rendano possibile una società giusta:

Ci sono mille modi di aggregare [rassembler] gli uomini, non c'è n'è che uno per unirli. È per questo che non offro in quest'opera che un metodo per la formazione delle società politiche, benché nella moltitudine di aggregazioni che esistono attualmente sotto questo nome, non ce ne siano forse nemmeno due che si siano formate nella medesima maniera, e nessuna che lo sia nel modo in cui ho stabilito. Ma io cerco il diritto e la ragione, e non disputo dei fatti (*Contratto sociale*, 1<sup>a</sup> versione, p. 297).

---

134 È vero che Rousseau non ritiene necessaria una compiuta redistribuzione delle ricchezze, limitandosi a dire che la distribuzione dei beni deve essere tale da escludere l'esistenza degli eccessi sia di ricchezza (essendo i più ricchi in grado di porsi al di sopra della legge a mezzo della corruzione) che di povertà (essendo i poveri spinti alla disobbedienza alla legge dall'indigenza) (Discorso sull'economia politica, p. 258), avendo come criterio che nessuno debba mai trovarsi nelle condizioni di dover dipendere da un altro. Questo però presuppone almeno un certo livello di eguaglianza materiale e non solo più formale e il lettore può giudicare da sé che, se anche viene escluso il pieno livellamento, una condizione del genere esige, se presa sul serio, un alto grado di redistribuzione.

135 *Contratto sociale*, pp. 364 – 365. Nella prima stesura lo stato di natura è connotato ancora più negativamente: la felicità al suo interno consisterebbe solo nell'ignoranza della nostra miseria. Se non ce ne fossimo emancipati, infatti: “La terra sarebbe coperta di uomini tra i quali non vi sarebbe pressoché alcuna comunicazione; noi ci toccheremmo che per qualche punto, senza essere uniti da alcuno; ciascuno resterebbe isolato dagli altri, ciascuno non penserebbe che a se stesso; il nostro intelletto non saprebbe svilupparsi; noi vivremmo senza sentire nulla, moriremmo senza aver vissuto; ogni nostra felicità consisterebbe nell'ignorare la nostra miseria; non ci sarebbe né bontà nei nostri cuori, né moralità nelle nostre azioni, e non avremmo mai gustato il più delizioso sentimento dell'anima, che è l'amore della virtù.”

Non è un caso che proprio Rousseau recuperi, e proprio attraverso la sua mediazione tale concetto arriverà a Kant<sup>136</sup>, la nozione platonica di idea, nell'opuscolo *De l'imitation théâtral* (1758), presentato come parafrasi della dottrina di Platone in cui il pensatore ginevrino ribadisce in polemica con D'Alembert la sua posizione di ostilità alle rappresentazioni teatrali, in appoggio alla decisione della città di Ginevra di bandirle dal proprio territorio (1758) In essa il filosofo, dedito alla costruzione della sua “repubblica immaginaria”, è accostato a un architetto che progetta in accordo a un modello preesistente nella sua mente (*dans son esprit*) e il cui risultato non è mai in grado di corrispondere compiutamente all'idea.

La dimensione utopica che una semplice censura della nostra facoltà immaginativa sembrava escludere è così recuperata nell'abbandono della prospettiva eudaimonistica che il passaggio dalla morale individuale alla progettualità politica comporta.

Entrambe le strade battute da Rousseau, la teologia morale e la costruzione di un diritto politico<sup>137</sup> suscitano l'attenzione – e la rielaborazione – da parte di Kant già nelle sue annotazioni risalenti anni '60, come ora dobbiamo vedere.

#### § 5: Kant lettore di Rousseau

È noto che tra i pochi arredi dello studio di Kant spiccava un ritratto di Jean-Jacques Rousseau. L'ammirazione che il nostro autore nutriva per le opere del pensatore ginevrino è stata consacrata dalla leggenda secondo la quale egli avrebbe interrotto la consueta abitudine di passeggiare una volta al giorno, con un orario meticolosamente fissato, per dedicarsi alla lettura tutta di un fiato dell'Emilio. Gli elementi del pensiero di Rousseau che abbiamo evidenziato non possono non suggerire che la lettura delle sue opere da parte di Kant, non sappiamo se in francese, lingua che Kant conosceva sufficientemente, o in traduzione, dovette colpirlo parecchio e incidere sul futuro sviluppo del suo pensiero forse più di chiunque altro, operando in lui una rivoluzione nel modo di pensare non inferiore a quella che egli vorrà ascrivere alla sua scoperta di Hume.

Le prime menzioni di Rousseau da parte di Kant le troviamo nelle lezioni di filosofia morale del semestre invernale 1763/64<sup>138</sup> e negli scritti editi nel 1764, anno in cui appare, in quattro puntate sulla *Königsbergsche gelehrte und politische Zeitung* il *Saggio sulle*

---

136 Cfr. S. Bacin, *Il senso dell'etica*

137 Come osserva Vincenzo Ferrone in *Storia dei diritti dell'uomo*, l'espressione rousseauiana *droit politique*, che figura già nel sottotitolo del *Contratto sociale* rimpiazza, nel momento in cui esso è costruzione della ragione, quella tradizionale di *droit naturel*.

138 Trascritte da Herder e reperibili nel volume XXVII delle opere di Kant.

*malattie della mente*, opera in cui Kant si appropria della contrapposizione rousseauiana tra stato di natura e società civile. La seconda è il regno dell'illusione e dell'apparenza, in cui tutti pur facendo sperticati elogi della virtù, sono molto più gelosi dei talenti dell'intelletto che non della bontà del volere, “il che certamente ha la sua ragion d'essere, perché se tutto dipende in generale dall'artificio, non si potrà fare a meno della sua fine astuzia, sì invece dell'onesta che, in tali circostanze, è solo di ostacolo” (II, 259). Proprio a una condizione di corruzione della natura umana come quella introdotta dalla società si associa per Kant l'emergere della malattia mentale. Questa è infatti per lo più conseguenza di una divergenza tra la realtà e le nostre aspettative possibile soltanto quando siamo vittime delle passioni e delle chimere create dall'immaginazione e dalla nostra ragione, cosa che però, come abbiamo visto, è impossibile per l'uomo allo stato di natura:

Da dove potrebbe egli prendere materia alla pazzia, dal momento che, incurante del giudizio altrui, non può essere né vanitoso né borioso? In quanto non si fa alcuna idea di beni non goduti, è assicurato contro l'immoderata e sordida avarizia. E poiché nessuna leziosità trova adito alla sua mente, così egli è altrettanto ben garantito contro ogni aberrazione dello spirito (II, 269)

Già in quest'opera Kant, in linea con Rousseau, assume le difese dell'uomo comune contro le depravazioni di un intelletto coltivato a uso dell'egoismo e del desiderio di sopraffazione. Con sdegno il filosofo osserva come in società si faccia uso della locuzione “buon uomo” per indicare un sempliciotto, se non peggio (II, 261), segno dell'incompatibilità tra virtù e raffinatezza di costumi.

La lettura di Rousseau rivela a Kant come l'elitaria posizione dello scienziato o dell'artista, prima letta come il privilegio che consente di elevarsi già in questa vita alle possibili gioie dell'aldilà, sia una posizione di egoismo, indegna di un uomo se si traduce nel trascurare il destino dei propri simili. I dotti, al pari dei nobili, leggiamo, “credono che tutto ruoti attorno a loro. [...] Viaggiando attraverso la Francia desolata, l'unico conforto sarà offerto dall'Accademia delle Scienze o dalle società in cui regna il *bon ton*. Allo stesso modo, a Roma, una volta che ci sia liberati di tutti i mendicanti che popolano lo Stato Pontificio, si può godere fino all'ebbrezza delle chiese e dello splendore dei monumenti antichi” (XX, B, 38).

La riconsiderazione del ruolo dell'intellettuale è un merito che Kant riconoscerà a Rousseau negli anni successivi nelle annotazioni alla propria copia delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), risalenti probabilmente al biennio 1765 – 66

(anno di pubblicazione dei *Sogni di un visionario*) e in cui i temi dello scrittore ginevrino sono esplicitamente discussi. Leggiamo infatti in un'annotazione celeberrima e a cui Kant terrà fede per tutto il resto del suo itinerario nella filosofia:

Io stesso, per inclinazione, sono un ricercatore. Avverto, con forza, tutta la sete di conoscere, l'inquieto desiderio di andare avanti, ma anche la gioia di ogni acquisizione. C'è stato un tempo in cui ho creduto che soltanto questo potesse fare onore all'umanità e ho disprezzato la plebe ignorante. Rousseau mi ha corretto. Questa cieca preferenza è scomparsa: ho imparato a rispettare gli uomini e mi sentirei all'improvviso più inutile di un comune lavoratore se non credessi al tempo stesso che le mie osservazioni possano rappresentare un valore per tutti, in grado di costruire i diritti dell'umanità (XX, B, 44).

La scoperta rousseauiana del valore assoluto della persona umana in quanto portatrice di una coscienza morale, quale che ne sia il valore relativo che la società gli attribuisce, fa sì che “il filosofo più dotto, con tutto il suo sapere, onestamente e senza ricorrere alla religione, non si senta migliore dell'uomo comune” (XX, B, 176). Nel momento in cui si trascura l'educazione morale dei giovani per coltivarli esclusivamente nelle scienze, e le buone azioni vengono tralasciate per la “dolcezza della speculazione” (XX, B, 43) il sapere non può che essere causa di mali. Fine ultimo della scienza è di trovare la destinazione dell'uomo (XX, B, 38), nel senso di insegnargli “a riconoscere il posto da lui occupato nella creazione; una scienza dalla quale possa apprendere ciò che deve essere per essere uomo” (XX, B, 41). Questo desiderio non costituisce la curiosità di pochi, ma la “più grande preoccupazione” di ciascuno” (ibidem). L'esistenza di uno stato di natura quale Rousseau ce l'ha mostrato conferma per Kant che anche per l'uomo è possibile che si dia una condizione armonica e felice, e che è stato l'uomo stesso ad allontanarsene. Le pretese di chi biasima la Provvidenza e di chi dichiara che sia il mondo a essere intrinsecamente corrotto o da rifare. Anche per Kant non bisogna correggere la Provvidenza, ma il nostro giudizio, corrotto da bisogni artificiali:

Si deve particolarmente apprezzare che la Provvidenza ben si accordi con lo stato attuale degli uomini perché essa, di per sé, non segue i loro ridicoli desideri, non soffre per le loro stoltezze e non intende armonizzare con l'uomo postosi al di fuori dell'ordine della natura. Se consideriamo i bisogni degli animali e delle piante, la Provvidenza concorda con essi. Tuttavia, sarebbe completamente sbagliato aspettarsi che il regno divino modifichi l'ordine delle cose basandosi sulle mutevoli illusioni dell'uomo; al contrario, sarebbe più naturale che a quest'ultimo sembri sbagliato

quanto più, secondo le sue inclinazioni contorte, si allontana dall'ordine delle cose (XX, B, 57).

Come il vicario savoiaro, Kant confessa “di non subire altri mali se non quelli che mi autoinfliggo” e ribadisce che non bisogna prendere bisogni immaginari per “giusti e naturali” (XX, B, 68). La virtù non consiste nella soddisfazione delle inclinazioni acquisite, ma nell'imparare a privarsi volentieri dei bisogni artificiali, per concentrarci invece soltanto su quei bisogni naturali che possono essere soddisfatti. (XX, B, 77)) La felicità è il frutto dell'arte della rinuncia, in cui consiste la saggezza che la filosofia può insegnare, e si attua imparando a non curarsi del giudizio altrui che ci rende schiavi del perseguimento di beni nei cui confronti saremmo altrimenti indifferenti (è questo il caso dell'onore) o di cui in realtà non vogliamo affatto servircene (come nell'avarizia, in si accumula insensatamente denaro senza poi spenderlo)<sup>139</sup>.

Come per Rousseau anche per Kant l'unico rimedio non può non provenire dalla natura stessa, la quale parla a mezzo del sentimento morale, senza che sia necessario essere dotti per intenderlo (XX, B, 4), che permette di distinguere il bene dal male e che abbiamo ricevuto direttamente dalla Provvidenza (XX, B, 168). All'idea di una morale fondata su un sentimento che ogni uomo può avvertire direttamente Kant era già approdato dalla frequentazione dei moralisti inglesi, in particolare Shaftesbury e Hutcheson, quest'ultimo esplicitamente citato nell'*Indagine sulla distinzione dei principî di teologia naturale e della morale*, in cui, mentre si affida all'intelletto a giudicare sul vero e sul falso, il principio materiale che permette di giudicare il bene o male sembra essere legato a un “sentimento irrisolubile”: il giudizio “ciò è bene è del tutto indimostrabile, ed è un effetto rimediato della coscienza del sentimento di piacere insieme alla rappresentazione dell'oggetto” (II, 299). Di contro “vi è una bruttezza immediata in quell'azione che sia contraria alla volontà di Colui dal quale deriva la nostra esistenza e ogni bene” (II, 300).

Il sentimento morale certifica nelle *Bemerkungen* la bontà naturale dell'uomo, e con essa l'assurdità di ogni filosofia pratica che, pretendendo di fare a meno di questa assunzione, vorrebbe riformarlo secondo propri criteri. Esso è il dono della Provvidenza grazie al quale l'uomo può reinserirsi nell'ordine universale (XX, B, 168). Come in medicina (e abbiamo visto che Kant sostiene l'origine sociale anche della malattia mentale), anche in morale si deve servire la natura. Compito più importante di entrambe è la prevenzione del male, piuttosto che la cura (XX, B, 25), donde l'importanza dell'educazione, che Kant auspica

---

139 Onore e avarizia sono appunto nel *Saggio sulle malattie della mente* tra le cause più rilevanti dell'insorgere di patologie mentali.

non più soltanto in forma privata, come per Rousseau, ma sotto la forma di istituti pubblici<sup>140</sup>. Ma all'appropriazione della teodicea roussoviana si accompagna immediatamente un suo ripensamento critico, che investe tanto la dottrina dello stato di natura quanto quella del sentimento morale.

La concezione kantiana dello stato di natura presenta infatti tinte più fosche che non quella rousseauiana, riavvicinandosi a quella di Hobbes: lo stato di guerra, anche solo come possibilità, è sempre in agguato, dal momento che uomini dotati dei medesimi poteri non possono che temersi reciprocamente: “Anche se l'uomo per natura non odia i suoi simili, tuttavia li teme. Per ciò sta sempre in guardia, e il costante pensiero di poter perdere in qualsiasi momento l'uguaglianza lo rende bellicoso. Lo stato di guerra comincia da subito”. (XX, B, 102) La transizione, che per Rousseau, almeno nel secondo Discorso, è frutto di circostanze contingenti e ben precise, si configura inevitabile da subito. La cesura tra natura e cultura è molto meno netta, e anzi la seconda, se il passaggio dall'una all'altra è inevitabile e immediato, risulta emanazione della prima. Questo costringe Kant, nel momento in cui non si vuole ammettere che i semi del male possano risiedere nella stessa creazione, a rintracciare nella cultura stessa i rimedi alle sofferenze che essa stessa procura. È questo il caso delle scienze, che seppur ingenerate da “fiacchezza dei costumi, ozio e vanità”, possono compensare con i loro benefici i difetti delle loro cause. Similmente, anche il senso dell'onore, tanto vituperato da Rousseau, la guerra, e persino la servitù e l'assolutismo presentano degli aspetti positivi che in qualche modo riequilibrano quelli negativi:

Ma, vedete un po', pur essendo causa di molti mali, l'onore è, allo stesso tempo rimedio per impedirne i più grandi eccessi. Anche le scienze arrecano molti mali e servono come rimedio alle proprie brutture. La guerra produce più mali di quanti riesca a toglierne, ma d'altro lato crea la condizione dell'uguaglianza e del nobile coraggio. In questo modo sia il vizio che la virtù, nella natura umana, non possono crescere all'infinito (XX, B, 105).

Si potrebbe dire che, tra gli uomini, i mali dell'intemperanza per lo più si compensano. La perdita della libertà e il potere assoluto di un sovrano sono una grande sfortuna, ma si tratta comunque di un sistema ordinato, nel quale anzi, vi è in realtà più ordine nonostante vi sia meno felicità che non in uno stato libero. La fiacchezza dei costumi, l'ozio e la vanità, hanno generato le scienze: esse conferiscono al tutto un nuovo motivo di vanto, preservando da molti mali e, una volta raggiunta

---

140 Kant stesso si adoperò, negli anni 1776 – 1777 in una raccolta di fondi per il Philantropinum, l'istituto scolastico fondato da Johann Bernhard Basedow e improntato a ideali illuministici. Cfr. i due *Aufsätze, das Philantropinum betreffend* (II, pp. 445 – 452).

una certa importanza, attenueranno i mali che esse stesse hanno arrecato (XX, B, 42 – 43).

La storia è così pienamente ricongiunta alla natura e inserita in un piano della Provvidenza. Questo però a un prezzo non da poco rispetto alla teodicea che Rousseau era riuscito a costruire: la rinuncia alla possibilità di una felicità per l'uomo *sic et nunc*. È già implicito qui il pensiero, che possiamo leggere in *Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* (Tesi II, VIII, I, 18 - 19), che i beni che il progresso genera emergono solo col tempo, e a beneficio delle generazioni future per cui le presenti sembrano penare:

Ma sembra che la natura non si sia per nulla impegnata a che egli viva bene, bensì piuttosto che egli si migliori con la propria fatica fino a rendersi degno, col proprio comportamento, della vita e del benessere. Rimane sconcertante, qui, che le generazioni precedenti sembrano trascinare le loro penose faccende solo per quelle successive, per preparare loro un livello da cui esse possano elevare ulteriormente la costruzione che la natura ha come intento, e che solo le ultime generazioni debbano avere la fortuna di vivere nell'edificio a cui una lunga serie loro predecessori ha lavorato (benché in modo non intenzionale) senza poter godere a propria volta della fortuna che ha preparato (VIII, I, 19 – 20).

Il pessimismo di Kant circa l'effettiva possibilità per l'uomo di poter godere della felicità in questa vita che già si era manifestato, lo abbiamo visto, nell'*Allgemeine Naturgeschichte* e nello scritto sui terremoti, e con ancora più forza nei pensieri in memoria del suo allievo precocemente scomparso Johann Friedrich von Funk<sup>141</sup> (1760), sembra riemergere nel momento in cui la cultura stessa è parte integrante del piano della Provvidenza. L'individuo umano non può non avvertire l'incompiutezza della propria vita terrena, e sentirsi come un bruco che avverta la necessità di diventare, in un'altra vita, farfalla per trovare quella soddisfazione che si sforza di inseguire (XX, B, 38). La felicità riguarda così la nostra destinazione sovranaturale soltanto, ma non l'esistenza naturale dell'uomo: se la natura avesse voluto che l'uomo fosse felice, scriverà poi nella *Fondazione alla metafisica dei costumi*, lo avrebbe lasciato nella sua dimensione animale, essendo l'istinto incredibilmente migliore a raggiungere un tale scopo di qualsiasi facoltà razionale, di cui invece ha preferito munire l'uomo e che sembra invece averne soltanto moltiplicato l'infelicità: “In verità, troviamo anche che, quanto più una ragione è coltivata e si applica a cercare il godimento vitale e la felicità, tanto più l'uomo si scosta dalla vera contentezza” (IV, GMS, 395).

---

141 *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk* (II, 37 – 44).



Di contro al desiderio umano di una felicità intesa non più come calibrazione dei desideri alle nostre forze, e dunque di assenza di ulteriori desideri, ma come “benessere costante”, “perfetta contentezza del proprio stato” in corrispondenza del fatto che “tutto riesca in tutto e sempre a seconda dei nostri desideri e della nostra volontà” (VI, MS, 480) che la nostra immaginazione vagheggia senza che a noi sia mai dato raggiungerla, l'uomo non può che godere di una temporanea cessazione del dolore, quale ce la possono procurare, leggiamo in una *Reflexion* di poco posteriore alle *Bemerkungen* “l'ubriachezza, il sonno o la speranza” (XV, Refl, 135, n. 347), o il riposo che segue al lavoro e alla fatica (VII, Ap, 276). Se la felicità è soltanto temporanea interruzione di uno stato di pena, essa costituirà ben pochi istanti della nostra esistenza in confronto a quelli in cui siamo in preda al dolore. È a questo proposito determinante la lettura di Pietro Verri, per il quale la felicità, in un'ottica esclusivamente sensistica ispirata alla dottrina meccanicistica di Maupertuis, consiste esclusivamente nella cessazione di un dolore. Di contro all'ideale stoico (e rousseauiano) di una continua beatitudine propria dell'assenza di desideri, essa può consistere esclusivamente nel sollievo di una temporanea soddisfazione di uno stimolo<sup>142</sup>:

Quindi due piaceri perfetti di seguito nella serie delle sensazioni morali saranno impossibili a darsi, ma necessariamente dovrà interporvisi un dolore, la di cui rapida cessazione cagioni il secondo. Ed ecco perché la felicità vera e depurata da ogni male non possa fisicamente essere uno stato durevole nell'uomo nemmeno per poco, ma appena per brevissimi intervalli ne vegga dei lampi per ripiombare ben tosto nel desiderio animatore di riaccostarsi a quella seducente immagine, di cui sollecito e ansante va in cerca durante lo spazio della sua vita (P. Verri, *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, p. 95).

Non solo, ma anche un uomo che potesse avere tutto ciò che desidera, o in grado di desiderare soltanto ciò che è alla sua effettiva portata, non sarebbe per questo felice, o tranquillo, ma ricadrebbe nella noia. “Date al cacciatore la sua preda”, scrive Adam Ferguson, altro autore determinante per la formazione del punto di vista di Kant, “al giocatore il denaro che è alla posta nel gioco, in modo che l'uno non debba affaticare la propria persona e l'altro sforzare la propria mente, ed entrambi probabilmente rideranno alla nostra follia: l'uno rimetterà il denaro di nuovo in gioco, di modo da poter impegnare nuovamente la mente; l'altro lascerà andare il cervo ai campi, di modo che possa udire

---

142 Ulteriore prova dell'adozione di questo punto di vista è l'eliminazione, nella KpV (V, 22 – 25) di ogni distinzione qualitativa tra piaceri bassi, sensibili, e piaceri alti, intellettuali, essendo ogni piacere frutto della soddisfazione dei sensi.

nuovamente il verso dei cani, e seguirlo attraverso pericoli e difficoltà. Tolte le occupazioni agli uomini, fatti cessare i loro desideri, l'esistenza non è che un peso, e il tornare della memoria un tormento<sup>143</sup>”

Il giudizio che Kant offre della vita umana dal punto di vista della felicità è così è quanto mai desolante<sup>144</sup>:

È facile decidere che valore abbia per noi la vita qualora esso venga stimato solo secondo quel che si gode (secondo il fine naturale della somma di tutte le inclinazioni: la felicità). Esso sprofonda sotto lo zero; infatti, chi vorrebbe mai ricominciare la vita sotto le stesse condizioni o anche secondo un nuovo piano progettato da sé (ma conforme al corso naturale?) (V, KU, 434n).

Si aprono così due problemi: 1) quale sia il piano della Provvidenza e, dunque, come si giustifichi il travaglio della storia; 2) come deve essere concepita la morale, nel momento in cui si dispone di una dottrina che insegna a compiere disinteressatamente il bene (questo era uno dei noccioli della filosofia del senso morale<sup>145</sup>), ma che non è più in grado di cogliere nella pratica della virtù e nella conquista di un'improbabile atarassia il conseguimento della felicità.

Al primo quesito Kant risponderà compiutamente con *l'Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* (1784) e con *l>Inizio congetturale della storia umana* (1786) modellato sul *Discorso sull'origine della disuguaglianza* di Rousseau. Possiamo invece vedere già Kant all'opera a rispondere al secondo nelle stesse *Bemerkungen* e poi nei di poco successivi *Sogni di un visionario* (1766), recuperando l'idea della volontà generale non soltanto come modello normativo per l'individuazione del giusto politico, ma estendendolo a criterio più generale della deliberazione morale. Vediamo così aprirsi due strade, quella di una filosofia della storia che permetta di carpire i disegni della Provvidenza, e quella di una morale che, riallacciandosi al diritto politico di Rousseau,

143 *An Essay on the History of Civil Society*, pp. 42 – 43.

144 Cfr. *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, pp. 155 – 156, cap. XIV, *Se nella vita siano più i dolori ovvero i piaceri*: “Ciò posto, siccome di sopra ho detto, il piacere non essendo che una rapida cessazione di dolore, non può in conseguenza essere maggiore giammai della quantità del dolore, la di cui cessazione non può essere maggior quantità che lui medesimo. Di più l'uomo soffre dei dolori i quali cessano lentamente, onde non hanno un piacere che ad essi corrisponda. Dunque la somma totale delle sensazioni dolorose debb'essere in ogni uomo maggiore della somma totale delle sensazioni piacevoli.”

145 Kant elogia Rousseau per aver permesso di pensare una morale autonoma dalla religione. Anche nelle *Bemerkungen* leggiamo come una morale dettata dalla religione, oltre a sfociare nel fanatismo, non sia che guidata dal desiderio di ricompense e dal timore di punizioni, cosa forse possibile e anche necessaria per la “plebe sottomessa” (opinione che Kant manterrà fino alla KrV, cfr. B 840 – 841 / A 811 – 812, ma che finisce per rendere l'uomo “ostile, ipocrita e maldicente”, di contro a una morale emancipata dalla religione, e quindi disinteressa e lontana dal fanatismo, che di contro soltanto può renderlo buono, benevolo e giusto (XX, B, 153). La morale non abbisogna di minacce o ricompense, che non rendono l'azione moralmente buona (XX, B, 24).

renda possibile l'emancipazione dell'umanità a mezzo della ragione.

§ 6: *Kant dopo Rousseau: un'etica del dovere*

Accanto a un'etica del sentimento, di cui già nella *Ricerca sulla distinzione dei principî di teologia naturale e della morale* (1764) aveva invocato l'esigenza di un complemento che, in guisa di principio formale permettesse di individuare un criterio per formulare giudizi morali (II, 298), Kant abbozza i primi tentativi un'etica del dovere le cui formulazioni possiamo trovare in una serie di annotazioni che si richiamano alla volontà generale. Analogamente a come succede per Rousseau, un'operazione del genere diventa necessaria nel momento in cui si ammette l'ipotesi che la voce di una natura incorrotta e benevola, se mai ha parlato agli uomini, sia per noi ora inascoltabile. Delle varie componenti della natura umana che Rousseau aveva enumerato nel secondo discorso, il sentimento della propria autoconservazione, il sentimento morale e la perfettibilità, quest'ultima soltanto possiamo riconoscere nell'uomo, la cui costituzione risulta così sganciata da ogni connotazione essenzialistica e si mostra storicamente plasmabile dallo sviluppo delle varie disposizioni in cui tale perfettibilità verrà articolata (lo vedremo più avanti) nell'antropologia e nella filosofia della storia di Kant. L'unico valore per l'uomo non può allora consistere in quello che egli può darsi da sé, realizzando la propria libertà ed emancipandosi da quegli ostacoli che tanto nel foro interiore, la dipendenza dalle inclinazioni sensibili, quanto nel foro esteriore, la costrizione e l'asservimento all'arbitrio di un altro, la rendono impossibile<sup>146</sup>:

La schiavitù è sia quella della violenza sia quella dell'ottenebramento. [...] La perdita della libertà si fonda sia sulla dipendenza sia sulla sottomissione. Nel primo caso siamo dominati da un'inclinazione (verso cose e persone, come accade nell'amore, nell'amicizia e nell'amore dei genitori) o vi siamo contro (XX, B, 164).

La differenza di questi due modi di intendere la morale è evidente se consideriamo l'elogio della voce della coscienza svolto dal vicario savoiaro, e la sua riscrittura che Kant opera

---

146 Non concordo con l'interpretazione di K. Reich (*Kant und Rousseau*), secondo la quale la differenza tra Rousseau e Kant starebbe nella scoperta del secondo dell'autonomia, anche come indipendenza dalle inclinazioni e non solo dalla costrizione esteriore. Il capitolo VIII del contratto sociale mostra secondo me con sufficiente chiarezza che nell'equazione tra libertà e legge non si faccia riferimento alla semplice indipendenza dall'arbitrio esterno, ma anche a quello interno dell'istinto. La differenza forte è il trasferimento, o meglio l'ampliamento del campo di applicazione, di un criterio di giustizia politica a ogni valutazione di tipo normativo, oltre (ovviamente, come vedremo a breve), all'aggiunta di una sua giustificazione in seno alla concezione di ragione che la filosofia critica offre.

nella seconda critica nel celeberrimo inno al dovere<sup>147</sup>. Per entrambi la morale offre all'uomo una guida sicura e l'unica possibilità di acquisire un valore in seno alla creazione, ma per il primo essa parla “la lingua della natura”, per il secondo fa riferimento al soggetto morale di pensarsi emancipato dal meccanismo naturale e di assoggettarsi a leggi che egli stesso può prescriversi, dandosi da sé quel valore che non può essere altrimenti attinto. Il sentimento morale per Kant, lungi dall'essere fonte dei nostri doveri, è soltanto l'effetto che la consapevolezza del nostro essere in grado di pensare la legge morale e, in questo modo, di elevarci al di sopra di ogni determinazione da parte della sensibilità, produce sul nostro animo. Il compito che Rousseau affidava al diritto e alla politica, è da Kant esteso all'intero dominio della morale, e realizzato con la costruzione di un'etica del dovere che vediamo nascere proprio dall'analisi delle nozioni presentate nel *Contratto sociale*.

Nelle *Bemerkungen* il dovere è pensato come “l'interesse generale in equilibrio” (XX, B, 160), ed esso viene contrapposto alla semplice “benevolenza” che domina nella società civile e che, in quanto soltanto concessa dall'alto verso il basso, impedisce il riconoscimento nell'altro di una comune umanità: “Quanto più noi – se non siamo già del tutto corrotti - misconosciamo i nostri doveri, tanto più ci limiteremo alla benevolenza, trascureremo i doveri verso gli uni e accorderemo favori agli altri” (XX, B, 176). Concetti chiave per la determinazione del giusto e dell'ingiusto diventano quello di “contraddizione” e di “volontà generale”, che facilmente già possiamo leggere come anticipazioni della prima e della terza formulazione dell'imperativo categorico quale Kant ci offrirà poi nella *Fondazione alla metafisica dei costumi*:

Un'azione, osservata secondo la volontà generale degli uomini, è, dal punto di vista esterno, moralmente impossibile (illecita) se si contraddice in se stessa. Supponiamo che io voglia appropriarmi del grano di un altro: se, in seguito, osservo che nessuno, privato di ciò che aveva

---

147 *Emilio*, p. 396: “O coscienza, o coscienza, divino istinto, immortale e celeste voce, guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero, giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio! Sei tu che conferisci eccellenza alla sua natura e moralità alle sue azioni: senza di te non sento nulla in me che m'innalzi al di sopra delle bestie se non il triste privilegio di smarrirmi di errore in errore ad opera di un intelletto senza regola e di una ragione senza principio.”, V, KpV, 86: “Dovere! Nome sublime e grande, che non contiene niente che implica lusinga, ma chiedi la sottomissione; che tuttavia, non minacci niente donde nasca nell'animo naturale ripugnanza e spavento che muova la volontà, ma esponi soltanto una legge che da sé trova adito nell'animo, e anche contro la volontà si acquista venerazione (se non sempre osservanza); innanzi alla quale tutte le inclinazioni ammutoliscono, benché di nascosto reagiscano ad essa; - qual è l'origine degna di te, e dove si trova la radice del tuo nobile linguaggio, che ricusa fieramente ogni parentela con le inclinazioni? Radice da cui deve di necessità derivare quel valore, che è il solo che gli uomini si possono dare da se stessi”, radice che è individuata nella personalità, vale a dire nella facoltà di pensarsi come soggetto dalla legge morale e non alle sole leggi della natura. Il parallelismo di questi due passi è osservato da E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, il quale però ne accentua gli elementi di continuità.

acquisito, lo rivendica, allora, dal punto di vista privato, io ho ciò che appartiene a un altro, mentre, pubblicamente, lo nego.

Infatti, fintanto che qualcosa dipende interamente dalla volontà di qualcuno, allora sarà impossibile che egli stesso si contraddica (oggettivamente). [...] La volontà degli uomini si contraddirebbe se essi volessero ciò che, secondo la volontà generale, aborriscono (XX, B, 161).

Come l'istituzione del contratto sociale crea per Rousseau il cittadino, e il cittadino è tale in quanto membro dello Stato nel duplice ruolo, sottoposto alle medesime leggi che egli formula, di sovrano e di suddito, così nel pensiero maturo di Kant la legge morale trasforma l'uomo naturale in membro del regno dei fini, di cui tutti gli esseri razionali sono colegislatori.

Se il valore dell'uomo (anzi, di ogni essere capace di ragione) consiste nel pensiero della sua libertà, e questa può essere reale soltanto in un mondo in cui l'emancipazione di ogni essere razionale dall'oppressione interna ed esterna sia compiuta, la morale non può essere infatti concepita al di fuori di un'impresa collettiva, di un regno inteso come “collegamento sistematico di diversi esseri razionali mediante leggi comuni” (IV, GMS, 433), al cui interno soltanto è possibile la sussistenza di individui liberi e autonomi. Non soltanto ogni norma giuridica, ma anche ogni massima di condotta è valida soltanto se elevabile a legge universale, ovvero se compatibile con il rispetto della dignità di ogni essere razionale, la quale coincide, come per il pensatore ginevrino, con la possibilità di determinarsi da sé. Il concetto di volontà generale viene traslato in quello di volontà universalmente legislatrice (IV, GMS, 432), mantenendo le sue caratteristiche essenziali: l'indipendenza da ogni punto di vista particolare e il rimando a un orizzonte collettivo di cui si è partecipi contemporaneamente come legislatori e come sudditi<sup>148</sup>.

In entrambi i casi, inoltre, lo Stato ideale e il regno dei fini sono tanto la condizione ideale da cui compiamo le nostre valutazioni, tanto l'obiettivo ultimo da realizzare: “Un siffatto regno dei fini sarebbe ora effettivamente realizzato – in virtù di massime, la cui regola è prescritta a tutti gli esseri razionali dall'imperativo categorico – se queste regole fossero universalmente seguite” ( ). Morale e diritto politico, che per Rousseau si ponevano su due sfere addirittura antitetiche, avendo di vista una la felicità individuale, l'altra l'integrità del corpo collettivo, trovano invece qui la medesima ragion d'essere, modalità operativa e

---

148 IV, GMS, 433 “Ma un essere razionale appartiene come membro al regno dei fini quando vi si trovi, bensì, come legislatore da un punto di vista universale, ma anche, al tempo stesso, sia sottomesso lui stesso a queste leggi”.

destinazione. La prospettiva di Rousseau, che si rinchiudeva il proprio progetto di trasformazione sociale e di trasfigurazione dell'uomo in cittadino all'interno dello Stato<sup>149</sup>, escludendo che i vincoli che legano i membri del corpo politico potessero estendersi oltre i suoi confini (dove non si trovano che nemici, veri o potenziali), viene da Kant spalancata alla collaborazione di tutti gli esseri razionali.

Già nelle *Bemerkungen* la loro differenza, dal punto di vista dell'obbedienza, è individuata nel fatto che il diritto si accontenta di esigere conformità del comportamento alla legge (che potrebbe essere dettata anche da qualche scopo diverso dall'amore per la giustizia, come ad esempio il calcolo egoistico di evitare la punizione), mentre la morale richiede che un'azione, affinché possa essere qualificata come buona, venga compiuta non solo conformemente al dovere, ma non avendo in vista altra finalità che non il compimento del dovere stesso.

Non deve perciò stupire che riflessione morale e politica siano fortemente intrecciate già in queste annotazioni, e come in esse la morale kantiana si riveli un potente strumento di contestazione dell'esistente, anche con toni (data anche la loro natura di appunti privati<sup>150</sup>) decisamente più forti che non nelle opere successivamente edite. Contro ogni tentativo di riduzione della morale di Kant a una sola etica che, in quanto formale, assume ogni contenuto come indifferente per giustificarlo, o che, in quanto sfera d'azione dell'individuo, non possiede in sé alcun diritto di contestare l'ordine esistente limitandosi a ricordargli che “i mutui vanno pagati” o che “ogni promessa è debito” (sono queste le volgarizzazioni in cui è più facile incorrere), vale la pena non trascurare questo aspetto. La critica all'ordine sociale, come correttamente hanno visto Cohen e Vorländer<sup>151</sup>, che per primi si sono soffermati su questi passi, non solo non è estranea all'orizzonte della morale di Kant, ma parte integrante di un pensiero per il quale l'esistenza umana ha valore solo in quanto fine in sé, e mai se degradata a mezzo. Non soltanto si condanna la schiavitù, definita peggiore

---

149 Rousseau è fortemente diffidente nei confronti del cosmopolitismo sia dal punto di vista morale, considerando la preoccupazione per l'umanità in generale, di contro a quella per chi ci è vicino, un sentimento incredibilmente artefatto, proprio di quei filosofi che scelgono di amare un uomo lontano per non doversene preoccupare (Contratto sociale, 1<sup>a</sup> versione, p. 287), sia dal punto di vista politico, diffidando, come Kant del resto, verso le nazioni di dimensioni grandi, che tendono inevitabilmente all'accentramento del potere e al dispotismo, di contro alla maggiore libertà dei paesi di piccole dimensioni. Cosmopolita, in un senso diverso dall'idea che un cittadino del mondo potrebbe ispirarci a prima vista, per Rousseau può essere solamente il filosofo che, in grado di essere ovunque felice e a tutto indifferente, è senza patria: non dunque perché si senta legato alla sorte degli uomini fuori dai confini della sua nazione, ma perché ha reciso ogni legame.

150 Cfr. R. Brandt, *Kant as rebel against the social order*; in Meld Shell, S., Velkley, R., edited by, *Kant's Observations and Remarks*.

151 Cfr. la conferenza di H. Cohen, Kant (1896) e l'articolo di K. Vorländer *Kant und der Sozialismus* in Kant-Studien 4 (1900), ripubblicati nell'antologia curata da A. Agazzi *Marxismo ed etica*.

di ogni sciagura naturale<sup>152</sup>, ma ogni differenza di ceto. Un uomo dipendente, infatti, “non è nient'altro che un utensile nelle mani di un altro”: costretto a fungere da mezzo per un altro uomo egli “non è più un essere umano” (XX, B, 93 – 94). Finché sussistono disuguaglianze, la libertà piena degli individui non è possibile, perché ogni differenza di ceto e di ricchezza si traduce in un maggior potere a scapito degli altri. La virtù sembra non essere praticabile, se non come ipocrita benevolenza<sup>153</sup>, finché ogni differenza sociale non sia stata rimossa. Una virtù slegata dall'impegno politico, che non mette in discussione il quadro in cui opera, misconosce la dignità che bisogna attribuire ad ogni essere razionale. Come la formalità del pensiero kantiano generi un contenuto ben preciso (anziché calzare qualsiasi configurazione sociale), ci è ben illustrata da un frammento straordinario che dimostra quanto per Kant il pensiero della libertà sia collegato a quello di una radicale trasformazione sociale che permetta una sostanziale uguaglianza:

Della virtù si parla molto. Ma prima di essere virtuosi bisogna eliminare l'ingiustizia. Le comodità, il lusso, devono scomparire e tutto ciò che, nell'elevare me stesso sottomette gli altri, dev'essere abolito, onde evitare, così, che anch'io sia tra quelli che sottomette la propria specie. Nessuna virtù esiste senza questa decisione (XX, B, 151).

Il lavoro dipendente è visto come una forma di sfruttamento dal momento che presuppone che il datore di lavoro tragga profitto soltanto dalla propria inattività:

L'uomo potrà fingere quanto vuole, ma non sarà mai in grado di costringere la natura a cambiare le sue leggi: o deve lavorare in prima persona, o deve far lavorare gli altri per lui. In questo caso, il suo lavoro priverà gli altri di tanta felicità quanto più egli accrescerà la sua oltre misura. Quando gli uni vogliono godere senza lavorare, allora gli altri dovranno voler lavorare senza godere (XX, B, 39).

Che Kant serbi anche nella maturità la consapevolezza dell'incompatibilità tra lavoro dipendente e autonomia è testimoniato dal fatto che, nel momento in cui accetta l'esistenza

---

152 Cfr. XX, B, 93: “Quando voglio dormire, [il mio padrone] mi sveglia, quando voglio riposare a giocare, lui mi costringe a lavorare. È vero che la tempesta mi costringe a cercare rifugio in una caverna, ma qui o altrove, prima o poi mi lascia in pace; il mio padrone invece, mi cerca, e -visto che la causa della mia sfortuna è un essere razionale – è di gran lunga più abile nel torturarmi di quanto non siano tutti gli elementi della natura messi insieme: perché, anche se presuppongo che sia buono, chi mi assicura che non cambi idea?”.

153 Cfr. XX, B, 140: “Nella nostra attuale condizione, quando ormai l'ingiustizia è un dato di fatto, i diritti naturali dei poveri scompaiono, e ciò significa che essi sono soltanto debitori. I nobili non devono loro nulla, e per questo sono chiamati gentiluomini. Colui che da loro non necessita d'altro che di giustizia, e dunque può esortarli a compiere il loro dovere, non ha bisogno di questa sottomissione”.

di disuguaglianze materiali in seno alla società, non riconosce ai lavoratori dipendenti il diritto al suffragio e dunque a essere a pieno titolo membri (*Glieder*) e non solo parti (*Teile*) della società. Nel momento in cui questi, la cui esistenza non si regge sulla propria libera attività, ma riposa sulle dipendenze altrui o dello Stato “devono essere comandati o protetti da altri individui”, essi “non posseggono alcuna indipendenza civile”. La loro esistenza è “per così dire, soltanto inerenza” (VI, MS, 314 – 315). Simili forme di rapporti sociali siano ammesse nel diritto pubblico che Kant elabora nella *Metafisica dei Costumi*, ma il giudizio sulla loro inconciliabilità con una vita libera permane.

La libertà di cui parlano Rousseau e Kant, come ha osservato correttamente Norberto Bobbio<sup>154</sup>, non può essere identificata con la libertà negativa propria del pensiero liberale, vale a dire con la semplice garanzia della non interferenza del governo negli affari privati dei cittadini e nel rispetto di loro diritti (all'integrità della persona e della proprietà privata e alla ricerca della felicità) che pre-esisterebbero all'istituzione di una comunità che se ne farebbe semplicemente garante<sup>155</sup>. Questo perché 1) nessun diritto preesiste all'istituzione della comunità stessa: il diritto nasce da un ordine prodotto dalla ragione al cui interno gli uomini sono pensati come membri di un corpo al cui interno soltanto viene attribuito loro un valore, come cittadini dello stato (Rousseau) o di un “mondo intelligibile” (Kant) e non più come semplici ingranaggi della macchina naturale<sup>156</sup>. La personalità umana non è per Kant un dato naturale, né una proprietà dell'individuo in quanto tale, ma la conseguenza del suo riconoscere sé e gli altri come partecipi della razionalità e, in quanto tali, degni di un rispetto che a null'altro è dovuto. Gli uomini non sono semplicemente, come vorrebbe un ingenuo giusnaturalismo, creati liberi ed eguali, ma possono pensarsi tali e adoperarsi per diventarlo effettivamente: essi debbono la loro libertà, e ogni diritto che da essa discende, come già abbiamo visto in Rousseau solo alla legge e al pensarsi come soggetti ad esse; 2) essere liberi significa essere non perseguire senza ostacoli il proprio particolare interesse, ma artefici delle leggi stesse che regolano la vita comune<sup>157</sup>. Lo Stato non è (o non

154 V. N. Bobbio, *Due concetti di libertà nel pensiero politico di Kant*, in *Teoria generale della politica*.

155 Tradizione che, avviata da John Locke ha in Benjamin Constant il teorico più importante.

156 Può sembrare in contraddizione con questo assunto che Kant parli della libertà come diritto innato (*angeborenes Recht*). Ma la mia libertà è pensata immediatamente in connessione con l'esistenza di altri uomini, la cui libertà limita la mia propria: in quanto diritto essa non coincide con la pretesa a ogni cosa dello stato di natura hobbesiano, ma ha in sé la propria limitazione nel rispetto della dignità di ogni uomo. L'orizzonte del diritto non può prescindere da quella di una molteplicità di uomini pensati come copartecipi della razionalità, insomma di un regno dei fini, che necessita poi di trovare oggettivazione nelle forme dello Stato e del diritto cosmopolitico (dove l'imperativo di costituire queste forme). Libertà, uguaglianza e mutua indipendenza sono per Kant da un punto di vista giuridico attributi non dell'uomo, ma del cittadino (VI, MS, 314).

157 Libertà, in senso ampio, per Kant, coincide con la facoltà che la ragione ha di essere di per se stessa pratica (VI, MS, 314), vale a dire di pensarsi vincolata dalla legge morale che essa stessa produce. In senso prettamente giuridico, essa consiste “nell'obbedire esclusivamente alle leggi cui [i cittadini] hanno dato il loro



dovrebbe essere) un corpo estraneo, ma una nostra costruzione che deve essere condizione di possibilità della libertà umana; 3) l'uguaglianza è *conditio sine qua non* della libertà, la quale, al di fuori di un contesto che la renda effettiva, si svuota di significato. Diversamente dal pensiero liberale, che ha storicamente sempre visto libertà e uguaglianza come principi tra loro antitetici, l'uguaglianza è pensata come implicazione della libertà stessa, senza la quale quest'ultima non potrebbe che perire nella degradazione a mezzo di parte della comunità umana. La libertà senza uguaglianza altro non è che la facoltà di calpestare la libertà altrui e, in questo modo, degenera in tirannide e arbitrio<sup>158</sup>. “Libertà da” e “libertà di” non possono che essere risvolti di una medesima medaglia: limiti e poteri, nella filosofia kantiana, si rimandano sempre vicendevolmente, e la delimitazione dei primi è funzionale all'esercizio dei secondi<sup>159</sup>.

Non è meno vero, nota lo stesso Bobbio, che il pensiero di Kant (così come lo troviamo negli scritti tardi, Sul detto comune, per la pace perpetua e Metafisica dei Costumi), pur enunciando una concezione della libertà nei termini in cui l'abbiamo posta, sposi di fatto una concezione liberale della politica, escludendo che l'uguaglianza possa avere un significato diverso da quella semplicemente formale, potendo anzi essa condividere con “la più grossa disuguaglianza” di proprietà (VIII, 291), e identificandosi, specie negli scritti di filosofia della storia, con il non impedimento da parte dello Stato all'iniziativa privata e alla concorrenza, nella società civile, tanto delle idee quanto delle merci, come unico vettore di progresso. Si tratta però di un punto di vista che si innesta nel pensiero giuridico di Kant da una prospettiva diversa rispetto a quella di una costruzione del diritto e le cui ragioni, quelle proprie di una filosofia della storia, analizzeremo a breve<sup>160</sup>. *Le Bemerkungen* che

---

assenso” (VI, MS, 314).

158 Nel sottolineare come, lungi dal costituire due poli di un'opposizione irriducibile, libertà e uguaglianza siano l'una la condizione dell'altra, E. Balibar ha coniato il termine *égaliberté*. Cfr. il suo *La position de l'égaliberté*.

159 Sulla mutua implicazione di limiti e poteri nella filosofia di Kant, cfr. A. Ferrarin, *The powers of pure reason*.

160 Sull'incompatibilità del liberalismo classico con un'idea di libertà mutuata dalla filosofia morale kantiana ha scritto molto correttamente, da un punto di vista liberale, I. Berlin in *Due concetti di libertà*, individuando appunto in Kant l'antitesi più lucida e coerente di un modello prettamente negativo di libertà, nel momento in cui alla sua formulazione si accompagna necessariamente la progettazione di un ideale di società da realizzare e in cui la libertà non significa licenza di perseguire indisturbato il proprio interesse personale, ma adesione al punto di vista della ragione. Vale la pena riportare per intero questo passo: “Il postulato comune a questi pensatori (e anche a molti scolastici prima di loro, e a molti comunisti e giacobini in seguito, è che i fini razionali della nostra “vera” natura debbano collimare o essere portati a collimare, senza badare all'intensità con cui il nostro misero io empirico, ignorante, schiavo dei desideri, preso dalle passioni, può protestare contro questo processo. La libertà non è libertà di fare ciò che è irrazionale, stupido o ingiusto, e costringere l'io empirico sulla retta via non è tirannia, ma liberazione. Rousseau dice che se cedo liberamente tutte le parti della mia vita alla società, creo un'entità che, essendo stata edificata con i sacrifici, tra loro uguali, di tutti i suoi membri, non può voler danneggiare nessuno di loro; in una società del genere – così ci vien detto – non è nell'interesse di nessuno danneggiare nessun altro. “Dandosi ciascuno a tutti non si dà a nessuno”, e ricevo in cambio tanto quanto ho perso, insieme con una nuova forza sufficiente a conservare le

abbiamo analizzato testimoniano come, invece, Kant concepisse fin da subito morale, politica e diritto come strettamente legati e che “quel che vale nella morale”, che l'uomo debba essere fine e non mezzo, deve poter valere anche nel diritto e nella politica. Un'alternativa all'approdo al liberalismo del pensiero di Kant, lungi dall'essere una velleità di interpreti che hanno preferito ignorare le strade deliberatamente scelte dall'autore<sup>161</sup>, è in realtà una via che anche lo stesso Kant ha preso in considerazione e che, se ha poi ignorato, lo ha fatto avendo in mente preoccupazioni di ordine diverso da quelle di un diritto istituito razionalmente a priori e di una politica alle sue dipendenze, quale pure il suo progetto pretenderà sempre di essere. Non è invece sufficiente a interpretare il pensiero kantiano come liberale il rifiuto di elevare la felicità a compito ultimo dello Stato. Essendo infatti impossibile dire in cosa consista la felicità, ciascuno deve essere libero di perseguirla a modo suo: lo Stato deve limitarsi a garantire che nessuno venga ostacolato in questa *pursuit of happiness*. Lo Stato che imponesse un modello di felicità sarebbe da un lato dispotico, pretendendo di imporre una visione univoca di cosa la felicità sia, dall'altro paternalista, assumendo i suoi sudditi come incapaci di discernere il proprio utile (VIII, 290). Ma questo non significa, come un lettore liberale vorrebbe, che se lo Stato non può avere come scopo la felicità comune, allora non esistono in generale scopi collettivi che sono realizzabili soltanto attraverso il diritto e il suo garante, la forma statale. L'esclusione della felicità dagli scopi della politica non è motivata da una diffidenza nei confronti del diritto pubblico, quanto piuttosto dall'inadeguatezza in generale della felicità a essere scopo della morale: alla polemica, svolta nella sezione seconda di *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (1793) contro l'elevazione del principio della felicità a scopo del diritto si accompagna, nella prima sezione un'analoga invettiva contro ogni forma di eudaimonismo in morale. La felicità, inevitabilmente legata a interessi particolari spesso contrastanti, è del tutto inadeguata tanto a fornire un criterio universale per una legislazione universale (la mia felicità può benissimo confliggere con quella di qualcun altro<sup>162</sup>) quanto un movente per la moralità. Questo non esonera né l'etica

---

mie nuove acquisizioni. Kant ci dice che quando “l'uomo nello stato abbia sacrificato a un certo scopo una parte della sua libertà selvaggia e senza leggi per ritrovare nuovamente la sua libertà in generale, non diminuita, in una dipendenza legale” quella sola è la vera libertà “poiché questa dipendenza è opera della mia stessa volontà che agisce come legislatrice”. La libertà, lungi dall'essere incompatibile con l'autorità, diventa così virtualmente identica a essa. Tali sono le riflessioni e il linguaggio di tutte le dichiarazioni dei diritti dell'uomo del diciottesimo secolo e di tutti coloro che considerano la società un soggetto costruito in conformità a leggi razionali del saggio legislatore o della natura, o della storia, o dell'Essere Supremo” (pp. 198 – 199). Di contro a tutta questa nobile compagnia che Berlin disprezza, si palesa il modello liberale, incarnato da Bentham, per il quale “la funzione delle leggi non è quella di liberare ma di reprimere (p. 199).

161 È questa l'accusa, ad esempio, di F. Gonnelli, cfr. la sua introduzione a I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*.

162 Cfr. V, KpV, 28: “In questo modo risulta un'armonia, la quale è simile a quella che una certa satira

né la politica dal perseguire dei fini diversi da quelli dell'interesse personale e che coincidono con la costruzione di un mondo in cui ciascuno sia fine e non mezzo. Allo stato paternalista, si noti, Kant oppone uno stato patriottico in cui ciascuno considera “il corpo comune come il grembo materno, e il territorio come il suolo paterno, dal quale e sul quale è cresciuto, e che deve a sua volta tramandare come un pegno prezioso, al solo fine di proteggere i diritti di tale corpo comune per mezzo delle leggi della volontà generale, e non si considera invece autorizzato a sottoporlo al suo incondizionato uso arbitrario” (VIII, 291). Ancora, nella *Metafisica dei Costumi*, distinguendo tra cittadini, con diritti di partecipazione politica, e semplici compatrioti, vale a dire i residenti sul suolo nazionale privi di diritto di voto, (VI, MS, 315), attribuisce ai primi quella facoltà di partecipare all'organizzazione dello Stato o di contribuire all'introduzione delle leggi che li rende qualcosa di più di semplici “manovali della comunità”.

La libertà non può che esistere nello Stato (beninteso lo Stato di diritto, non un qualsiasi ordinamento che, per riprendere la distinzione di Rousseau, aggrega gli uomini anziché riunirli) e nelle altre forme di collaborazione umana (un ordinamento cosmopolitico e una comunità etica) in cui gli uomini realizzano collettivamente il regno della libertà, al di fuori del quale non vigono che l'arbitrio e la violenza che, se sono forse inevitabili nel meccanismo naturale, si esige almeno che scompaiano nei rapporti tra gli uomini<sup>163</sup>. Soltanto nell'istituzione e nella conservazione di un simile ordine morale, e non nell'incessante ricerca di una felicità individuale mai pienamente attingibile la vita umana acquista valore.

Questo non significa che la felicità sia di per sé un'aspirazione illegittima, e anzi essa costituisce l'aspirazione e il fine naturale di ogni essere umano (VIII, 278). Ci si potrebbe allora chiedere quale rapporto intrattenga la morale con la felicità e perché mai si debba essere morali, se si deve astrarre da ogni considerazione circa la nostra felicità. Già Rousseau aveva notato il problema, sottolineando la divergenza tra interesse individuale e interesse collettivo:

“Invano”, potrà aggiungere, “vorrò conciliare il mio interesse con quello altrui; tutto quello che voi rappresenta a proposito della concordia di due sposi che si rovinano: O mirabile armonia, quello che lui vuole, vuole anche lei, ecc.; o è simile anche a ciò che si racconta dell'impegno preso dal re Francesco I verso l'imperatore Carlo V: ciò che mio fratello Carlo vuole (Milano), lo voglio anch'io”.

163 Cfr. VII, SF, 89: “Poiché di fronte all'onnipotenza della natura, o piuttosto di fronte alla sua causa suprema, da noi irraggiungibile, l'uomo è pur sempre una piccolezza. Ma che anche i signori del suo medesimo genere considerino l'uomo una piccolezza, e lo trattino come tale, sia opprimendolo bestialmente, come fosse un puro strumento dei loro scopi, sia mettendolo contro altri nei loro conflitti reciproci per mandarlo al macello: - questa non è una piccolezza, ma il rovesciamento dello stesso fine ultimo della creazione”.

mi dite dei vantaggi della legge sociale potrà essere buono, solo a condizione che se io la osservassi scrupolosamente verso gli altri, fossi sicuro che anch'essi la osserverebbero nei mie confronti; ma quale sicurezza potete darmi a questo proposito, e la mia situazione potrebbe essere peggiore di vedermi esposto a tutti i mali che i più forti vorranno farmi, senza osar rifarmi sui deboli? [...] Avete un bel dire che rinunciando ai doveri che mi impone la legge naturale, mi privo al contempo dei suoi diritti e che le mie violenze autorizzeranno tutte quelle che si vorrà fare nei miei confronti. Preferisco acconsentire a non volere più di quanto la mia moderazione non potrebbe garantirmi. Al più sarà mia cura di mettere i forti nei miei interessi dividendo con loro le spoglie dei deboli; questo sarà meglio della giustizia per il mio vantaggio e la mia sicurezza” (*Contratto sociale*, 1<sup>a</sup> versione, p. 285).

Il pensatore ginevrino, accontentandosi di una soluzione esclusivamente politica, aveva risolto il problema facendo ricorso esclusivamente alla coazione esercitata dalla forza pubblica e all'istituzione di una religione civile che facesse amare all'uomo i propri doveri di cittadino<sup>164</sup>.

Kant invece, avendo esteso l'autolegislazione anche all'etica, non è nella condizione di poter eludere la questione. Una morale completamente slegata dal problema della felicità non potrebbe che essere un non-senso, una masochistica autoimposizione alla quale non si capisce bene perché dover aderire, ma al contempo, se prescrivesse di perseguire la propria felicità<sup>165</sup>, non potrebbe che esortarci alla competizione e alla sottomissione degli altri per il nostro interesse personale. Il sommo bene non consiste nella sola virtù, ma nell'accordo e nella corrispondenza tra questa e la felicità. Compito della morale è allora insegnarci come diventare degni della felicità (KrV, A 808 – 809 / B 837 – 838), di modo che nulla di quanto scaturisca da mani umane possa in qualche modo accrescerla. Questa non è forse una garanzia che la felicità consegua da essa, ma ci assicura che soltanto non perseguendola direttamente, essa può diventare quanto più vicino possibile, almeno per gli uomini, alla portata di tutti, nel momento in cui essi cessano di ostacolarsi a vicenda, ed anzi collaborano a una comune impresa. In questo senso va una *Reflexion* datata intorno alla prima parte degli anni '80 che vale la pena riportare:

La ragione mostra che la costante unità di tutti i fini di un essere razionale sia in riferimento a se stesso che agli altri, e perciò l'unità formale nell'uso della nostra libertà, e cioè la moralità, quando sia esercitata da ciascuno, produrrebbe la felicità mediante la libertà e sarebbe derivata

---

164 Cfr. *Contratto sociale*, p. 468

165 Cosa agli occhi di Kant assurda, dal momento che ciascuno non manca mai di ricercarla da sé, cfr. IV, GMS, 399 e VI, MS, 386

dall'universale al particolare e che viceversa se l'arbitrio universale dovesse determinare ogni arbitrio particolare, esso non potrebbe procedere secondo nessun altro principio se non quelli morali. È tuttavia ugualmente chiaro che se solo uno si volesse assoggettare a queste regole, senza essere sicuro che anche gli altri lo facciano, non potrebbe raggiungere per questa strada la propria felicità. Ora ci si chiede cos'altro resta per spingere la volontà di ciascun (benpensante) ad assoggettarsi a questa regola come a una regola inviolabile? (XIX, Refl, 283, n. 7204)

Se non principio, la felicità può forse comunque essere un correlato della moralità<sup>166</sup>. Già nella prima critica Kant osserva che in una costituzione improntata alla massima libertà, la felicità non potrebbe che conseguire (KrV, A 317 – B 373). Similmente in *Per la pace perpetua* troviamo enunciata la massima “Mirate innanzitutto al regno della ragion pura pratica e alla sua giustizia, e il vostro fine (il beneficio della pace perpetua) arriverà da sé” (VIII, EF, 378). E, ancora, scopo materiale della virtù è nella *Metafisica dei costumi*, assieme al perfezionamento dei propri talenti, promuovere la felicità altrui (VI, MS, 387 – 389), a testimonianza del fatto che non la felicità in generale, ma l'amor proprio, la tirannia del caro io, che non può non manifestarsi nel momento in cui ciascuno persegue la propria felicità, sia il bersaglio dell'etica kantiana, la quale di contro mira alla costruzione di un punto di vista universale (o, il che è lo stesso, razionale) da cui valutare il giusto e l'ingiusto.

Abbiamo visto quali compiti la ragione prescriva al singolo e al corpo comune nel momento in cui la si accetta come unica fonte di valore e dignità per l'umanità, e abbiamo identificato con chiarezza la matrice rousseauiana di quest'operazione. Quello che ancora manca a una simile dottrina è però una sua giustificazione. Spiegare come sia possibile quanto la ragione ci promette di fare, e se sia una strada legittima di contro alle proposte alternative di un'ontologia e di una teodicea di tipo tradizionale, e che non si tratti di semplici fantasticherie è il compito che Kant ha ritenuto fosse urgente compiere per evitare quel duplice balzo nel vuoto che egli chiama misologia e di cui appunto accusa lo stesso Rousseau. Questa consiste da un lato nella sfiducia nella ragione di risolvere i mali che essa ha creato<sup>167</sup>, e porta con sé o la disperazione o l'abbandono fanatico a principi extra-

---

166 Cfr. *Praktische Philosophie Powalski* (XXVII, pp. 166 - 167)

167 IV, GMS, 395: “In verità troviamo anche che, quanto più una ragione è coltivata e si applica a cercare il godimento vitale e la felicità, tanto più l'uomo si scosta dalla vera contentezza. Di qui molti – e precisamente a coloro che più si sono illusi di farne uso – deriva, purché siano abbastanza sinceri per confessarlo, un certo grado di *misologia*, ossia di odio per la ragione, poiché nell'eccesso di ogni vantaggio che essi traggono, non dico dall'invenzione delle arti e del comune gusto, ma addirittura delle scienze (che, alla fine, sembrano essere anch'esse un lusso dell'intelletto), trovano, tuttavia, di essersi soltanto accollati in realtà, più fatica di quanto non abbiano guadagnato in felicità, e finiscono con l'invidiare, anziché disprezzare, il comune atteggiamento degli uomini, più vicino alla guida del semplice istinto naturale: il quale, nel fare e nel non

razionali (il sentimento, la fede dogmatica, ecc.), dall'altra nella convinzione che la morale, come “sublime scienza delle anime semplici”, possa fare a meno della conoscenza per realizzare quanto prescrive<sup>168</sup>, atteggiamenti cui Kant dedica parte del proprio *Saggio sulle malattie della mente*, classificando il primo come quello del visionario, il secondo dell'entusiasta<sup>169</sup>.

Per quanto Kant condivida pienamente lo scetticismo che Rousseau mostra nei confronti delle varie metafisiche razionalistiche che altro non fanno che distruggersi a vicenda in sterili dispute finalizzate, più che a cercare la verità, a mettere in mostra chi le professa, e abbia compreso che scienze e arti abbiano valore soltanto in quanto contribuiscano ai fini dell'umanità intera<sup>170</sup>, non può accontentarsi di contrapporre a una scienza disinteressata alla morale il primato del sentimento o la semplice affermazione della ragione.

Diventa allora necessario, per provare che la ragione può veramente offrire quel compito che Rousseau le ha affidato per primo, la progettazione e la realizzazione di un orizzonte ideale, saggiare i limiti e i poteri di questa facoltà, osservandone il suo comportamento in tutte le sue applicazioni. Solo così è possibile tracciare quel piano di “costruire i diritti dell'umanità” che Kant ha appreso da Rousseau essere prioritario. Prima di vedere come Kant svolga quest'impresa, è bene tornare però all'altra questione lasciata aperta, vale a dire quella del fine della storia.

### § 7: Kant dopo Rousseau: una filosofia della storia

Si è detto che, contrariamente al Rousseau del Secondo discorso, già in alcune *Bemerkungen* per Kant lo sviluppo culturale dell'uomo non si pone più in contraddizione

---

fare, non concede molto spazio alla ragione.”

168 IX, L, 26: “Chi odia la scienza, ma tanto più ama la saggezza, è detto misologo. La misologia scaturisce di solito da un vuoto di cognizioni scientifiche col quale si combina una certa specie di vanità. Talvolta, però, cadono nel difetto della misologia anche coloro che all'inizio si erano dedicati alle scienze con grande diligenza e fortuna, ma che alla fine non hanno trovato alcun appagamento in tutto il loro sapere.”

169 Cfr. II, 267: “Wer durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz mehr erhitzt wird, als es andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl sich vorstellen können, ist in ihrer Vorstellung ein Phantast. Ich stelle den Aristides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute und den Johann Jacob Rousseau unter die Doctoren der Sorbonne. Mich deucht, ich höre ein lautes Hohngelächter, und Phantasten! Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten, moralischen Empfindungen ist der Enthusiasmus, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden. Ganz anders ist es mit dem Fanatiker (Visionär, Schwärmer) bewandt. Dieser ist eigentlich ein Verrückter von einer vermeinten unmittelbaren Eingebung und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menschliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk”.

170 Cfr. *Sogni di un visionario* (II, 368 – 369): “Abbandonarsi a ogni curiosità e non porre altri limiti alla ricerca conoscitiva fuorché l'impotenza, è zelo che non sta male alla erudizione. Ma il merito della saggezza sta nello scegliere, tra gli innumeri problemi che si presentano, quelli la cui soluzione sta a cuore all'uomo. Quando la scienza ha percorso il suo giro, arriva naturalmente al punto di una modesta diffidenza e, sdegnata con se stessa, dice: “Quante mai cose vi sono che io non conosco! Ma la ragione maturata dalla esperienza, che diventa saggezza, con più serena anima esclama per bocca di Socrate in mezzo alle merci di un mercato: E pur quante vi sono, di cui io non mi servo!”

con le sue caratteristiche naturali, dalle quali egli avrebbe deviato avviandosi sulla strada della civiltà. Le critiche che Kant rivolge nelle *Bemerkungen* all'idea di uno stato di natura convergono con quelle che negli stessi anni sviluppa il pensatore scozzese Adam Ferguson in *An essay on the history of civil society* (1767), opera che Kant ha certamente presente nell'elaborazione dei suoi scritti successivi. Per entrambi Rousseau ha commesso l'errore di identificare la condizione naturale dell'uomo con quella delle altre specie animali, ipotizzando che ogni deviazione dalla vita istintuale dovesse attribuirsi ad un allontanamento da quei tratti che rendono l'esistenza animale felice (la limitatezza dei bisogni, l'ignoranza della morte, l'uguaglianza, ecc.), e di cui anche l'uomo, se la creazione è buona, doveva partecipare. Si tratta però di un'analogia, quella tra la vita degli altri animali e quella di un originario uomo naturale, che nulla ci autorizza a trarre e che già lo stesso Kant aveva giudicato ardita in una *Bemerkung*:

La seguente frase è difficile da stabilire: questo non deriva dalla natura, cioè la natura non ha fornito impulsi in tal senso, bensì essi sono artefatti; nessun difetto è connaturato, bensì è nato per caso. L'altra frase è più semplice: questo non concorda con la natura così com'è, contraddice ciò che è realmente contenuto in essa. Rousseau procede spesso secondo la prima e, visto che la natura umana ha assunto ora un aspetto così desolato, dubbie e irriconoscibili diventano le sue origini (XX, B, 48).

Al “metodo sintetico” che Rousseau pretende di poter applicare nell'individuare una natura umana in modo ipotetico-deduttivo, Kant contrappone un procedimento analitico (XX, B, 14) fondato sull'osservazione dell'uomo e del suo comportamento nello stato civile, il solo di cui possiamo parlare. Similmente per Ferguson la natura umana è osservabile pienamente nello stato presente, e coincide con quella disposizione all'adattamento e alla trasformazione di sé e del mondo circostante che Rousseau aveva chiamato perfettibilità. Questa si manifesta in ogni attività umana di ogni tempo e luogo:

Se ci viene chiesto “Dove si deve trovare lo stato di natura? Possiamo rispondere “È qui”, e non importa se siamo uditi parlare nell'isola di Gran Bretagna, nel Capo di Buona Speranza, o negli Stretti di Magellano. Mentre questo essere attivo sta adoperando i suoi talenti, e operando sui soggetti attorno a lui, tutte le situazioni sono egualmente naturali. [...] Nella condizione del selvaggio come in quella del cittadino, ci sono molte prove dell'inventività umana; e nessuna è una stazione permanente, ma una semplice fase attraverso la quale questa creatura sempre in viaggio (*travelling being*) è destinata a passare. Se il palazzo è innaturale, la capanna lo è in misura non

minore; e i più grandi progressi dal punto di vista politico e morale non sono nel loro genere meno artificiali che le prime operazioni del sentimento e della ragione. (*Saggio sulla storia della società civile*, p. 8).

Arte e natura nell'uomo coincidono:

Parliamo dell'arte come distinta dalla natura; ma l'arte stessa è naturale per l'uomo. Egli è in qualche misura l'artefice della propria situazione, come della propria fortuna, ed è destinato, dall'inizio del suo essere, a inventare e produrre (*Saggio sulla storia della società civile*, p. 6).

Tutto quanto è proprio del comportamento umano è a lui naturale, e la distinzione, moralmente connotata, tra natura e artificio, originario e derivato, non ha alcuna ragion d'essere. L'ipotesi di uno stato di natura è il frutto di un'illusione che ci proviene dalla fondamentale differenza che intercorre tra l'uomo e le altre specie animali. Questi ultimi sono in grado di esibire compiutamente nell'arco della vita di un individuo tutti i tratti della specie cui appartengono, e la specie, al pari di un'immutabile essenza, è presente in ogni esemplare. Una rondine vissuta al tempo di Aristotele non differirà in nulla quanto alle proprie capacità da una rondine osservata nel XVIII secolo o al giorno d'oggi. Ciascun individuo matura sviluppando, nella crescita, tutto quanto la sua natura di membro di una determinata specie gli permette di avere. Di contro, per gli uomini, la specie ha uno sviluppo non meno che gli individui stessi: “Nel genere umano, la specie ha un progresso non meno dell'individuo; essi [gli uomini] costruiscono in ogni età successiva sulle fondamenta gettate precedentemente; e, col passare degli anni, tendono a una perfezione nell'applicazione delle loro facoltà, al quale si richiede il soccorso di molta esperienza, e al quale molte generazioni devono aver unito i loro sforzi<sup>171</sup>”. La vista dei progressi della specie umana ci spinge a cercare un inizio dal quale essa deve aver preso le mosse, e la ricerca di un principio ci induce a dimenticare che il cominciamento della nostra storia non deve esser stato diverso dal seguito. Così facendo “ci sentiamo legittimati a rigettare ogni circostanza del nostro stato e della nostra presente condizione, come avventizia ed estranea alla nostra natura”<sup>172</sup>. Se ci atteniamo, come ogni storico dovrebbe, ai fatti, tralasciando pericolose congetture, bisogna confessare che la società è antica quanto l'uomo: “se ci fu un tempo in cui egli doveva ancora far conoscenza della sua stessa specie, e doveva ancora acquisire le sue facoltà, è un tempo di cui non abbiamo testimonianze, e in relazione al

---

171 *Saggio sulla storia della società civile*, p. 5.

172 Ibidem.



quale le nostre opinioni non hanno scopo, e non sono supportate da alcuna prova<sup>173</sup>” Un uomo che fosse trovato vivere da solo in una foresta, simile all'uomo naturale del secondo discorso, e in cui non si fosse attivata ancora la sua perfettibilità, apparirebbe non come un modello, ma come un esemplare difettoso e incompleto, simile a un occhio mai esposto alla luce o a un orecchio che non ha mai sentito gli impulsi sonori, incapace di umanità non avendo mai potuto esercitarne le doti<sup>174</sup>.

La storia della società civile coincide così per Ferguson con la storia naturale del genere umano, che è così storia non di una perdita e di un artificio, ma dello sviluppo progressivo dei talenti e delle arti in accordo alla costituzione stessa dell'uomo.

Se tra natura e cultura non esiste scissione, ma continuità, l'intento kantiano di giustificare la creazione significa allora mostrare come la storia umana non sia frutto di una semplice casualità o di una sciagura, ma sia un processo in cui si assista all'emergere di un ordine dal caos in modo analogo a come le leggi naturali permettevano nell'*Allgemeine Naturgeschichte* la genesi del cosmo così come lo vediamo. Contrariamente alla teodicea delle *Bemerkungen* che faceva affidamento sul secondo Discorso di Rousseau, si deve poter mostrare che l'andamento delle cose umane “non comincia dal bene per proseguire nel male, ma che si sviluppa gradualmente dal peggio al meglio” (VIII, MA, 115).

Tale storia si occupa non degli scopi che gli uomini perseguono consapevolmente, ma di quelli che la natura attua a mezzo delle loro azioni secondo un meccanismo che, benché non siamo in grado di prevedere gli atti di ogni singolo uomo, possiamo osservare su larga scala compiersi con una certa consequenzialità, in modo analogo a come possiamo scorgere delle regolarità nel numero complessivo di matrimoni, nascite e morti di un paese, sebbene non possiamo prevederli singolarmente secondo una formula, o a come possiamo formulare delle aspettative sullo stato di un ecosistema pur senza poter predeterminare con esattezza l'irregolarità delle condizioni atmosferiche (VIII, I, 17).

Ciascuno, perseguendo i propri scopi egoistici, inconsapevolmente contribuisce a un disegno che la natura ha riservato all'uomo e che può trovare compimento soltanto alla conclusione della sua storia. L'insoddisfazione e le passioni umane diventano per Kant l'inconsapevole vettore di quella perfettibilità che si manifesta nel progresso di arti e scienze che deve poter condurre a un ordinamento conforme alla giustizia sia in seno al singolo paese, con l'istituzione di uno Stato di diritto, sia in seno all'ordine internazionale. Questo è l'approdo cui Kant giunge nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista*

---

173 Ivi, p. 6.

174 Ivi, p. 4.

*cosmopolitico* (1784) e che ribadisce poi in *Per la pace perpetua* (1795). La rivalutazione di quei tratti del comportamento umano tanto esecrati da Rousseau (e condannati dalla morale dello stesso Kant) maturano dalla lettura del *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1773) di Pietro Verri e dell'*Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776) di Adam Smith. Il primo infatti aveva visto nel dolore e nell'insoddisfazione il "principio motore dell'uomo" e che per questo, benché non si possano certo definire dei beni, vadano però giudicati l'unica causa possibile di ogni bene che l'uomo si conquista per sé, senza i quali egli ripiegherebbe nella completa indolenza. La distinzione tra bisogni naturali, facilmente soddisfacibili, e innaturali, sempre al di fuori della nostra portata, scompare. Soddisfatti i primi non sopraggiunge la felicità, ma soltanto nuovi generi di bisogno più raffinati, come mostra l'intero sviluppo della civiltà, che Verri descrive riprendendo sostanzialmente le tappe descritte nella seconda parte del Secondo Discorso, radicando però la nascita della civiltà, prima ancora che sovrappopolazione (*escamotage* che permetteva a Rousseau di immaginare l'esistenza dell'uomo in seno allo stato di natura), già nei bisogni primari della fame e della lotta per la sopravvivenza in climi ostili e insalubri che da sempre l'uomo ha dovuto fronteggiare.

L'uomo è perennemente insoddisfatto, non potendo essere il piacere che temporanea cessazione del dolore, ed è bene che sia così, altrimenti, privo di alcuno stimolo alla vita, sarebbe presto scomparso: "L'uomo, se non soffriva dolore, apparirebbe alla luce per una brevissima vegetazione, che lasciandolo svenire privo d'alimento, lo piegherebbe poco dopo alla morte." Troviamo così, nel capitolo XI, un elogio dell'infelicità come elemento civilizzatore:

Io non dirò che il dolore per sé sia un bene; dirò bensì che il bene nasce dal male, la sterilità produce l'abbondanza, la povertà fa nascere la ricchezza, i bisogni cocenti affinano l'ingegno, la somma ingiustizia fa nascere il coraggio, in una parola il dolore è il principio motore di tutto l'uman genere; egli è cagione di tutti i movimenti dell'uomo, che senza di lui sarebbe un animale inerte e stupido, e perirebbe poco dopo di esser nato; egli ci spinge alla fatica del lavoro de' campi, ci guida a creare e perfezionare i mestieri, c'insegna a pensare, crea le scienze, fa immaginare le arti e le raffina; a lui siamo, in una parola, debitori di tutto, perché dalla eterna Sapienza ci è stato collocato intorno acciocché fosse il principio che desse vita, anima e azione all'uomo (*Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, pp. 134 – 135).

Smith invece rivaluta la divisione del lavoro come condizione necessaria per l'incremento

della produttività e del miglioramento di “abilità, destrezza e giudizio<sup>175</sup>” di ogni singolo membro della società che si specializza nello svolgere un particolare lavoro, imparando a svolgerlo molto meglio di quanto non potrebbe fare se svolgesse contemporaneamente più mansioni. La divisione del lavoro permette infatti allo specialista di imparare ad adoperare perfettamente gli strumenti della professione, di risparmiare tempo, non dovendo passare continuamente da un tipo di lavoro all'altro e di migliorare lui stesso gli strumenti di cui fa uso, essendo la sua attenzione completamente assorbita dallo svolgimento di una sola mansione da poter individuare facilmente procedimenti ancora migliori per eseguire il lavoro<sup>176</sup>. Non da ultimo, essa permette l'emergere di un ceto di ingegneri, filosofi e scienziati (*machine-makers and philosophers*), che può dedicarsi integralmente al progresso del sapere e all'invenzione di nuovi macchinari senza più dover aver cura del lavoro manuale. A sua volta, ogni disciplina tende a specializzarsi a vantaggio del progresso del sapere<sup>177</sup>:

Nel progresso della società, la filosofia o la speculazione divengono, come ogni altro impiego, il principale o solo impiego e occupazione di una particolare classe di cittadini. Come ogni altro tipo di impiego, anch'essa si divide in un gran numero di branche diverse, ciascuna delle quali offre occupazione a una particolare tribù o classe di filosofi; e questa suddivisione del lavoro in filosofia, come in ogni altro impiego, migliora la destrezza, e permette di risparmiare tempo. Ogni individuo diventa più esperto nella sua branca peculiare, si compie più lavoro in tutto, e si aumenta in questo modo la quantità di conoscenza (*Ricchezza delle nazioni*, p. 11).

Proprio la divisione del lavoro origina quella diversità dei talenti che non ha per Smith, come del resto per nessuno degli autori che abbiamo incontrato, nulla di naturale e che è invece il frutto dell'abitudine e dell'educazione<sup>178</sup> e su cui riposano e trovano

---

175 “*Skills, dexterity and judgment*”, v. *Ricchezza delle nazioni*, p. 3.

176 Cfr. *Ricchezza delle nazioni*, pp. 8 – 10.

177 Un elogio della divisione del lavoro è fatto da Kant in IV, GMS, 388 – 389 per giustificare la rigida separazione di filosofia morale, che si occupa degli aspetti puramente razionali dell'agire, e l'antropologia, che invece considera anche i tratti empirici: “Tutte le industrie, i mestieri e le arti hanno tratto vantaggio dalla divisione del lavoro, grazie a cui uno non ha da fare tutto, ma si limita a un lavoro determinato, e, nelle sue operazioni, si differenzia sensibilmente da tutti gli altri, e così può raggiungere la massima facilità di esecuzione. Dove le attività non sono così distinte e ripartite, ma ciascuno è un tuttofare, l'industria rimane in condizioni di randa barbarie. Sulla divisione del lavoro in Kant cfr. H. Hohenegger, *Kant, filosofo dell'architettura*.”

178 Cfr. *Ricchezza delle nazioni*, p. 17: “La differenza tra i caratteri più dissimili, quella tra un filosofo e un comune facchino di strada, per esempio, sembrano nascere non tanto dalla natura, ma dall'abitudine, dal costume e dall'educazione. Quando vennero al mondo, e per i primi sei o otto anni della loro esistenza, essi erano, forse, molto simili, e né i loro genitori né i loro compagni di giochi potevano percepire alcuna differenza notevole. Attorno a quell'età o poco dopo furono impiegati in occupazioni molto differenti. La differenza di talenti allora comincia a farsi notare e si allarga finché alla fine la vanità del filosofo non è più disposta a riconoscere alcuna somiglianza. Ma senza la disposizione a trasferire, barattare e scambiare, ogni

giustificazione le disuguaglianze di reddito. Quella che Rousseau (e il Kant delle *Bemerkungen*) condannavano come una delle fonti principali della disuguaglianza diventa ora condizione necessaria di una “opulenza universale” che investe tutti gli strati della società, ampliando a dismisura la quantità di beni che ciascuno può produrre e scambiare:

È la grande moltiplicazione della produzione di ogni genere di arti differenti, in conseguenza della divisione del lavoro, che permette, in una società ben governata, quella opulenza universale che si estende fino agli strati più bassi della popolazione. Ogni lavoratore ha una grande quantità del proprio lavoro di cui dispone oltre ciò di cui egli ha bisogno; ed essendo ogni altro lavoratore esattamente nella stessa situazione, egli può scambiare una grande quantità dei propri beni per una grande quantità o, è lo stesso, per il prezzo di una grande quantità dei loro. Egli offre loro in abbondanza ciò di cui hanno bisogno, ed essi offrono loro in abbondanza ciò di cui egli ha bisogno, e una generale abbondanza si diffonde attraverso tutti gli strati della società (*Ricchezza delle nazioni*, p. 12).

Di contro a ogni idealizzazione della vita del selvaggio, la vita di un contadino europeo “industrioso e frugale” risulta incredibilmente più confortevole di quanto non lo sia quella di un re africano. Anche ammettendo uno stato della società antecedente alla divisione del lavoro, l'uguaglianza che vige in esso assume più i tratti di una miseria condivisa che non di uno stato felice. Soltanto l'accumulazione del capitale, resa possibile dalla decisione di alcuni di risparmiare quanto può essere scambiato con altri piuttosto che consumarlo<sup>179</sup>, e la disuguaglianza che essa comporta, permettono la diffusione della ricchezza e uno stato di benessere relativamente diffuso che fa sì che la differenza di agio, in Europa, tra un principe e un contadino non sia eccessiva<sup>180</sup>.

Ma né la divisione del lavoro né la decisione di risparmiare anziché consumare il surplus prodotto nascono non da un piano deliberato dalla saggezza umana, ma da un istinto, la propensione allo scambio per ottenere ciò che si desidera<sup>181</sup>. Mentre gli animali possono ottenere ciò che desiderano soltanto tramite la lotta o l'adulazione, l'uomo può persuadere i propri simili che egli ha qualcosa che può soddisfare il loro interesse personale allo stesso modo in cui quanto essi possiedono è in grado di soddisfare il proprio. Nello scambio economico “ci rivolgiamo non alla loro umanità, ma al loro amor di sé, e non parliamo mai

---

uomo doveva procurarsi da sé ogni bene necessario e adatto alla vita che voleva. Tutti dovevano avere gli stessi compiti da portare a termine, e gli stessi lavori da fare, e non poteva esserci tale differenza di impieghi tale da poter originare da sola a ogni grande differenza di talenti”.

179 Della virtù della parsimonia Smith parla nel libro II cap. III della *Ricchezza*.

180 *Ricchezza delle nazioni*, p. 13.

181 *ivi*, p. 14.

delle nostre necessità, ma dei loro vantaggi<sup>182</sup>”. Soltanto i mendicanti scelgono di dipendere dall'altrui benevolenza. L'abbondanza e il benessere dipendono così dall'interesse personale che ciascuno impiega nell'offrire beni e servizi: “Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del panettiere che noi ci aspettiamo la nostra cena, ma dal loro riguardo al loro proprio interesse<sup>183</sup>”. L'egoismo che, se elevato a principio della propria condotta, costituisce per la filosofia pratica di Kant la morte stessa di ogni moralità, viene riabilitato come spinta propulsiva del progresso, i cui effetti ricadono positivamente su tutta la società. Ciascun individuo, infatti, nel momento in cui desidera disporre del maggior valore di beni possibile, sarà costretto a offrire in cambio beni dal valore equivalente, che sarà così incentivato a produrre. Se la ricchezza complessiva che una società produce in un arco di tempo determinato, diciamo un anno, equivale al valore dei beni che in quell'anno si producono, si avrà allora che ciascun individuo, sforzandosi di soddisfare il proprio interesse, lavorerà al contempo, senza saperlo né, spesso, volerlo, al benessere della collettività intera<sup>184</sup>. Una mano invisibile, secondo un'espressione diventata poi proverbiale, fa sì in questo modo che ciascuno sia guidato a promuovere un fine, il bene pubblico, che “non era parte della propria intenzione”, e addirittura a farlo meglio di chi invece davvero desidera compierlo. La competizione e l'interesse personale, se rinunciano alla violenza con cui si esprimono nel conflitto aperto, in cui ciascuno pensa soltanto a strappare all'altro le risorse di cui dispone, per assumere la più civile forma del commercio, all'interno delle cui regole si incentiva la produzione di nuovi beni, possono arrecare all'umanità benefici ben maggiori del piano di un saggio legislatore.

Questo non significa che Smith consideri il processo di incivilimento come indolore o lo esalti in maniera acritica, né che egli attribuisca all'interesse personale un valore dal punto di vista morale. Se è vero che la divisione del lavoro produce un aumento delle competenze specifiche, nondimeno essa, costringendo alla ripetizione di operazioni molto semplici, impedisce che l'intelletto si eserciti: l'individuo disimpara a ragionare, diventando “tanto stupido e ignorante quanto è possibile diventarlo per una creatura umana”. L'uomo si riduce così a macchina, incapace tanto di pensare, quanto di concepire alcun sentimento morale, e di giudicare il bene proprio e della propria comunità, privato tanto della sua umanità quanto della sua virtù civica<sup>185</sup>: “la sua destrezza nel suo impiego particolare,

---

182 *ivi*, p. 15.

183 *Ibidem*.

184 *Ricchezza delle nazioni*, p. 485.

185 Cfr. *Ricchezza delle nazioni* pp. 839 – 840. Sulla stessa linea è anche Ferguson, *Essay*, p. 230: “La suddivisione delle arti e delle professioni, in certi casi, tende a migliorare la loro pratica, e a promuoverne i fini. Separando l'arte del calzolaio e del tessitore, siamo meglio riforniti di scarpe e di abiti. Ma separare le

sembra, in questo modo venire acquisita alle spese delle sue virtù intellettuali, sociali e marziali”, condizione in cui “in ogni società evoluta e civilizzata” i ceti meno abbienti dediti al lavoro, “cioè la gran massa del popolo”, a meno di un intervento in senso contrario da parte dello Stato, cadono inevitabilmente.

Similmente, la contrattazione salariale, anziché fondarsi, come potremmo aspettarci, su un principio di scambio equivalente al pari di ogni altra negoziazione tra interessi divergenti, finisce per riflettere gli effettivi rapporti di forze tra padroni (*masters*) e lavoratori:

Non è tuttavia difficile prevedere quale delle due parti deve, in ogni occasione ordinaria, avere il vantaggio nella disputa, e costringere l'altra ad accettare le proprie condizioni. I padroni, essendo pochi di numero, possono accordarsi più facilmente; e le leggi, oltretutto, autorizzano, o almeno non proibiscono le loro associazioni, mentre proibiscono quelle dei lavoratori. [...] In tutte queste dispute, i padroni possono resistere molto più a lungo. Un proprietario terriero, un possidente, un industriale, o un mercante, anche senza impiegare un singolo lavoratore, possono generalmente vivere un anno o due sulle scorte che hanno già accumulato. Molti lavoratori non potrebbero sopravvivere una settimana, pochi potrebbero resistere un mese, e quasi nessuno un anno senza impiego (*Ricchezza delle nazioni*, pp. 75 – 76).

La “libertà naturale”, di cui già al tempo di Smith i fautori di un mercato completamente senza regole si facevano già alfieri, è paragonata al propagarsi distruttivo delle fiamme che, in assenza di mura divisorie, investono tutta la città<sup>186</sup>. L'attività economica era per Smith solo un aspetto, e non il più importante, dell'esistenza collettiva, al cui interno le istituzioni pubbliche possono e debbono giocare un ruolo nei casi in cui la mano invisibile non sembra intervenire e l'attività degli individui non ha ricadute, o ne ha soltanto di negative, sulla felicità comune<sup>187</sup>. Come ha scritto Karl Polanyi, per Smith, “la dignità dell'uomo è quella di un essere morale che, come tale, è un membro dell'ordine civile della famiglia, dello stato e della grande società dell'umanità. La ragione e l'umanità pongono un limite al cottimo, l'emulazione e il guadagno devono cedere di fronte alle prime<sup>188</sup>.”

---

arti che formano il cittadino e l'uomo di stato, le arti della politica e della guerra, è un tentativo di smembrare il carattere dell'uomo, e di distruggere proprio quelle arti che intendiamo migliorare”.

186 Cfr. *Ricchezza delle nazioni*, p. 353: “Ma quegli esercizi della libertà naturale di pochi individui, che possono mettere in pericolo la sicurezza dell'intera società, sono, e devono essere, proibiti dalle leggi di tutti i governi; tanto dei più liberi, quanto dei più dispotici. L'obbligo di costruire muri divisorii, per prevenire la diffusione del fuoco, è una violazione della libertà naturale esattamente allo stesso modo delle regolamentazioni del commercio bancario che sono qui proposte”.

187 I provvedimenti che Smith riguardano per esempio l'istituzione di un sistema di istruzione elementare pubblico, volto ad attenuare gli effetti disumanizzanti della divisione del lavoro mediante una formazione generale, di un sistema sanitario volto a prevenire la diffusione di epidemie, la costruzione di infrastrutture e una regolamentazione del tasso di interesse.

188 Cfr. K. Polanyi, *La grande trasformazione*, p. 142.

Accanto all'interesse personale convivono i sentimenti della simpatia e della benevolenza che risultano non meno influenti, anche se sicuramente meno in una società mercantile di quanto non lo fossero in altre fasi della storia umana, nel comportamento individuale.

Se l'illuminismo scozzese non ha mai preteso di fare dell'interesse personale il movente unico della vita sociale<sup>189</sup>, è Kant stesso a compiere questa radicalizzazione nell'*Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*. La distinzione di Ferguson tra la ciclicità della storia animale, in cui ogni esemplare sviluppa compiutamente le disposizioni della specie, e la linearità della storia umana, in cui le disposizioni si sviluppano compiutamente nello sviluppo del genere e non nell'esistenza del singolo individuo, è recuperata (Tesi II) e inserita in una cornice teleologica, per cui, come recita la prima tesi, "tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi un giorno in modo completo e conforme al fine". Essa viene presupposta e mai argomentata come una necessità implicita della legalità del mondo organico. La posizione antiteleologica dei primi scritti di filosofia naturale di Kant, che distingueva in modo netto tra la legalità meccanicistica e il finalismo proprio di un'*ignava ratio*, è accantonata in nome della necessità di trovare un filo conduttore per la storia umana, e addirittura finalità e legalità vengono identificate l'una con l'altra:

Un organo che non sia utilizzato, un'organizzazione che non raggiunga il suo fine, è una contraddizione nella dottrina teleologica della natura. Se infatti ci allontaniamo da tale principio non abbiamo più una natura secondo leggi, ma una natura che gioca senza scopo; e la sconcertante accidentalità prende il posto del filo conduttore della ragione (VIII, I, 18).

Non siamo autorizzati a pensare, Kant ci dice, che la natura conduca con noi solo un "gioco infantile". Pure, la realizzazione dello scopo della storia umana è demandato, come per Smith nello sviluppo della società commerciale e come per il Kant dell'*Allgemeine Naturgeschichte*, a un principio immanente la natura stessa e che produce l'ordine dalla discordia senza che questo sia lo scopo che le parti in gioco si pongono. In modo non dissimile all'azione delle forze di attrazione e di repulsione nell'organizzare, da una materia

---

189 Cfr. anche Ferguson, *Saggio sulla storia della società civile*, p. 35n: "Gli uomini, si dice, sono devoti all'interesse; e questo, in tutte le nazioni commerciali, è senza dubbio vero, ma da questo non segue che essi siano, per loro naturale disposizione, avversi alla società e al mutuo affetto: prove del contrario rimangono, anche dove l'interesse trionfa di più. Cosa dobbiamo pensare della forza di quella disposizione alla compassione, al candore, alla buona volontà, che nonostante l'opinione prevalente per cui la felicità di un uomo consista nel possedere la più grande quota possibile di ricchezze, cariche e onori, trattiene ancora le parti che sono in competizione su questi oggetti su un piano di tollerabile cortesia, e li spinge ad astenersi anche dal loro preteso bene, quando il loro impossessarsene si mostra essere a detrimento degli altri?"

infinitamente dispersa, un cosmo, vediamo agire nella società gli impulsi opposti dell'associazione e dell'isolamento tra gli uomini. Queste forze erano già per Ferguson il motore dello sviluppo della società civile<sup>190</sup>: gli uomini tendono a combinarsi in gruppi per realizzare i propri scopi, ma non possono evitare che gli interessi che perseguono non si pongano in contraddizione con quelli di altri gruppi, donde una competizione foriera di progresso. Ma è con Kant che esse sono ricondotte alla natura ambigua dell'interesse personale. La realizzazione dell'essere umano è infatti legata, come nell'uomo civile di Rousseau, alla stima e al riconoscimento che questi riceve dai propri simili. Così leggiamo in un passo della *Religione nei limiti della semplice ragione* (1793):

Le disposizioni all'umanità. possono essere collocate sotto il titolo generale dell'amore di sé, sempre fisico, ma tuttavia comparato (per cui si richiede la ragione); in quanto ci si giudica felici e infelici solo in rapporto con gli altri. Da questo amore di sé deriva l'inclinazione dell'uomo ad acquistarsi un valore nell'opinione altrui; e originariamente ad acquistarsi, senza dubbio, solo il valore dell'uguaglianza, per cui a nessuno permettiamo la supremazia su noi stessi, sentendo insieme la costante preoccupazione che altri possa aspirarvi; sì che da questo timore, a poco a poco, spunta l'ingiusto desiderio di acquistare noi stessi la supremazia sugli altri (VI, Rel, 27).

La volontà dell'individuo non si accontenta per Kant di essere indipendente da quella di tutti gli altri, ma vuole “essere dominatrice sugli altri esseri che per natura le sono uguali” (VII, Ap, 327 – 328). Tale supremazia si può acquisire soltanto procurandosi quei mezzi che ci rendono in grado di influire sugli altri - onori, potere e ricchezza, che diventano i principali obiettivi verso cui gli sforzi umani si indirizzano. Se ciascuno vuole dominare su tutti gli altri, e adoperare i propri simili per conseguire un simile obiettivo, nasce un atteggiamento non cooperativo per cui ciascuno cerca di opporsi all'essere adoperato, e a imporsi a propria volta.

Proprio questa lotta è il vettore del progresso, che sprona ciascuno a sviluppare al meglio i propri talenti per imporsi sugli altri, che ciascuno non può sopportare (abbisognandone solo come mezzi), ma di cui nemmeno può fare a meno (essendo la sua soddisfazione legata al riconoscimento altrui):

Senza quelle proprietà – in sé certo non proprio degne d'essere amate – dell'insocievolezza, dalla quale nasce la resistenza che ognuno deve necessariamente incontrare nelle sue pretese egoistiche, tutti i talenti rimarrebbero eternamente racchiusi nei loro germi, in un'arcadica vita pastorale di

---

190 Cfr. *Saggio sulla storia della società civile*, pp. 16 – 24.



perfetta concordia, appagamento e amorevolezza: gli uomini, mansueti come le pecore che conducono al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore superiore di quello che essa ha per questo loro animale domestico; non colmerebbero il vuoto della creazione riguardo al loro fine in quanto nature razionali (VIII, I, 21).

L'uomo desidererà la concordia, la felicità e la pace, ma il suo interesse personale, attraverso cui la natura parla, non può non spingerlo dall'indolenza a un'inerte contentezza al lavoro e alle fatiche, e così al progresso nelle arti e nelle scienze: “Si rendano dunque grazie alla natura”, proclama, “per l'intrattabilità, per la vanità suscitatrice di invidiosa rivalità, per l'invincibile brama di ricchezze o di dominio!” (VIII, I, 21). La convinzione kantiana è che un tale antagonismo tenda da sé verso un punto di equilibrio tra le varie forze individuali che permetta a ciascuno di esercitare la massima libertà possibile nel perseguire il proprio scopo compatibile con quella degli altri. Tale libertà, contrariamente a come Kant, partendo da Rousseau, la concepisce nel diritto e nell'etica, non consta più nell'autolegislazione, ma, in linea con la tradizione scozzese<sup>191</sup>, con il perseguimento non ostacolato del proprio interesse, purché non in contraddizione con le leggi della giustizia. Gli uomini tra di loro in competizione sono paragonati agli alberi di un bosco che, cercando ciascuno di togliere agli altri l'aria e il sole, crescono forti e dritti “costringendosi a cercare sopra di sé”, mentre “quelli che, in libertà e separati dagli altri, gettano i germogli a loro piacere, crescono deformati, obliqui e ritorti” (VIII, I, 22). La competizione non produce così soltanto, come per Smith, un aumento di ricchezza, ma addirittura “una costituzione civile perfettamente giusta”, quell'obiettivo che l'uomo non potrebbe mai realizzare consapevolmente in quanto “legno storto”, perennemente disposto a fare eccezione per sé di quella che invoca come regola generale per gli altri e quindi “bisognoso di un padrone” che lo disciplini, può essere compiuto soltanto da un meccanismo della natura, e la conflittualità umana non è che lo strumento della sua realizzazione. Possiamo aspettarci un'educazione del genere umano, leggiamo nell'*Antropologia pragmatica* (1798) soltanto dalla provvidenza, vale a dire da una saggezza che non è quella dell'uomo e che ha disposto la creazione secondo leggi tali da produrre il bene dal male (VII, Ap, 328 - 327). L'esercizio della libertà e i legami commerciali che si instaurano tra le varie nazioni rendono la guerra e ogni tentativo di arbitraria interferenza da parte dello Stato in questo processo sempre più dannosi, con la ragionevole speranza che questi possano man mano

---

191 Cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, pp. 851 - 852: “Ogni uomo, purché non violi le leggi della giustizia, viene lasciato perfettamente libero di perseguire il proprio interesse a suo modo e di mettere la sua attività e il suo capitale in concorrenza con quelli di ogni altro uomo o categorie di uomini”.

cessare del tutto:

Oggi gli Stati sono in rapporti reciproci così artificiali, che nessuno di essi può ridurre la sua cultura interna senza perdere potere e influenza nei confronti degli altri [...] Inoltre: la libertà civile non può più essere oggi davvero intaccata senza che in tutte le attività se ne risenta il danno, soprattutto nel commercio, e con ciò anche la perdita di forze dello Stato nelle relazioni esterne. Ma questa libertà, gradualmente, va oltre. Quando si impedisce al cittadino di cercare il suo benessere in tutti i modi a lui congeniali, [...], si ostacola la vitalità dell'industria nel suo complesso, e con ciò, di nuovo, le forze dell'interno (VIII, I, 27 – 28).

L'istruzione e la libertà di pensiero, come condizioni imprescindibili del progresso di una nazione, potranno sempre più a fatica venire ostacolate (pena l'arretratezza di una nazione rispetto alle altre), e le nazioni stesse, al pari degli individui, saranno portate ad associarsi per sfuggire al flagello della guerra (fautore, con l'ampliarsi della comunità internazionale e della società commerciale, di danni sempre più grandi, difficilmente contenibili e odiosi al nuovo ceto egemone, non più quello aristocratico militare, ma quello industriale e mercantile), producendo quell'assetto cosmopolitico che appare, come “grembo in cui si svilupperanno tutte le disposizioni originarie dell'essere umano”, ciò che la natura ha per scopo supremo (VIII, I, 28).

Toni e argomenti non diversi troviamo in uno scritto pur successivo di undici anni, *Per la pace perpetua* (1795), in cui proprio la natura è invocata come garante dell'avveramento “niente affatto chimerico” di un mondo privo di conflitti. La guerra ha reso possibile che il genere umano popolasse tutti i continenti della terra, nonostante questo non rientrasse affatto nelle intenzioni degli uomini, preoccupati soltanto dalla ricerca di nuove terre lontane da quelle dei nemici. In questo modo la natura ha “dispoticamente voluto che essi [gli uomini] dovessero vivere dovunque, anche se contro la loro inclinazione, e”, aggiunge Kant con una nota di sfiducia e quasi di sbeffeggiamento verso il proprio sistema morale, “ciò anche senza che questo dover essere presupponesse un concetto del dovere che li obbligasse a questo per mezzo di una legge morale: - essa, invece, ha scelto la guerra per raggiungere questo suo fine” (VIII, EF, 364). Dopo averlo separati con la guerra, la natura unifica però il genere umano grazie allo “spirito commerciale, che non può coesistere con la guerra e che, prima o poi, si impadronisce di ogni popolo” (VIII, EF, 368). Con lo stesso meccanismo delle inclinazioni umane la natura garantisce così quel processo di instaurazione di ordinamento sovranazionale che, se fosse lasciato alle pie aspirazioni di

qualche visionario, mai potrebbe trovare realizzazione. Il progresso è così lasciato interamente ad una “astuzia della natura<sup>192</sup>”, completamente indipendente da quelli che sono gli scopi degli uomini:

Se dico della natura: essa vuole che questo o o quello accada, non è come dire che essa ci impone un dovere di farlo (questo, infatti, lo può solo la ragione pratica libera da costrizioni), bensì, lo si voglia o meno, che lo fa essa stessa (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*) (VIII, EF, 365).

L'affermazione di Kant (VIII, I, 19) per la quale l'uomo, a differenza degli animali, deve conquistarsi da sé la propria destinazione significa in questo contesto non che egli sia artefice del proprio destino, ma che soltanto non possenga dall'inizio della sua storia tutti i talenti di cui può disporre. La natura ha infatti attribuito *ab initio* gli strumenti con cui gli altri animali possono assicurarsi la sopravvivenza, ad es. le corna al toro, gli artigli al leone, i denti al cane, ecc., mentre l'uomo sviluppa i propri talenti soltanto nel corso del tempo e delle generazioni. Ma in questo percorso, egli è schiavo della natura al pari delle altre creature. La libertà umana nel solo foro esteriore, di non trovare ostacoli nella ricerca della felicità, coincide con la necessità naturale (l'asservimento a pulsioni e bisogni) che lo muove dall'interno. Il concetto di ragione coincide, in questo scritto, con la capacità di scoprire e inventare conoscenze e tecniche per il raggiungimento di un ideale, quello della felicità, che non può mai esaurirsi nella semplice soddisfazione di un bisogno, sempre temporanea.

Di contro all'atteggiamento di autoaffermazione umana<sup>193</sup> che avevamo visto nella morale kantiana erede del diritto politico di Rousseau, in cui la giustizia può scaturire soltanto dalla progettualità e da un coordinamento degli sforzi umani, di contro all'arbitrio tirannico tanto della vita naturale quanto di quella civile, troviamo ora un'esaltazione degli impulsi nei cui confronti l'uomo è del tutto succube, ma che gli consentono tanto un progresso nelle sue condizioni materiali quanto un avanzamento verso ordinamenti politici e giuridici più equi e giusti, spronando all'azione creature altrimenti pigre e indolenti, veri e propri “legni storti” (VIII, I, 23) che soltanto grazie alla costrizione esercitata dalla lotta per la sopravvivenza e per l'affermazione personale nella competizione possono, per quanto loro possibile, produrre qualcosa di buono. In assenza di conflitti, la libertà languisce e si instaura, non trovando alcun contrappeso, il dispotismo. È questo il caso della Cina, la

---

192 L'espressione, coniata sull'analoga “astuzia della ragione” (*List der Vernunft*) hegeliana (cfr. l'introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, p. 30), è adoperata indipendentemente da H. Arendt in *La vita della mente* e da Y. Yovel in *Kant's Philosophy of History*.

193 L'espressione è ripresa da H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*.

quale è rimasta indietro tanto nel progresso della cultura quanto nello sviluppo delle libertà non avendo mai incontrato un nemico da poter seriamente temere (VIII, MA, 121). Nulla sopravvive della concezione dello Stato come emanazione ideale della volontà generale (che pensa a *unifier les hommes*), ed esso è considerato soltanto nella sua realtà storica di meccanismo oppressivo (preoccupato solo a *les ramener* per i desideri bellicosi dei principi), da contenere il più possibile (ibidem).

Adottando, e radicalizzando, il punto di vista di Smith, Kant adotta una prospettiva che fino a pochi anni prima aveva ritenuto con Rousseau fortemente contestabile sia dal punto di vista specificatamente economico, sia da quello morale. Il *fair play* dei rapporti di scambio, per cui per ricevere un valore bisogna poterne offrire uno equivalente, viene contestato da un'analisi come quella rousseauiana che vede nella concorrenza non un fattore equilibrante sul lungo termine, bensì la causa dell'asservimento di gran parte della popolazione ai pochi che, in un modo o nell'altro erano riusciti ad accaparrarsi le terre e i mezzi di produzione, e nella corsa ad arricchirsi un meccanismo che, lungi dall'aver ricadute sul benessere collettivo, genera solo ulteriori disparità. Non è possibile arricchirsi senza “contribuire alle miserie altrui<sup>194</sup>”. Interesse particolare e bene generale, lungi dal coincidere, “si escludono l'un l'altro nell'ordine delle cose<sup>195</sup>”. Lo stesso scambio, osserva Kant, non può configurarsi come equo in un'economia monetaria, perché il denaro non è più un semplice mezzo per facilitare lo scambio di beni. Esso possiede infatti una qualità che lo rende infinitamente più desiderabile di una merce di valore eguale, ovvero la sua più facile alienabilità:

Riflessione sul perché si ringrazia colui che paga, anche se non dà niente di più di quello che riceve. Questo deriva solo dal denaro. [...] Colui che possiede denaro è più ricco di colui che possiede solo merce, perché può scegliere (XX, B, 141).

È preferibile detenere denaro piuttosto che un'altra merce, perché il primo sarà immediatamente accettato in cambio valore. Una moneta è infinitamente più “scambiabile” (nel gergo economico, più liquida) di una penna del medesimo valore. La tendenza a tesaurizzare (anziché a investire produttivamente), che per Smith può essere dovuta solo a follia<sup>196</sup>, trova così piena legittimazione, mettendo in discussione la virtù di

---

194 *Discorso sulle ricchezze, o lettera a Crisofilo*, p. 41.

195 *Contratto sociale*, 1ª versione, p. 284.

196 Cfr. *Ricchezza delle nazioni*, p. 397: “In tutti i paesi dove esiste una discreta sicurezza ogni uomo di comune intelligenza cercherà di impiegare tutto il capitale di cui dispone per procurarsi un godimento presente o un profitto futuro. Se lo impiega per procurarsi un godimento presente, è capitale destinato

autoregolamentazione e di efficienza del mercato<sup>197</sup>.

Ma se non si dà la possibilità né di un equilibrio né di uno scambio equo, la possibilità che i rapporti giuridici, che come abbiamo visto nascono come finzioni escogitate per la conservazione dei rapporti di forza, evolvano spontaneamente per una maggiore libertà di tutti gli individui appare nulla. L'idea stessa di un'eterogenesi del bene (una società libera) dal male (la rivalità e la competizione) appare inaccettabile: “Che strana via per arrivare al bene quella che comincia con il fare del male, e che mira alla virtù avvalendosi di tutti i vizi che la distruggono!<sup>198</sup>”, esclama il moralista Jean-Jacques al giovane Crisofilo, convinto che soltanto arricchendosi sia poi possibile giovare all'umanità per mezzo della filantropia.

Lo stridore tra le posizioni in materia di morale, in cui Kant si pone in continuità con Rousseau, e di analisi della società, in cui Kant si appropria dell'illuminismo scozzese, non può non essere evidente a chi voglia leggere l'opera kantiana come un corpus unitario e non scindibile in settori tra loro non comunicanti, tentazione pure molto seducente per il critico al quale manchi la percezione dell'unitarietà del problema attorno al quale la riflessione del nostro autore sempre immancabilmente ruota, quella di una rifondazione di una metafisica in grado di affrontare coerentemente il problema della destinazione umana, tentato ora con una teodicea, ora sotto quello di una morale umanamente e razionalmente istituita.

Sfido il lettore ad assolvere l'*Idea di una storia universale* dall'imputazione che Kant stesso aveva mosso al vitalismo del *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion* di Johann Heinrich Schulz, che aveva ricondotto a sua volta all'amore di sé tutti i moventi dell'agire umano, in una recensione apparsa l'anno precedente (1783) sul n. 7 della *Räsonnierende Bücherverzeichnis*:

Ciò nonostante ad ogni lettore imparziale, e soprattutto sufficientemente esperto di questo genere di speculazione, non passerà inosservato che il *fatalismo universale* che in ques'opera il principio

---

all'immediato consumo. Se lo impiega per ottenere un profitto futuro, deve procurarglielo o rimanendo presso di lui o separandosene. Nel primo caso è capitale fisso, nell'altro è capitale circolante. Si è completamente pazzi se, dove esiste una discreta sicurezza, non si impiega tutto il capitale di cui si dispone, sia esso proprio o preso a prestito da altri, in uno o nell'altro di questi tre modi”.

197 Potrebbe sembrare un'osservazione banale, ma è proprio questo uno dei pilastri argomentativi che nel Novecento adopererà John Maynard Keynes per mettere in discussione la virtù del libero mercato di raggiungere spontaneamente il massimo livello di efficienza possibile (Cfr. *Teoria generale dell'interesse, dell'occupazione e della moneta*, cap. 17). Lo stesso Keynes riconosce il proprio debito, per il proprio concetto di liquidità, nei confronti del pensiero economico del XVIII secolo (cfr. *Teoria generale*, p. 182). Per una panoramica può essere molto utile a questo proposito il libro di I. Nakhimovsky *The Closed Commercial State: Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*.

198 *Discorso sulle ricchezze, o lettera a Crisofilo*, p. 40.

supremo, soverchiante, inficia ogni forma di moralità, in quanto trasforma ogni umano fare ed omettere in un puro teatro di marionette<sup>199</sup>; [...] e, anzi, così non ci rimane null'altro che attendere ed osservare ciò che Dio attuerà in noi per mezzo di cause naturali secondo le sue decisioni, e non certo ciò che possiamo e dobbiamo fare *da noi stessi* come autori; donde deve nascere il fanatismo più grossolano, che toglie influenza alla sana ragione, i cui diritti il nostro Autore è pure giustamente preoccupato di serbare (VIII, 13).

Prima di vedere se esista per Kant una composizione possibile (o più d'una) della frattura tra moralità – in senso ampio – e progresso tecnico, è bene analizzare un altro scritto di filosofia della storia di Kant che ci permette di chiarire in cosa consista per lui la ragione e di chiudere il confronto intellettuale che egli aveva avviato vent'anni prima con la figura di Jean-Jacques Rousseau, *L'inizio congetturale della storia umana* (1786).

§ 8: *Una o due ragioni? L'inizio congetturale della storia umana.*

Nel denso opuscolo che prendiamo ora in considerazione possiamo vedere a maturazione tutti gli elementi che abbiamo incontrato in questa parte del lavoro: il confronto con Rousseau e con l'illuminismo scozzese, i rapporti tra natura, cultura e moralità, la giustificazione della creazione, la morale come considerazione dell'uomo come fine in sé, le disposizioni naturali del genere umano.

L'impostazione metodologica è molto probabilmente più vicina a quella di Ferguson che non a quella di Rousseau: Kant presuppone infatti che l'esperienza della condizione umana “ai primi inizi non fosse migliore o peggiore di come la sperimentiamo oggi; una presupposizione che è conforme all'analogia della natura e non comporta nulla di azzardato” (VIII, MA, 109). La congettura di Kant non si preoccupa infatti, a differenza di quella di Rousseau, di ricostruire l'origine di caratteristiche peculiari dell'uomo, *in primis* il linguaggio, condizione necessaria del pensiero, abilità che pure non ritiene innate (se lo fossero, egli afferma, sarebbero anche ereditarie, VIII, MA, 110), quanto piuttosto di mostrare gli effetti che il “risveglio della ragione”, come che possa mai essersi verificato, è stato in grado di produrre in una ipotetica prima coppia di uomini<sup>200</sup> che si suppone inizialmente determinata dal solo istinto. Come l'uomo naturale di Rousseau, quello di

---

199 Cfr. l'espressione, adoperata dallo stesso Kant in *Per la pace perpetua*, di “palcoscenico della natura” (VIII, EF, 362).

200 Il testo si presenta come una parafrasi di alcuni capitoli della Genesi, adoperata soltanto come supporto per questa ricostruzione, ma senza la pretesa di adoperarla come documento per la redazione di una vera e propria storia, a differenza di quanto aveva fatto Herder nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) aveva adoperato proprio il testo sacro come testimonianza veritiera sull'origine della specie umana.

Kant si accontentava di nutrirsi dei cibi che i sensi gli presentavano più adatti e accoppiarsi quando se ne presentava l'occasione, sulla base, come negli animali “di un impulso passeggero, per lo più periodico” (VIII, MA, 112).

La prima manifestazione della ragione è la facoltà che l'uomo scopre di poter agire diversamente da quanto l'istinto suggerisce, anche nel caso molto semplice di un contrasto tra stimoli sensoriali diversi. È questo il caso, Kant pone l'esempio, di un frutto simile alla vista ad altri che l'istinto dava a conoscere per commestibili, ma emanante un odore diverso che suggeriva di allontanarsi e di cui magari, l'uomo aveva visto altri animali cibarsi già prima. L'uomo si rende conto che a lui l'istinto non parla più come un impulso irresistibile, ma come una voce che è possibile ignorare. I suoi desideri non sono più originati immediatamente dai sensi, ma sono mediati da una facoltà immaginativa che ci suggerisce, sulla base di analogie e raffronti, di tentare azioni che ripugnerebbero a un organismo determinato soltanto dall'istinto. Il primo segno della libertà è la sperimentazione (VIII, 111 – 112) che sorge da un interrogativo che una creatura interamente determinata non può porsi: “E se lo facessi?”. Per quanto piccole le scelte in cui una tale libertà doveva essersi esercitata nei primi tentativi, la trasformazione che una simile azione comporta è decisiva: nel momento in cui è possibile immaginare azioni fra loro alternative, è impossibile discernere quale sia quella della natura e quale invece il frutto di un artificio. L'uomo scopre così come la propria esistenza sia completamente indeterminata e affidata, nella ricerca della propria soddisfazione, esclusivamente ai propri tentativi. L'istinto cessa sia di suggerirgli le azioni per avere quanto desidera, sia che cosa veramente sia in grado di soddisfarlo. La felicità cui l'uomo anela non è che un “ideale dell'immaginazione” (IV, GMS, 418) cui non può mai darsi, almeno in questa vita, un oggetto concreto e che noi ci aspettiamo ora da una cosa, ora da un'altra (essa infatti è “un concetto così indeterminato che, sebbene ogni uomo desideri giungere a essa, nessuno è esattamente e coerentemente in grado di dire che cosa, in verità, desideri e voglia”, IV, GMS, 418), senza avere né la garanzia di riuscire a ottenerla (non essendo la ragione in grado di “guidare la volontà con sicurezza verso i suoi oggetti”), né che, avutala, potremmo essere durevolmente soddisfatti:

Se vuole la ricchezza, quante preoccupazioni, invidie e insidie non potrebbe attirare su di sé! Se vuole molta conoscenza e penetrazione, può darsi che la vista gli si acuisca solo per mostrargli tanto più spaventosamente quei mali che, ora, gli restano celati, e che egli non è in grado di evitare; o per aggiungere nuovi bisogni alle sue brame, che già presumibilmente gli danno abbastanza filo

da torcere. Se vuole una lunga vita, che cosa esclude che essa sia, per lui, una lunga infelicità? (IV, GMS, 418).

La consapevolezza della propria libertà, superata l'effimera soddisfazione di poter trasformare in realtà una rappresentazione, si identifica con l'angoscia dell'assoluta indeterminatezza dell'esistenza umana:

Stava come sull'orlo di un abisso; al di fuori dei singoli oggetti dei suoi desideri che sino a quel momento l'istinto gli aveva indicati, infatti, gli fu svelata un'infinità di essi nella cui scelta non sapeva affatto orientarsi; e una volta assaporato questo stato di libertà gli è ormai egualmente impossibile tornare nella servitù (sotto il dominio dell'istinto) (VIII, MA, 112).

Non diversamente, la ragione, mediante l'immaginazione, trasfigura l'esperienza della vita sessuale. Al semplice istinto sessuale si sostituisce il desiderio, che viene rinfocolato dall'allontanamento dai sensi dell'oggetto desiderato. La foglia di fico con cui i protagonisti del racconto biblico coprono le proprie nudità non sono frutto della vergogna, ma della volontà di prolungare la passione accendendo l'immaginazione del *partner*, che non si accosta più soltanto all'altra persona spinto da “stimoli solo percepiti”, ma si lega a lei inseguendo la possibilità di conquistare quanto ai sensi non è dato vedere. Il desiderio puramente animale si eleva così all'amore di una singola persona e, “con quest'ultimo, dal sentimento del mero piacevole al gusto per la bellezza: inizialmente solo per la bellezza umana, ma poi anche per la bellezza della natura”. Nasce così la costumatezza, e con essa la socialità umana, fondata sulla dissimulazione dei moventi egoistici (“il nascondere ciò che potrebbe generare disprezzo”, VIII, MA, 113) che, in realtà, comunque ci guidano nei nostri rapporti con gli altri uomini.

Terzo segno del risveglio della ragione è l'attenzione al futuro che l'uomo prova a differenza delle creature animali, le quali percepiscono la loro esistenza come sempre uguale. L'uomo invece, consapevole dell'indeterminatezza della propria esistenza avverte l'incertezza del futuro, tratto da una parte fondamentale privilegio per poter progettare la propria esistenza in vista di scopi, ma dall'altra rovinoso in quanto “fonte inesauribile di preoccupazioni e dolori”. La consapevolezza delle sciagure che affliggono la vita umana induce a maledire l'acquisizione della ragione stessa, interpretando quest'atto alla stregua di un peccato:

L'uomo, che doveva nutrire sé e una compagna, oltre che i figli che sarebbero venuti, prevede la



fatica sempre crescente del suo lavoro; la donna prevede i disagi ai quali la natura aveva sottoposto il suo sesso, e per sovrappiù quelli che l'uomo, più forte, le avrebbe imposti. Entrambi prevedono con terrore, sullo sfondo del quadro di una vita faticosa, quel che tocca inevitabilmente a tutti gli animali senza tuttavia preoccuparli, vale a dire la morte; ed essi sembrarono rimproverarsi e giudicare come un crimine l'uso della ragione, che aveva causato loro tutti questi mali (VIII, MA, 413).

Unico sostegno diventa la speranza di assicurare un migliore avvenire ai propri discendenti e che nella vita comune le pene possano essere alleviate.

Infine, l'uomo impara ad adoperare le cose e gli altri animali come strumenti per i propri scopi: “egli ebbe coscienza di una prerogativa che, grazie alla sua natura, aveva su tutti gli altri animali, i quali allora non considerò più come suoi compagni nella creazione, ma come mezzi e strumenti lasciati al suo volere per raggiungere gli scopi che preferiva” (VIII, MA, 114). La modalità d'azione di un essere non meccanicamente determinato non può che essere quella teleologica e progettuale che elabora mezzi adeguati per i fini che si propone di raggiungere. L'uomo si rapporta al mondo secondo l'approccio, suo esclusivo, che è quello della tecnica (*Kunst*<sup>201</sup>). Mentre ogni cosa di natura agisce “secondo leggi”, solo un essere razionale ha la capacità di agire “secondo la rappresentazione delle leggi, cioè secondo principi ovvero con una volontà” (IV, GMS, 412). Le conoscenze delle leggi di natura che le scienze offrono permettono di essere adoperate per intervenire sulla natura stessa, plasmandola (o almeno tentandoci) secondo i nostri scopi:

Tutte le scienze hanno una parte pratica: essa consiste in problemi, che suppongono un qualche scopo per noi possibile, e in imperativi, che ci dicono come lo scopo vada raggiunto. Questi imperativi possono dirsi, in generale, imperativi dell'abilità [*Geschicklichkeit*] (IV, GMS, 415).

A questa disposizione tecnica (il cui progresso Kant chiama *Kultivierung*), che si rivolge alle cose e agli animali, si affianca una disposizione parallela (pragmatica, Ap, VII, 323) ad adoperare con successo i propri simili per ottenere gli scopi che si desiderano, che richiede da un lato il pieno controllo di sé e la dissimulazione di quanto in realtà si vuole ottenere, e dall'altro l'acquisizione di tutti gli strumenti, onori, ricchezze e potere, che permettono di influenzare il comportamento altrui. Sono queste le doti che costituiscono la prudenza (*Klugheit*), intesa come sia la capacità di “influire sulle altre per adoperarle in vista dei

---

201 Traduco *Kunst* con tecnica anziché con arte per sottolineare il fatto che Kant, quando parla di *Kunst* ha in mente anzitutto una modalità di produzione in conformità a scopi che in una resa con “arte” sarebbe meno evidente.

propri fini”, sia, in senso ancora più proprio, “nel saper unificare tutte queste finalità in vista di un proprio vantaggio durevole” (IV, GMS 416) L'uomo impara così ad acquisire dei costumi (“anche se non ancora una moralità”, VII, Ap, 323), civilizzandosi. *Kultivierung* e *Zivilisierung* si manifestano nel progresso umano come ci è descritto nell'*Idea*.

Se la *Zivilisierung* conserva, nonostante sia destinata a produrre da sé un ordinamento conforme al diritto, i tratti negativi che Rousseau imputava alla vita sociale, qualificandosi come il regno dell'egoismo, della disuguaglianza e della competizione, nondimeno essa costringe ad assumere dei comportamenti che possono essere affini a quelli della vita morale, costringendo ad agire non più secondo impulsi, e anzi ad acquisire il dominio su di essi, nonché alla rinuncia della forza bruta in favore della persuasione e dello scambio. Ancora, la disposizione tecnica, nel momento in cui l'uomo scopre, in quanto animale teleologico, di avere un valore superiore a quello delle altre creature in quanto, a differenza loro, arbitro della propria condizione, sembra suggerire, seppure in modo oscuro e confuso (VIII, MA, 414), che in questa capacità soltanto consista la dignità dell'essere umano, la quale non può non venire misconosciuta nel momento in cui lo si degrada a mezzo. La possibilità di sfruttare la natura, determinata da leggi ferree, contiene infatti “il concetto dell'inverso: che egli non potesse dire nulla di simile a nessun uomo, ma che dovesse considerarlo come egualmente partecipe del dono della natura” (VIII, MA, 414). In questo, e non “nella ragione considerata come uno strumento per la soddisfazione delle varie inclinazioni”, consiste il valore della persona umana. Soltanto una ragione in grado di autodeterminarsi, di porre scopi, oltre che di elaborare mezzi, è quanto ci rende davvero emancipati dalla natura e non semplici bestie educate.

La presenza di elementi di continuità tra *Zivilisierung* e *Moralisierung*, nemmeno per il Kant più acceso fautore del meccanismo della natura come soluzione del problema della destinazione umana<sup>202</sup>, che sussista tra le due un rapporto di filiazione diretta dalla prima alla seconda, come se a una maggiore raffinatezza dei modi corrisponda una più grande bontà d'animo. Soltanto un bambino potrebbe confondere questi due atteggiamenti (VII, Ap, 152 – 153), e tutto il bene che non sia frutto della moralità stessa è “mera parvenza e miseria brillante” (VIII, I, 26). Piuttosto, le stridenti contraddizioni della cultura sembrano suggerire una riflessione della sua inadeguatezza tanto nei confronti di quella felicità che pure inseguiamo a mezzo di essa, sia degli ideali di disinteresse e amore per il prossimo che, pure in modo ipocrita, non può fare a meno di predicare. La semplice civilizzazione è

---

202 Cfr. il passo dall'*Idea* citato nella pagina successiva.

inadeguata sia per la destinazione fisica dell'uomo (la felicità), sia per la sua dimensione morale (l'esserne degni).

La cultura produce delle finzioni (l'amore, come nell'esempio di Kant, ma anche la giustizia ecc.) che nascono per dissimulare la brutalità dei rapporti umani e rendere discorsivamente accettabili le forme di dominio che l'accompagnano (come nel caso dell'istituzione dello stato nel secondo *Discorso*). Ma il valore di tali finzioni, nel momento in cui emergono, non si esaurisce nella finalità per cui sono escogitate. La parola giustizia non può non rimandare a un orizzonte ideale che trascende i rapporti sociali ed economici per la cui giustificazione è stata invocata per la prima volta, e anzi ci permette di criticare la realtà stessa. Chi abbia riflettuto sull'ipocrisia della società può o dismettere la giustizia come una parola vuota, come “solo un'idea” (KrV, A 328 – B 385), oppure prenderla in parola, e adoperarla contro l'ordine stesso che l'ha generata per criticarlo e correggerlo. Alla prospettiva di un'eterogenesi del sommo bene mediante il male, si affianca (o si sostituisce?) una teoria dell'eterogenesi della morale dalla civilizzazione attraverso la critica condotta a mezzo di quei concetti che la civilizzazione produce<sup>203</sup>:

Gli esseri umani, nel complesso, quanto più sono divenuti civili, tanto più sono attori: essi assumono la parvenza dell'affezione, del rispetto per gli altri, della costumatezza, del disinteresse, senza per questo ingannare nessuno, poiché tutti quanti sono ben consapevoli che ciò appunto non corrisponde a un'intenzione del cuore; ed è anche decisamente un bene che così vadano le cose nel mondo. Grazie al fatto che gli uomini recitano questi ruoli, le virtù – di cui essi per lungo tempo non hanno che simulato artificiosamente la parvenza – finiscono a poco a poco per essere suscitate realmente, trapassando così nella disposizione ad *adel sentire* (VII, Ap, 151).

Possiamo scegliere se prendere in parola queste finzioni, ed esse acquisiranno quella validità che trascende l'esperienza particolare che le ha generate, oppure dismetterle. Ma, nel secondo caso, non riconosciamo che all'uomo quei tratti negativi che pure vorremmo distruggere in lui. Eliminando ogni prospettiva ideale perché nata dall'empirico noi ci macchiamo di un “delitto di alto tradimento commesso ai danni dell'umanità”. Ma in

---

203 Ci si può chiedere (come ha fatto ad esempio Y. Yovel in *Kant's Philosophy of History*) in che legame stia una simile concezione della moralità con le strutture trascendentali della filosofia critica. L'unica risposta coerente mi pare che il problema della genesi non possa che essere esterno alla prospettiva trascendentale, che si limita a indagare la validità e la legittimità di impiego dei concetti e delle idee, quale che sia appunto, la loro origine. Alcune *Reflexionen* in cui Kant polemizza con Tetens sembrerebbero suffragare questa possibilità. Cfr. XVIII, Refl, 23, n. 4900: “Io non mi occupo dell'evoluzione dei concetti come Tetens (tutte le azioni attraverso le quali vengono prodotti i concetti), né dell'analisi come Lambert, ma soltanto della loro validità oggettiva.” e n. 4901: “Tetens ricerca i concetti della ragion pura solo soggettivamente (natura umana), io oggettivamente. Quell'analisi è empirica, questa trascendentale”.

questo modo strappiamo all'uomo la possibilità di essere qualcosa di più di quello che ci si mostra al presente e che l'immaginazione e la ragione ci permettono di pensare. Così avrebbe fatto Rousseau se dalla natura del contratto che i ricchi stipulano con i poveri avesse dedotto la vanità di ogni contratto, anziché adoperare l'istituzione stessa del contratto per costruire una società diversa.

La civilizzazione pone da un lato le basi per una sua stessa critica, generando concetti che fanno riferimento a un dover essere che possiamo (e dobbiamo) prendere sul serio, e dall'altro ci procura gli strumenti per la sua trasformazione, grazie ai saperi che il progresso delle scienze e della tecnica ci offrono. Questo è quanto accade indipendentemente dalla nostra volontà, quello che Kant nella terza critica chiama “scopo ultimo” (*letzter Zweck*) della natura. Tutto ciò non è però abbastanza per la realizzazione della moralità, obiettivo verso cui il meccanismo della natura è completamente impotente. Il progresso morale non è forse nemmeno iniziato, e men che meno compiuto (VIII, MA, 116):

Noi siamo, per mezzo di arte e scienza, acculturati in alto grado. Siamo civilizzati, sino all'eccesso, in ogni forma di cortesia e decoro sociale. Ma per ritenerci moralizzati ci manca ancora molto. Infatti l'idea della moralità appartiene anch'essa alla cultura, ma l'uso di questa idea che miri solo a ciò che è simile alla moralità nel senso dell'onore e nel decoro esteriore produce solo la civilizzazione (VIII, I, 26).

Differentemente dal progresso tecnico e dal raffinamento dei costumi, il progresso morale può essere portato avanti solo come progetto consapevole degli uomini di conquistare l'autonomia sia a livello individuale, conformandosi alle massime della legge morale, che collettivo, istituendo un ordinamento in cui nessun uomo sia degradato a mezzo. Affinché l'esistenza degli esseri umani sulla terra abbia un significato “non resta dunque nient'altro che il valore che noi stessi diamo alla nostra vita con ciò che noi non solo facciamo, ma anche facciamo finalisticamente” (V, KU, 434n) Soltanto la prospettiva della morale e la subordinazione ad essa della tecnica e dei mezzi che essa ci offre a disposizione permette la costruzione di un mondo in cui l'emancipazione umana dalla natura sia completa e in cui felicità e progresso, natura e arte, siano conciliati “sinché la perfetta arte non diventi di nuovo natura: ciò che è la meta ultima della destinazione morale del genere umano” (VIII, MA, 117 – 118).

La ragione, e solo la ragione, può indicare alla tecnica quegli scopi il cui perseguimento soltanto la rendono qualcosa d'altro da uno strumento di oppressione. Non una voce che

parla limpidamente alle anime semplici, ma il lavoro intellettuale di chi fa propri gli interessi dell'umanità può aprire così un orizzonte in seno al quale il progresso tecnico, come condizione necessaria, ma non sufficiente, del bene umano, possa consistere in qualcosa di più di una marcia inarrestabile, ma senza destinazione. Già in una *Bemerkung* Kant aveva contrapposto al Rousseau del primo discorso la necessità dell'intellettuale proprio per poter vedere, e poi rimediare, i mali di una cultura svincolata dalla moralità. Nessuna professione, infatti, è più necessaria di quella del dotto “nei momenti di oppressione, quando vigono violenza e superstizione” (XX, B, 10). L'opera di Rousseau ha tanto il pregio, Kant riconosce nell'*Inizio congetturale* di aver descritto, nei due discorsi, il conflitto tra la nostra aspirazione alla felicità e la condizione di generale insoddisfazione della vita civile, quanto il merito di aver tentato, nell'*Emilio* e nel *Contratto sociale*, di conciliare la vita sociale con la felicità individuale. Come sia possibile l'ideale che Rousseau ha formulato e che Kant ha ripreso e rielaborato, è quanto il filosofo di Königsberg ha voluto mostrare nella sua impresa critica, che ora ci approntiamo a considerare.

## Parte seconda: Una ragione spontanea

What I cannot create, I do not understand

RICHARD P. FEYNMAN

### *§ 1: Miseria della filosofia*

Il tentativo kantiano di rifondazione della metafisica muove, non diversamente da quello di Rousseau, da una presa d'atto dell'impotenza della filosofia delle scuole a risolvere i problemi di cui si è voluta fare carico, e del conseguente discredito in cui è ricaduta. Per Kant, che adopera toni non dissimili da quelli del pensatore ginevrino nel primo *Discorso* e nella professione di fede del vicario savoiardo, le tesi dei filosofi sembrano contrapporsi l'una all'altra di modo che quella si trova in posizione di attacco ha sempre la capacità di demolire la tesi posta sulla difensiva, salvo poi soccombere nel momento in cui subisce gli attacchi della medesima dottrina che prima era apparentemente riuscita a sconfiggere, e “il campo di battaglia di queste controversie senza fine si chiama metafisica” (KrV, A VIII).

Secondo Kant, dal momento in cui si è assunta il compito di conoscere “le determinazioni essenziali delle cose”, la metafisica ha versato in questa situazione, come ci attestano gli abbozzi di storia della filosofia che l'autore accenna talvolta, nella *Storia della ragion pura* in conclusione alla prima critica, nei manoscritti sui *Progressi della metafisica* e nelle lezioni di *Logica* e di *Enciclopedia filosofica*. Se questi non brillano certo per attendibilità, profondità e cura filologica, tanto per lo scarso interesse di Kant nei confronti delle opinioni dei singoli autori, quanto per i pregiudizi ch'egli muta dalla sua fonte principale, la tutt'altro che critica *Historia critica philosophiae* (1<sup>a</sup> ed. 1742-44, 2<sup>a</sup> ed. 1766-67) di Johann Jakob Brucker, che di solito segue pedissequamente, pure ci permettono di capire quali siano i tratti comuni della filosofia dogmatica che Kant riteneva necessario superare.

La metafisica tradizionale ha per Kant sempre tentato di ricondurre la totalità del reale a un principio unitario, attribuendogli ora una natura spirituale, e attribuendo all'intelletto la facoltà di conoscerlo, ora una natura materiale, di cui soltanto i sensi possono renderci la testimonianza più attendibile. Leggiamo in un passo della *Logik Philippi*:

I dogmatici si dividono: 1) in coloro che filosofarono dai principî della sensibilità e 2) in coloro che filosofarono dai principî della ragione. In νοούμενοι e φαινόμενοι. Eraclito fece la differenza. I νοούμενοι affermarono che i sensi fossero falsi, non indicavano come fossero le cose, ma solo

come essi fossero toccati dalle cose. Essi credevano che la filosofia si limitasse agli *intelligibilia*, e che tutti gli oggetti dei sensi, che stavano tutti insieme in un fiume continuo, appartenessero soltanto alla filodossia, ma che non fossero oggetti della ragione. Democrito, Leucippo, Epicuro difesero il contrario, che l'intera filosofia si limitasse ai *sensibilia* (XXIV-I, 327).

Prima della critica ogni filosofia per Kant non può che aver scelto uno tra soltanto due schieramenti possibili: empirismo e razionalismo. In entrambi i partiti la conoscenza ha i tratti dell'*adequatio* e del rispecchiamento: conoscere è cogliere un ordine che troviamo ora nell'esperienza sensibile, ora *in mente Dei*, e lo strumento principe della conoscenza è l'intuizione, per i primi sensibile, per i secondi intellettuale. Gli empiristi riconducono la nostra conoscenza alla sensibilità. Solo a partire da essa si costruisce la realtà concettuale, che dalla prima dipende o dovrebbe dipendere se non vogliamo ricadere nell'errore. Per gli idealisti, invece il senso è di per sé inadeguato e in esso traluce soltanto, in modo confuso e oscuro, ciò che ha la sua vera realtà in un mondo intelligibile che l'intelletto può chiarificare. La metafisica ha così sempre presentato l'opposizione di un mondo vero e di un mondo apparente<sup>204</sup>: le discordie tra le sue scuole riguardano l'identificazione di questi due mondi. Per gli empiristi il mondo intelligibile dei concetti non è che il nostro tentativo di fare ordine nel mondo sensibile, mentre a parere dei razionalisti è il mondo sensibile a presentare confusamente quanto si presenta in modo chiaro e distinto allo sguardo dell'intelletto. I primi cercheranno un fondamento del pensiero nell'essere, gli altri un fondamento dell'essere nel pensiero (non in quello umano, si noti bene, ma in quello divino in quanto contenente le verità eterne, e al quale, conoscendo la verità, ci avviciniamo asintoticamente).

Questo scontro si apre già con gli ionicî – fisici – contrapposti agli eleati, la cui proposizione fondamentale sarebbe stata “Nei sensi vi è solo illusione e parvenza, solo ed esclusivamente nell'intelletto si trova la fonte della verità (IX, L, 28). Seguono poi Platone e Aristotele. Per il primo, obiettivo del filosofo è conoscere le idee, gli archetipi

---

204 Cfr. F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, pp. 46 – 47. Si potrebbe intendere invece la posizione tradizionale come monista (esiste un solo mondo, di cui si può avere nozione più o meno corrispondente al vero), e caratterizzare quella kantiana come dualista in quanto distingue tra fenomeno e cosa considerata in se stessa. Pure, è la visione tradizionale, contrapponendo tra una parvenza ingannevole e un regno della verità raggiungibile dissipata la prima, a svalutare il reame dell'apparenza, come unico dominio del quale possiamo avere conoscenze, che invece riceve con Kant tutta la propria autonomia e dignità. La cosa in sé non designa per Kant una realtà sotterranea all'apparenza (soltanto Schopenhauer poteva così fraintendere), ma un concetto limite che ci ricorda che la nostra conoscenza della realtà non è indipendente dal nostro modo di conoscere, e che dunque può rivolgersi alle cose solo in quanto, e nelle condizioni in cui, esse ci si manifestano. Su come fenomeno e cosa in sé non costituiscano due distinte regioni ontologiche, ma due modi di considerare la medesima realtà, cfr. l'utilissimo e filologicamente attento lavoro di G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*.

soprasensibili delle realtà materiali:

Platone si è servito del termine idea in un modo tale che si vede chiaramente che con esso egli intendeva qualcosa che non soltanto non è mai derivato dai sensi, ma oltrepassa di gran lunga gli stessi concetti dell'intelletto – dei quali si occupò Aristotele – giacché nell'esperienza non troverà mai nulla che le si adegui. Per Platone le idee sono gli archetipi delle cose stesse, e non soltanto le chiavi di accesso a esperienze possibili, come sono le categorie. Secondo la sua opinione, esse discendevano dalla ragione somma, da dove venivano partecipate alla ragione umana, la quale non si trova più nella sua condizione originaria, bensì deve richiamare con fatica attraverso la reminiscenza (che si chiama filosofia) le antiche idee ora assai oscurate (KrV, A 313/314 – B 370/371).

L'uomo deve quindi per Platone liberarsi dalle catene del mondo sensibile e assumere il punto di vista contemplante dell'intelletto archetipo, che conosce per intuizione intellettuale, senza alcun tipo di mediazione concettuale:

Ora, non potendo noi con il nostro intelletto, in quanto facoltà di conoscere per concetti, estendere a priori la conoscenza oltre il nostro concetto (cosa che, tuttavia, avviene in matematica), Platone dovette concedere a noi uomini delle intuizioni a priori che avessero la loro origine prima non nel nostro intelletto (ché il nostro intelletto non è una facoltà dell'intuizione, ma solamente una facoltà discorsiva, ossia del pensiero), bensì in un intelletto che fosse nel contempo la causa prima di tutte le cose, cioè nell'intelletto divino; intuizioni che meritavano quindi direttamente il nome di archetipi (idee). Però la nostra intuizione di queste idee divine [...] ci viene assegnata solo *indirettamente* – come intuizione delle copie (*ectypa*), delle ombre, per così dire, di tutte le cose che noi conosciamo sinteticamente a priori – al momento della nostra nascita, la quale, nel contempo, comporta un oscuramento di queste idee, con l'oblio della loro origine: conseguenza del fatto che il nostro spirito (ora chiamato anima) è stato introdotto in un corpo, dalle cui catene dovrà ormai essere nobile compito della filosofia di liberarlo gradualmente (VIII, ET, 391).

Aristotele, invece, tentò di ricercare per induzione (KrV, A 81 – B 107) i concetti fondamentali dell'intelletto, che per Platone invece non potevano che essere innati, attingibili con la sola attività dell'anima:

Una parte dei filosofi afferma che noi giungiamo al mondo provvisti di conoscenze, che il loro inventario si sviluppa gradualmente e che l'anima dell'uomo è pure come una tavola scritta. Di



questi era Platone il più eccellente, ma non il primo, questo era Pitagora<sup>205</sup>. L'altra parte afferma il contrario, che l'anima è come una tabula rasa. Aristotele appartiene a costoro (XXIX, PhilEnz, 14).

Come Locke, Aristotele non si mantenne però del tutto coerente con i propri presupposti<sup>206</sup> e si spinse nel soprasensibile (KrV, A 854 – B 882). Più coerente, e per questo elogiato da Kant, si mostrò invece Epicuro. Gli epicurei erano, Kant ci dice, i migliori filosofi naturali dell'antichità (L, IX, 30). Dopo un intermezzo scettico<sup>207</sup>, una filosofia priva di originalità a Roma<sup>208</sup>, un aristotelismo servile presso gli Arabi e gli Scolastici<sup>209</sup> e una fase eclettica<sup>210</sup> durante il Rinascimento e la Riforma, l'opposizione che ha animato la filosofia speculativa antica si ripropone. Troviamo così Bacon da una parte, il quale “seguì nelle sue ricerche la via dell'esperienza e attirò l'attenzione sull'importanza e l'imprescindibilità delle osservazioni e degli esperimenti per la scoperta della verità” (IX, L, 32), e Descartes dall'altra. Questi, la cui importanza risiede nell'aver stabilito in chiarezza ed evidenza della conoscenza il criterio della verità (ibidem), ammetteva una sola proposizione empirica, il cogito (KrV, B 274), ma aveva comunque bisogno dell'esistenza di Dio (dimostrata a priori, A 602 – B 630) tanto come sua *ratio essendi* quanto come garanzia della verità delle impressioni sensibili che alla coscienza si manifestano.

Infine, il confronto si ripropone con Locke e Leibniz, descritti come eredi, rispettivamente, di Aristotele e Platone (KrV, A 854 – B 882). Il parallelismo non è cosa nuova, e già in questi termini lo stesso Leibniz aveva caratterizzato l'opposizione tra sé e il filosofo empirista nei *Nouveaux Essais*, opera che Kant conosceva:

In effetti, benché l'autore del *Saggio* dica mille belle cose che io approvo, i nostri sistemi sono

---

205 La cui dottrina è da Kant definita oscura. Pure, all'infuori della filosofia, egli è segnalato da Kant come grande matematico e in questo affine a Platone (cfr. IX, L, 29).

206 Come, del resto, la stessa interpretazione che Kant ne offre. Talvolta infatti, specie quando desidera contrapporsi alle tendenze del platonismo che egli non può che bollare come fanatiche e che stavano trovando attenzione presso il pubblico con la traduzione tedesca delle epistole platoniche curata da Johann Georg Schlosser. Aristotele diventa allora, come nello scritto, polemizzante proprio con Schlosser, “*Di un tono da signori di recente assunto in filosofia*” (1796), il modello di una filosofia fondata sul lavoro anziché sull'ispirazione. Ancora, nell'Enciclopedia filosofica, troviamo Aristotele come mediatore tra Platone e Epicuro, opposto sia all'intuizione intellettuale del primo che di quella sensibile del secondo (XXIX, 14): come Kant egli sarebbe così interprete di un pensiero discorsivo. Non manca però che succeda il contrario, e Aristotele venga confinato nella semplice speculazione (IX, L, 30), e Platone lodato per l'interesse pratico che animava la sua indagine.

207 Sul ruolo dello scetticismo torneremo tra poco.

208 Cfr. IX, L, 31: “Passando in seguito dai Greci ai Romani, la filosofia non si è ampliata; i Romani, infatti, restarono sempre soltanto *discepoli*”.

209 Cfr. IX, L, 31: “Nell'undicesimo secolo e nel dodicesimo apparvero gli scolastici; essi *commentarono* Aristotele e spinsero all'infinito le sue sottigliezze”. Nel periodo successivo, il metodo scolastico è addirittura definito “pseudofilosofare”.

210 Eclettismo che seppure conserva il lato positivo di non essere imbrigliato in nessuna scuola, ha per Kant, ammiratore della sistematicità anche se conduce all'errore, il difetto della rapsodicità.

molto differenti: il suo è più affine ad Aristotele, il mio a Platone, sebbene entrambi ci allontaniamo in molti punti dalla dottrina di questi due antichi. [...] Le nostre divergenze riguardano argomenti di una certa importanza. Si tratta di sapere se l'anima in se stessa è assolutamente vuota come una tavoletta su cui non sia stato ancora scritto niente (*tabula rasa*), come sostengono Aristotele e l'autore del saggio, e se tutto ciò che vi è impresso derivi unicamente dai sensi e dall'esperienza; oppure se l'anima contiene originariamente i principî di più nozioni e conoscenze che gli oggetti esterni risvegliano soltanto in determinate occasioni, come io credo con Platone e la scuola e con tutti coloro che interpretano in questo senso quel passo di san Paolo (Romani, 2, 15) nel quale egli dice che la legge di Dio è scritta nei cuori (*Nuovi saggi sull'intelletto umano*, pp. 47 – 49).

Locke si è impegnato, benché in modo dogmatico, a scomporre le operazioni dell'animo umano. Egli è andato in cerca “dei primi tentativi della nostra capacità conoscitiva” volendo risalire “dalle singole percezioni ai concetti generali” (KrV, A 86 / B 118 – 119), facendo derivare tutti questi ultimi dall'esperienza. Leibniz invece pensò che la conoscenza fosse integralmente riconducibile a principî intellettuali: egli considerò i fenomeni come *intelligibilia*, oggetti dell'intelletto puro (A 264 – B 320):

[...] il celebre Leibniz costruì un sistema intellettuale del mondo, o piuttosto credette di conoscere l'intima costituzione delle cose, in quanto paragonò tutti gli oggetti solo con l'intelletto e con i concetti formali astratti del suo pensiero. [...] Egli paragonò tutte le cose fra loro semplicemente mediante concetti e scoprì com'era naturale che non vi fossero altre differenze se non quelle tramite cui l'intelletto distingue i suoi concetti puri tra di loro (KrV, A 271 – B 326).

e, al contempo, ridusse la sensibilità a una percezione oscura e confusa di quanto invece appariva o poteva apparire chiaro e distinto all'intelletto:

Le condizioni dell'intuizione sensibile non le considerò come originarie; infatti la sensibilità era per lui una specie di conoscenza confusa e non una particolare sorgente delle rappresentazioni; fenomeno per lui era la rappresentazione della cosa in se stessa, sebbene distinta dalla conoscenza intellettuale secondo la forma logica, poiché, secondo la consueta mancanza di analisi, il fenomeno introduce nella cosa una certa mescolanza di rappresentazioni collaterali, che l'intelletto saprà eliminare (KrV, A 270 – 271 / B 326 – 327).

Il prezzo pagato da Leibniz fu però, per svolgere coerentemente una simile operazione, di dover assegnare a ogni sostanza una capacità rappresentativa e negare ogni influsso fisico reale tra le sostanze. Non esiste reale percezione dell'esterno, bensì tutto si svolge dentro

alla singola monade, che con le altre monadi si accorda in virtù soltanto di un'armonia prestabilita da Dio:

Ma nelle sostanze semplici solo un'influenza ideale di una monade sull'altra può avere il suo effetto unicamente attraverso l'intervento divino, in quanto nelle idee di Dio una monade chiede, con ragione, che Dio, ordinando le altre al principio delle cose, la consideri. Perché, siccome una monade creata non può influenzare fisicamente l'interno dell'altra, è solo per quel medio che l'una può dipendere dall'altra. Ed è per questo che le azioni e le passioni tra le sostanze sono reciproche. Dio infatti, mettendo a confronto due sostanze semplici, trova in ciascuna dei motivi che lo obbligano ad adeguarla all'altra. Di conseguenza ciò che è attivo secondo un certo rispetto, è passivo secondo un altro: attivo in quanto ciò che in esso si conosce distintamente serve a rendere ragione di ciò che accade in un altro, e passivo in quanto la ragione di ciò che accade in esso si trova in ciò che, in un altro, è conosciuto distintamente. (*Monadologia*, §§ 51 – 52)

Ammessa la dottrina delle monadi e l'armonia prestabilita, la conoscenza trova la propria regola nei principî logici di non contraddizione, di ragione sufficiente, di identità degli indiscernibili. Dio (con la sua bontà e perfezione) è dunque fondamento e garante ultimo di ogni realtà e verità.

Locke e Leibniz sono dunque le ultime forme, rispettivamente, di empirismo e razionalismo che si incontrano nella storia della filosofia, e specificatamente su di esse Kant modella le posizioni antitetiche che passa al setaccio nella critica. Nell'estetica trascendentale, al primo viene ascritta la caratterizzazione di spazio e tempo come concetti empirici, che ci formiamo osservando la coesistenza e la successione delle cose che ci appaiono (KrV, A 23 – B 38, A 30 – B 46), il secondo come rapporti reali intercorrenti tra le sostanze (KrV, A 25 – B 39, A 31 – B 47). Nell'analitica, il sistema di Locke prevede che sia l'esperienza sensibile a essere fonte di tutti i concetti; il sistema leibniziano, invece, considera tali concetti puri come innati nella nostra mente. Nel soprasensibile, invece, abbiamo visto Locke sposare la posizione opposta a quella che avrebbe dovuto intraprendere se si fosse attenuto all'esperienza, introducendo nel suo modo di procedere argomenti di derivazione razionalista per l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Tali argomenti si formano però, come dimostrano il capitolo primo e il capitolo terzo del secondo libro della Dialettica trascendentale, su sofismi. L'immortalità dell'anima, infatti, si assume come risultato di un paralogismo<sup>211</sup> che equivoca il soggetto logico cui tutti gli

---

211 Vale a dire “Ciò che non può essere pensato altrimenti che come soggetto, non esiste anche altrimenti che come soggetto, e dunque come sostanza. Ma un essere pensante, considerato semplicemente come tale, non può essere pensato altrimenti che come soggetto. Quindi, esso esiste anche soltanto come soggetto, ossia

atti sono riferibili in prima persona (io penso) con una sostanza semplice (e dunque incorruttibile), sempre identica a se stessa e autonoma dalla mia dimensione corporea (KrV, B 407 – 409). Similmente, l'argomento razionalista per dimostrare l'esistenza di Dio<sup>212</sup> ammette un passaggio del tutto illecito dal pensiero all'essere. La prova ontologica si fonda infatti sul concepire un'essenza (che ha come regola, affinché io sia autorizzato a pensarla, la sua semplice non contraddittorietà) che dovrebbe implicare la sua propria esistenza (che invece ha come condizione che io possa incontrarla nell'esperienza):

Ma la necessità incondizionata dei giudizi non è una necessità assoluta delle cose. Infatti, la necessità assoluta del giudizio è soltanto una necessità condizionata della cosa o del predicato nel giudizio. La proposizione adottata non dice che tre angoli siano assolutamente necessari, bensì che, a condizione che esista (sia dato) un triangolo, esistono necessariamente anche tre angoli (in esso). [...] Se in un giudizio identico io elimino il predicato e conservo il soggetto, ne nasce una contraddizione: pertanto dico che il primo conviene necessariamente al secondo. Ma se assieme al predicato elimino anche il soggetto, non nasce alcuna contraddizione, poiché non vi è più nulla che possa essere contraddetto (KrV, A 595 – 595 / B 621 – 622).

L'esistenza, dice Kant, non è un predicato reale, vale a dire non aggiunge né toglie nulla al concetto di una cosa, né si capisce perché si dovrebbe ammettere un'eccezione per il concetto di Dio. Il fallimento di queste dimostrazioni non significa però affatto una vittoria del realista che nega l'esistenza di Dio e dell'anima: le sue argomentazioni hanno infatti valore soltanto all'interno dell'esperienza materiale e ben poco potrebbero dire su un'eventuale realtà soprasensibile. I suoi sforzi non potrebbero mai produrre una dimostrazione dell'inesistenza di una realtà spirituale, ma al più metterne in evidenza l'assenza di prove:

Ma così, se l'empirismo (come accade il più delle volte) diviene esso stesso dogmatico riguardo alle idee e nega accanitamente ciò che è sopra la sua sfera della conoscenza intuitiva, cade allora esso stesso nell'errore dell'immodestia, che qui è tanto più biasimevole, poiché con ciò viene causato un danno irreparabile all'interesse pratico della ragione (KrV, A 471 / B 621 – 621).

Quando si pretende di parlare della totalità degli enti (il mondo), lo scontro si spinge su un terreno ancora più incerto. Se infatti nel caso dell'anima e di Dio lo scontro non lascia

---

come sostanza” (KrV, B 410 – 411).

212 Al quale Kant riconduce poi tutte le altre possibili prove in quanto tutte fondate sul concetto di un essere necessario.

vincitori né vinti, in quanto degli uni è possibile dimostrare la fallacia dell'apparato concettuale e agli altri viene impedito di potersi esprimere coerentemente al di fuori del dominio dell'esperienza, nel caso degli interrogativi cosmologici ognuna delle due parti sembra avere buoni argomenti e lo scontro si configura ad armi pari. Si tratta in questo caso di arrivare a un fondamento ultimo dell'esperienza risalendo nella serie dei fenomeni, muovendo dall'esperienza verso i suoi principî e non, come nei paralogismi e nell'ideale della ragion pura, partendo dai principî stessi. Verso una tale unità si dirige la stessa ricerca scientifica e naturalistica, aspirando a principî e leggi sempre più universali. È Kant stesso, nei *Fortschritte*<sup>213</sup>, a osservare la maggior legittimità e fecondità di una simile riflessione cosmologica, se non nei risultati, almeno nella consapevolezza che si può avere della ragione: se quello di prima era un salto nel vuoto, questo è un passaggio cui pure la natura stessa pare accompagnarci a compiere man mano che ci spingiamo nel regresso. Tale regresso è possibile in quattro modi distinti: 1) secondo la composizione dei fenomeni ci si chiederà se il mondo abbia o meno un cominciamento nel tempo e un limite nello spazio, 2) secondo la divisione dei fenomeni, se esistano o meno parti semplici, 3) secondo l'origine dei fenomeni, se esista una causalità libera o tutto sia sottoposto al determinismo, 4) secondo la dipendenza del mutevole nei fenomeni, se esista un ente necessario o tutto sia contingente (KrV, A 415 – B 443). Si potrà rispondere identificando tale fondamento o con la totalità della serie stessa, oppure con un elemento primo da cui la serie trarrebbe origine. Nel primo caso il mondo sarà infinito e infinitamente divisibile, interamente meccanicistico e ogni ente sarà contingente. Nel secondo caso il mondo avrà un inizio e un limite, conterà di parti semplici, avrà origine da un atto di causalità libera e dipenderà da un essere necessario. Ritroviamo, ancora, l'espressione di due punti di vista a noi già noti:

Nelle asserzioni dell'antitesi si notano una completa uniformità nel modo di pensare e una piena unità della massima, cioè un *principium* del puro empirismo, non soltanto nella spiegazione dei fenomeni del mondo, ma anche nella risoluzione delle idee trascendentali dello stesso universo. Al contrario, le asserzioni della tesi pongono a fondamento, oltre al modo empirico di spiegazione entro la serie dei fenomeni, anche dei principî intellettuali, e perciò la massima non è semplice. Tuttavia, alle asserzioni della tesi, in base al loro carattere distintivo di fondo, darò il nome di dogmatismo della ragion pura (KrV, A 466 – B 494).

---

213 Maturando probabilmente, nel corso degli anni, una ridefinizione del ruolo e del significato dell'idea di Dio (che da *ens summum* e ideale della ragion pura si trasforma in idea della legislazione morale) e dell'anima, che scompare gradualmente per poi essere sostituita dall'idea di uomo nel sistema delle idee che troviamo nell'ultimo *Konvolut* dell'*Opus postumum*.

Nessuna delle due parti è in grado di imporsi definitivamente sull'altra, e vincitore sembra essere soltanto quello che, al momento, sta attaccando, in una controversia senza fine che si ripropone sin dall'antichità:

Queste affermazioni raziocinanti aprono dunque un campo di battaglia dialettico dove ha il sopravvento la parte che ha il permesso di attaccare, e di certo chi debba semplicemente tenersi sulla difensiva soccombe. Pertanto anche i cavalieri vigorosi, sia che difendano la causa buona sia quella cattiva, sono sicuri di riportare l'alloro della vittoria, solo che badino ad avere il diritto all'ultimo attacco, e non siano obbligati ad affrontare un nuovo assalto dell'avversario. Ci si potrà facilmente immaginare che questa arena, sin dai tempi antichi, sia stata spesso calpestata, che molte vittorie siano state riportate da entrambe le parti, ma che per l'ultima vittoria, quella decisiva sullo scontro, si sia sempre badato che solo il difensore della buona causa conservasse il campo, e a tal fine si proibisse al suo avversario di portare le armi (KrV, A 422 – 423 / B 450 – 451).

L'attività meramente teoretica sembra offrire validi moventi per imboccare entrambe le vie: la prima sembra suggerita dai successi della matematica, in cui l'intelletto puro sembra avanzare autonomamente<sup>214</sup>, la seconda dal movimento induttivo dal particolare all'universale che pare stare alla base della fisica<sup>215</sup>:

Nulla dimostra maggiormente lo spirito filosofico di Platone, esperto matematico, del fatto che, a proposito della grande ragion pura che in geometria tocca l'intelletto con principî tanto meravigliosi e inattesi, egli potesse essere colto da uno stupore tale da indurlo a pensare in modo fantastico ed esaltato, e a ritenere che tutte queste conoscenze fossero non già nuove acquisizioni fatte da noi nel corso della nostra vita terrena, ma una semplice reminescenza di idee anteriori, al cui fondamento doveva per forza stare nientemeno che la comunione con l'intelletto divino. [...] Un semplice filosofo come Aristotele, al contrario, non avrebbe sufficientemente rilevato la siderale differenza che corre tra la pura facoltà della ragione, in quanto essa si estende muovendo da se stessa, e quella che, guidata da principî empirici, procede per mezzo di deduzioni verso ciò che è più universale, e perciò non avrebbe provato nemmeno una tal meraviglia, ma, considerando la metafisica solo come una fisica che si innalza a gradi superiori, non avrebbe trovato niente di strano e incomprensibile nella sua pretesa di arrivare fino al soprasensibile [...] (XX, FM, 324).

Il loro conflitto non pare essere mutato nella sostanza nel corso del tempo: i contendenti,

---

214 Si tratta, in ottica kantiana di una parvenza, poiché la matematica presuppone l'esibizione nell'intuizione dei suoi concetti.

215 Di nuovo solo in apparenza, poiché la fisica, come tutte le scienze, muove prima da teorie che cercano poi conferma nei fatti dell'esperienza.

scrive Kant nella Storia della ragion pura della prima *Critica*, non sono riusciti a trovare una soluzione (KrV, A 854 – B 882). Forse i successivi hanno evitato qualche errore dei precedenti o hanno apportato qualche miglioria: Leibniz si è distanziato dal misticismo che Platone portava con sé con la dottrina dell'anamnesi e il suo stile oscuro e sublime<sup>216</sup>, Locke ha compreso l'importanza di analizzare l'intelletto umano. Ciononostante, Leibniz si è esposto non meno di Platone al naufragio dell'intelletto al di fuori dei propri confini, costruendo un sistema in modo affatto arbitrario. Il giudizio che Kant formula nei *Fortschritte* a proposito di Leibniz è tutt'altro che lusinghiero, e i progressi nella metafisica compiuti da lui fino a Wolff sono stati soltanto presunti. Leibniz stabili principî “che fanno violenza al buon senso e non sono in alcun modo sostenibili”. Il risultato finale non poteva essere che aberrazione (XX, FM 282). Il suo presupposto che la sensibilità dovesse essere sempre riconducibile all'intelletto lo portò a giustificare l'introduzione di “un mondo incantato, che quest'uomo illustre deve essere stato costretto ad ammettere solo perché riteneva che le rappresentazioni sensibili, in quanto fenomeni, non fossero, come pur avrebbe dovuto essere, un genere affatto distinto da ogni concetto, vale a dire intuizione, bensì una conoscenza (ancorché non più che confusa) per concetti, concetti che hanno nell'intelletto e non nella sensibilità la loro sede” (XX, FM, 285).

Eguale Locke non è potuto sfuggire al medesimo errore di Aristotele: la rapsodicità (KrV, A 81 – B 107) con cui ha tratto dall'esperienza quanto invece deve essere derivato, se lo si vuole affermare come universale e necessario, da un principio. Non si può allora parlare di un vero progresso: “è come se fossimo rimasti interdetti nella ricerca delle verità metafisiche” (IX, L, 32). La metafisica è rimasta un campo di battaglia senza fine, in cui ogni tentativo viene distrutto dal precedente: “Quando un filosofo crede di aver costruito a regola d'arte il suo edificio, allora arriva un altro che non è meno abile, e lo distrugge” (XXIX, PhilEnz, 7). Ogni tentativo di parlare del soprasensibile si rivela fallace:

In questo modo, però essa va a cadere in oscurità e contraddizioni, dalle quali può desumere, certo, che alla base di tutto devono esserci da qualche parte degli errori nascosti: solo che essa non può scoprirli, poiché i principî di cui si serve, proprio in quanto vanno al di là dei confini dell'esperienza, non riconoscono più nell'esperienza alcuna pietra di paragone (KrV, A VIII).

Possiamo non essere affatto soddisfatti dalle doti storiografiche di Kant (ripugna al nostro

---

216 Cfr. XXIX, PhilEnz, 16: “Egli non credeva che noi avessimo intuizioni spirituali, ma semplicemente conoscenze innate, cioè conoscenze di cose che ancora non abbiamo visto, che noi avessimo concetti di cose, ancora prima di conoscerle”.

senso storico guardare a Leibniz e Locke come le semplici ripresentazioni “aggiornate” di Platone e Aristotele) e riconoscere, con Tonelli<sup>217</sup>, che Kant spesso proietti nel passato i problemi e i metodi della filosofia a lui contemporanea. Pure ci sembra incontestabile l'interpretazione della conoscenza nel pensiero pre-kantiano come rispecchiamento di una realtà che si presume munita di una legalità sua propria, e della quale siamo in grado di cogliere gli elementi semplici: tutta la metafisica precedente condivide l'impostazione secondo la quale ogni conoscenza prenderebbe le mosse dalla manifestazione a noi di un ordine oggettivo che, vuoi per la confusione con cui appare, vuoi per la limitatezza delle nostre facoltà intellettive, dobbiamo cercare di rappresentare e ricostruire in maniera adeguata<sup>218</sup>, raggiungendo, nella misura in cui ci è possibile, quella visione oggettiva delle cose che coincide con “il punto di vista di Dio”. Tale sforzo di ricostruzione è infatti superfluo per la mente divina, che non ha bisogno di pensare, ma si limita a intuire. È lo stesso giovane Kant a farsi alfiere di questo modo di pensare:

Difatti (per non aggiungere che una cosa soltanto), poiché ogni nostro ragionamento si risolve nello scoprire l'identità del predicato col soggetto considerato o in sé o in connessione, come risulta dall'ultima regola di verità, si può osservare quanto segue: che Dio non ha bisogno di ragionamento, in quanto, essendo tutte le cose perfettamente trasparenti al suo sguardo, un medesimo atto di rappresentazione offre al suo intelletto quelle che si accordano e quelle che non si accordano fra loro e non necessita di analisi, come invece richiede il buio che oscura la nostra intelligenza (I, 391).

La prima attestazione di questo modo di intendere la conoscenza possiamo trovarla probabilmente in un passo del *Teeteto* in cui la nostra anima è paragonata alla cera su cui gli oggetti del mondo esterno lasciano la loro impronta, che noi conserviamo grazie alla memoria:

Socrate: Allora, ai fini del ragionamento, concedimi che ci sia nelle nostre anime un materiale di cera di tipo plasmabile, in un caso più grande in un altro più piccolo, in un caso di cera più pura in un altro più impura, e in certi casi più dura in altri più umida e in altri ancora della giusta consistenza.

Teeteto: Te lo concedo.

---

217 Cfr. G. Tonelli, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*.

218 Seguo in questa parte del lavoro in tutto e per tutto H. Allison, *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. Non ritengo inutile riesporre la tesi di questo grande interprete, sia perché centrale per cogliere il nesso che collega e unifica per Kant tra ragion pratica e teoretica, sia per comprendere conseguentemente il vero significato della “rivoluzione copernicana”.



Socrate: Dobbiamo perciò dire che questo materiale è un dono di Mnemosyne, la madre delle Muse, e che in esso, esponendolo alle percezioni sensibili e ai pensieri, viene impresso ciò che vogliamo ricordare delle cose che abbiamo visto o sentito o noi stessi pensato, come se vi si imprimevano segni di sigilli. E poi che ciò che viene plasmato lo ricordiamo e lo conosciamo finché permane la sua immagine; invece ciò che viene cancellato o non può venire plasmato, lo dimentichiamo e non lo conosciamo (*Theaet.*, 191 c – d).

La conoscenza è essenzialmente passività nei confronti di ciò che ci si manifesta. Nella prima stesura dei Paralogismi della ragion pura, Kant chiama questo presupposto generale realismo trascendentale<sup>219</sup>:

Il realista trascendentale si rappresenta dunque i fenomeni esterni (posto che si ammetta la loro realtà) come cose in se stesse, che esistono indipendentemente da noi e dalla nostra sensibilità, e dunque sarebbero fuori di noi anche secondo concetti puri dell'intelletto (KrV, A 369).

Tale atteggiamento, “comune ma fallace presupposto dell'assoluta realtà delle apparenze” (KrV, A 536 – B 564) coincide, tanto nella Critica quanto nei *Fortschritte* con il modo di pensare dogmatico, inevitabile prima “dell'era della critica della ragione” (XX, FM, 387). In morale ha il suo parallelo nel presupposto che esista il bene e che questo possa essere compreso partendo dalla sensibilità oppure dall'intelletto<sup>220</sup>. Nel primo caso si identificherà il bene con la felicità, nel secondo caso con la virtù. La disputa oppose per primi epicurei e stoici<sup>221</sup>:

Mentre tutte e due le scuole cercavano con sottigliezza di scoprire l'identità dei principî pratici della virtù e della felicità, non perciò erano concordi fra di loro nel modo di produrre quest'identità, ma si separavano infinitamente l'una dall'altra, poiché l'una riponeva il suo principio nel lato sensibile, l'altra nel lato logico; quella nella coscienza del bisogno sensibile, questa nell'indipendenza della ragion pratica da tutti i motivi determinanti sensibili (V, KpV, 112).

Tale divisione si ripropone poi nei vari sistemi morali successivi<sup>222</sup>, quali che siano i

---

219 Nella seconda edizione, la distinzione tra idealismo e realismo trascendentale si legge per la prima volta nella sezione sesta del capitolo secondo della *Dialettica trascendentale* (KrV, A 491 – B 519).

220 Cfr. Ethik Collins: “*systema morale est vel empiricum vel intellectuale*” (XXVII, 253).

221 A essi si affiancano, per Kant, i cinici, per i quali il sommo bene consiste nella semplicità e nella conformità a natura e che hanno come erede moderno Rousseau, quel “subdolo Diogene”. (XXVII, 248). Abbiamo già visto come sia un ideale per Kant non riproponibile all'uomo civile.

222 Potrebbe questa sembrare una forzatura, avendo a che fare là con il sommo bene, qua con il movente della ragion pratica. Non è così nel momento in cui la distinzione fra bene e movente viene riconosciuta come propria dell'etica kantiana soltanto.

moventi determinanti materiali accolti per l'azione morale che Kant presenta in una tavola nell'Analitica della ragion pratica (V, KpV, 40). Essi infatti si dipartono in motivi soggettivi e oggettivi. Rientrano fra i primi quelli esterni dell'educazione (che Kant ascrive a Montaigne), del governo civile (Mandeville) e quelli interni del sentimento fisico (Epicuro) e del sentimento morale (Hutcheson). Nei secondi troviamo il movente della perfezione (Wolff e gli stoici), e della conformità al volere divino (Crusius)<sup>223</sup>. Kant identifica i moventi soggettivi come provenienti dal senso, quelli oggettivi come aventi origine nella ragione (V, KpV, 41). Si tratta anche qui di uno scontro che non può lasciare vincitori né vinti: da un lato non c'è alcuna garanzia che fare ciò che ci rende felici sia anche morale e che, anzi, le azioni immorali non siano dettate proprio dall'amore di sé in nome del nostro benessere; dall'altro appare chiaro che non vi sia alcuna connessione diretta tra azioni virtuose, che possono anche costare molto sacrificio, e la felicità di chi le compie:

Dunque, o il desiderio della felicità dev'esser la causa movente per la massima della virtù, o la massima della virtù dev'essere la causa efficiente della felicità. Il primo caso è assolutamente impossibile; perché (come si è dimostrato nell'analitica) le massime che pongono il motivo determinante della volontà nel desiderio della propria felicità non sono affatto morali, e non possono fondare nessuna virtù. Ma il secondo caso è anche impossibile, perché nel mondo ogni connessione pratica delle cause e degli effetti, come conseguenza della determinazione della volontà, non si conforma alle intenzioni morali della volontà, ma alla cognizione delle leggi naturali e al potere fisico di usarle per i propri fini, e quindi nel mondo non si può attendere nessuna connessione necessaria e sufficiente pel sommo bene, della felicità con la virtù, mediante

---

223 Cfr. *Mor. Mrongovius* (XXIX, 620 – 621): “Questo principio della moralità è stato cercato (1) in cause empiriche e (2) in cause razionali, in concetti soggettivi e oggettivi. Coloro che lo costruiscono su base empirica lo fanno su un fondamento a) interno o b) esterno. Il principio della moralità da fondamenti empirici dell'esperienza interna è derivato dal sentimento in due modi, ovvero dal sentimento fisico o dal sentimento morale. Coloro che riducono il principio della moralità al sentimento fisico sono gli epicurei, e il loro principio è quello dell'amor di sé e riposa sul benessere e sulla sicurezza della nostra condizione. Coloro che assumono un sentimento morale, mediante il quale saremmo capaci, col sentimento, di percepire la correttezza o la scorrettezza delle nostre azioni, hanno il principio del sentimento morale. Shaftesbury lo introdusse ed ebbe molti inglesi, tra i quali Hutcheson, tra i suoi seguaci. Il sentimento morale e quello empirico sono entrambi motivi interni empirici. Coloro che assumono motivi esterni empirici come principi della moralità, la fondano su esempi di costume ed educazione. Attraverso rapporti di comunità, gli uomini generano qualcosa che sembra simile a una legge morale. Al suo apice c'è l'autorità che ci costringe a essa con punizioni. Questo principio è stato difeso da Mandeville e anche da Montaigne. Per dimostrarlo, sono in difficoltà a mostrare che il giudizio morale tra i popoli è stato a lungo diverso. [...] I motivi razionali sono anche loro 1) interni e 2) esterni. I primi sono stati tratti da ragioni metafisiche, ovvero dai concetti di unità, verità e perfezione. Quasi tutti gli autori li hanno tratti dall'unità, perché alla ragione piace avere regole. Ma noi biasimiamo una cosa su basi morali anche se c'è una regola. [...] Il principio della perfezione, o di armonizzare il molteplice in uno, viene da Wolff. Il principio della moralità è stato anche derivato da cause razionali esterne. Motivi razionali interni traggono la moralità dalla costituzione dell'azione stessa; esterni, dall'essere distinti da noi stessi. Questo è il principio teleologico, o il principio della volontà divina; è razionale, poiché possiamo discernere la volontà divina solo mediante la ragione”.

l'osservanza esattissima della legge morale (V, KpV, 113 – 114).

L'alternativa così configurata ci chiede, argomenta Kant, di scegliere se agire da malvagi, fondando tutta la nostra condotta sulla nostra sensibilità, oppure da folli, schiacciando ogni nostra aspirazione alla felicità o esigendo che essa sia conseguenza di una condotta virtuosa (“*Wir müssen also entschließen, Narren oder Bösewichter zu sein*”, XXIX, 778). Inoltre, nel caso dei moventi oggettivi, quei concetti razionali che abbiamo assunto si rivelano in realtà o vuoti, e allora la morale si trasforma in una tautologia (è questo il caso in cui si elegga la perfezione a criterio), oppure arbitrari (la volontà di Dio), e allora ricade nel fanatismo.

Ma l'inadempnità della metafisica, che Kant mette così minuziosamente in luce, non è l'unico elemento di scandalo: i suoi stessi cultori, dopo secoli di interminabili dispute, sembrano essere animati più del desiderio di imporsi che da un sincero amore per la conoscenza. Il sapere filosofico è così divenuto monopolio di scuole che “vorrebbero senz'altro farsi credere le uniche a conoscere e a custodire tali verità, comunicandone al pubblico soltanto l'uso, e conservandone invece per sé la chiave (*quod mecum nesci, solus vult scire videri*)” (KrV, B XXXIII). La filosofia si tramuta così in filodossia<sup>224</sup>: un raffinato esercizio nella disputa che procede con l'elaborazione di argomenti sempre più macchinosi, finalizzata solo ad una parvenza di saggezza, dietro la quale non si cela che il desiderio di prevalere a ogni costo (XXIV-II, WL, 800). Di essa non rimane che una tecnica dei discorsi che permette di far apparire vera qualunque cosa, un passatempo erudito (*Luxus der Vernunft*, per usare le parole della *Logik Philippi*, XXIV-I, 322), ma di scarsa utilità per il resto degli uomini. Il filosofo è così un semplice *Vernunftkünstler*<sup>225</sup>, un abile ragionatore al quale l'uso dell'intelletto serve soltanto come strumento di prestigio e di affermazione di sé:

La dialettica indicava in origine l'arte dell'uso puro della ragione in riferimento a concetti astratti, separati da ogni elemento sensibile. Di qui i tanti elogi di quest'arte fra gli antichi. In seguito, quando quei filosofi che rifiutavano del tutto la testimonianza dei sensi caddero inevitabilmente,

---

<sup>224</sup> Il termine φιλόδοξος è adoperato dal Socrate platonico come sinonimo di sofista, come colui che preferisce l'apparenza alla verità (*Resp.* 480A 6-12) e possiede opinioni su tutte le cose, senza in realtà conoscerle, motivato soltanto dal desiderio di dominare grazie all'uso della parola.

<sup>225</sup> Il termine tedesco *Vernunftkünstler* ricorre in Meier come sinonimo di logico, in quanto colui che adopera la ragione in modo semplicemente procedurale, valenza che la traduzione consueta come “artista della ragione” manca del tutto. Kant la recupera estendendo l'uso tecnico della ragione a tutto ciò che non è legato ai suoi interessi e, dunque, ricade in una dimensione strumentale. Per questo ritengo corretta la proposta di Leonardo Amoroso di tradurlo con “tecnico della ragione”: la stessa arte (*Kunst*), del resto, è concepita da Kant in senso tecnico, come conformità a fini (*Zweckmäßigkeit*).

con quest'affermazione, in molte sottigliezze, la dialettica degenerò nell'arte di affermare e contestare ogni proposizione. E così essa diventò un mero esercizio per i sofisti, i quali volevano raziocinare su tutto e s'ingegnavano a dipingere la parvenza con i colori del vero e rendere nero il bianco (IX, L, 28).

Il fallimento e insieme l'ostentata presunzione dei dogmatici ha fatto sì che quella che un tempo era considerata la “regina delle scienze” (KrV, A VIII) cadesse completamente in discredito tanto agli occhi del senso comune, quanto di un certo numero di indagatori onesti cui non riuscì altro, constatando l'impossibilità di ogni tentativo di descrivere i fondamenti della realtà senza cadere in contraddizione, di ammettere l'impossibilità di ogni conoscenza certa nel campo della metafisica. Lo scetticismo non è così il frutto di un capriccio, o di un atteggiamento irriducibilmente polemico, ma risulta mosso dalla volontà di “far progredire la ragione nella conoscenza di sé, insieme a una certa indignazione per la violenza cui la ragione è sottoposta, quando la si esalta e al tempo stesso le si impedisce di confessare apertamente le proprie debolezze” (KrV, A 745 – B 773). Rifiutare l'esame della critica che il metodo scettico porta con sé equivale a far sorgere contro di sé “un legittimo sospetto” che impedisce alle scuole di rivendicare “quel rispetto sincero che la ragione concede soltanto a ciò che ha saputo resistere al suo esame libero e pubblico” (KrV, A XIIn). Esame al termine del quale, sembra siamo costretti ad ammettere con Voltaire che “con le nostre sole forze, non sappiamo nulla sulle cause del nostro destino. Mettiamo dunque, alla fine di quasi tutti i capitoli di metafisica, le due lettere dei giudici romani, quando non riuscivano a chiarire una causa: N. L., *non liquet*, la cosa non è chiara<sup>226</sup>”. Lo scetticismo si configura come l'approdo inevitabile di chi consideri equanimente le tesi contraddittorie delle scuole, così come emergono nelle antinomie in cui la ragione ricade, ed è sintomo di quella “matura capacità di giudizio” che non può tollerare un sapere che è tale solo in apparenza (KrV, A XI). Così leggiamo in un passo dei *Fortschritte*:

Questa antinomia della ragione non solo pone la ragione medesima in uno stato di dubbio che la induce a diffidare tanto dell'una quanto dell'altra affermazione che essa fa, il che lascerebbe tuttavia ancora la speranza di un giudizio che decida in un senso o nell'altro, ma la fa cadere nella disperazione verso se stessa, la fa rinunciare ad ogni pretesa di certezza, ed è ciò che possiamo chiamare la condizione dello scetticismo dogmatico (XX, FM, 327).

L'impresa scettica, se conduce alla negazione della verità, pure lo fa in nome di

---

<sup>226</sup> Voltaire, *Dizionario Filosofico*, p. 67.

quell'amore per la verità stessa che i dogmatici sembrano aver abbandonato<sup>227</sup>. Tuttavia, lo scetticismo finisce per cadere in errore nel momento in cui, non pago di dichiarare la contraddittorietà, quando non proprio la falsità, delle argomentazioni della filosofia dogmatica, pretende di poter dichiarare come sostenibile un atteggiamento di indifferenza nei confronti degli interrogativi della metafisica. Tale indifferenza sarebbe possibile se la metafisica fosse soltanto oggetto di studio di un gruppo di specialisti che si ostina a voler conservare privilegi anacronistici in una società che non sa che farsene delle loro speculazioni, o un atteggiamento patologico in cui possiamo talvolta ricadere, ma dal quale è possibile guarire ritornando alle nostre occupazioni quotidiane, a quella vita su cui il pensiero, in fondo, non ha alcun potere se non in alcuni istanti di debolezza e che continua ad andare avanti anche senza le risposte alle nostre domande. Così scrive Hume, in conclusione al primo libro del *Treatise*:

Dove sono, o cosa? Da quali cause derivò la mia esistenza, e a che condizione dovrò ritornare? [...] Sono confuso da tutte queste domande e comincio a immaginarmi nella condizione più deplorabile che si possa immaginare, circondato dall'oscurità più nera e improvvisamente privato dell'uso di ogni arto e facoltà. Fortunatamente succede che, dato che la ragione è incapace di scacciare queste nuvole, la Natura stessa basta a questo scopo, e mi cura da questa melanconia filosofica e da questo delirio, o placando questa disposizione della mente o con qualche svago e vivide impressioni dei miei sensi che mi fanno dimenticare tutte queste chimere. Ceno, gioco a backgammon, converso e sono felice con gli amici. E qualora, dopo tre o quattro ore di divertimento, io torni a queste speculazioni, mi appaiono così fredde, forzate e ridicole che non ho più voglia di addentrarmi ulteriormente in esse ( *Trattato sulla natura umana*, Sez. VII, pp. 280 – 281).

E lo stesso Hume, chiudendo l'*Enquiry concerning Human Understanding*, ci invita conseguentemente, per non perdere il nostro tempo in questioni oziose o in preoccupazioni inutili, a gettare nel fuoco ogni libro che ci capita di prendere in mano che non contenga “ragionamenti astratti sulle quantità o sui numeri?” o “ragionamenti sperimentali su materie di fatto e di esistenza<sup>228</sup>”. Un tale atteggiamento di rigetto può essere comprensibile vista la “nausea” (KrV, A X) che una grande quantità di trattati di metafisica pieni di errori, sofismi e arroganza non può non provocare nel lettore intelligente. Ma, si domanda Kant, è davvero sostenibile una simile posizione? È davvero la metafisica soltanto ciò che rimane di una forma di sapere ormai desueta, tenuta in vita da universitari di carriera, o una

---

227 È impossibile non pensare, a questo proposito, all'autosoppressione della morale di cui parla Nietzsche in *Aurora*, condotta in ossequio al fondamento della morale stessa, il ripudio della menzogna.

228 D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, p. 175.

patologia, un “vento ipocondriaco”, secondo un motto di spirito che ritroviamo nei *Sogni di un visionario* (II, 348), che non potendosi aprire nel corpo umano la propria strada verso il basso, risale in alto facendoci prorompere in peti dalla bocca e da curare, questa la prescrizione del *Saggio sulle malattie della mente*, con massicce dosi di purgante (II, 271)? Oppure non è essa, per quanto disastrose possano essere le sue concretizzazioni nei diversi sistemi filosofici, una disposizione che non può non presentarsi per chi mediti sulla propria condizione? “È impossibile voler fingere indifferenza riguardo a tali indagini”, leggiamo nell'introduzione alla prima edizione della *Critica*, “giacché il loro oggetto non può risultare indifferente alla natura umana” (KrV, A X). Si tratta per Kant di questioni “per la cui risoluzione il matematico darebbe volentieri in cambio tutta la sua scienza, poiché essa non può procurargli alcuna soddisfazione rispetto ai fini più alti e più ambiti dell'umanità” (KrV, A 463 – 464 / B 491 – 492) e che gli uomini si sono incessantemente posti sin dal risveglio della ragione. Così leggiamo infatti nella *Metaphysik Mrongovius*:

Tanto vecchia è la ragione, tanto lo sono anche le indagini metafisiche. È degno di nota che gli uomini abbiano cominciato a giudicare prima su ciò che eccede i sensi che su ciò che è dato loro. [...] Senza alcun dubbio l'intelletto umano è così spinto da bisogni naturali a conoscere dove vadano tutti i suoi fini. Egli non è soddisfatto di ciò che il mondo sensibile gli offre, ma egli deve sapere cosa lo attenda in futuro (XXIX, 757).

È impossibile che l'uomo diventi indifferente rispetto alla propria destinazione, vale a dire su quale sia lo scopo della sua esistenza sulla terra, e se sia lecito sperare o meno di una vita ultraterrena o nell'avvento di una società migliore che non rendano vano il proprio quotidiano faticare. O meglio, egli può farlo a condizione di degradarsi a una creatura bestiale, non umana, che Kant ci rappresenta, in un frammento significativo<sup>229</sup>, sotto le spoglie di un ciclope:

Chiamo un tale erudito un ciclope. Egli è un egoista della scienza, ed egli è privo di un occhio, con cui considerare il suo oggetto anche dal punto di vista di altri uomini. Su questo si fonda l'umanità delle scienze, ovvero la condivisione del giudizio, attraverso la quale ci assoggettiamo al giudizio degli altri. [...] che ci sono ciclopi. Il ciclope della letteratura è il più arrogante, ma ci sono ciclopi tra teologi, giuristi, medici. Anche ciclopi tra i geometri. A ciascuno deve accompagnarsi un occhio fabbricato su misura. Al medico la critica della nostra conoscenza naturale, al giurista della nostra conoscenza morale (e giuridica), al teologo della nostra metafisica. Al geometra la critica della

---

229 Messo in evidenza da A. Ferrarin in *The Unity of Reason. On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher's Vision*.

conoscenza razionale in generale. Il secondo occhio è così l'autoconoscenza della ragione umana, senza la quale non abbiamo alcuna misura delle dimensioni della nostra conoscenza. [...] Non la forza, ma l'essere monoculare fa qui il ciclope. Non è perciò abbastanza conoscere tante altre scienze, ma l'autoconoscenza della ragione e dell'intelletto [...] (XV, Refl, XV, 395, n. 903).

Come il ciclope è privo di un occhio, e la sua visione risulta mutila, così l'uomo che rifugge dall'interrogativo circa la propria destinazione è incapace di adottare il punto di vista dell'umanità. Egli non esiste come uomo e si pensa solamente in relazione a se stesso, o agli interessi della sua disciplina, della sua setta, della sua classe sociale e politica. Il suo occhio buono è quello del semplice sapere tecnico, che egli sviluppa soltanto per trarre vantaggio a scapito degli altri. L'umanità, è bene ribadirlo, non consiste per Kant nella semplice somma aritmetica degli appartenenti alla specie *homo sapiens*: essa non è affatto una condizione biologica, un dato di natura, ma una comunità cui si appartiene soltanto riconoscendosi come guidati dal medesimo interesse, quello della ragione<sup>230</sup>. Per parafrasare quello che Renan scrisse della nazione, essa è il risultato di un plebiscito quotidiano<sup>231</sup> con cui si aderisce a una causa comune. Compito della filosofia critica nel fabbricare occhi artificiali, torneremo su questo nella terza parte, è ricordare a tutti questo vincolo ed essa si fa portavoce di un “patriottismo dell'umanità<sup>232</sup>” di cui possiamo ritrovare probabilmente in Francis Bacon la prima attestazione. Questi aveva già bollato come “volgare e degenerare” ogni uso del sapere volto ad ampliare il proprio potere personale, o ad accrescere il dominio della propria patria sulle altre nazioni: unica impresa “sana e nobile” è quella che si pone al servizio dell'intero genere umano<sup>233</sup>. Il punto di vista della ragione può sempre essere rifiutato<sup>234</sup> da chi, come ci insegna Éric Weil<sup>235</sup>, sceglie di non rinunciare alla violenza, conservando sé o la propria nazione nello stato di natura e nel *bellum omnium contra omnes*, ed essa è così inevitabile conseguenza della monocularità

---

230 Su questo, ha detto molto bene Fichte in *Alcune conferenze sulla vocazione del dotto*, affermando che finché “la ragione, anziché la forza o l'astuzia, non sarà universalmente riconosciuta come la più alta corte d'appello”, noi “non siamo, generalmente parlando, nemmeno veramente uomini”. Sul concetto di umanità in Kant vale la pena di leggere quanto ha scritto H. Cohen (in “Kant”, v. *Marxismo ed etica*, a cura di E. Agazzi, p. 69): “L'umanità non è una realtà naturale. Io non posso amarla, ma rispettarla in quanto idea. All'umanità io non appartengo fisicamente, ma solo moralmente. [...] Come espressione della legge morale, significa il dovere di rispettare ogni persona. Nell'imperativo categorico l'idea dell'umanità sta al posto dell'individuo. Ma già l'individuo non deve essere pensato come atomistico. Così l'idea dell'umanità diviene il concetto guida per la superiore comunità del popolo”.

231 Cfr. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, p. 29.

232 L'espressione, a mio parere molto bella, è adoperata da Remo Bodei a proposito della posizione di Hegel in *La civetta e la talpa: Sistema ed epoca in Hegel*.

233 Cfr. *Instauratio Magna*, CXXIX, p. 636.

234 Su questo, cfr. la conclusione di A. Ferrarin, *The powers of pure reason*.

235 Cfr. É. Weil, *Logique de la philosophie*.

del ciclope<sup>236</sup>.

La metafisica dunque non nasce come dottrina scolastica, come *scientia primorum in humana cognitione principiorum*, per usare la definizione di Baumgarten<sup>237</sup> e che può interessare solo pochi specialisti, ma si origina da interrogativi con i quali ogni uomo consapevole del proprio stato deve necessariamente confrontarsi. Non fu “quanto di finalistico v'è nel mondo, o solo la catena di cause e effetti” a indurre gli uomini “a raziocinare intorno all'origine, lo scopo e la fine delle cose nel mondo”, ma “il fine dell'umanità stessa” (XX, FM, 341). Così anche leggiamo, nella *Metaphysik Arnoldt*:

Così è anche certo, che ogni uomo si occupa della sua propria metafisica e non c'è dubbio, *an metaphysica enucleanda sit* [se si debba elaborare una metafisica]; al contrario si arriva al problema del metodo con cui la si affronta. Perciò tutti i detrattori delle scienze metafisiche attaccano loro stessi, poiché biasimano la scienza stessa, eppure attribuiscono valore al suo proprio metodo di pensare verità sopra sensibili. In breve, nessun uomo può esistere senza metafisica (XXIX, 948).

A una *metaphysica naturalis* che si interroga sulla destinazione dell'uomo, sulla vita dopo

---

236 Da questa prospettiva, se mi è consentita questa divagazione, non può non continuare a stupire l'apprezzamento crescente che l'opera di Carl Schmitt trova a sinistra. Fondare la politica sulla coppia oppositiva amico-nemico significa abdicare a ogni tentativo di emancipazione dell'umanità intera dall'oppressione sociale. Una simile visione è inconcepibile da una prospettiva che quando accetta lo scontro, anche violento, lo fa senza mai dimenticare che la sua missione deve essere l'abolizione di ogni conflitto. Persino Robespierre, pur praticando il terrore, non dubitò per un momento della sacralità della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino* e dei principi della Costituzione democratica, né avrebbe ammesso la pena di morte, in una società non più esposta alla minaccia della reazione. Allo stesso modo la lotta del proletariato ha per compito, secondo Marx, l'instaurazione di una società senza classi. Brecht si scusa con i posteri in *An die Nachgeborenen* per la condotta che ha dovuto tenere nei tempi bui in cui “per apprestare il terreno alla gentilezza / non si potè essere gentili”. L'uomo in rivolta di cui parla Camus accetta di uccidere e morire perché venga un giorno in cui non si debba più uccidere e perire per mano d'uomo. Tolta questa prospettiva, ogni azione è soltanto prevaricazione e ripetizione dell'ingiustizia. Se è indubbio che parole come “umanità”, “libertà”, “uguaglianza”, sono state abusate fino a essere, almeno in apparenza, svuotate di ogni contenuto per giustificare ogni tipo di impresa reazionaria (dall'esportazione della democrazia alla libertà presentata come “freedom of choice” del consumatore, dalla globalizzazione finanziaria spacciata per cosmopolitismo, agli orrori commessi in nome del socialismo reale, e la lista potrebbe continuare) la rinuncia ad adoperarle significa soltanto cancellare, anche nel pensiero, ogni prospettiva di cambiamento. Anche quando di esse si fa un uso ideologico, tali parole non si lasciano rinchiudere nella gabbia semantica in cui le si vorrebbe tenere. Un esempio: durante la Rivoluzione Francese la borghesia invocò, nel 1789, il principio di eguaglianza contro ogni privilegio nobiliare, senza alcuna intenzione di alludere, con la formula per cui “gli uomini nascono e muoiono liberi ed eguali nei diritti”, ad un pari godimento dei diritti politici da parte di tutti i cittadini, né a un'uguaglianza materiale. Pure in questo modo queste parole poterono essere recepite dai sanculotti e da quanti vollero e tuttora vogliono, dalla seconda fase della Rivoluzione in poi, dare a questo principio una realtà più concreta. Così il nome della Rivoluzione “non appare prossimo a spegnersi sulle labbra degli uomini” (G. Lefebvre, *La Rivoluzione Francese*). Se spesso è vero che, per citare Proudhon, “chi dice umanità vuole ingannarti”, chi nega il valore di questa, e altre importanti parole, vuole, o finisce per avere come risultato, che dall'inganno non ci sia più via d'uscita.

237 Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, §1, p. 23.



la morte e sul fondamento ultimo della realtà dovevano seguire dei tentativi di risposta, offerti da un lato dalla religione, facendo appello alla semplice credenza, dall'altro dalla filosofia come ricerca che la ragione intraprende con le sue sole forze:

Per quanto rozzi potessero essere i concetti religiosi introdotti dagli antichi costumi, risalenti allo stato primitivo dei popoli, questo tuttavia non ha impedito alla parte più illuminata di dedicarsi a libere indagini su tale oggetto [...] La teologia e la morale erano pertanto i due moventi, o meglio i due punti di riferimento per tutte le indagini derivate della ragione, cui dopo ci si è sempre dedicati. Ma è stata propriamente la teologia a impegnare sempre più la ragione semplicemente speculativa in quell'occupazione che, in seguito, sarebbe diventata tanto celebre con il nome di metafisica (KrV, A 852 – 853 / B 880 – 881).

La fiducia nella ragione, avente come garanzia il buon esito che il suo uso produceva in altre discipline, la matematica *in primis*, indusse a pensare che a quegli oggetti così importanti per l'uomo fosse possibile un approccio non meramente o esclusivamente legato alla credenza personale o alla fiducia nell'autorità ecclesiastica. L'indagine razionale fu portata a pensare, in modo affatto naturale, che lo statuto di quegli oggetti che tanto ricerca non fosse troppo diversa da quella degli oggetti che incontra nel mondo sensibile. Essa pensò allora di poterli indagare e spiegare in modo non dissimile da come si comporta all'interno dell'esperienza. Questa parabola della ragione metafisica è per Kant la costante di tutti i tentativi di conoscere le realtà più alte e così compare in apertura alla prefazione della prima edizione della *Ragion pura*:

Essa [la ragione] comincia da principî, il cui uso risulta inevitabile nel corso dell'esperienza ed è pure sufficientemente attestato da questa. Con tali principî la ragione (com'è richiesto dalla sua stessa natura) sale sempre più in alto, verso condizioni sempre più remote. Ma quando essa s'accorge che in questo modo il suo impegno dovrà sempre restare incompiuto, dato che le questioni non finiscono mai, allora si vede costretta a trovar rifugio in principî che sopravanzino ogni possibile uso dell'esperienza e che, tuttavia, appaiono così insospettabili da meritare pure il consenso della comune ragione umana (KrV, A VII – VIII).

Il procedimento della metafisica è sempre stato dunque il passaggio dal sensibile al soprasensibile: in questo l'esposizione (e autointerpretazione) della storia della disciplina compiuto da Kant nella prefazione A della prima critica e quella operata nei *Progressi* concordano e si integrano vicendevolmente:

L'antico nome di questa scienza μετὰ τὰ φυσικά ci dà già un'indicazione sul genere di conoscenza a cui con essa s'intendeva mirare. Con essa ci si vuole innalzare al di sopra di tutti gli oggetti di possibile esperienza (*trans physicam*), per conoscere, se possibile, ciò che non può assolutamente essere oggetto della stessa, e la definizione di metafisica, in conformità all'intenzione che contiene la ragione per cui aspiriamo a una tale scienza, sarebbe pertanto la seguente: essa è una scienza per progredire dalla conoscenza del sensibile a quella del soprasensibile (XX, FM, 316).

Tale passaggio ha sempre richiesto, come condizione preliminare, l'elaborazione di un apparato concettuale in grado di render ragione della struttura essenziale del mondo sensibile e a partire dal quale muovere verso il suo supposto fondamento trascendente. Questo è sempre stato il ruolo dell'ontologia, la quale ha però avuto il valore di mezzo, mai di fine ultimo dell'indagine, tranne in quegli edifici filosofici che hanno deviato dal loro ufficio fondamentale: “La ricerca e il nesso sistematico di tutti i concetti elementari e di tutti i principî che stanno a priori a fondamento della nostra conoscenza degli oggetti d'esperienza” rappresenta per Kant “solo una propedeutica” (XX, FM, 260). Per quanto, di nuovo, l'abbozzo kantiano sia indubbiamente carente, ricerche storiografiche decisamente più accurate, come ad esempio l'eruditissimo studio di Rémi Brague<sup>238</sup>, hanno confermato la centralità del legame tra ontologia, metafisica e destinazione dell'uomo nel pensiero antico e medievale: la morale e il dover essere venivano ricalcati dall'immagine che si aveva del cosmo.

Se tali ontologie sono state messe in crisi dallo scetticismo, il quale è stato ben determinato a “non lasciar sussistere da nessuna parte, se possibile, alcuna affidabilità e sicurezza nella conoscenza” (KrV, A 424 – B 451), la fonte da cui tali tentativi originano, il bisogno pratico di ogni uomo di trovare un significato per la propria esistenza non può tuttavia essere estinto: la metafisica è paragonata a una donna che siamo inevitabilmente destinati ad amare, malgrado la lontananza o la scarsità dei suoi favori, e dalla quale non ci si può separare (II, 367, A 850 – B 878). C'è il pericolo che, se non sia la ragione a farsi carico di questo bisogno, il fanatismo ritorni alla carica proponendosi come alternativa valida, affidando a una fede non meno dogmatica della ragione della metafisica tradizionale o a un sentimento arbitrario il compito di risolvere le nostre domande più importanti. Lo stesso Hume spalanca questa porta nella *Ricerca sull'intelletto umano*:

Lo studio delle cose divine e della teologia, in quanto prova l'esistenza di Dio e dell'immortalità

---

<sup>238</sup> Si veda R. Brague, *Saggezza del mondo*.

dell'anima, si compone in parte di ragionamenti su cose particolari, in parte su fatti generali. Ha una fondazione nella *ragione* fintanto che è supportata dall'esperienza. Ma il suo fondamento migliore e più solido sono la fede e la rivelazione divina.

La morale e l'estetica sono piuttosto oggetti del gusto e del sentimento che non dell'intelletto. La bellezza, sia essa morale o naturale, si sente più di quanto non venga percepita (*Ricerca sull'intelletto umano*, p. 175).

Ma è in Pascal che scetticismo e fideismo rivelano la loro mutua interconnessione: funzionale alla sua opera apologetica è infatti convincere il lettore dell'incapacità dell'uomo con le proprie forze a raggiungere alcuna verità sul sovrasensibile e alcun contenuto della morale, per poi fargli accettare passivamente il contenuto della Scrittura: se tutta la dignità consiste nel pensiero<sup>239</sup>, questo pensiero pure è sciocco<sup>240</sup>, uno strumento del tutto inadatto a cogliere la giustizia e la verità<sup>241</sup>. Mettendo in mostra le contraddizioni umane<sup>242</sup>, Pascal vuole rendere necessario il pensiero di Dio per risolverle.

Lo scetticismo non può dunque essere l'approdo definitivo della nostra ragione. Limitandosi a distruggere, esso non può dirci nulla circa quanto effettivamente possiamo o non possiamo fare:

Ogni polemica scettica è rivolta propriamente contro il dogmatico – il quale con assoluta fiducia nei suoi principî oggettivi originari, e cioè senza nessuna critica, prosegue solennemente il suo cammino -, al solo scopo di metterlo in crisi e portarlo a conoscenza di sé. Questa polemica, in sé, non stabilisce niente, né riguardo a ciò che possiamo sapere, né riguardo a ciò che non possiamo sapere. Tutti i tentativi dogmatici falliti della ragione sono *facta* che sarà sempre utile sottoporre a censura. Questo però non può decidere niente riguardo alle attese della ragione, cioè riguardo alle speranze – e alle pretese – che in futuro i suoi sforzi possano avere un miglior esito: dunque, la semplice censura non potrà mai risolvere la controversia sui diritti della ragione umana (KrV, A 763 – 764 / B 791 – 792).

Se non può essere risolutivo, lo scetticismo ci dà però adito a sospettare che alla base di queste opposizioni non vi sia in realtà solamente che un malinteso: sospendere il giudizio significa non solo avere equilibrio nel giudicare, ma anche essere in grado di “scoprire una falsa parvenza” (IX, L, 31). Falsa parvenza che soltanto una critica non semplicemente dei

---

239 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, n. 347.

240 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, n. 263.

241 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, n. 16.

242 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, n. 420: “Se si vanta, l'abbasso; se s'abbassa, lo vanto; lo contraddico sempre fino a che comprenda che è mostro incomprensibile”.

*facta* della ragione, dei suoi prodotti e ragionamenti (come lo scetticismo la conduce demolendo tutte le argomentazioni), ma della ragione stessa, dei suoi poteri e limiti può portare a compimento. L'esercizio del metodo scettico (KrV, A 452 – B 451), permettendoci di considerare le antinomie della ragione in modo equanime, ci induce al sospetto che a essere in errore non sia semplicemente questa o quella dottrina, ma il presupposto generale del realismo trascendentale, che lo scetticismo ha involontariamente conservato, limitandosi a mostrarne le assurdit , ma senza proporre un'alternativa. Nel momento in cui si ammette che le nostre conoscenze dipendono in tutto e per tutto dal contatto con “le cose in s ”, con una realt  ordinata che lascia impressioni nel nostro animo, risulta conseguente non poter trovare alcuna garanzia a prioristica della legalit  della natura, e anzi questa   deferita alla semplice abitudine davanti alla regolarit  dei fenomeni:

Se facciamo valere gli oggetti esterni come cose in s ,   assolutamente impossibile comprendere in che modo potremmo pervenire alla conoscenza della loro realt  al di fuori di noi, visto che ci basiamo semplicemente sulla rappresentazione che   in noi (KrV, A 378).

Con un presupposto del genere, a Hume riusc  infatti impossibile spiegare “in che modo l'intelletto debba spiegare dei concetti che, pur non essendo congiunti di per s  nell'intelletto, siano congiunti per  necessariamente nell'oggetto” (KrV, B 127).   necessario andare oltre la semplice condanna di ogni asserzione dogmatica per trovare la radice dell'equivoco, individuando non pi  soltanto gli errori e le contraddizioni, ma anche quali siano veramente i poteri, i limiti e le modalit  di conoscenza della ragione:

Un procedimento di questo genere [scettico], che sottopone i *facta* della ragione a un esame e, se lo ritiene, a un biasimo, pu  esser chiamato la censura della ragione.   fuor di dubbio che questa censura porti inevitabilmente a dubitare di ogni uso trascendente dei princip . Ma questo   soltanto il secondo passo, che   ben lungi dal compiere l'opera. Il primo passo nelle cose della ragion pura, quello che caratterizza la sua infanzia,   dogmatico. Il secondo passo, sopra menzionato,   scettico, e indica la cautela di una facolt  di giudizio scaltrita dall'esperienza. Ora, per , resta da fare ancora un terzo passo, che spetta soltanto a una facolt  di giudizio matura e virile, la quali si fondi su massime salde e di comprovata universalit :   necessario cio  sottoporre a valutazione non i *facta* della ragione, ma la ragione stessa, considerata in tutta la sua capacit  e nella sua attitudine a conoscenze pure a priori (KrV, A 761 – B 789).

Lo scetticismo è così un “luogo di sosta della ragione umana” che prelude, se lo si adopera correttamente come punto di osservazione, a un rinnovamento della metafisica:

Ora, dopo aver tentato invano tutte le vie (così almeno si crede), si è diffuso un senso di nausea e un totale indifferentismo: la qual cosa è madre del caos e della notte delle scienze, ma al tempo stesso è anche l'origine, o per lo meno il preludio, di una prossima trasformazione e di un loro prossimo rischiarimento, se è vero che esse son divenute oscure, confuse e inutilizzabili a causa di uno zelo impiegato male (KrV, A X).

Lo scettico diventa così un “precettore che educa colui che ragiona dogmaticamente a una sana critica dell'intelletto e della ragione stessa” (KrV, A 769 – B 797). Ma per capire quali effettivamente siano i limiti e i poteri della ragione, è opportuno guardare a quegli ambiti del sapere dove, a differenza della metafisica, la ragione ha avuto successo ed è stata in grado di assicurarci conoscenze universali e necessarie. La prefazione alla seconda edizione della *Critica* ci ricorda infatti che disponiamo di un criterio sicuro per realizzare se una dottrina si trovi o meno sulla strada della scienza, il suo successo:

Si fa presto a giudicare – in base all'esito – se l'elaborazione di una delle conoscenze che son proprie della ragione, stia o non stia sul cammino sicuro della scienza. Se essa, dopo molti avviamenti e molti preparativi, non appena sta per giungere al suo fine, si arena, oppure per raggiungerlo, deve più volte tornare di nuovo indietro e prendere un'altra via; come pure, se non è possibile far sì che i diversi collaboratori si accordino sul modo in cui si debba perseguire lo scopo comune, allora ci si potrà sicuramente convincere che un tale studio è ancora ben lontano dall'aver preso il cammino sicuro di una scienza, e che invece va solo a tentoni: ed è già un merito nei confronti della ragione, che si abbia la possibilità di scoprirla, questa via, anche a costo di dover abbandonare, come inutili, delle cose che erano contenute nel fine assunto precedentemente in maniera irriflessa (KrV, B VII).

Tale successo la ragione ha potuto conseguirlo tanto nella logica, quanto nella matematica e nelle scienze naturali. La ragione, lungi dall'essere un dispositivo fallimentare, è stata in grado di offrire in questi campi conoscenze incontrovertibilmente vere: se la metafisica resta una donna sfuggente, la scienza è riuscita comunque ad approntare, per usare le parole di Francis Bacon, il talamo tra la mente e l'universo<sup>243</sup>. Lo scetticismo universale di Hume è contraddetto per Kant dai fatti (KrV, B 127 – 128): l'interpretazione che vuole in

---

<sup>243</sup> *Instauratio Magna*, p. 537.

Kant un difensore della certezza e della validità della conoscenza scientifica<sup>244</sup> di contro agli attacchi di Hume è lontanissima dalle reali intenzioni del filosofo di Königsberg. Lo scetticismo contro cui Kant combatte non è quello universale (posizione assurda nel momento in cui siamo effettivamente in possesso di conoscenze in logica, matematica e fisica), ma quello rivolto contro la possibilità di una metafisica. Kant non ha alcuna intenzione di fondare o di giustificare la scienza della natura, che ai suoi occhi (e anche ai nostri) è perfettamente in grado di difendersi da sola, ma di scoprire cosa le ha permesso di raggiungere quei risultati e vedere se tale svolta sia applicabile anche alla metafisica.

### § 2: *Una storia di rivoluzioni*

Il possesso del metodo corretto in logica, matematica e fisica non è per Kant un dato scontato, ma una conquista storica, scandita in diversi momenti della storia umana e che porta, in quelle discipline, alla sostituzione del modello dogmatico, o realista trascendentale, che pretende di rispecchiare una realtà già data, con un nuovo modello, quello di una ragione spontanea che può conoscere soltanto in accordo ai criteri che essa stessa è in grado di dettare agli oggetti della sua indagine per poterli rendere accessibile alla nostra conoscenza. Nel cammino tracciato da Kant, la logica pare essere stata la prima disciplina a raggiungere non soltanto un cammino sicuro, ma anche la sua compiutezza già nell'antichità (KrV, B VIII). Certo, un risultato del genere ha come condizione la sua limitatezza, dal momento che ha a che fare soltanto con le regole formali del pensiero, potendo e dovendo far astrazione da ogni oggetto possibile. In questo la logica non è ancora una scienza, ma soltanto l'anticamera del sapere (KrV, B IX).

Diversamente dovette andare per le conoscenze in cui si ha a che fare non soltanto con le sole forme del pensiero, ma con oggetti veri e propri che debbono essere però conosciuti egualmente secondo leggi universali e necessarie: la matematica e la fisica. Sebbene anche la prima abbia raggiunto ben presto i requisiti di un sapere oggettivo, Kant immagina che essa, inizialmente, abbia dovuto procedere a tentoni sino a una “rivoluzione, attuata dalla felice idea di un singolo uomo, mediante un tentativo a partire dal quale non ci si potette più sbagliare sulla strada che si doveva prendere, e fu imboccato e tracciato, per ogni tempo e con un'estensione infinita, il cammino sicuro della scienza” (KrV, B XI):

---

244 Tale interpretazione ha il suo avvio con F. Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnis* (1875). Tra gli interpreti che vanno in questa direzione si ricordano anche R. C. S. Walker (*Kant*, London, 1978), B. Stroud (*Kant and Skepticism*, in *The Skeptical Tradition*, Berkeley 1983) e R. Rorty (*Philosophy as the Mirror of Nature*, Princeton, 1979).

La storia di questa rivoluzione nel modo di pensare – molto più importante della scoperta della via che doppiava il famoso capo di buona speranza – e del fortunato che l'attuò, non ci è pervenuta. Tuttavia, la leggenda tramandataci da Diogene Laerzio, il quale nomina il presunto scopritore degli elementi minimi delle dimostrazioni geometriche – elementi che, secondo il giudizio comune, non hanno neppure bisogno di dimostrazione –, prova un fatto, e cioè che il ricordo del cambiamento prodotto dalla prima traccia nella scoperta di questa nuova via, dovette apparire ai matematici di tale importanza da restare indimenticabile. In colui che per primo dimostrò il triangolo isoscele (si chiami Talete o come altro si vuole) si accese una luce: egli capì infatti che non doveva seguire passo passo ciò che vedeva nella figura, o anche solo nel concetto di essa, quasi che da ciò potesse apprendere le sue proprietà, ma che doveva produrla tramite ciò che egli stesso aveva già pensato e rappresentato in essa a priori, secondo concetti (per costruzione); e che per sapere con sicurezza, qualcosa a priori, egli non doveva attribuire alla cosa se non quello che seguiva necessariamente da ciò che egli stesso, in conformità al suo concetto, vi aveva posto (KrV, B XI – XII).

Il matematico si rese così conto che il suo sapere non dipendeva dalla passiva manifestazione di figure e delle loro proprietà, ma dalla costruzione di enti che egli stesso progettava secondo regole e disegnava così nello spazio. I concetti della matematica non sono tratti dall'esperienza, riconosciuti come voleva la dottrina tradizionale, per comparazione (cioè per confronto, ad es. tra più triangoli), riflessione (vale a dire nell'individuazione, ad es. in più triangoli, di ciò che in essi è comune, i tre lati) e astrazione (vale a dire l'esclusione di quei tratti che sono indifferenti alla formazione del concetto, ad es. il diverso colore delle figure o il fatto che siano ritagliate sulla carta)<sup>245</sup> (IX, L, 94) e poi conseguentemente riprodotti, ma prodotti dal nostro stesso intelletto secondo regole di costruzione e così esibiti alla nostra sensibilità (ossia rappresentati nello spazio e secondo rapporti di tempo<sup>246</sup>). Le definizioni dei concetti matematici sono così le loro regole di costruzione: sapere, ad es., che la circonferenza è la linea curva i cui punti sono tutti equidistanti da un unico punto, equivale a sapere come rappresentarla su un piano. Meglio ancora, in un passaggio che Kant non compie esplicitamente, la definizione coincide con una equazione che mi permette tanto di esprimere, mediante simboli, le

---

245 Un esempio di questa procedura, che ci accompagna nella vita quotidiana quando ci formiamo concetti empirici, può essere: “Io vedo, per es., un salice e un taglio. Confrontando questi oggetti fra loro, innanzi tutto noto che essi sono diversi l'uno dall'altro riguardo al tronco, ai rami, alle foglie, ecc; ma poi, riflettendo solo su ciò che essi hanno in comune fra loro: il tronco, i rami e le foglie stesse, e astraendo dalla loro grandezza, dalla loro figura, ecc., ottengo un concetto dell'albero. (L, IX, 86 – 87).

246 È, ovviamente, una volgarizzazione la dottrina che vedrebbe l'aritmetica come fondata esclusivamente sulla forma pura del tempo, vale a dire sulla successione che si rende necessaria per sommare e sottrarre unità, fatta propria da Schopenhauer e poi là confluita nei manuali. La matematica non è per Kant confinata alla sensibilità pura, come se potesse sussistere un sapere intuitivo e aconcettuale, ma la richiede per potervi rappresentare i concetti secondo regole proprie dell'intelletto.

relazioni tra i diversi elementi in base ai quali la figura è definita, sia di calcolare il valore delle variabili ignote a partire da quelle note. Definendo la circonferenza come  $(x - \alpha)^2 + (y - \beta)^2 = r^2$ , in cui  $\alpha$  e  $\beta$  sono le coordinate cartesiane del centro,  $x$  e  $y$  le coordinate di un punto della circonferenza e  $r$  la lunghezza del raggio, risultano appartenere alla circonferenza quei punti di coordinate  $x$  e  $y$  la cui distanza da  $\alpha$  e  $\beta$  equivale a  $r$ . Posseggo così la regola con cui conoscere anticipatamente, date le coordinate del centro e la lunghezza del raggio, le coordinate di tutti i punti appartenenti alla circonferenza. Il concetto matematico è allora “dato solo tramite la definizione, esso conterrà unicamente quello che la definizione vuole che si pensi mediante esso” (KrV, A 731 – B 759). Il sapere matematico si scopre così indipendente dall'esperienza: gli enti matematici non sono dati, ma costruiti, in tutto e per tutto prodotti da noi. Si tratta di una consapevolezza che Kant retrodata di molto, attribuendo alla matematica antica la nozione di sé e del proprio metodo che soltanto l'invenzione dell'algebra simbolica con Viète e della geometria analitica con Descartes hanno reso pensabile<sup>247</sup>, ma certamente valida per il pensiero matematico a lui (e a noi) contemporaneo.

Più tempo ci volle, secondo Kant, per la fisica a raggiungere lo statuto di scienza, ma anche qui accadde una rivoluzione nel modo di pensare non dissimile:

Quando Galilei fece rotolare lungo un piano inclinato le sue sfere, avendo egli stesso deciso la loro pesantezza, o quando Torricelli fece sopportare all'aria un peso, calcolato in precedenza come uguale a quello di una colonna d'acqua prestabilita, o quando, in un tempo successivo, Stahl trasformò dei metalli in calce, e quest'ultima nuovamente in metallo, sottraendo e aggiungendo loro di nuovo qualcosa, una luce si accese in tutti i ricercatori della natura. Essi compresero che la ragione arriva a vedere solo ciò che essa stessa produce secondo il suo progetto; e compresero che essa deve avanzare con i principî dei suoi giudizi, secondo leggi stabili, e deve costringere la natura a rispondere alle sue domande, senza farsi guidare soltanto da essa, come se fosse tenuta per le dande (KrV, B XII – XIII).

Anche qui, il sapere scientifico non si fonda sulla semplice e passiva contemplazione. Se si accontentasse di osservare i fenomeni, di limitarsi a “sillabarli” (*buchstabieren*, A - B) non farebbe altro che portare con sé una semplice rapsodia di percezioni, senza poter individuare alcuna legge necessaria, di cui invece la ragione va in cerca (KrV, B XIII). Il metodo sperimentale prevede la posizione di principî da un lato, in base ai quali il

---

247 Su questo cfr. J. Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* e D. Lachterman, *The Ethics of Geometry: Genealogy of Modernity*.



molteplice del fenomeno può essere spiegato secondo una medesima legge (ad esempio, la gravitazione ci rende ragione sia della caduta di un sasso che del moto dei pianeti) e dall'altro l'elaborazione di esperimenti che comprovino o falsifichino le ipotesi che la ragione ha preliminarmente elaborato. Nelle scienze della natura non ci si lascia guidare dagli oggetti che indaghiamo, ma li si interroga partendo da assunti e presupposizioni. Si deve sì essere istruiti dalla natura, ma non come scolari che ascoltano tutto quanto il maestro ha da dire, ma come giudici che costringono a rispondere alle domande che essi pongono agli imputati e ai testimoni (KrV, B XIII):

E così, anche nella fisica una rivoluzione tanto vantaggiosa del modo di pensare la si deve solo a un'idea: che la ragione cerchi nella natura, in conformità a ciò che essa stessa vi pone, quello che deve imparare da essa (senza attribuirglielo in maniera falsata), e di cui di per se stessa non saprebbe nulla. E in questo modo che la scienza della natura è stata portata per la prima volta sul cammino sicuro della scienza, mentre per tanti secoli non aveva fatto altro che andare a tentoni (KrV, B XIII – XIV).

Il presupposto che la scienza colga con la semplice osservazione le cose così come sono e le contraddizioni che si accompagnano a questo modo di intendere la conoscenza sono il residuo di una concezione ingenua che si pone “in disaccordo con la realtà delle conoscenze scientifiche a priori che noi effettivamente possediamo, vale a dire con la matematica pura e con la scienza generale della natura, e viene perciò contraddetta da un fatto” (KrV, B 127 – 128).

L'interpretazione che Kant ci offre della fisica riprende un testo cui Kant si richiama esplicitamente in esergo alla *Critica*, l'*Instauratio Magna* (1620) di Bacon, di cui il filosofo di Königsberg si erge consapevolmente a continuatore. Come Kant ci parla della metafisica, così Bacon ci offre una descrizione della scienza naturale a lui contemporanea come in preda agli errori, alle dispute e alle pretese autoritarie delle scuole, il cui modo di argomentare è più adatto a persuadere che non a dimostrare. Le medesime posizioni si ripropongono ciclicamente nel corso della sua storia senza che vi sia un reale avanzamento, e i tentativi umani sembrano del tutto infruttuosi a descrivere il mondo:

Per quanto riguarda l'utilità bisogna dire apertamente che questo sapere che ci deriva soprattutto dai Greci sembra essere una specie di infanzia della scienza con tutte le caratteristiche proprie dei fanciulli: pronto a ciarlare, è immaturo e incapace di generare. È fecondo di controversie e sterile di opere, e sembra che si possa applicare perfettamente allo stato attuale della cultura la favola di

Scilla che ha il volto e l'aspetto di una vergine, ma che ha il ventre circondato da mostri latranti. Così le scienze alle quali siamo abituati offrono principî generali persuasivi e speciosi, ma quando si scende ai particolari, come alle parti generative, per trarne frutti ed opere, allora nascono contese e dispute latranti nelle quali le scienze sfociano e che tengono luogo del parto. Inoltre se tali scienze non fossero una cosa quasi morta non avrebbe potuto verificarsi ciò che ormai per molti secoli è accaduto: che esse restassero come immote sulle loro posizioni, senza portare alcun miglioramento degno del genere umano; e ciò al punto che non soltanto ogni asserzione è rimasta asserzione ma ogni questione è restata tale e, mediante le dispute, non è stata risolta, ma solo fissata e alimentata (*Instauratio magna*, p. 522).

Un tale metodo è buono al più per “alimentare le dispute, servire da ornamento alle orazioni, giovare alla convenienza dei professori e negli affari della vita civile<sup>248</sup>” e offrire “opinioni belle e probabili”, non “cognizioni certe e dimostrate<sup>249</sup>”. Alla ragione pigra che ha preteso di considerare la natura come “un territorio ormai esplorato<sup>250</sup>”, si sono ben presto contrapposti quanti, per avversione verso le dottrine degli antichi, affermano che nulla si può conoscere<sup>251</sup>. Essi hanno avuto il ruolo benefico di distruggere la fiducia in ragionamenti fallaci e fondati sull'autorità, ma al contempo hanno eretto l'ostacolo più grande al progresso delle conoscenze, la presupposizione dell'inadeguatezza delle nostre facoltà rispetto ai compiti che ci siamo proposti:

Ma l'ostacolo maggiore al progresso delle scienze, all'assunzione di nuovi compiti e di nuovi territori è costituito dalla mancanza di speranza degli uomini e dalla supposizione dell'impossibile. In questi argomenti gli uomini prudenti e severi manifestano tutta la loro diffidenza e considerano l'oscurità della natura, la brevità della vita, gli inganni dei sensi, la debolezza dei giudizi, la difficoltà degli esperimenti e altre simili cose (*Instauratio magna*, XCII, p. 605).

Ma una tale opinione è per Bacon avvilente e non serve a nient'altro che ad accrescere l'umana infelicità<sup>252</sup>. Esistono, si domanda il Lord Cancelliere, dei ragionevoli motivi per supporre il contrario? Se gli uomini hanno persistito a lungo in una visione concezione errata delle cose, non significa che questa sia a noi connaturata, ma soltanto che “alcune delle scoperte fatte sono tali che, prima che fossero compiute, nessuno ne avrebbe potuto

---

248 *Instauratio magna*, p. 548.

249 *Ibidem*.

250 *Instauratio magna*, p. 545.

251 *Ibidem*.

252 *Instauratio magna*, p. 606.

sospettare la possibilità; anzi; esse sarebbero state messe da parte come impossibili<sup>253</sup>”. Non dobbiamo così escludere la possibilità di un cambiamento radicale del nostro modo di interpretare il mondo che ci permetta di superare quelli che ora si presentano alla nostra immaginazione, troppo avvezza a concepire il nuovo in base al vecchio, come limiti insormontabili<sup>254</sup>. Accanto alla rassicurazione che, in un mondo creato da un Dio buono, non è possibile che un'aspirazione così buona come il desiderio di conoscere e di migliorare il mondo a mezzo del sapere rimanga delusa<sup>255</sup>, si accompagna, ed è forse l'argomentazione più grande in favore dell'impresa, la possibilità che la situazione di attuale imbarazzo della scienza non sia dovuta alla “forza stessa delle cose”, ma a nostri errori ancora da correggere<sup>256</sup>. Se così è, la condizione di ignoranza in cui ci troviamo non è propria della nostra condizione, ma emendabile dalla presa di coscienza che, fino ad ora, non si è adoperato il metodo corretto:

Allo stesso modo, se per tanti secoli gli uomini avessero seguito la giusta via della scoperta e della coltivazione del sapere, senza poter tuttavia progredire, l'opinione di chi afferma che è possibile un ulteriore progresso, apparirebbe senza dubbio audace e temeraria. Ma se l'errore consiste nella scelta della via, e se l'attività degli uomini si è consumata in cose inutili, allora ne consegue che la difficoltà non nasce dalle cose stesse, che non sono in nostro potere, ma deriva solo dall'intelletto umano, dal suo uso e dalle sue applicazioni: questo ammette un rimedio e una cura (*Instauratio magna*, XCIV, p. 607).

Emerge così la possibilità di un'alternativa che sia tanto lontana dalla semplice accumulazione di dati propria degli empirici quanto dai ragionamenti del tutto irrispettosi verso le osservazioni dei razionalisti. I primi, come le formiche, raccolgono informazioni senza riuscire a interpretarle, ma un tale procedimento “non è altro che una scopa sfasciata e un mero andare a tentoni, come fanno gli uomini di notte quando tentano tutte le strade nella speranza di imboccare la via giusta, mentre sarebbe cosa molto migliore e saggia aspettare che si faccia giorno o accendere un lume e poi mettersi in cammino<sup>257</sup>”. I secondi, invece, pretendono di fare a meno dell'esperienza, al pari dei ragni che tessono da sé la propria tela. È necessaria una nuova strada, che curandosi sì dell'esperienza, può tuttavia comprenderla soltanto in un processo di elaborazione in cui il dato è sottoposto a

---

253 *Instauratio magna*, CIX, p. 616.

254 Cfr. anche l'aforisma VI (p. 553): “Sarebbe pazzesco e in sé contraddittorio credere che ciò che finora non è mai stato fatto, possa essere fatto senza far ricorso a metodi non ancora mai tentati”.

255 *Ibidem*.

256 *Instauratio magna*, XCIV, pp. 606 – 607.

257 *Instauratio magna*, LXXXII, p. 593.

condizioni, poste dall'osservatore, all'infuori delle quali i segreti della natura ci sarebbero inaccessibili: per rivellarli è necessaria “la pressione dell'arte<sup>258</sup>”, di un esperimento progettato secondo la nostra teorizzazione. Il metodo della scienza è allora quello “delle api, che ricavano la materia prima dai fiori dei giardini e dei campi, e la trasformano e la digeriscono in virtù di una loro propria capacità<sup>259</sup>”. Nel § 27 della Deduzione trascendentale della prima *Critica* troviamo un'analogia molto simile, tratta anch'essa dalla biologia, per descrivere l'origine dei concetti puri dell'intelletto, che rendono possibile che la natura sia per noi una realtà coerente organizzata secondo leggi universali e necessarie. I vari modi possibili della loro origine sono accostati alle diverse teorie sulla generazione allora in discussione: la generazione spontanea (*generatio aequivoca*), preformismo ed epigenesi<sup>260</sup>. Le categorie non vanno intese né come provenienti dall'esperienza stessa (avremmo in questo caso una loro generazione spontanea, come nella credenza della nascita dei vermi dall'umidità della terra o delle mosche dalla carne imputrescente), né come “disposizioni soggettive al pensare, piantate in noi con la nostra stessa esistenza, e ordinate dal nostro creatore in modo tale che il loro uso si accordasse precisamente con quelle leggi della natura secondo le quali si svolge l'esperienza” (KrV, B 167). In questo caso l'intelletto non avrebbe alcun commercio reale con la materia che conosce, allo stesso modo in cui l'omino preformato nello sperma paterno (la cui forma è creata direttamente da

---

258 *Instauratio magna*, XCVIII, p. 610.

259 *Instauratio magna*, XCV, p. 607.

260 Secondo la teoria del preformismo, la forma dell'individuo nascente è creata da Dio prima dell'inizio dei tempi, e l'individuo, che presenta fin da subito *in nuce* una struttura completamente formata, si sviluppa per semplice e progressivo aumento di dimensioni, senza subire alcuno sviluppo. La differenza tra un embrione, un feto e un individuo appena nato consisterebbe soltanto nelle dimensioni. Tale teoria sembrava confermata dall'osservazione empirica nella prima metà del XVII secolo: già Leeuwenhoek sosteneva di aver osservato nei “vermi spermatici” piccoli *homunculi* incapsulati al loro interno. Il preformismo considerava la materia come incapace di alcun movimento proprio, e per tal motivo era costretta ad attribuire direttamente Dio l'origine di ogni nuova forma di vita. La teoria della generazione spontanea, che ammetteva il passaggio diretto dalla materia inorganica a quella organica era già stata confutata nel XVII secolo dagli esperimenti di Iacopo Spallanzani e di Francesco Redi. Ebbe diversi *revival* nei due secoli successivi, grazie all'invenzione di più potenti microscopi dai quali si poteva vedere l'emergere di batteri nel corso di processi quali la fermentazione, per poi essere definitivamente confutata da Pasteur nel 1861. Di contro a queste posizioni prendeva piede nel XVIII secolo la teoria dell'epigenesi, secondo la quale la vita stessa fosse in grado di produrre nuove forme. La credenza nell'inerzia della materia fu scossa dalle osservazioni di Adam Trembleys circa l'idra verde, un tipo di polipo capace, se tagliato, di rigenerarsi in altri due individui. A questo si aggiunsero le osservazioni di Pierre-Louis Maupertuis circa l'eredità della polidattilia, che poteva essere trasmessa tanto dal padre quanto dalla madre. La generazione doveva essere un processo attivo, in cui la forma del nuovo individuo riceve contributi da entrambi i genitori, e la forma stessa dell'individuo doveva costituirsi durante lo sviluppo stesso dell'embrione. Già nel 1651 William Harvey aveva descritto lo sviluppo di un embrione di pollo, che gradualmente, da un aggregato piuttosto omogeneo si strutturava in un organismo composto di parti e organi differenti. Primo importante sostenitore della teoria epigenetica fu però Caspar Friedrich Wolff nella sua *Theoria generationis* (1759), poi apparsa in tedesco con il titolo *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen* (1764). Wolff introdusse il concetto di una *vis essentialis* posseduta dall'embrione, che doveva essere responsabile dello sviluppo e dell'articolazione dei suoi diversi organi. Su questo cfr. Jennifer Mensch: *Kant's Organicism: Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*.

Dio) non riceve alcun contributo alla propria formazione dalla madre che ne ospita la crescita. L'inconsistenza della prima posizione, vale a dire che sia l'esperienza a rendere possibili le categorie, costituisce il risultato della deduzione trascendentale: se la legalità della natura non fosse garantita dall'attività del soggetto, noi non avremmo alcuna certezza nella conoscenza dei fenomeni. Questo però non significa una ricaduta nella tesi opposta, nell'assoluta indipendenza del soggetto dall'oggetto, il cui accordo sarebbe imposto dall'alto in un'armonia prestabilita che saremmo costretti a invocare come garanzia ultima dell'oggettività della nostra conoscenza. Ma la ragione non è una monade senza porte né finestre, e la sua attività richiede necessariamente l'incontro con la materia, un dato da applicare e plasmare secondo la propria regola, in modo analogo a come la *vis essentialis* di Caspar Wolff, primo teorico dell'epigenesi, abbisogna del materiale fornito all'embrione dalla madre in utero per rielaborarlo e costituire così *ex novo* un individuo completamente sviluppato.

In una modalità di conoscenza in cui le condizioni di intelligibilità dei fenomeni non sono proprie di una legalità intrinseca delle cose, ma sono invece prodotte dal soggetto conoscente, consiste per Kant la spontaneità della ragione. Essa non va confusa, in una prospettiva ontologica ancora propria della posizione del realismo trascendentale, con la proprietà di una sostanza di agire per un moto proprio, non ricevuto dall'esterno (*strictu sensu*, anche nella prospettiva di Leibniz o del vicario di Rousseau spontaneo sarebbe allora soltanto Dio in quanto *causa sui*), al pari di una *creatio ex nihilo*, ma come un'attività di assimilazione (in senso letterale) del reale che la ragione compie per costruirsi un mondo a lei accessibile e da lei abitabile. A questo alludono le metafore organiche adoperate sia dal Lord Cancelliere sia dal filosofo di Königsberg.

Incamminatasi così, contro le fosche previsioni degli scettici (“acatalettici”, per usare la terminologia baconiana), sul cammino della scienza, la strada della conoscenza della natura non si identifica più con una dottrina, con l'opinione, una tra le tante, di questo o quel dotto, ma con un metodo che permette di progettare un'opera (*opus*) alla quale tutti gli uomini sono chiamati a collaborare e che promette tanto una conoscenza certa e sicura, quanto il miglioramento attraverso di questa, della vita umana. La scienza non deve essere ricercata “come un godimento dell'anima o come un oggetto di contese o per umiliare gli altri o per il proprio interesse o in vista della fama o della potenza o altri motivi inferiori di questo tipo, ma in vista dei benefici e della necessità della vita<sup>261</sup>”. La conoscenza delle leggi naturali, infatti, permette di agire in ossequio ad esse e di “comandare alla natura

---

261 *Instauratio magna*, p. 529.

obbedendole<sup>262</sup>” costruendo macchinari e invenzioni e costringendo il creato “a dare il pane all'uomo<sup>263</sup>”. L'impresa che Bacon (e con lui Galilei e Descartes, aggiungendo alle “sensate esperienze” del Lord Cancelliere le necessarie dimostrazioni della matematica<sup>264</sup>) ha compiuto nella scienza della natura, pacificando le dispute e introducendo un'impresa e uno scopo comune in vista costruzione dell'edificio del sapere e del dominio sulla natura, può e deve essere tentata, con le medesime finalità, anche nel campo della metafisica e della morale<sup>265</sup>. La costruzione di una metafisica non è allora per Kant una reazione nei confronti della modernità, ma il suo pieno compimento, una sua estensione dal campo della determinazione dei mezzi che ci offrono il potere a quello dei fini in vista dei quali adoperarli. In sua assenza le promesse di una società migliore con cui il Lord Cancelliere chiudeva il *Novum Organon* rischiano di essere nullificate dalla conflittualità dei rapporti umani e dall'impiego della tecnica a fine di dominio in una dialettica che non è quella dell'Illuminismo, come Adorno e Horkheimer hanno preteso, ma di una rivoluzione che non ha potuto arrivare fino in fondo:

Io dovevo pensare che gli esempi della matematica e della scienza della natura – le quali sono diventate quel che sono mediante una rivoluzione attuata di colpo – fossero sufficientemente rilevanti da indurci a riflettere sul punto essenziale di una trasformazione del modo di pensare risultata così vantaggiosa per loro e da tentare almeno di imitarle in ciò, per quanto lo permetta l'analogia che sussiste tra loro, considerate con conoscenze tradizionali, e la metafisica. Finora si riteneva che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti: ma tutti i tentativi di stabilire qualcosa di a priori su questi ultimi mediante dei concetti [...] a causa di quel presupposto sono finiti in niente. Per una volta, allora, si tenti di vedere se non possiamo forse adempiere meglio ai compiti della metafisica, ammettendo che siano gli oggetti a doversi regolare sulla nostra conoscenza... (KrV, B XV – XVI).

Questo tentativo di trasformare il modo di procedere seguito finora dalla metafisica, e cioè il

---

262 Cosa di cui Kant è perfettamente consapevole con il proprio concetto, ben evidente nella Critica del giudizio, di ragione tecnico-pratica (V, KU, 172). Conoscere e operare non sono più indipendenti, sia perché si conosce operando, mediante l'esperimento, sia perché si può operare con successo solo conoscendo.

263 *Instauratio magna*, p. 795.

264 Una scienza è tale per Kant nella misura in cui contiene matematica, come è detto chiaramente nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (IV, 470).

265 Cfr. il passo della prefazione all'*Instauratio magna* con cui si apre anche la *Critica*: “Di noi stessi non diciamo nulla. Quanto a ciò di cui qui si tratta, chiediamo che gli uomini non lo considerino come un'opinione, ma come un'opera, e che tengano per certo che non abbiamo il desiderio di gettare le fondamenta di una setta o di un sistema, ma quelle dell'utilità e della grandezza umana. Chiediamo poi che gli uomini, seguendo il loro interesse e spogliandosi di ogni spirito polemico e di ogni pregiudizio, collaborino assieme e che, liberati per mezzo del nostro aiuto degli errori e degli ostacoli presenti nel loro cammino, prendano parte essi stessi alle fatiche che restano ancora da compiere” (pp. 529 – 530).

tentativo di compiere in essa una rivoluzione totale seguendo l'esempio dei geometri e dei ricercatori della natura, è ciò in cui consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa (KrV, B XXII).

L'analogia con Copernico, su cui si sono scritti fiumi di inchiostro<sup>266</sup>, consiste semplicemente nel cambio di paradigma che si decide di attuare, data l'infruttuosità del precedente. Come il primo, non riuscendo a render ragione del moto dei corpi celesti con una prospettiva geocentrica, propose l'adozione di un modello eliocentrico tentando “di vedere se le cose non potessero andar meglio facendo ruotare lo spettatore e far star ferme le stelle” (KrV, B XVI), così Kant si propone di invertire la relazione tradizionale che fa della conoscenza un rispecchiamento di un mondo di cose. Non è lecito, nel momento in cui questa strada non è ancora stata battuta, e la ragione è stata in grado di risolvere un simile dilemma che l'attanagliava nelle altre discipline in cui pure è riuscita a trionfare, dismettere l'intera questione come irrisolvibile, “accampando magari come scusa l'impotenza della ragione umana<sup>267</sup>” (KrV, A XII). Coglie il senso dell'operazione kantiana, più di tanti commentari, un discorso di Robespierre<sup>268</sup> del 7 maggio 1764, in cui, dovendo discutere “*Sul rapporto delle idee religiose e morali con i principi repubblicani e sulle feste nazionali*”, e presentare alla Convenzione la propria metafisica dell'Essere supremo,

---

266 Per una panoramica su questo tema cfr. H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, parte V, cap. 5.

267 Si è troppo insistito, come ha osservato A. Ferrarin (cfr. *The powers of pure reason*, cap. II) sul ruolo della critica come delimitazione della conoscenza umana, spesso riducendo in questo modo Kant a un anti-metafisico o a un empirista sotto altra forma (esempi di questo, tra i più famosi, sono P. Strawson e R. Laengton, il cui testo *Kantian Humility* è, già dal titolo, il manifesto di questa interpretazione). Ma l'umiltà di Kant, se di umiltà si può parlare, è in realtà il risvolto di una piena consapevolezza di una ragione che conosce i suoi campi di applicazione, e può dunque essere adoperata con successo. Indicare i limiti, cito ancora Ferrarin, significa contemporaneamente riconoscere i poteri. Se è vero che le risposte che la filosofia critica è in grado di offrire non sono quelle che forse si aspetterebbe una “brama dogmaticamente esaltata” (KrV, A XIII), è naturale che nello sviluppo di una scienza alcune concezioni vengano accantonate in favore di altre. Le perdite che la ragione subisce per mano della critica riguardano “il monopolio delle scuole, ma per nulla l'interesse degli uomini”. Se è vero che la prima edizione della Critica si apriva con la celebre affermazione per cui ragione ha il curioso destino di porsi domande che non può evitare, ma a cui non può nemmeno rispondere (KrV, A VII), d'altra parte nella stessa medesima prefazione Kant dichiara di aver risolto, o di aver fornito almeno la chiave per risolvere, ogni problema metafisico (KrV, A XIII). In quanto problemi che traggono origine dalla ragione stessa, essi devono per Kant essere risolti, sia pure da una prospettiva diversa da quella che il pensiero dogmatico si aspetterebbe. In questo Kant si iscrive pienamente nel solco della modernità che partendo, come abbiamo visto, da Francis Bacon (e dal celebre *nullum non problema solvere* che costituiva il programma dell'arte analitica di François Viète), culmina con l'esclamazione di Marx per cui l'umanità non si pone che quei problemi che è in grado di risolvere (cit. *Per la critica dell'economia politica*, p. 17).

268 Non credo Robespierre, né è necessario supporlo, avesse in mente il pensiero di Kant, dato il comune maestro per il loro pensiero politico, Rousseau. Nonostante non potesse condividere gli eccessi del Terrore, invece Kant mostra un certo grado di simpatia nei confronti dei giacobini, vedendo nella loro politica soltanto errori di applicazione di principî in sé giusti, errori tanto inevitabili quando un popolo cerca di conquistare da sé la propria libertà quanto passibili di essere corretti col tempo e l'esperienza (Si vedano, e ne parleremo più avanti, VIII, EF, 373 e VI, Rel, 188n).

pone la rivoluzione morale, metafisica e politica a compimento di quella scientifica:

Tutto è cambiato nell'ordine fisico; tutto deve cambiare nell'ordine morale e politico. La metà della rivoluzione del mondo è già stata fatta; l'altra metà deve compiersi. La ragione dell'uomo assomiglia al globo che egli abita; la metà è in preda alle tenebre mentre l'altra è illuminata. I popoli dell'Europa hanno fatto progressi stupefacenti in quelle che si chiamano le arti e le scienze, e sembrano nell'ignoranza delle prime nozioni della morale pubblica; essi conoscono tutto, eccetto i loro diritti e i loro doveri. Da dove viene questa mescolanza di genio e stupidità? Dal fatto che, per rendersi abili nelle arti, non serve che seguire le proprie passioni, mentre per difendere i propri diritti e rispettare quelli altrui, occorre vincerle (M. de Robespierre, *Oeuvres*, p. 310).

Ma prima di addentrarci in questa nuova metafisica<sup>269</sup>, che tratteremo nella parte terza del lavoro, è bene vedere quali sono per Kant i cardini del modello di razionalità che intende adoperare e che ha visto già all'opera nella matematica e nella fisica. Essi sono individuati nella Critica in un modello discorsivo, e non più intuitivo, della conoscenza, fondato sulla sintesi a priori, e sull'idea di una ragione architettonica, che ricerca costantemente un'unità non ancora data, ma immancabilmente presupposta, delle nozioni di cui è in possesso.

### § 3: *Una ragione discorsiva – sensibilità e intelletto*

La prima attestazione in Kant di un cambio di paradigma nell'intendere il rapporto tra pensiero e oggetto si può trovare nella celebre lettera a Marcus Herz datata 21 febbraio 1772, nella quale egli annuncia il piano dell'opera che, ancora nota come *I limiti della sensibilità e della ragione*, potrà vedere la luce, nonostante le intenzioni di Kant di completarla in pochi mesi, soltanto nove anni dopo. Il filosofo racconta all'amico di essersi interrogato sul fondamento sul quale deve poggiare la relazione tra una rappresentazione e l'oggetto che questa pretende di rappresentare. La risposta classica vorrebbe che la rappresentazione contenga soltanto “il modo in cui il soggetto è impressionato dall'oggetto”: essa sarà conforme all'oggetto nella stessa maniera in cui l'effetto è alla sua causa. Possiamo anche pensare il caso opposto, vale a dire il caso in cui sia la rappresentazione a creare l'oggetto stesso. È questo il caso del pensiero di Dio, i cui

---

<sup>269</sup> La parola metafisica è da Kant adoperata, senza troppa attenzione, con molteplici significati e accezioni, talvolta identificandosi con il contenuto della critica, talvolta come un sistema della natura e dei costumi, talvolta come sistema dei principî della ragione, talvolta con la metafisica dogmatica *tout court*. Per un'attenta analisi delle accezioni del termine nel nostro autore, rimando al cap. 3 del libro di A. Ferrarin *The powers of pure reason*. Parlando di una nuova metafisica, ci concentreremo soltanto su quelle accezioni che il progetto di una filosofia trascendentale intende portare a compimento, come sistema di condizioni di possibilità dell'esistenza dell'uomo come fine in sé e della conservazione della ragione.



pensieri sono considerati gli archetipi delle cose e che pone in essere le cose nel momento stesso in cui le pensa. Pure, Kant si è già reso conto che “né il nostro intelletto è la causa dell'oggetto tramite le sue rappresentazioni [...], né l'oggetto è la causa delle rappresentazioni dell'intelletto” (X, 130). La prima possibilità è ovviamente esclusa nel momento in cui non siamo creatori *ex nihilo* del mondo in cui viviamo, a meno che non mettiamo, a mo' di *deus ex machina*, la possibilità di partecipare dell'intelletto divino, o mediante una forma di intuizione, che Kant ascrive a Platone, o mediante l'intervento diretto di Dio, come nel sistema dell'influsso iperfisico di Malebranche, o per delle conoscenze impiantate e preordinate nel nostro animo come nella teoria dell'armonia prestabilita di Crusius (ma Kant ha ovviamente in mente anche Leibniz), espediente che “oltre al circolo vizioso della sequenza deduttiva delle nostre conoscenze, ha anche l'inconveniente di dare adito a ogni chimera o fantasticheria pia e visionaria” e che costituisce per Kant “la cosa più insensata che si possa scegliere” (X, 131); la seconda per Kant è contraddetta, come abbiamo visto, dal fatto che possediamo conoscenze a priori delle quali così facendo non riusciremmo a spiegarci la possibilità e, se presa coerentemente sul serio, conduce alle posizioni di Hume.

Vediamo già in questo testo l'esigenza di rompere tanto con il modello per cui conoscere è rappresentare, conservare nel proprio animo una copia di quanto giace all'infuori di esso, tanto con l'idea che la conoscenza originaria sia quella di Dio (intelletto archetipo), di cui quella umana sarebbe soltanto una copia imperfetta (intelletto ectipo). Una simile rottura è resa forse meno evidente dal fatto che Kant continui ad adoperare il termine rappresentazione (*Vorstellung*) per indicare ogni contenuto della conoscenza, e a mantenere la dicotomia tra un intelletto originario, quello divino, e uno derivato, quello umano. Pure queste espressioni subiscono una profonda risemantizzazione: la rappresentazione di cui Kant parla non è più copia di un oggetto esterno, ma coincide con il modo in cui l'oggetto si manifesta a un soggetto di conoscenza al contempo finito e spontaneo; l'intelletto ectipo umano non conserva più alcun livello di analogia con quello divino, essi funzionano in modo completamente diverso l'uno dall'altro, e il secondo è conservato come ipotesi gnoseologica proprio per evidenziare ogni differenza tra una forma di intelletto che unifica e ordina un molteplice di un'intuizione data, che al di fuori della sintesi non potrebbe aver alcun significato per noi, e un intelletto che intuisce senza alcuna mediazione le cose così come sono: la sproporzione tra i due intelletti non è più, come in Leibniz, soltanto quantitativa, ma qualitativa.

La conoscenza umana è così emancipata da ogni fondamento che debba garantire l'ordine e

la legalità di cui essa va in cerca. Nel momento in cui è la ragione stessa a porre tale ordine, non c'è più genio maligno che la possa ingannare dall'esterno, ed essa è in grado di volare con le proprie ali (KrV, A 851 – B 879). “Il nome orgoglioso di ontologia”, disciplina che pretende di descrivere le cose così come sono, cede il posto al nome “più modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro” (KrV, A 247 – B 304), che ci permette di vedere le condizioni alle quali un'esperienza può essere per noi coerente e non una semplice rapsodia di percezioni<sup>270</sup>. Al realismo trascendentale, che considera le condizioni alle quali gli oggetti costituiscono per noi una realtà coerente secondo leggi come appartenenti alle cose stesse, e indipendentemente dall'osservatore, Kant contrappone un idealismo trascendentale in cui tali condizioni appartengono all'attività del soggetto conoscente.

Tali condizioni non riguardano soltanto l'intelletto, il quale opera una sintesi sul molteplice dell'intuizione sensibile, unificandolo secondo i propri concetti. Se così fosse, la posizione kantiana non sarebbe andata troppo lontana da quella di Locke, il quale, nel cap. XII del libro II del *Saggio sull'intelletto umano* (1689), aveva distinto tra un momento in cui la mente è puramente passiva, in cui riceviamo idee dal mondo esterno (sensazione) e dal nostro animo (riflessione), e un momento in cui la mente è in grado di esercitare sui dati provenienti dal mondo esterno un'attività sua propria che permette la creazione di idee complesse che non si ritrovano direttamente nel contenuto della sensazione e della riflessione:

In questa facoltà di riprodurre e congiungere insieme le sue idee, la mente ha un potere considerevole che consiste nel variare e moltiplicare gli oggetti dei suoi pensieri, infinitamente oltre i limiti entro cui si circoscrive il patrimonio fornitogli dalla sensazione e dalla riflessione: ma tutto ciò si riduce poi sempre alle idee semplici che la mente ha ricevuto da quelle due fonti, e che sono i materiali fondamentali di ogni sua composizione. Le idee semplici, infatti, sono ricavate tutte dalle cose stesse, e la mente non ne può possedere in misura maggiore né possono essere di genere differente da tutto ciò che le viene suggerito dalla sensazione e dalla riflessione. Non può avere idee di qualità sensibili che siano diverse da quelle che, mediante i sensi, le derivano dall'esterno, né può avere alcuna idea di differenti specie di operazioni di una sostanza pensante, se non quelle

---

<sup>270</sup> Non ritengo corretta la tesi secondo la quale il congedo kantiano dall'ontologia sarebbe più retorico che reale. È certo vero che il termine ritorna nei *Fortschritte*, ma per indicare quella che nella *Critica* è appunto un'analitica dell'intelletto. Ma nel momento in cui il programma di una “scienza dell'essere in quanto essere” viene dichiaratamente dismesso tanto come impossibile quanto come indifferente al vero interesse della ragione, che non è mai puramente speculativo, non capisco la necessità di mantenere la parola, se non nel desiderio di reinserire Kant in una tradizione dalla quale lui per primo ha voluto separarsi. Dovremmo parlare, nel suo caso, di “ontologia senza essere”, espressione che non suona diversa da quella di cerchio quadrato.

che la mente scopre in se stessa: ma una volta che la mente è entrata in possesso di queste idee semplici, i suoi compiti non sono ridotti unicamente all'osservazione di quanto le viene offerto dall'esterno: la mente, tramite i suoi poteri, può combinare insieme le idee in suo possesso al fine di formarne di nuove che essa non potrebbe mai ricevere dall'esterno unite in tal maniera (*Saggio sull'intelletto umano*, p. 279).

In questo modo noi ci facciamo, secondo Locke, quelle idee di modi, sostanze e relazioni che rendono possibile connettere fra di loro il materiale della sensazione. La nostra conoscenza è così possibile soltanto grazie alla *workmanship of the Understanding*, mediante la quale ricaviamo quelle astrazioni (essenze nominali) che ci permettono di classificare e ordinare la realtà. Anche dal punto di vista di Locke esse non avrebbero nulla a che fare con la costituzione originaria delle cose, ma soltanto costruzioni pragmatiche che possono essere più o meno adeguate al dato percettivo che noi riceviamo. Il filosofo britannico distingue infatti tra l'essenza reale delle cose, il loro essere all'infuori della percezione, e l'essenza nominale che noi attribuiamo nelle nostre tassonomie:

Innanzitutto si potrà assumere la parola *essenza* nel suo significato dell'esistenza stessa di una qualunque cosa, per cui essa è ciò che è. Così la costituzione interna e reale delle cose, ma generalmente sconosciuta nelle sostanze, da cui dipendono le loro qualità riconoscibili, può essere chiamata la loro *essenza*. Questo è il significato proprio e originario della parola, come risulta evidente dalla sua formazione, poiché *essentia* nella sua notazione primaria significa propriamente essere. [...]

In secondo luogo, poiché l'insegnamento e le dispute delle scuole si sono molto indaffarate intorno a genere e specie, la parola *essenza* ha quasi perso il suo originario significato e, al posto della reale costituzione delle cose, è stata quasi interamente applicata alla costituzione artificiale di genere e specie. Infatti è vero che è consuetudine supporre l'esistenza di una costituzione reale delle specie delle cose, ed è al di là di ogni dubbio che debba esistere una certa costituzione reale da cui dipende necessariamente ogni insieme di idee semplici coesistente. Poiché è evidente che le cose sono catalogate e raccolte sotto nomi suddivisi in genere e specie solo in quanto esse concordano con determinate idee astratte a cui noi abbiamo associato quei nomi, l'essenza di ogni genere, o sorta, si riduce a essere nient'altro che l'idea astratta dal nome generale o sortale [...] (*Saggio sull'intelletto umano*, p. 771).

Ma la prospettiva delleessenze nominali non ci assolve dal riferimento a un mondo di cose così come sono in se stesse e che a noi si manifesta nella sensazione (e nella riflessione). Il criterio di verità delle nostre idee resta sempre la maggiore o minore adeguatezza alla

realtà così come è: le idee adeguate sono quelle che rappresentano alla perfezione “gli archetipi da cui la mente ritiene che tali idee discendano”, le idee inadeguate sono invece “quelle che costituiscono solo una rappresentazione parziale o incompleta degli archetipi a cui fanno riferimento<sup>271</sup>”. Adeguate sono per Locke tutte le idee di relazione, in quanto nascenti dal presentarsi insieme o in successione di determinate idee semplici.

Se vogliamo evitare il realismo trascendentale, partendo da questa posizione, siamo costretti ad ammettere che tutte le relazioni non siano altro che frutto dell'abitudine<sup>272</sup>, oppure a immaginare che le relazioni siano imposte alla materia senza aver alcun correlato nell'esperienza, che pure nella sensazione ci si presenta così com'è. Ma, in questo modo, dovremmo per Kant o dismettere la validità del nostro apparato concettuale, che agirebbe distorcendo la verità che si presenta nel dato, imbracciando in questo modo quel suicidio della scienza che egli descrive nella *Storia della ragion pura* come naturalismo<sup>273</sup>, oppure abbandonando una fiducia ingenua nell'immediatezza della sensibilità, ammettere che la sensazione non ci dia affatto le cose così come sono. A questo punto ci si presentano due strade, quella razionalista leibniziana, che sappiamo già dover essere esclusa, oppure l'idea, finora intentata, che anche la sensibilità non sia pura passività, ma che posseda, in qualche modo, una forma di attività che fa sì che i dati della sensazione siano già in qualche modo ordinati prima di comparire davanti all'intelletto. Non solo l'oggetto non può essere pensato senza l'attività del nostro intelletto, ma non potrebbe nemmeno venirci dato senza un contributo della nostra capacità rappresentativa. oltre a essere a priori i concetti che rendono possibile che sia pensata l'unità di una molteplicità, devono essere a priori anche quelle intuizioni che permettono a una molteplicità di darsi come tale.

Se con la sensazione riceviamo infatti numerose impressioni, la loro molteplicità è possibile solamente perché esse si danno in momenti diversi dello spazio e del tempo. Posso avere la sensazione insieme del bianco di una parete e del beige di una scrivania perché il primo si situa a sinistra del secondo, posso avere la sensazione di una luce intermittente perché c'è un “prima” in cui ricevo luce e un “poi” in cui la luce cessa, per “poi” riattivarsi in un terzo momento. Questi rapporti non sono di natura concettuale, né ineriscono alle cose considerate in loro stesse: è del tutto indifferente, poniamo, al concetto

---

271 *Saggio sull'intelletto umano*, p. 683.

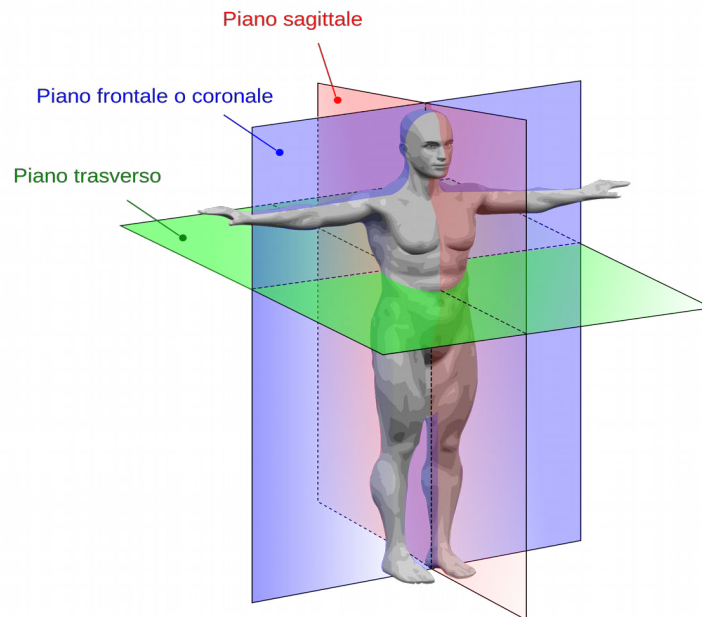
272 Che, ricordiamo, per Kant non è una conseguenza spiacevole che vogliamo evitare, ma una circostanza smentita dai fatti.

273 Il naturalista “asserisce, dunque, che la grandezza e la distanza della luna si possono determinare con maggior sicurezza ad occhio nudo che tramite i complicati calcoli della matematica. Si tratta di semplice misologia ricondotta a principio e – ciò che è più assurdo – dell'abbandono di ogni mezzo elaborato ad arte, vantato come un metodo peculiare per estendere la nostra conoscenza” (KrV, A 855 – B 883).

di gatto, di trovarsi sopra o sotto la scrivania, e due gocce d'acqua o due foglie, contrariamente a quanto pensava Leibniz, possono essere identiche nella forma (e dunque godere di identiche determinazioni concettuali), pur trovandosi in due diverse regioni dello spazio (KrV, A 263 – 246 / B 319 - 320). Allo stesso modo, l'equazione di una parabola permette di descrivere tutte le parabole, indifferentemente da quale sia la loro posizione nel piano. Se fosse diversamente, argomenta Kant già nel 1768 nel breve *Del primo fondamento della distinzione delle regioni dello spazio*<sup>274</sup> non si spiegherebbe l'esistenza dei cosiddetti opposti incongruenti, ovvero oggetti che, benché i loro rapporti tra le parti siano i medesimi, non sono però sovrapponibili. L'esempio più lampante è quello della mani: “la mano destra è simile ed eguale alla mano sinistra. E se si guarda a ciascuna indipendentemente, esaminando la proporzione e la posizione reciproca delle sue parti, e osservando la grandezza del tutto, una completa descrizione di una mano deve valere anche per l'altra” (II, 381). Destra, sinistra, in alto, in basso, prima e dopo sono determinazioni irriducibili dell'intuizione sensibile e che non trovano possibile alcuna concettualizzazione. Esse sono inevitabilmente legate alla soggettività che riceve le sensazioni: ogni direzione, tanto nello spazio che nel tempo, si origina a partire dalla posizione dell'osservatore, senza il quale tali rapporti sarebbero del tutto privi di significato. Lo scritto del '68 ci illustra come ciò sia possibile (II, 378 – 379) Immaginando di porre il nostro corpo sulla linea di intersezione di tre piani fra di loro perpendicolari (ognuno per una dimensione di cui consta lo spazio di cui facciamo esperienza), possiamo suddividere lo spazio in regioni per potercisi orientare, come mostrato in figura:

---

274 In questo scritto Kant segue Newton e, pur ascrivendo, contro Leibniz, allo spazio natura intuitiva e non concettuale, lo considera uno spazio assoluto, non dipendente dal soggetto conoscente (*sensorium Dei*, secondo l'espressione newtoniana). L'idealità dello spazio e del tempo compare per la prima volta nella *Dissertatio* del 1770.



Il piano orizzontale (piano trasverso) divide lo spazio tra sopra e sotto, il piano verticale che divide il corpo in due emisferi simmetrici (piano sagittale) origina la distinzione tra destra e sinistra, infine, il terzo piano (piano frontale o coronale) ci permette di distinguere tra lato anteriore e posteriore.

Senza queste distinzioni, del tutto intuitive e proprie di una soggettività incarnata<sup>275</sup>, ogni determinazione dei rapporti spaziali diventa impossibile. Con un esempio ripreso anche in *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), la stessa capacità di orientarsi guardando la volta celeste presuppone la suddivisione dell'orizzonte in quattro quadranti aventi per limite i punti cardinali e che, senza il sentimento della differenza tra sinistra e destra, sarebbe impossibile:

Se vedo il sole alto nel cielo e so che è mezzogiorno, sono in grado di determinare il sud, l'ovest, il nord e l'est. A questo scopo bisogna tuttavia che io senta una differenza nel mio stesso *soggetto*, quella tra mano destra e sinistra. Lo chiamo *sentimento*, perché esteriormente, nell'intuizione, i due lati non presentano alcuna differenza percettibile. Se non possedessi la facoltà che, nel tracciare un cerchio, e senza che al riguardo sia necessaria una qualsiasi diversità degli oggetti, mi consente ugualmente di distinguere il movimento da sinistra a destra da quello in direzione opposta, e, quindi, di determinare a priori una diversità nella posizione degli oggetti, non saprei se collocare l'ovest a destra o a sinistra del punto dell'orizzonte indicante il sud, né se per completare il cerchio e raggiungere nuovamente il sud devo passare per il nord e per l'est (IX, DO, 134 - 135).

Se un giorno le costellazioni miracolosamente invertissero la loro rotazione, pur  
 275 Su questo, cfr. A. Nuzzo, *Ideal Embodiment*.

mantenendo intatta la loro configurazione e posizione reciproca, la notte successiva non sarebbe osservabile alcuna differenza nella volta celeste. Senza il sentimento della destra e della sinistra, non sarebbe per noi possibile accorgerci dell'avvenuto mutamento di rotta, e l'orientamento diverrebbe impossibile.

Similmente posso orientarmi in una stanza buia di cui conosco la posizione dei mobili toccando uno solo di questi, grazie a un criterio meramente soggettivo “dal momento che non vedo affatto gli oggetti di cui devo determinare la posizione” (IX, DO, 136): se qualcuno per scherzo li avesse spostati, disponendoli nel medesimo ordine, ma spostando a sinistra ciò che era destra, non riuscirei più a raccapezzarmi, e avrei bisogno di orientarmi nuovamente.

Lo spazio, come presentarsi delle cose l'una all'infuori dell'altra e l'una accanto all'altra (*außer und nebeneinander*, A 23 – B 38) secondo questi rapporti, e il tempo come esser prima ed esser dopo, sono intuizioni pure, non derivate dall'esperienza, ma che inevitabilmente accompagnano il soggetto conoscente e nei cui rapporti ci è data ogni molteplicità, di cui costituiscono la forma. Ogni cosa è può darsi a noi attraverso la sensibilità soltanto in quanto appare secondo tali rapporti del tutto soggettivi. Come la realtà possa essere all'infuori di tale rete spazio-temporale, considerata in se stessa (*an sich selbst betrachtet*<sup>276</sup>) è per noi tanto un enigma insolubile quanto una questione priva di significato, dal momento che per noi è possibile soltanto un mondo di fenomeni, che non sono ombre delle cose (così sarebbe dal punto di vista del realismo trascendentale), ma il modo in cui le cose a noi si manifestano:

Dire perciò che tutta quanta la nostra sensibilità non sia altro che la rappresentazione confusa delle cose, la quale contenga soltanto ciò che appartiene a queste cose in se stesse, e tuttavia solo come accumulo di note caratteristiche e di rappresentazioni parziali, che non ci riesca di ordinare in maniera cosciente, significherebbe falsificare il concetto di sensibilità e di fenomeno, rendendone vuota e inutile l'intera dottrina (KrV, A 43 – B 60).

Nonostante spesso Kant non si risparmi espressioni infelici che sembrano suggerire il contrario<sup>277</sup>, cosa in sé e fenomeno non stanno tra di loro né nel rapporto di causa ed

<sup>276</sup> Come ha mostrato G. Prauss, l'espressione *Ding an sich* è adoperata da Kant come forma breve del più esplicativo *Ding an sich selbst betrachtet*.

<sup>277</sup> Nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, pubblicati nel 1783 (III, P, 314). Kant parla delle cose in sé come fondamento (*Grund*) dei fenomeni. Certamente il concetto di fenomeno implica che esso sia manifestazione di qualcosa. L'intelletto, nel momento in cui ammette di aver a che fare con fenomeni, implicitamente riconosce la possibilità di un punto di vista sulle cose diverso dal nostro, in cui esse sono considerate senza alcun interferenza da parte delle facoltà conoscitive di un intelletto discorsivo e spontaneo. Ma questo non significa in alcun modo che noi siamo autorizzati a considerare la

effetto, né di sostrato e superficie, né di verità e parvenza (*Schein*). Particolarmente illuminanti, a questo proposito, sono due frammenti dell'*Opus postumum* che vale la pena citare:

La cosa in sé (*ens per se*) non è un altro oggetto, bensì un diverso rapporto (*respectus*) della rappresentazione allo stesso oggetto. (XXII, 26).

Ciò che corrisponde alla cosa in sé non è una controparte separata (per es., qualcosa che corrisponda positivamente allo spazio), bensì esattamente lo stesso, ma considerato da un altro punto di vista (II, 45).

Ogni tentativo di concepirli in analogia, ad esempio, con le gocce d'acqua sospese in aria e l'arcobaleno, riproponendo la distinzione tra proprietà primarie e secondarie, è esplicitamente rigettato da Kant (KrV, A 45 / B 62 – 63). I fenomeni sono così completamente conoscibili e indagabili senza più bisogno di un rimando a un fondamento ontologico che si presume loro soggiacente, e si presentano in questo modo come autonomi a tutti gli effetti da come potrebbero essere considerati in se stessi. Il detto di Jacobi per cui la nozione di cosa in sé è necessaria per entrare nel sistema di Kant, ma impossibile da mantenere per restarvi<sup>278</sup>, non si allontana dal vero, nel momento in cui quest'ultima non ci è di alcuna utilità se non come ipotesi gnoseologica per sottolineare la differenza qualitativa tra un modello come l'idealismo trascendentale e un paradigma che intende la conoscenza come passivo rispecchiamento di ciò che è. Per questo motivo l'idealità di spazio e tempo, come cesura da ogni ontologismo, è vista nei *Fortschritte* come uno dei

---

cosa in sé secondo quelle categorie che possono applicarsi soltanto al molteplice di un'intuizione spaziotemporale (e, dunque, solo a fenomeni). Pensare la cosa in sé come un oggetto, in senso stretto, come un che di esistente, come causa, ecc., è dunque un'operazione del tutto impropria, ancorché inevitabile nel momento in cui il nostro linguaggio, di cui le categorie in quanto forme logiche del giudicare sono condizione di possibilità, non può esprimere che questo genere di relazioni. Come ha osservato H. Allison (cfr. *Kant's Transcendental Idealism*, cap. III), riprendendo un lavoro di D. L. C. MacLachlan (*The Thing in Itself Appears in a Meta-Language*), nel momento in cui Kant si trova a parlare del problema dell'affezione, è costretto ad adoperare un meta-linguaggio in cui parole come “cosa in sé” o “oggetto trascendentale” non devono affatto venire intese come lo sono nel linguaggio di una prospettiva interna al pensiero umano. A rigore, dell'affezione non si potrebbe affatto parlare, se non per ricordare – donde il valore del noumeno come *Zweckbegriff* – che la nostra conoscenza non è un rispecchiamento della realtà come apparirebbe a un intelletto intuitivo, ma la posizione di condizioni alle quali soltanto le cose ci si manifestano e acquisiscono per noi un significato all'interno di una mutua interconnessione. Di conseguenza non solo non è permesso sapere, leggiamo nei *Prolegomeni*, ma neppure congetturare alcunché su ciò che si pone al di fuori dei confini dell'esperienza (III, P, 278). Essi sono per noi altro che “presentazioni di un quesito” (come sia la realtà al di fuori di come si dà nella nostra esperienza), la cui soluzione è però “del tutto impossibile per la natura del nostro intelletto, in quanto che il nostro intelletto non è che una facoltà dell'intuizione, ma soltanto della connessione di date intuizioni in un'esperienza” (III, P, 316).

278 Cfr. F. H. Jacobi, *Über den transcendentale Idealismus, Werke*, vol. 11, p. 304



due cardini, assieme alla realtà della libertà, intorno a cui ruota l'impresa critica (XX, FM, 311).

Ma se Kant si fosse limitato ad affermare l'idealità di spazio e tempo, privando così la sensibilità di ogni pretesa di riferimento diretto alle cose, acquisizione già maturata da Kant nella *Dissertatio* del 1770, la sua rivoluzione sarebbe certamente rimasta incompleta. Non è sufficiente, per rompere del tutto con il realismo trascendentale, definire il campo d'azione della sensibilità, ma è necessario fare altrettanto con l'intelletto. Questo è in grado di riunificare il molteplice dell'intuizione in un'unica conoscenza (KrV, B 103) per mezzo di giudizi, con i quali siamo in grado di connettere tra loro le diverse rappresentazioni, le quali non ci si presentano nell'esperienza semplicemente le une accanto alle altre o in successione, ma connesse secondo regole che rendono l'esperienza non una semplice accozzaglia di percezioni sparse, ma un insieme di fenomeni ordinato secondo leggi e intessuto di rapporti reciproci che ne fanno un tutto unitario. Quando io emetto un giudizio, ad esempio, “la scrivania è solida”, non sto semplicemente sussumendo due concetti l'uno con l'altro, ma sto connettendo fra loro due rappresentazioni distinte, riportandole a quell'unità oggettiva senza la quale non potrei avere alcuna esperienza (KrV, B 140 – 142), operazione che Kant chiama sintesi. Ma l'attività di giudicare è possibile soltanto in quanto ogni giudizio possibile è conforme a regole (forme logiche) che l'intelletto stesso possiede e in cui consistono tutte le possibili connessioni che si possono instaurare tra rappresentazioni. Un giudizio categorico (“A è B”), ad esempio è possibile perché posso pensare il rapporto di inerenza che sussiste tra A e B<sup>279</sup>. Queste regole sono le categorie, o concetti puri dell'intelletto. Ogni molteplice dell'intuizione, per poter essere un oggetto per me, deve essere pensato in accordo a tali categorie e in questo modo portato all'unità sintetica che l'intelletto soltanto, in un atto della spontaneità, è in grado di produrre. Tale legislazione, che rende possibile ogni sintesi empirica, si attua grazie alla sintesi trascendentale dell'immaginazione, mediante la quale i concetti puri dell'intelletto vengono applicati alle forme dell'intuizione:

Ma se è vero che in noi, a fondamento dell'intuizione sensibile, vi è una certa forma a priori che si basa sulla recettività della capacità rappresentativa (sensibilità), allora l'intelletto, in quanto spontaneità, potrà determinare il senso interno mediante il molteplice di rappresentazioni date, in conformità all'unità sintetica dell'appercezione del molteplice dell'intuizione sensibile, quale

---

279 Il lettore mi scusi se non presento interamente le varie forme di giudizi, categorie e schemi, ma un'esposizione completa dell'Analitica andrebbe ben oltre quello che ci interessa in questa sede, ovvero mostrare cosa sia un intelletto discorsivo.

condizione a cui devono necessariamente sottostare tutti gli oggetti della nostra (cioè dell'umana) intuizione. In questo modo le categorie, quali semplici forme del pensiero, otterranno una realtà oggettiva, e cioè troveranno la loro applicazione a quegli oggetti che possono esserci dati nell'intuizione – anche se solo come ci appaiono: perché è soltanto riguardo ai fenomeni che noi siamo capaci di un'intuizione a priori (KrV, B 150 – 151).

Le categorie vengono così trasferite nell'intuizione spazio-temporale in accordo a schemi<sup>280</sup> per ogni esperienza possibile, ed è in questa veste che rendono possibile la conoscenza. Ad esempio, noi non sperimentiamo mai la sostanza, come sostrato di inerenza di determinate proprietà, ma soltanto la permanenza nel tempo della materia, che della categoria di sostanza è appunto schema, trasposizione nello spazio-tempo. In questo modo si producono quei giudizi che “l'intelletto realizza effettivamente a priori” (KrV, A 148 B 187) che finalmente esplicitano, come risultato finale dell'analitica trascendentale, tutte quelle condizioni cui ogni fenomeno è necessariamente sottoposto e che ne fanno una totalità organizzata secondo leggi che siamo noi a prescrivere. Tali giudizi sono i principî (*Grundsätze*) dell'intelletto puro: 1) tutte le intuizioni sono quantità estensive, vale a dire hanno un'estensione nello spazio e una durata nel tempo (KrV, B 202), 2) in tutti i fenomeni “il reale ha una quantità intensiva, cioè un grado”, ossia ogni sensazione puntuale possiede un'intensità variabile tra la presenza completa e l'assenza (KrV, B 207), 3) l'esperienza è possibile solo mediante una connessione necessaria delle percezioni (KrV, B 218), per cui  $\alpha$ ) in ogni cambiamento dei fenomeni “la sostanza permane, e il *quantum* di essa nella natura non viene né accresciuto né diminuito” (KrV, B 182),  $\beta$ ) tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa e effetto (KrV, B 232),  $\gamma$ ) tutte le sostanze stanno fra loro in un rapporto di azione reciproca universale (KrV, B 256), 4) ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza è possibile, ciò che si connette con le condizioni materiali dell'esperienza è reale, ciò la cui connessione con il reale è determinata secondo condizioni universali dell'esperienza è in modo necessario (KrV, A 218 / B 265 – 266).

Questo è il lavoro (KrV, B 134 – 135) con cui l'intelletto costituisce l'esperienza, che si rivela in questo modo “il suo primo prodotto” (KrV, A 3). Rimane da chiedersi, se oltre a organizzare il molteplice di un'intuizione data altrove (operazione che Kant chiama *synthesis speciosa*, perché realizzata a mezzo dell'immaginazione, B 151), l'intelletto non

---

280 Schemi sono per Kant i piani di esecuzione di una regola, e quindi le modalità in cui i concetti possono essere trasferiti su una molteplicità spazio-temporale che fa riferimento ad essi. Ad esempio, la causalità si può incontrare nell'esperienza soltanto come successione del molteplice secondo una regola, per cui se è qualcosa è dato, immancabilmente è dato successivamente qualcos'altro (KrV, A 144 – B 183).

sia in grado di produrre conoscenze con le sue sole forze, mediante quella sintesi pensata in riferimento a un'intuizione in generale, non solamente sensibile, ovvero se il pensiero da solo non sia in grado di produrre verità non attingibili nell'espansione mediante la sola sintesi intellettuale delle categorie non schematizzate. Questa possibilità ci appare a prima vista lecita nel momento in cui le categorie, non fondandosi sull'intuizione, “sarebbero permettere un uso che sopravanzava tutti gli oggetti dei sensi” (KrV, A 248 – B 305). Se questa strada rimanesse aperta, si potrebbe immaginare la possibilità di scavalcare i limiti posti dalla sensibilità per conoscere secondo concetti le cose come sono in se stesse. Kant però esclude con la sua distinzione tra conoscere e pensare. I concetti puri, in quanto semplici forme logiche, non sono in grado di produrre da sé alcun contenuto indipendente dal dato dell'esperienza, e non sono in grado dunque di offrirci alcuna conoscenza<sup>281</sup>:

Pensare un oggetto e conoscere un oggetto non sono dunque la stessa cosa. Per la conoscenza sono richiesti due elementi: in primo luogo il concetto, con cui in generale un oggetto viene pensato (la categoria), e in secondo luogo l'intuizione, con cui un oggetto viene dato. Se infatti non si potesse dare per nulla un'intuizione corrispondente al concetto, quest'ultimo sarebbe sì un pensiero, per quanto riguarda la forma, ma non avrebbe alcun oggetto, e per suo tramite non sarebbe possibile la conoscenza di alcuna cosa, poiché – per quanto si sappia – non si darebbe, né potrebbe darsi alcunché cui poter applicare il mio pensiero (KrV, B 146).

Io posso sì pensare liberamente oggetti di cui non si può dare un'intuizione nello spazio o nel tempo, ma tali concetti rimangono vuoti “e con essi non si potrebbe affatto giudicare se quegli oggetti siano mai possibili, oppure no (KrV, B 148):

Pertanto, le categorie si estendono maggiormente rispetto all'intuizione sensibile, poiché esse pensano oggetti in generale, senza guardare al modo particolare (della sensibilità) in cui possono essere dati. Ma con ciò esse non determinano una sfera più grande di oggetti, poiché non si può ammettere che oggetti di tal sorta possano essere dati, senza presupporre la possibilità di intuizione diversa da quella sensibile: ma a questo non siamo in alcun modo autorizzati (KrV, A 254 – B 309).

Il pensiero di oggetti sovrasensibili resta comunque indeterminato, nel momento in cui

---

281 Cfr. KrV, B 146: [Le categorie] sono solo regole per un intelletto che abbia come sua unica facoltà quella del pensiero, vale a dire quell'operazione che porta all'unità dell'appercezione la sintesi del molteplice, il quale gli è dato, da una parte, nell'intuizione. Quelle regole valgono dunque soltanto per un intelletto che di per sé non conosce niente, ma si limita a congiungere e ad ordinare la materia per la conoscenza, vale a dire l'intuizione, la quale dev'esserli data dall'oggetto”.

posso definirli soltanto negativamente, potendo io predicare loro non cosa potrebbero essere ma soltanto che cosa non sono: posso parlare di oggetti non estesi, atemporali, esenti da mutamento, ecc. “Non è però una vera e propria conoscenza”, Kant ci mette in guardia, “quella che si ottiene indicando semplicemente in che modo l'intuizione dell'oggetto non è, e senza poter dire cosa vi sia contenuto” (KrV, B 149).

L'unica rappresentazione spontanea che la sintesi intellettuale è in grado di produrre è la coscienza che l'io ha di sé come soggetto sempre identico della conoscenza, al quale ogni rappresentazione deve poter essere riferita come sua. Ma tale coscienza di sé, in quanto rappresentazione puramente analitica della propria identità personale, non ci dice nulla su che cosa l'io sia, ma che soltanto è consapevole della propria attività: “io esisto come intelligenza che è cosciente soltanto della sua facoltà di congiungere” (KrV, B 158 – 159). Non potendo far altro che congiungere, e non potendo la congiunzione altro che esercitarsi un molteplice già dato, l'intelletto dipende così in tutto e per tutto dall'intuizione sensibile per la materia su cui operare, e in questo modo si configura come discorsivo, “che pensa soltanto, ma non intuisce” (KrV, B 139), privo di qualsiasi capacità di vedere (*anschauen*), le cose così come sono. Tra l'intelletto umano e un punto di vista “imparziale” sulla realtà come potrebbe essere quello di Dio non esiste più alcun punto in comune:

Se io infatti volessi pensare un intelletto che intuisse di per sé (un intelletto come quello divino, che non si rappresentasse degli oggetti dati, ma che, con la sua rappresentazione, desse o producesse al tempo stesso anche gli oggetti) riguardo a una tale conoscenza le categorie non avrebbero più significato. Esse sono regole soltanto per un intelletto che abbia come sua unica facoltà quella del pensiero, vale a dire quell'operazione che porta all'unità dell'appercezione la sintesi del molteplice, il quale gli è dato, da un'altra parte, nell'intuizione (KrV, B 145).

La sensibilità limita così le pretese dell'intelletto, che è così in grado di produrre conoscenze soltanto nel dominio di quanto può darsi nello spazio e nel tempo, e contemporaneamente l'intelletto limita le pretese della sensibilità: nulla di quanto si dà nell'intuizione può essere pensato all'infuori delle condizioni poste con i principî puri dell'intelletto.

La spontaneità dell'intelletto non esiste allora che in funzione della conoscenza del sensibile: “ciò che l'intelletto attinge da se stesso, senza prenderlo in prestito dall'esperienza, non lo possiede per altro scopo se non per il solo uso di esperienza” (KrV, B 295). Anche ammettendo la possibilità di pensare concetti dei quali non può essere dato

alcun oggetto (*noumena, entia rationis*), essi in alcun modo possono essere identificati con le cose considerate in se stesse: in quanto nient'altro che prodotti della nostra spontaneità, i noumeni non costituiscono una regione ontologica, un “secondo mondo” rispetto ai fenomeni, di cui sarebbero il sostrato<sup>282</sup>. “La suddivisione”, leggiamo, “degli oggetti in *phaenomena e noumena*, e del mondo in un mondo sensibile e uno intelligibile, non può assolutamente essere ammessa in senso positivo” (KrV, A 255 – B 311): tale distinzione può essere ammessa solo in senso negativo, nel momento in cui ci ricorda in cui ciò che conosciamo è soltanto fenomeno, limitando così le nostre pretese conoscitive.

#### § 4: Una ragione architettonica – il ruolo delle idee

Se dunque l'uso di “concetti problematici” (KrV, A 254 – B 310), pensati da noi senza che possa esservi una controparte nell'esperienza, non può portarci in alcun modo a conoscenze all'infuori del mondo sensibile, pure l'uso di tali *entia rationis* per meglio indagare l'esperienza è tutt'altro che inutile e vano. La possibilità del pensiero di spingersi oltre il dato non è affatto per Kant esclusivamente fonte di illusioni e vaneggiamenti. L'Appendice alla Dialettica trascendentale della prima *Critica* ci offre una trattazione adeguata di come per indagare la natura non sia affatto sufficiente accontentarsi di un'esperienza omogenea quale le forme pure dell'intelletto e della sensibilità sono in grado di offrirci imponendo al dato le condizioni che la rendono tale. L'unità formale dell'esperienza, che ci offre le condizioni di un'esperienza in generale, non implica affatto la conoscenza della totalità delle leggi cui sono sottoposti i fenomeni: i soli giudizi che noi possediamo grazie all'attività dell'intelletto sono del tutto insufficienti per un sapere compiuto, ed essa non è infatti ancora l'unità materiale delle conoscenze (KrV, A 307 – B 363). Le scienze non si limitano a constatare l'esistenza di una regolarità della natura, ma ne ricercano un fondamento che ne sia da spiegazione, nel tentativo di ricondurre ad un medesimo principio la più vasta gamma di fenomeni. Noi non ci accontentiamo delle semplici osservazioni, da quelle particolari che constatano un fatto (“Caio è mortale”, “Il sole scalda la pietra”, ecc.), a quelle universali che registrano regolarità nei fenomeni (“Tutti gli uomini sono mortali”), ma siamo convinti che dietro questi fatti debba esserci una spiegazione di cui ancora non disponiamo.

La ragione deve essere capace, oltre che semplicemente sussumere concetti dati, di

---

282 Esiste ovviamente il tentativo di Kant di legittimare la possibilità che i noumeni possano essere, oltre che pensieri, anche una realtà a sostrato dei fenomeni (ipotesi di cui non possiamo avere mai una smentita, A 254 – B 310), e lo discuteremo nella terza parte del lavoro. Ma anche in questo uso regolativo dettato dal nostro interesse pratico, tali concetti sono in primo luogo nostri pensieri senza alcun correlato oggettivo.

produrre principî che ci orientano nell'indagine del reale. All'uso semplicemente apodittico della ragione se ne aggiunge allora uno ipotetico: la ragione pensa ogni regola come ulteriormente condizionata da una regola ulteriore di cui ancora non siamo in possesso, ed esige che il giudizio si adoperi per trovarla:

Se la ragione è una facoltà di dedurre il particolare dall'universale, o l'universale è già in sé certo e dato, e in tal caso si richiede soltanto la facoltà di giudizio per la sussunzione, e così il particolare viene determinato necessariamente – e questo è quello che chiamo l'uso apodittico della ragione -; oppure l'universale viene assunto solo problematicamente, ed è una semplice idea: in questo caso il particolare è certo, mentre l'universalità della regola per tale conseguenza resta ancora un problema. Allora parecchi casi particolari, che nell'insieme sono certi, vengono messi alla prova per vedere se derivino dalla regola, e qualora risulti che tutti i casi particolari che si possono addurre derivino da essa, si conclude all'universalità della regola, e poi si estende quest'ultima a tutti i casi, anche se non sono dati in sé. E questo è quello che chiamo l'uso ipotetico della ragione (KrV, A 646 – 647 / B 674 – 675).

Se l'attività logica della ragione è per Kant quella del sillogismo che connette diversi giudizi mediante inferenze, il suo moto non è tanto, come l'accostamento al sillogismo potrebbe suggerire, la ricerca di un termine medio che colleghi la premessa maggiore (la condizione) alla minore (il condizionato), ma un continuo e incessante risalire dal condizionato alla sua condizione, e così via verso condizioni sempre più generali, mediante la costruzione di prosillogismi (KrV, A 323 – B 379). Da un punto di vista meramente logico, la ragione postula l'esistenza di un principio (premissa maggiore) per una conoscenza data dall'intelletto (conclusione), il cui termine medio deve essere cercato dalla facoltà di giudizio. La ragione può muoversi nell'esperienza soltanto cominciando da principî che la guidino (KrV, A VII).

Se vogliamo ottenere delle conoscenze, infatti, è necessario partire da un lato con uno scopo che noi ricerchiamo nella natura e, dall'altro, con un progetto per ricercarlo. La scienza si accosta alla natura non come un allievo, ma come un giudice che la costringe a rispondere a ben determinate domande, sulla base di un'unità dei fenomeni pensata, ma non ancora trovata. La ragione stessa avrà allora concetti suoi propri miranti a unificare le regole che l'intelletto ci permette di ricavare dall'esperienza in modo non dissimile da come questi permettono la sintesi del molteplice dell'intuizione. La dicitura di concetti è però impropria e va adoperata con attenzione: mentre ai concetti intellettuali corrisponde sempre un molteplice dell'intuizione cui fanno riferimento, i concetti della ragione non

fanno riferimento a oggetti, ma a regole. Mentre i concetti dell'intelletto permettono di intendere (*verstehen*) un molteplice sotto concetti (ad esempio, di poter dire “questo è un albero”, o di riconoscere una relazione come “il sole scalda la pietra”), I concetti della ragione servono invece a comprendere il molteplice dei singoli oggetti e delle singole leggi (*begreifen*), vale a dire di conoscere la natura in base ai suoi fondamenti, inserendo le singole parti all'interno di un'orizzonte più ampio nel quale trovano spazio come componenti di una totalità organica. Il loro uso, nel momento in cui non ci danno a priori alcun contenuto di esperienza, ma la necessità che un tale contenuto vada pensato e ricercato in essa, non sarà costitutivo, vale a dire in grado di offrirci *tout court* oggetti di esperienza, ma regolativo, in grado di dirigere il nostro intelletto verso leggi sempre più generali e una sempre maggiore unità di tutto il sapere.

Kant si rivela attento osservatore del procedere della scienza, la quale, lungi dal conformarsi ai dogmi dell'empirismo, ha bisogno di elaborare teorizzazioni per spiegare e indagare i fenomeni, nel momento in cui ne ricerca un fondamento che ancora non è dato, ma che richiede di essere formulato in anticipo per poter essere ricercato di conseguenza:

Se esaminiamo le conoscenze del nostro intelletto nel loro intero ambito, scopriamo che ciò di cui la ragione dispone in modo del tutto peculiare e che essa cerca di costituire è il carattere sistematico della conoscenza, vale a dire la connessione di essa in base a un principio. (KrV, A 645 – B 673).

Tali enti di ragione sono per Kant le idee. Il termine è mutuato da Platone, il quale “ha notato molto bene che la nostra capacità conoscitiva avverte un'esigenza assai più elevata che non quella di compitare semplicemente i fenomeni conformemente all'unità sintetica per poterli leggere come esperienza, e ha osservato che la nostra ragione si eleva per sua natura a conoscenze, che vanno troppo al di là perché un qualsiasi oggetto dell'esperienza possa mai essere loro adeguato, e che tuttavia tali conoscenze hanno una propria realtà e non sono in alcun modo mere chimere (KrV, A 314 – B 370). L'idea kantiana non ha dunque nulla a che vedere con l'uso che della parola veniva fatto nella filosofia moderna a partire da Descartes, per il quale idea è semplicemente l'immagine mentale che si ha di un oggetto<sup>283</sup>: “è insopportabile sentir dare il nome di idea alla rappresentazione del colore

---

283 Cfr. *Meditationes*, III, p. 728 in *Opere (1637 – 1649)*, (p. 37 AT VII): “Adesso, però, l'ordine sembra esigere per prima cosa che io ripatisca tutti i miei pensieri in determinati generi, e ricerchi in quali fra essi si trovi propriamente verità o falsità. Alcuni di essi sono come immagini di cose, e ad essi soltanto conviene propriamente il nome di idea: ad esempio quando penso l'uomo, o la chimera, o il cielo, o un angelo, o Dio”. Così anche in Locke (*Saggio sull'intelletto umano*, p. 155): “Le idee sono l'oggetto del pensiero. - Poiché ogni uomo è consapevole di pensare e, quando pensa, di impegnare la sua mente con le idee, è al di là di ogni dubbio che gli uomini siano forniti di una quantità considerevole di idee simili a quelle espresse con le parole

rosso” (KrV, A 320 – B 377). Tantomeno essa designa un determinato ente o oggetto. Al contrario essa è il pensiero della totalità in cui noi pensiamo che i fenomeni che osserviamo si debbano inserire per poter pervenire a una conoscenza organica. L'idea è “il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto mediante tale concetto viene determinata a priori l'estensione del molteplice, come pure la collocazione delle parti tra loro (KrV, A 832 – B 860).

Si suole spesso dimenticare, forse per la posizione “sfortunata” dell'Appendice<sup>284</sup>, forse per la divergenza tra il suo ruolo costruttivo di contro all'impostazione distruttiva che domina il resto della dialettica, che idee kantiane non sono soltanto le tre idee trascendentali della metafisica<sup>285</sup> (anima, mondo e Dio): secondo il filosofo di Königsberg la scienza naturale ne fa uso costante per progredire nell'espansione e nell'organizzazione delle conoscenze. Già nelle *Reflexionen* degli anni '70<sup>286</sup> l'idea designa, piuttosto che un oggetto trascendente le nostre facoltà conoscitive, il principio di organizzazione di una totalità di cui solo parzialmente disponiamo e in vista del quale, come scopo ultimo, la indaghiamo. Anzi, come troviamo scritto nella *Metodenlehre*, “non esiste così scienza che non presupponga un'idea” (KrV, A 834 – B 862). L'impresa scientifica necessita dunque di essere organizzata al suo avvio: in quanto condizione e totalità di una serie di realtà, l'idea implica “la forma di un tutto, in quanto mediante tale concetto viene determinata a priori l'estensione del molteplice, come pure la collocazione delle parti fra loro”. Essa non procede per semplice accumulazione di nozioni: il sapere scientifico non consta di informazioni accatastate l'una sopra l'altra, ma nella loro organizzazione in un tutto compiuto in cui ogni parte ricopre il proprio ruolo, e al cui interno è possibile egualmente salire e ridiscendere dalle parti al tutto secondo principî e leggi. Possiamo così distinguere tra sistemi e semplici aggregati di nozioni:

Le nostre conoscenze stanno in connessione in due modi, in primo luogo come aggregato, quando le si mette una sopra l'altra per comporre un tutto, ad es. una montagna di sabbia non è in se stessa alcuna connessione di cose, ma queste sono arbitrariamente messe insieme (non c'è qui nulla di determinato), in secondo luogo come serie di fondamenti e conseguenze [*Grund und Folgen*]; le parti di una serie si chiamano membri, poiché possiamo conoscere una parte solo attraverso le altre, ad es. nel corpo umano una parte esiste solo attraverso le altre. Capiamo facilmente che la

---

*bianchezza, durezza, dolcezza, pensiero, movimento, uomo, elefante, esercito, ebrezza, e altre ancora”.*

284 Cfr. Ferrarin, *The Powers of pure Reason*.

285 Del resto, a suggerirci che così non sia, già nella prima sezione del libro I della *Dialettica trascendentale* compare l'esempio dell'idea di giustizia.

286 Cfr. ad. es. XV-1, Refl, 418 – 419.



connessione delle conoscenze come aggregato non ci dà alcun determinato concetto del tutto ed è come se io metta un pezzettino sopra l'altro fino a comporre una montagna, ecc. ma mai potremmo andare avanti a pensare in questo modo finché non diventi un pianeta o un corpo terrestre (XXIX, 747).

Conoscere presuppone un piano senza il quale non è possibile estorcere alla natura alcuna informazione. Fare scienza significa costruire sistemi, dare alle conoscenze una conformazione organica sotto le loro condizioni ultime. Il tutto precede così l'organizzazione delle parti, e la funzione delle idee è assieme progettuale e teleologica: da una parte permette di inquadrare il materiale a disposizione e a immaginare quali possano essere le componenti mancanti, dall'altra prescrive cosa effettivamente si debba ricercare. Le idee non sono dunque concetti che ci vengono in qualche modo dati dalla natura, bensì entità prodotte da noi che ne rendono possibile la conoscenza e l'indagine:

Tali concetti razionali non vengono attinti dalla natura, ma piuttosto noi indaghiamo la natura secondo queste idee, e consideriamo carente la nostra conoscenza, finché essa non risulti adeguata a tali idee. Tutti sanno che difficilmente si trova terra pura, acqua pura, aria pura, ecc. Tuttavia tali concetti (che, per quel che concerne la purezza assoluta, hanno la loro origine solo nella ragione) sono necessari per determinare la parte che ciascuna di queste cause naturali svolge nel fenomeno, e così si riconduce ogni tipo di materia alla terra (intesa come semplice peso), ai sali e ai corpi combustibili (intesi come forze), infine all'acqua e all'aria, intese come veicoli (per così dire come le macchine mediante le quali operano gli elementi precedenti), per spiegare secondo l'idea di un meccanismo gli effetti chimici delle materie fra loro. Infatti, sebbene in realtà non ci si esprime in questo modo, tuttavia è assai facile scoprire un tale influsso della ragione sulle classificazioni dei fisici (KrV, A 646 – B 675).

L'idea, in quanto obiettivo del nostro sapere, non è in nostro possesso come un semplice concetto di cui possiamo avere nozione chiara e distinta, come un universale che ci sia concretamente e pienamente dato nel particolare, ma come orizzonte e condizione in cui si inseriscono le nozioni di cui disponiamo. Questo significa che, a seconda della quantità di conoscenze di cui siamo in possesso, man mano che i rapporti tra queste si chiarificano, la nostra percezione dell'idea, in cosa possa effettivamente consistere la condizione sotto cui stiamo ponendo il nostro materiale d'indagine, potrà essere più o meno chiara. Essa è presente in noi “come un germe” (KrV, A 834 – B 862) che si sviluppa con il nostro progredire nella scienza. Pure, per poter operare dobbiamo anticipatamente rappresentarci come le conoscenze di cui disponiamo possano essere fra loro interconnesse per

raggiungere il principio della loro unità. Una tale rappresentazione terrà considerazione non solo delle parti di cui disponiamo, ma anche di quelle che pensiamo manchino al raggiungimento di unità e articolazione sistematica. Lo schema conterrà dunque una “molteplicità e ordine essenziale delle parti” (KrV, A 833 – B 861), vale a dire una quantità di conoscenze fra loro non eterogenee e una regola secondo la quale esse possono essere connesse all'idea in vista del quale lo schema è da noi concepito. Naturalmente “nell'elaborazione della scienza capita molto di rado che lo schema, e persino la definizione che uno ha dato inizialmente della sua scienza, corrisponda alla sua idea” (KrV, A 834 – B 862). Ciononostante, a seguito di molti tentativi, sarà possibile “intravedere l'idea nella sua piena luce e delineare in senso architettonico un tutto secondo i fini della ragione” (KrV, A 835 – B 863). Nel procedimento scientifico coesistono così una totalità unitaria pensata come sottesa al molteplice dei fenomeni da un lato, obiettivo della ricerca a tutti evidente, e una metodologia per raggiungerlo che non può essere che diversa in base alla quantità di informazioni a disposizione, al contesto in cui il ricercatore si muove e alle sue intuizioni personali. Per utilizzare un linguaggio più vicino a noi, diversi teorici formuleranno modelli e paradigmi interpretativi differenti miranti a spiegare la stessa gamma di fenomeni, e soltanto il tempo, la quantità di informazioni a disposizione e i giusti esperimenti permetteranno di individuare il più adatto, il più congruo all'idea (che ancora, si badi, non coincide con essa: l'esperimento può falsificare una concezione sbagliata, mai verificare la correttezza del modello, dato che non si tratta di una riproduzione del reale, ma di una nostra creazione). Nuove informazioni ci costringono a rivedere anche radicalmente le nostre teorizzazioni, e tanto il modo di intendere i concetti delle scienze quanto l'organizzazione delle stesse non possono non evolversi con il tempo. La scienza suppone così condizioni e leggi di portata sempre più ampia, mirando infine, problema con cui noi abbiamo a che fare non meno del filosofo naturale del XVIII secolo, all'unificazione delle forze:

L'idea di una forza fondamentale – della quale però la logica non è in grado di dirci se esista – costituisce per lo meno il problema della rappresentazione sistematica di una molteplicità di forze. Il principio logico della ragione richiede di costituire quanto più possibile questa unità, e quanto più scopre che i fenomeni dell'una e dell'altra forza sono tra loro identici, tanto più diviene verosimile che essi non sono altro che manifestazioni diverse di un'unica e medesima forza, la quale può chiamarsi (relativamente) la loro forza fondamentale. Lo stesso si può dire delle altre forze. Le forze fondamentali relative, a loro volta, devono essere paragonate fra di loro, in modo da essere

ricondotte, mediante la scoperta del loro accordo, a un'unica forza fondamentale radicale, cioè assoluta. Ma questa unità razionale è solo ipotetica. Non si afferma qui che una tale unità debba esistere di fatto, ma che la si deve cercare in virtù della ragione, cioè per stabilire certi principî per le diverse regole che l'esperienza può offrire; e che, laddove sia possibile, si deve apportare in questa maniera un'unità sistematica nella conoscenza (KrV, A 649 – 650 / B 677 – 678).

Sicuramente la nostra idea di forza è profondamente diversa da quella che se ne poteva avere all'epoca di Kant (in cui alle forze motrici della fisica si aggiungono le forze dell'animo a cui il passo citato fa esplicito riferimento), e in questo senso siamo proseguiti nell'intendimento dell'idea mediante la formulazione di schemi diversi, cionondimeno non si è mai smesso di ricercare l'unità dei fenomeni, unità che in essi non è data ma soltanto richiesta da noi.

Una simile presentazione della ragione rischia, come ha osservato A. Ferrarin<sup>287</sup>, di essere messa in discussione dalla rielaborazione che il progetto della filosofia critica subisce negli anni successivi al 1781, e in particolare per porsi in contraddizione con l'abbozzo che Kant ne offre nell'introduzione alla *Critica del Giudizio* (1790). La sinergia tra ragione e intelletto per la ricerca di nuove conoscenze sembra qui essere scomparsa. La ragione è in questa sede identificata con la sola facoltà di desiderare (*Begehrungsvermögen*) e così confinata al solo dominio della libertà, mentre l'indagine della natura viene lasciato al solo intelletto, cui inerisce la facoltà di conoscere: “Intelletto e ragione hanno dunque due diverse legislazioni su un solo e medesimo territorio dell'esperienza, senza che l'una possa nuocere all'altra” (V, KU, 75). Il primo legifera sulla natura in vista di una conoscenza teoretica, la seconda attua la propria legislazione prescrivendo al soggetto la legge morale da cui derivano tutte le conoscenze pratiche (V, KU, 195). Nell'ambito delle conoscenze della natura, la ragione ha qui solamente la capacità, nel suo uso semplicemente logico, di trarre inferenze a partire da leggi date, sussumendo casi particolari sotto un universale già noto (V, KU, 175). Abbiamo nella terza critica una distinzione forte tra i principî puri dell'intelletto, che ci offrono le condizioni formali di una natura possibile e che in quanto tali sono universali e necessari, e leggi empiriche e contingenti che sono invece indipendenti da questi:

Ora, però, gli oggetti della conoscenza empirica, al di là di quella condizione formale del tempo, sono poi determinati (o per quanto si può giudicare a priori, determinabili) in modo molteplice, cosicchè nature specificatamente diverse, al di là di ciò che esse hanno in comune (in quanto rientra

---

287 Cfr. A. Ferrarin, *The powers of pure reason*.

nella natura in generale), possono poi essere causa in modo infinitamente molteplice; e ciascuno di questi modi deve (secondo il concetto di causa in generale) avere la sua regola, che è legge, e dunque comporta necessità, sebbene noi, per la costituzione e i confini delle nostre facoltà conoscitive, non discerniamo affatto tale necessità. Dunque noi dobbiamo pensare nella natura, riguardo alle sue leggi solo empiriche, una possibilità di leggi empiriche infinitamente molteplici, che per il nostro discernimento sono tuttavia contingenti (non possono venire conosciute a priori), e a loro riguardo noi valutiamo l'unità della natura secondo leggi empiriche e la possibilità dell'unità dell'esperienza (come sistema secondo leggi empiriche) come contingenti (V, KU, 183).

Davanti a una natura complessa che non sembra lasciarsi ridurre al semplice meccanicismo fondato sulle leggi del moto dei corpi nello spazio e nel tempo che sono possibili grazie alla sintesi a priori, la garanzia di un'unità dell'esperienza in un tutto secondo leggi sembra allontanarsi, e la congiunzione tra universale e particolare, necessario e contingente, appare possibile soltanto con gli occhi di un intelletto diverso dal nostro, capace di guardare la natura non solo nei rapporti meccanici, ma nella sua intima costituzione. Comprendere la natura equivale a guardarla in analogo a come sarebbe possibile a un tale intelletto, adottando, sia pure regolativamente, la prospettiva della finalità:

Ora, questo principio non può essere altro che questo: siccome le leggi universali della natura hanno il loro fondamento nel nostro intelletto, che le prescrive alla natura (sebbene solo secondo il concetto universale di essa come natura), le leggi empiriche particolari, riguardo a ciò che in esse è lasciato indeterminato da quelle altre, devono venire considerate, secondo un'unità siffatta, come se l'avesse data in questo caso un intelletto (sia pure non il nostro) in funzione della nostra capacità conoscitiva, per rendere possibile un sistema dell'esperienza secondo leggi particolari della natura (V, KU, 180).

La metodologia del giudizio riflettente considera ora la natura come se fosse dotata di un principio interno di auto-organizzazione, senza il quale la forma di vita organica sarebbe per noi inspiegabile, data la “costituzione particolare delle nostre facoltà conoscitive” (V, KU, 399):

Noi non possiamo infatti assolutamente fare a meno di porre alla base della natura il concetto di un'intenzione, se vogliamo indagarla, mediante reiterata osservazione, anche solo nei suoi prodotti organizzati; e questo concetto è dunque una massima assolutamente necessaria già solo per l'uso d'esperienza della nostra ragione. È evidente che, una volta che sia stato accolto e trovato valido un tale filo conduttore per studiare la natura, dobbiamo almeno tentare di applicare la massima

suddetta della capacità di giudizio anche alla totalità della natura [...] Ma riguardo a quest'ultimo uso, quella massima ci è utile, ma non indispensabile [...] Invece, riguardo ai suoi prodotti che non possono essere valutati che come intenzionalmente formati in un certo modo e non in un altro, anche solo per ottenere una conoscenza d'esperienza della loro costituzione interna, è veramente necessaria quella massima della capacità di giudizio riflettente, perché anche il pensiero di essi, in quanto enti organizzati, è impossibile senza collegarvi quello di una generazione intenzionale (V, KU, 398).

L'organismo infatti non è pensabile per Kant come semplice aggregazione di parti e come risultato della loro azione reciproca: esso pare strutturarsi in base a un principio interno in vista del quale soltanto le parti possono avere un ruolo. Secondo un'espressione passata alla storia, il semplice meccanicismo non è in grado di spiegare la generazione nemmeno di un filo d'erba. L'unità del fenomeno rimanda così fuori dal fenomeno stesso, in un fondamento tanto inindagabile dal punto di vista delle nostre capacità conoscitive quanto per noi necessario:

Infatti, se la connessione teleologica delle cause e degli effetti è del tutto indispensabile alla capacità di giudizio per la possibilità di un tale oggetto, anche solo per studiarlo col filo conduttore dell'esperienza; se per oggetti esterni, quali fenomeni, non può essere affatto trovato un fondamento sufficiente che si riferisca a fini, ma esso, pur stando anche nella natura, va tuttavia cercato solo nel sostrato soprasensibile della medesima, del quale ci è però precluso ogni possibile discernimento: ecco che ci è assolutamente impossibile attingere, traendoli dalla natura stessa, fondamenti esplicativi per connessioni finalistiche ed è necessario, per la costituzione della facoltà conoscitiva umana, cercarne il fondamento supremo in un intelletto originario come causa del mondo (KU, V, 409 – 410).

L'autonomia dell'intelletto discorsivo nell'ambito della conoscenza è così sacrificata nel momento in cui si invoca un intelletto intuitivo a garante dell'unità stessa dell'esperienza. Soltanto la conformità a un piano divino è in grado di render ragione di forme di organizzazione del tutto contingente rispetto alla natura considerata in quanto dominio di legislazione dell'intelletto. Dopo aver appreso che la nostra conoscenza è soltanto conoscenza di fenomeni, il cui ordine non ha bisogno di alcuna legittimazione ontologica *extra moenia*, la ragione umana si trova così per conoscere il fenomeno a dover pensare alla natura della cosa considerata in sé stessa, sia pure riconoscendo tale pensiero soltanto come esigenza soggettiva. La posizione della terza Critica, per quanto motivata dalla

considerazione di alcune realtà, gli oggetti della chimica e della biologia (per le quali non si disponeva ancora gli strumenti per considerarle *more mathematico*), con le quali il sistema della prima Critica aveva evitato di confrontarsi, concentrandosi sulla fisica, rischia però, come ha molto lucidamente osservato Vittorio Mathieu<sup>288</sup>, di nullificare i risultati della deduzione trascendentale e costringendo il lettore a riproporsi la domanda sul nesso tra intelletto e ordine del materiale della conoscenza cui si pretendeva di aver già risposto.

È allora lecito non soltanto rivendicare la posizione della *Critica del giudizio* come divergente dal piano della filosofia trascendentale così come viene elaborato nel 1781 (e dunque come non l'unico approdo possibile del criticismo), ma chiedersi anche, come ha fatto Mathieu nella sua preziosa ricostruzione dell'*Opus postumum*, se la soluzione della terza Critica non sia che un luogo di sosta della riflessione kantiana, poi abbandonata dallo stesso autore in favore di altre strade. L'incertezza di Kant parrebbe testimoniata, afferma Mathieu, dalla riscrittura dell'introduzione alla terza *Critica* e l'omissione, nella seconda versione, dei riferimenti a una tecnica della natura che renderebbe pensarla secondo la nozione di finalità “non solo per il modo della rappresentazione, ma per la possibilità della cosa stessa” (XX, 234). L'ambiguità di questa nozione, che da un lato è ritenuta valida per la sola capacità di Giudizio e dall'altra è considerata inevitabile per il pensiero della natura e delle sue leggi “empiriche e contingenti” sarebbe stata evidente a Kant, che avrebbe occultato i passaggi in cui l'esistenza in natura di un ordine indipendente dalla spontaneità dell'intelletto veniva apertamente enunciata, in aperta contraddizione con i risultati del criticismo. Che siano queste o meno le ragioni della sostituzione della prima con la seconda introduzione<sup>289</sup> alla *Critica del Giudizio*, l'evoluzione del pensiero di Kant come traspare negli abbozzi della sua opera sul *Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*, cui l'autore comincia a lavorare nel 1796, testimonia una vigorosa riasserzione dell'autonomia della nostra conoscenza di contro a ogni ripiegamento ontologista o teocentrico. Nonostante la frammentarietà dell'opera e il graduale venir meno delle energie intellettuali di Kant durante la sua stesura, nulla ci autorizza a dismettere

---

288 Cfr. V. Mathieu, *L'opus postumum di Kant*.

289 Cassirer in *Vita e dottrina di Kant* osserva che, in realtà, l'espressione tecnica della natura ricorre esplicitamente anche nel corpo dell'opera, e del resto abbiamo visto che il passaggio dal pensiero dalla ricerca di unità del fenomeno al pensiero di un suo sostrato sovrasensibile senza il quale il primo ci sarebbe inspiegabile si ritrova, come abbiamo visto, anche nell'Analitica del giudizio teleologico.

quegli abbozzi come estranei all'impresa critica<sup>290</sup> o del tutto senili<sup>291</sup>. Nel corso dell'*Opus postumum* la nozione di esperienza subisce un'evoluzione che permette di superare l'*impasse* che era divenuto esplicito nella terza Critica. Questa non è più intesa come la semplice omogeneità del molteplice del fenomeno, quale io la ricevo nella percezione, che mi si presenta sempre sottoposto alle medesime condizioni trascendentali, ma come una totalità pensata secondo leggi e un'universale interconnessione. La *natura formaliter spectata*, l'omogeneità del fenomeno anticipabile in un'esperienza, non può più essere pensata separatamente dalla sua completa unità e interconnessione, quella che nella prima Critica costituiva la *natura materialiter spectata*. L'esperienza, lungi dall'esserci pienamente data nella percezione, diventa così idea da realizzare nel processo conoscitivo:

L'esperienza come principio della determinazione conoscitiva è essa stessa solo un'idea e formazione di un oggetto sensibile in generale, e non viene da un aggregato di percezioni, ma è un complesso (complexus) di esse in un sistema (XXI, OP, 76).

L'esperienza non è una conoscenza empirica, ma solo un'idea della costruzione di un concetto. Essa è sempre solo asintotica, dell'approssimazione all'esperienza (come nell'iperbole) (XXI, OP, 90).

L'esperienza non può che essere unica, e ogni sua parte non può che essere pensata in rapporto al tutto. La contingenza o empiricità delle leggi o degli oggetti, quale si poteva incontrare nella terza Critica e che ci costringeva a ricorrere ad un intelletto che non fosse il nostro per pensare l'unità dell'esperienza, scompare nel momento in cui l'esistenza di un oggetto non è più pensata soltanto come semplice posizione, come presentarsi in una percezione assoluta, ma deve presentarsi necessariamente in connessione alla totalità dell'esperienza: non possiamo pensare un oggetto come esistente se non necessariamente intessuto nella trama di rapporti in cui la totalità degli oggetti, se l'esperienza deve essere una, non può non essere connessa<sup>292</sup>. L'esistenza non può allora essere pensata che come *omnimoda determinatio* dell'oggetto, che, seppure non ci è mai data, deve da noi essere

---

290 La lettura che vede Kant aderire nell'*Opus postumum* a posizioni fichtiane e all'accantonamento dell'idealismo trascendentale testimonia un approccio incredibilmente superficiale al testo, che ribadisce più volte, anche negli ultimi fogli dell'*Erstes Konvolut* – il più recente – tanto la natura esclusivamente formale del proprio idealismo (cfr. ad es. XXI, OP, 15) quanto che la nostra intuizione non possa che essere recettiva.

291 Tra i primi e più ardenti sostenitori di questa tesi troviamo Kuno Fischer (cfr. la sua *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. III, p. 83).

292 Condizione che, rileva correttamente Mathieu, era già contenuta implicitamente nella seconda analogia dell'esperienza ("Ciò che si connette con le condizioni materiali dell'esperienza è reale"), a riprova del fatto che le tesi dell'*Opus postumum* non costituiscono uno stravolgimento, ma un approfondimento del sentiero critico.

pensata sia pure problematicamente se vogliamo che l'oggetto abbia per noi un significato. Non esistono così fatti isolati, e l'esistenza di un oggetto come indipendente dall'interconnessione in una totalità pensata è per noi un controsenso:

Perché abbracciare ed esporre compiutamente la determinazione completa di un oggetto di percezione è una semplice idea (concetto problematico), a cui viene incontro, bensì l'approssimazione (*approximatio*), ma mai la totalità delle percezioni, l'esperienza non può mai fornire una prova sicura dell'esistenza dell'oggetto, di questo o di quegli oggetti come forze motrici della materia (XXII, OP, 498).

Ma il pensiero di questa unità è allora possibile mediante teorizzazioni che ci rendono possibile guardare alla molteplicità delle percezioni come un tutto: non si deve “abbracciare frammentariamente il molteplice dei fenomeni, traendolo dall'esperienza”, bensì “concepirlo a priori *per* l'esperienza, mediante l'intelletto, per la fisica: in modo da costituirlo mediante concetti, e cioè secondo un principio dell'esperienza, in un tutto che lo stesso intelletto fa” (XXII, OP, 393 – 394). Senza oggetti non sensibili, costruiti da noi e con i quali ha effettivamente che fare la fisica, la comprensione degli oggetti sensibili è impossibile. Gli oggetti della fisica sono così “pure finzioni” (*reine Dichtungen*<sup>293</sup>) senza le quali per noi sarebbe però impossibile orientarci nell'esperienza, e che soltanto dal permetterci di poterla comprendere, essendo elaborati a suo vantaggio (*zum Behuf der Erfahrung*, in funzione dell'esperienza) ricevono la loro legittimazione. Il fenomeno è così pensabile solo in riferimento a un “fenomeno del fenomeno”, una realtà fatta da noi senza la quale l'unità dell'esperienza è impensabile.

Risulta così evidente una rielaborazione dei contenuti che già ci sono familiari grazie all'appendice alla *Dialettica trascendentale* e all'impiego delle idee, tra le quali trova ora spazio anche quella dell'organismo (XXII, OP, 406). Il loro impiego è ora dichiaratamente costitutivo per l'esperienza, ma lo slittamento della nozione di esperienza da ciò che si dà nella percezione sensibile a un'idea dell'unità dell'insieme dei fenomeni impedisce di pensare che si tratti, come è stato pensato, di un ritorno al platonismo. Se gli stessi tentativi kantiani di costruzione di un sistema di forze motrici (per non parlare della progettazione di un sistema del mondo) possono apparirci paradossali (si pensi alla prova ontologica dell'esistenza dell'etere) o incompatibili con la nostra fisica, non si può dire altrettanto della metodologia che il filosofo di Königsberg mette in luce<sup>294</sup>. La natura stessa delle idee e dei

---

293 Cfr. XXII, OP, 490.

294 Che, non a torto, è stata accostata ad alcune correnti dell'epistemologia contemporanea, come ad esempio



sistemi che attorno ad esse si organizzano è tale che essi non costituiscono delle realtà statiche né pretendono di rinchiudere il reale al loro interno una volta per tutte, ma anzi, come l'Architettura della ragion pura ci insegna, si evolvono con il tempo, subendo anche trasformazioni radicali per meglio intendere i fenomeni nel loro insieme. Una contaminazione tra Analitica e Dialettica trascendentale come quella che l'*Opus postumum* tenta di realizzare permette forse di rimettere in discussione quello che è il più grande limite dell'Analitica trascendentale, la pretesa di aver dedotto una volta per tutte le possibili forme del pensare.

---

al lavoro di P. Bridgman, *The logic of modern Physics*.

## Parte terza: l'autonomia della ragione e la filosofia in senso cosmico-cosmopolitico

Es ist gewiß von keinem Sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden, als dieses Kantsche, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst.

FRIEDRICH SCHILLER

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.

KARL MARX

### § 1: *Una ragione interessata*

Abbiamo visto come sia possibile per la ragione poter andare oltre il dato nel pensiero, e concepire finzioni tutt'altro che inutili per la comprensione e l'esplorazione dell'esperienza. Questo potere non si confina alla semplice attività conoscitiva, ma si estende anche alla vita pratica. Noi possiamo pensare uno stato di cose diverso da quello che si dà nell'esperienza della nostra realtà. La ragione non “segue l'ordine delle cose così come si presentano nel fenomeno, ma si costruisce con piena spontaneità un proprio ordine secondo idee, alle quali essa adatta le condizioni empiriche, e in base a quelle idee dichiara come necessarie persino le azioni che non sono accadute e forse non accadranno mai.” (KrV, A 548 – B 576). Di contro a un intelletto intuitivo, del tutto vincolato alla materia che contempla, e quindi capace soltanto di riconoscere la necessità di ciò che è, l'intelletto discorsivo, per il quale esiste un pensare che non sia conoscere, è in grado di rappresentarsi come possibile una realtà che non è data in alcun modo:

Per l'intelletto umano è inevitabilmente necessario distinguere la possibilità e la realtà effettiva delle cose. Il fondamento di ciò sta nel soggetto e nella natura delle sue facoltà conoscitive. Infatti, se per questo loro impiego non fossero richiesti due elementi del tutto eterogenei, l'intelletto per i

concetti e l'intuizione sensibile per gli oggetti che a quelli corrispondono, non ci sarebbe una distinzione del genere (fra il possibile e l'effettivamente reale). Se infatti il nostro intelletto fosse intuitivo, esso non avrebbe altri oggetti che l'effettivamente reale. I concetti (che guardano solo alla possibilità di un oggetto) e le intuizioni sensibili (che ci danno qualcosa senza farlo però conoscere come oggetto) scomparirebbero ambedue. [...] Dunque, la distinzione tra cose possibili e cose effettivamente reali è tale da valere solo soggettivamente per l'intelletto umano, in quanto noi possiamo cioè pur sempre avere qualcosa nel pensiero anche se non esiste, o ci rappresentiamo qualcosa come dato anche se non ne abbiamo concetto alcuno (V, KU, 401 – 402).

Già Platone, Kant ci dice, aveva notato che le idee morali sono tali da oltrepassare il dato dell'esperienza nel momento in cui esse non si possono trovare compiutamente in essa (KrV, A 315 – B 372). Non abbiamo alcun diritto di sminuire tale idee, prosegue il filosofo di Königsberg, per il fatto che non si diano come contenuto effettuale dell'esperienza, in quanto esse soltanto ci permettono di orientare la nostra condotta offrendo dei modelli tanto al nostro comportamento individuale tanto per una migliore organizzazione della società. Non ha senso per Kant condannare la facoltà umana di progettare un mondo migliore, per quanto utopico possa sembrare, accampano come pretesto che la realtà contraddica tali idee: qualora ci si impegnasse a conformare il mondo politico e sociale in accordo a esse, tali contraddizioni scomparirebbero ben presto: gli ostacoli alla trasformazione del mondo non sorgono infatti da ostacoli radicati “in maniera inevitabile dalla natura umana<sup>295</sup>”, quanto piuttosto “dalla trascuratezza delle vere idee riguardo alla legislazione (KrV, A 316 – B 373):

---

295 Argomentazione che costituisce da sempre l'arma dei conservatori e che tale ritroviamo tanto tra i più acuti, in J. De Maistre, F. Dostoevskij e L. Strauss, quanto nei più volgari, presso i teorici dell'economia neoclassica e austriaca. Dei primi fra questi, l'argomentazione più celebre è la cosiddetta critica di Lucas, secondo la quale ogni politica pubblica mirante a intervenire sull'equilibrio di mercato è destinata a essere nullificata dalla reazione del mercato stesso, i cui operatori sono in grado di mutare il proprio comportamento e riportare in questo modo il sistema allo stato di partenza (su questo, cfr. B. Snowdon e H. R. Vane, *Modern Macroeconomics* e A. Vercelli, *Keynes dopo Lucas*). La verità di una tale critica, lungi dall'aver valore di una legge eterna, è tale solamente in virtù di un contesto istituzionale che permette agli operatori economici la libertà e il potere necessari per vanificare i pubblici poteri. Un tale contesto, ovviamente, non ha nulla di naturale, ma è il risultato di ben precise scelte politiche che riflettono gli interessi della classe dominante. Tra gli austriaci si segnala invece A. von Hayek, che contrappone, in *Law, Legislation and Liberty* un ordine spontaneamente emergente dall'interazione dei singoli individui, in grado di autosostentarsi e regolarsi, di contro a ogni costruzione artificiale imposta arbitrariamente, destinato all'instabilità e al fallimento nel momento in cui ci si illude che la ragione, anziché limitarsi ad essere pensiero astratto, possa dettare legge all'esistenza, inevitabilmente pulsionale, dei singoli individui. Ma von Hayek dimentica che il mercato, lungi che essere conseguenza di un presunto ordine spontaneo, è in realtà una costruzione che richiede, per funzionare (per quanto possa funzionare) un ben preciso assetto istituzionale, giuridico, politico, ideologico, e un impiego dei pubblici poteri non meno massiccio di quanto si potrebbe supporre (su questo può essere utile rimandare, da due prospettive diverse ma convergenti, al I libro del *Capitale* di Marx e a *La Grande Trasformazione* di K. Polanyi). Sui *topoi* retorici adoperati dai conservatori e sulla loro pretenziosità ha scritto un bel saggio A. O. Hirschman (*The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility and Jeopardy*).

E difatti non c'è nulla di più nocivo e più indegno per un filosofo che il volgare richiamo a una presunta esperienza contraria, la quale non esisterebbe affatto se a tempo debito quelle istituzioni fossero state stabilite secondo le idee e se al loro posto rozzi concetti – e rozzi proprio perché creati a partire dall'esperienza – non avessero frustrato ogni buon intenzione (KrV, A 316 – 317 / B 373).

La “nefasta teoria” per cui gli uomini non possano essere nulla di più di quanto si manifesta nei rapporti sociali secondo un presunto meccanismo naturale “produce da sola i mali che presagisce: una teoria in base alla quale l'uomo viene gettato nella stessa classe delle macchine viventi, nella quale dovrebbe solo intervenire la coscienza che esse non sono esseri liberi per renderle, nel loro stesso giudizio, le più miserabili tra tutte le creature del mondo” (VIII, EF, 378). Gli esempi di tentativi falliti nel passato, che i conservatori adoperano per screditare ogni tentativo di cambiamento, non provano nulla, se non che quei tentativi erano affatto imperfetti, e ben lontani dagli ideali che si volevano realizzare. Finché possono guidare le azioni degli uomini, le idee morali e politiche non possono essere dismesse come vuote chimere. La spontaneità della ragione ci mostra così in che modo siamo in grado di pensare un mondo che non è, ma che deve essere. Bene e male, giusto o sbagliato, non sono così altro che prodotti del nostro pensiero che soltanto un'illusione, frutto dell'ignoranza di come funzioni la nostra ragione, ci spinge a pensare che siano qualcosa che afferisca alle cose in virtù della loro natura o in conseguenza di una volontà divina. Tale illusione è quella che nella prima *Critica* viene chiamata parvenza trascendentale<sup>296</sup>:

La causa di ciò è nella nostra ragione (considerata soggettivamente come una facoltà della conoscenza umana) hanno sede regole fondamentali e massime del suo uso, le quali hanno tutto l'aspetto di principî oggettivi, e per cui accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti in favore dell'intelletto, venga considerata come una necessità oggettiva della determinazione delle cose in se stesse (KrV, A 297 – B 353).

Le idee morali hanno a capo quella del sommo bene che la legge morale, come abbiamo visto nella prima parte, ci permette di pensare e al quale essa ci rimanda necessariamente. Rimane però la domanda sul perché la ragione debba prescrivere a se stessa una tale legge e impegnarci alla sua obbedienza. Finché ci limitiamo alla conoscenza, infatti, possiamo

---

296 Essa viene introdotta a proposito delle idee trascendentali della metafisica, di cui parleremo tra poco, ma non meno si applica ai contenuti della morale (e anche delle idee adoperate per conoscere, che un certo empirismo ha sempre scambiato per “cose”).

supporre, in accordo al senso comune che considera la ragione esclusivamente come strumentale, che l'indagine conoscitiva attuata attraverso le idee sia subordinata a fini che non provengono dalla ragione stessa, dal piacere della conoscenza alla benevolenza verso i propri simili, ecc.

Potrebbe sembrare che Kant non ci aiuti affatto, assumendo la legge morale come effettivamente ed inevitabilmente legislatrice in ogni essere umano. Tale posizione emerge a tratti tanto nella *Fondazione*, che vuole presentarsi come una chiarificazione filosofica di come effettivamente la coscienza comune giudica in materia di morale (IV, GMS, 403 – 405), quanto nella *Critica della Ragion pratica*, in cui l'affermazione secondo la quale “la ragion pura è per sé sola pratica, e dà all'uomo una legge universale che noi chiamiamo legge morale” è presentata come un fatto innegabile:

Il fatto sovracitato è innegabile. Occorre soltanto analizzare il giudizio che gli uomini fanno sulla conformità delle loro azioni alla legge, e si vedrà sempre che, qualunque cosa l'inclinazione possa dire in contrario, pure la loro ragione incorruttibile e obbligata mediante se stessa tiene sempre, in un'azione, la massima della volontà salda nella volontà pura, cioè in se stessa, in quanto si considera come pratica a priori (V, KpV, 32).

Da questo punto di vista, che si dia una legge morale, come Kant conclude nella *Fondazione*, è per noi incomprensibile (IV, GMS, 463). Da questi passi si può trarre una lettura intuizionistica della morale kantiana<sup>297</sup>: essa sarebbe un'insopprimibile voce che troviamo in noi tale da schiuderci la porta verso un mondo intelligibile che esercita la sua libera causalità nel mondo sensibile. La legge morale sarebbe, secondo un celebre passo della seconda Critica, la *ratio cognoscendi* della libertà, che a sua volta sarebbe *ratio essendi* della legge morale (V, KpV, 4). Gli oggetti della legge, il bene e il male, sarebbero sì dei prodotti, ma di un *primum* non ulteriormente derivabile. La morale sarebbe così un dato di fatto, un possesso al pari della fisica di cui è necessario soltanto indagare le condizioni di possibilità per comprendere come la ragione è in grado di produrla. Per usare le parole di Hegel, la conoscenza della filosofia morale non sarebbe più utile alla conoscenza della virtù che non la conoscenza dell'apparato digerente per la digestione.

Se è innegabile che il modo in cui Kant introduce la legge morale sia questo, non mancano

---

297 I cui principali sostenitori sono S. Landucci (cfr. *Sull'etica di Kant*) e L. Fommesu (cfr. nella raccolta a cura di C. La Rocca *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica il suo Sulla morale kantiana*). Una lettura invece vicina a quella che tenteremo nelle prossime pagine è invece quella dei costruttivisti americani, in particolare J. Rawls (*Kantian Constructivism in Moral Theory e Lezioni di storia della filosofia morale*), O. O'Neill (*Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*) e C. Korsgaard (*Creating the Kingdom of Ends*).

però accenni in senso contrario circa l'insufficienza del giudizio del senso comune a potersi qualificare come morale. Vittima della parvenza trascendentale, esso è naturalmente portato a considerare tanto l'oggetto della moralità quanto il movente come estraneo alla ragione stessa, confondendo bene e male con il piacere e il dispiacere e perseguendo il bene soltanto in vista della propria felicità, atteggiamento in cui consiste per Kant la morte di ogni moralità. Il senso comune non può così essere lasciato a se stesso, e abbisogna dell'aiuto della filosofia se vuole conoscere le regole e gli scopi di una giusta condotta:

Non, dunque, un bisogno di speculazione (che la ragione non sente, fin quando si accontenti di essere mera ragionevolezza), bensì un'esigenza propriamente pratica spinge la comune ragione umana a uscire dal suo ambito e a compiere un passo nel campo di una filosofia pratica, per trarne insegnamenti e chaire istruzioni circa la fonte del suo principio e la sua corretta determinazione, in contrapposto alle massime che si fondano sul bisogno e sull'inclinazione (IV, GMS, 405).

Se la legge morale fosse un contenuto di per se stesso evidente alla mente umana, non si capisce in che cosa differirebbe la teoria kantiana da quella del sentimento morale, di cui rappresenterebbe soltanto una pur raffinata variante, in cui non si intuiscono più le singole verità morali, ma solo la regola che permette di giudicare le singole massime. Non si capirebbe allora perché Kant ci metta esplicitamente in guardia dal desumere la realtà del principio morale “dalla particolare costituzione della ragione umana” (IV, GMS, 425). Invocare il senso comune, inoltre, è per Kant l'ultimo ripiego di chi non ha alcuna argomentazione da poter addurre:

È infatti un gran dono del cielo possedere un intelletto diritto (cioè schietto, come lo si è recentemente chiamato). Ma lo si deve dimostrare con i fatti, con ciò che di meditato e ragionevole si pensa e si dice; e non con lo invocarlo come un oracolo, quando a propria giustificazione non si sa addurre nulla di buono. Appellarci al comune intelletto umano solo quando fan difetto intelletto e scienza, e non prima, è una delle sottili trovate dei nostri tempi, per la quale il più stupido cianciatore può con fiducia misurarsi col più profondo degli ingegni, e resisterci. Ma fintantoché rimane ancora un po' di pensiero, ci si guarderà bene dal ricorrere a questo estremo ripiego. Messo in piena luce, quest'appello non è altro che un ricorrere al giudizio della folla: plauso di cui il filosofo arrossisce, mentre lo sputasenna ne trionfa ed inorgoglisce (IV, P, 259).

Un passo della Logik Jäsche ci testimonia molto bene quanto il modo di pensare proprio dell'etica di Kant sia lontano dal senso comune, che preferisce affidarsi all'istinto o

all'autorità per determinare la propria condotta:

L'idea dell'umanità, l'idea di una repubblica perfetta, di una vita felice e altre dello stesso genere mancano alla maggior parte degli uomini. Molti uomini non hanno alcuna idea di ciò che vogliono e si comportano così secondo l'istinto o l'autorità (IX, L, 93).

I principî in base ai quali normalmente si giudica, lungi dall'essere quelli che la legge morale prescrive, sono le massime della prudenza che l'appendice a *Per la pace perpetua* attribuisce ai moralisti politici (espressione con cui oggi designeremmo i fautori della *Realpolitik*) e che ben si adattano a tutti i rapporti umani nel momento in cui non si persegue che il proprio tornaconto: *fac et excusa, si fecisti nega, divide et impera*, delle quali non ci si vergogna affatto (VIII, EF, 375): unico motivo di vergogna è il fallimento nel perseguimento dei propri scopi.

Hobbes, che prima di Kant si era posto il problema di trasformare i rapporti sociali da fondati sul conflitto a improntati alla cooperazione, aveva dovuto affrontare apertamente la questione del perché gli uomini dovessero collaborare, anziché permanere nello stato di vicendevole ostilità. Tale questione non è aliena alla filosofia moderna<sup>298</sup>, ma le è anzi essenziale nel momento in cui essa non accetta più che l'unico fondamento dell'obbedienza possano essere le promesse e le minacce<sup>299</sup>, ma che esige una giustificazione razionale per ogni istituzione sociale e politica<sup>300</sup>. Per Hobbes una ragione per collaborare proviene dalla situazione di incertezza in cui durante il conflitto ci troviamo, nel momento in cui siamo tutti esposti al rischio dell'annientamento finché l'ostilità reciproca non cessa:

Da questa eguaglianza di abilità sorge l'eguaglianza nella speranza di conseguire i nostri fini. E perciò, se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano

298 Come invece sembrano sostenere i fautori della lettura "intuizionista" di Kant, che ascrivono l'interrogativo "Perché essere morali?" esclusivamente al dibattito tra fautori della post-modernità e coloro che vorrebbero superarla.

299 Posizione propria dello stesso Kant ancora nel Canone della prima *Critica*, cf. A 811 – 812 / B 839 – 840: "La ragione si vede costretta ad ammettere un tale creatore, insieme alla vita in un mondo che dobbiamo considerare come futuro, pena il dover considerare le leggi morali come delle vuote fantasticherie, poiché senza quel presupposto le conseguenze necessarie che la ragione connette con tali leggi verrebbero inevitabilmente a cadere. È questa d'altronde la ragione per cui ciascuno considera le leggi morali come dei comandi, cosa che però esse non potrebbero essere se non congiungessero a priori con la loro regola delle conseguenze adeguate e non comportassero dunque promesse e minacce".

300 Su questo ha scritto benissimo G. W. F. Hegel a proposito di quel diritto infinito della soggettività che non si accontenta di "ciò che è dato, sia esso sostenuto dall'esterna autorità positiva dello stato o del consenso degli uomini, o dall'autorità del sentimento interno e del cuore, dalla testimonianza immediatamente consenziente dello spirito" (G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 5), bensì si ostina a esigere una giustificazione che egli possa riconoscere a mezzo della ragione: "È una grande ostinatezza, l'ostinatezza che fa onore all'uomo, non voler riconoscere nella disposizione d'animo nulla che non sia giustificato dal pensiero, - e questa ostinatezza è la caratteristica dell'età moderna..." (ivi, p. 16).

nemici, e sulla via del loro fine [...] si sforzano di distruggersi e sottomettersi l'un l'altro. Onde accade che dove un aggressore non ha più da temere che il potere singolo di un altro uomo [...] ci si può aspettare che altri, preparatisi con forze riunite, vengano per spossessarlo e privarlo non solo del frutto della sua fatica, ma anche della sua vita o della libertà. E l'aggressore è di nuovo in un pericolo simile a quello in cui era l'altro (*Leviatano*, p. 128)

La situazione di uguaglianza tanto della forza fisica quanto delle qualità intellettuali di cui gli uomini dispongono dovrebbero indurre ogni uomo ben avveduto alla rinuncia delle proprie pretese sulla totalità dei beni e spingerlo a un accordo equo. La ragione politica è così figlia della paura della morte e della sopraffazione delle quali non possiamo non rischiare di essere vittime finché l'egoismo perdura e non incontra freni se non nell'egoismo altrui. Rousseau, che trasferisce le osservazioni di Hobbes da uno stato di natura in cui predomina una sostanziale uguaglianza, ed il conflitto è dunque ad armi pari, al mondo sociale dominato dalla disparità economica, osserva però che, qualora non vi sia più uguaglianza degli effettivi rapporti di forza, è difficile che possa emergere una simile disposizione:

Il più gran male è già fatto quando ci sono dei poveri da dover difendere e dei ricchi da dover tenere a bada. È solo sulla mediocrità che si esercita tutta la forza delle leggi; esse sono egualmente impotenti contro i tesori del ricco e contro la miseria del povero; il primo le elude, il secondo le sfugge; l'uno rompe la rete, l'altro le passa attraverso (*Discorso sull'economia politica*, p. 258).

Finché la disparità prevale, non soltanto chi è in una posizione vantaggiosa farà di tutto per conservare la propria posizione, ma con l'inganno e la frode convincerà il popolo della vantaggiosità della situazione di disuguaglianza, come quando viene giustificata l'istituzione dello Stato. I poveri stessi, resi incapaci dalla diffusione delle “nefasto dottrine” di organizzarsi e far valere come universali le proprie rivendicazioni, altro non possono fare che manifestare sporadicamente la propria frustrazione e insofferenza con manifestazioni di rabbia che i potenti, in ossequio alla massima *divide et impera* possono facilmente deviare verso falsi nemici. Non può esistere legge per il tiranno che la nega e per lo schiavo che l'ha dimenticata<sup>301</sup>.

Ma il dominio dei pochi sui molti non può reggersi sulla semplice forza fisica, come ben sanno i ricchi del secondo *Discorso* rousseauiano. La semplice forza non è ancora potere<sup>302</sup>

---

301 Cfr. M. de Robespierre, *Sur les principes de morale politique*, p. 294.

302 Su questo cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*.



e richiede, in condizioni di grande disparità numerica, l'assenso dei governati per poter essere mantenuto. Questo si conquista soltanto con il ricorso a finzioni retoriche che persuadano la massa della necessità di restare sottomessa. Si parlerà allora di giustizia, fratellanza, equità, diritti, magari invocando una giustificazione ontologica, di matrice religiosa o filosofica, a maggior forza del discorso che si vuole sostenere. Tali discorsi non sono però esenti da contraddizioni nel momento in cui, come si è detto, non si esauriscono nella finalità per cui sono escogitate, ma nella contraddizione tra quanto promettono e quanto effettivamente è presente nella realtà effettuale, ci invitano alla critica di quest'ultima. Kant, l'abbiamo visto in conclusione alla prima parte del lavoro, condivide questa impostazione, anche se il suo esempio è tratto non dalla vita politica ma da quella affettiva: il corteggiamento e le promesse che si fanno per conquistare la persona che si desidera forse furono adoperate la prima volta soltanto per ottenere favori sessuali, per poi venire infrante, ma portarono con sé l'idea di un nuovo tipo di rapporto tra i sessi. Si può, nello stridore tra la realtà e la propria giustificazione ideologica, o ricadere nello scetticismo, e restare così disarmati davanti al dominio, oppure adoperare quelle stesse idee che il potere genera a propria difesa per condannarlo e proporre una visione nuova della società e dei rapporti umani. Questo non prima di una critica che ne sveli le contraddizioni nel modo in cui la classe dominante se ne appropria e ritiene di realizzarle – in termini kantiani del loro schema. Nel momento in cui si scopre che tali idee non hanno alcuna gerarchia ontologica o fondamento naturale a loro garanzia, ma sono prodotti del nostro pensiero, è possibile risemantizzarle e adoperarle in una nuova morale e in una nuova politica in cui non ci siano più uomini degradati a mezzi per altri uomini. La critica della ragion pura è così necessaria per introdurre anche nel campo morale la rivoluzione nel modo di pensare, e così salvare ogni istanza normativa dalla distruzione dei presupposti che l'hanno originata. Solo in questo modo le dottrine di Socrate e di Rousseau, che Kant cita spesso come propri precursori, hanno valore senza ricadere in una misologia incapace di giustificare quanto afferma come giusto. L'affermazione di R. Brague per cui l'etica moderna è indifferente alla concezione che si ha dell'universo e si configura come autonoma rispetto a qualsiasi posizione teoretica trova in Kant la sua smentita: soltanto una concezione del cosmo in cui l'intelletto umano è riconosciuto come unica fonte della legalità della natura, e quindi come unica sorgente di ordine, ci permette di pensare l'autonomia della morale: isolata dal solco di una rivoluzione nel modo di pensare che coinvolge tutte le forme del sapere, la prospettiva kantiana sull'etica risulta del tutto macchiettistica rispetto alle intenzioni dell'autore, che dipendono in tutto e per tutto dalla

distruzione di ogni gerarchia ontologica e dal riconoscimento della spontaneità del pensiero come unica fonte di significato tanto nell'indagine naturale quanto nell'azione pratica.

Come quando uno schema di un'idea teorica non è più adatto a rappresentarla perché conserva in sé una contraddizione, ad esempio un modo di intendere la forza che spieghi soltanto la forza a contatto e non quella a distanza, deve cedere il posto a uno nuovo in cui entrambe le manifestazioni della forza siano ricondotte a un unico principio, così uno schema della giustizia che conserva la disparità di rango va sostituito con uno nuovo che non la prevede. In entrambi i casi la ragione non tollera la contraddizione, perché sa che finché questa sussiste la propria esistenza non può essere assicurata. Finché prevale la violenza, tanto nelle dispute dei dotti condotte senza alcun metodo quanto nelle guerre tra i popoli, la ragione si espone sempre al rischio di essere sopraffatta. La ragione è un organismo che per conservarsi deve trasformare l'intero mondo a lei circostante in un ambiente a sua immagine e somiglianza, altrimenti la sua vita è sempre minacciata: tanto le “infinite controversie di una ragione semplicemente speculativa” quanto “lo stato di ingiustizia e di violenza” spingono la ragione a cercare la pace (KrV, A 752 – B 780) La spiegazione della possibilità di una legge morale non è allora contenuta né nella terza sezione della *Fondazione*, né nel § 7 della *Critica della Ragion pratica*, ma nella seconda sezione della *Fondazione*. Essa è la condizione di possibilità della realizzazione della ragione stessa in quanto incarnata in portatori che, se degradati a mezzi, non possono più avere i suoi scopi come propri:

Se ha da esservi, dunque, un principio pratico supremo, e un imperativo categorico che comanda alla volontà dell'uomo, questo deve arrivare dalla rappresentazione di ciò che è necessariamente uno scopo per ognuno, essendo *fine in se stesso*: e, come tale, costituire un principio oggettivo della volontà, che serva di legge pratica universale. Il fondamento di tale principio è: la natura razionale esiste come fine in sé. Così, necessariamente, l'uomo si rappresenta la propria esistenza; e in tale senso, questo è un principio *soggettivo* dell'azione umana. Allo stesso modo, però, si rappresenta la propria esistenza anche ogni altro essere razionale, in conseguenza, appunto, dello stesso fondamento razionale che vale anche per me: esso è dunque un principio oggettivo, da cui si devono poter derivare, come da un fondamento pratico supremo, tutte le leggi della volontà (IV, GMS, 428 – 429).

La seconda (“Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice

mezzo”, IV, GMS, 429) e la terza (Agisci in modo che “la volontà, con la sua massima, possa considerarsi come universalmente legislatrice rispetto a se medesima”, IV, GMS 434) formulazione dell'imperativo morale rappresentano i necessari corollari della prima (“agisci solo secondo quella massima che tu puoi volere, al tempo stesso, che divenga legge universale”, IV, GMS 421): dal rifiuto della contraddizione, che costituisce la forma della ragione stessa, si riconosce l'oggetto che non può essere contraddetto – la ragione e per conseguenza il suo portatore, e si segue poi a una determinazione completa delle massime e dei rapporti che devono intercorrere affinché non sussista più la contraddizione e la natura razionale sia conservata in tutti i suoi portatori, concetto che si identifica con il regno dei fini. Tutte le massime hanno infatti “una forma, che consiste nell'universalità”, vale a dire che le norme della morale vanno pensate in piena assenza di eccezioni, al pari delle leggi di natura, “una materia, cioè uno scopo”, l'essere razionale stesso, a “una determinazione completa”, un sistema degli esseri razionali raccolti da una comune legislazione (GMS, IV, 436). La moralità dunque “sussiste solo in quel riferirsi di tutte le azioni alla legislazione che rende possibile un regno dei fini” (IV, GMS, 434).

La ragione è così il punto di vista dell'umanità intera<sup>303</sup> cui il filosofo, guidato dal rifiuto della contraddizione, è in grado di pervenire. La riflessione mediante la quale egli vi giunge muove sì, immancabilmente, dal senso comune al cui interno egli si trova (dove la necessità di un passaggio “dalla conoscenza razionale comune a quella filosofica”), ma per uscirne a mezzo della critica. Il “comune intelletto umano” (*gemeiner Menschenverstand*) non può pervenire autonomamente a questa prospettiva, ma può adottarla con facilità non appena gli venga insegnato ad adoperarla come bussola, conducendolo così fuori dalla minorità mentale. In quest'operazione consiste quella fabbricazione di un secondo occhio che Kant ritiene necessario per cessare di essere ciclopi, e diventare uomini (prospettiva, ovviamente, alla quale non tutti i ciclopi sono disposti a sottostare).

In chi fa proprio tale punto di vista, la ragione non si limita a offrire contenuti di pensiero, ma trasfigura interamente la persona che pensa. Essa ha un influsso diretto sulla nostra sensibilità suscitando in noi il rispetto verso la legge e l'entusiasmo verso le idee.

Il primo contemporaneamente ci umilia ed eleva, in quanto da un lato siamo inevitabilmente incapaci di conformarci pienamente alla legge, e dall'altro ci eleva, in

---

303 Non è una definizione di cui Kant si sarebbe detto soddisfatto, nel momento in cui la legge morale non si circoscrive alla sola umanità, ma mira a includere ogni possibile essere pensante. In attesa di incontrare altre forme di vita intelligenti, possibilità su cui Kant sarebbe stato disposto a scommettere (KrV, A 825 – B 853), possiamo tuttavia ammetterla come la più adatta a cogliere cosa la ragione effettivamente sia. Sulla ragione come punto di vista, cfr. anche C. La Rocca, *Kant*, nel quarto volume (*La filosofia classica tedesca*) della *Storia della filosofia occidentale*, a cura di G. Cambiano, L. Fonnesu e M. Mori.

quanto siamo capaci di produrre da noi stessi un pensiero così elevato e di darci così una destinazione di contro al caos e all'amoralità dell'universo.

Il secondo ci spinge ad aderire, anche a costo della vita, alla causa della libertà e dell'emancipazione umana, anche quando per noi non possa esservi alcun vantaggio diretto, come nel caso dei simpatizzanti di tutta Europa verso la Rivoluzione francese che risiedevano nei paesi con cui la Francia si trovava in stato di guerra (VII, SF, 85). Il disinteressato sostegno verso la causa di un popolo che lotta per la propria libertà testimonia da solo che esistono speranze di progresso per il genere umano, e che esso non è inevitabilmente, come pure Kant scrive altrove, un legno storto da cui nulla può essere tratto di dritto:

La rivoluzione di un popolo ricco di spirito, che abbiamo vista svolgersi nei nostri giorni, può riuscire o fallire; può essere fitta di miserie ed atrocità al punto che un uomo benpensante, se potesse sperare di condurla fortunatamente intraprendendola una seconda volta, non si deciderebbe mai a rifare l'esperimento a tali costi, - questa rivoluzione, io dico, trova però negli animi di tutti gli spettatori (che non sono essi stessi coinvolti in questo gioco) una *partecipazione* di aspirazioni che quasi sconfinano nell'entusiasmo e la cui manifestazione non era anche disgiunta dal pericolo: partecipazione che dunque non può avere per causa se non una disposizione morale nel genere umano [...] I nemici dei rivoluzionari, con le ricompense in denaro, non poterono essere spinti all'ardore e alla grandezza d'animo che in questi ultimi accendeva il semplice concetto del diritto, e persino il concetto d'onore dell'antica nobiltà guerriera (un analogo dell'entusiasmo) scomparve di fronte alle armi di coloro che avevano fisso nello sguardo il diritto del popolo al quale appartenevano, e che si pensavano come suo difensore; esaltazione con la quale il pubblico esterno che osservava, senza la minima intenzione di cooperare, simpatizzò (VII, SF, 85 – 86).

Il pensiero, che per Aristotele (e per tutta la tradizione pre-kantiana) non muove nulla<sup>304</sup>, è per Kant in grado di motivarci e spingerci all'azione. La ragione non è mossa da e verso oggetti che esistono al di fuori di sé, ma da sue proprie costruzioni e creazioni alle quali essa esige che il reale si conformi, ed è in questo modo al contempo desiderio di senso e attività che pone il senso medesimo. Essa non può essere un dispositivo neutrale, ma possiede fin da subito un ben determinato interesse che si oppone alle passioni, tanto quelle dettate dal cieco istinto, quanto quelle mediate dal calcolo<sup>305</sup>.

---

304 Aristotele, *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139a 35.

305 La contrapposizione tra passioni e interessi è un luogo comune del pensiero europeo a partire dal XVI secolo, e nasce, come mostra l'ottimo saggio di A. O. Hirschman, *The passions and the interests*, con l'intento di sostituire alla brutalità delle occupazioni predilette della vecchia aristocrazia feudale, *in primis* la guerra, la presunta mitezza e dolcezza dell'occupazione dell'emergente borghesia, il commercio, in cui il successo è

L'unità definitiva e compiuta che la ragione esige non può dunque esaurirsi nella semplice conoscenza, che offre soltanto mezzi per possibili scopi, ma in una legislazione anche nel campo della morale in cui la ragione pone, mediante la legge morale, i fini in vista dei quali tali mezzi vanno adoperati per la realizzazione del sommo bene. La ragione, se vuole conservarsi tale, deve così essere autonoma, indipendente tanto da ogni passione che può agitare l'animo umano in nome dell'egoismo quanto da ogni presunta norma o valore iscritta nelle cose in se stesse. Proprio il pensiero del sommo bene, come condizione al cui interno soltanto la vita della ragione non è più minacciata, diventa allora il compito più alto che la filosofia possa porsi: “L'ultimo fine”, leggiamo nell'Architettonica della ragion pura, “non è altro che l'intera destinazione dell'uomo<sup>306</sup>, e la filosofia che se ne occupa si chiama morale” (KrV, A 840 – B 868).

Nel momento in cui si scopre che la ragione non ha per fine la speculazione o la conoscenza di oggetti a lei esterni che la muovono verso di essi (come nelle ontologie di Platone o Aristotele o nella metafisica scolastica), ma la realizzazione del sommo bene, nei cui confronti la semplice unità della conoscenza è solo uno scopo condizionato, emerge una nuova concezione della filosofia:

Prima di essere arrivati a questo punto” (*Bis dahin*), prosegue Kant, “il concetto di filosofia è solo un concetto scolastico, cioè il concetto di un sistema della conoscenza, la quale viene ricercata solo come scienza, senza avere come fine nient'altro che l'unità sistematica di tale sapere, e quindi la completezza logica della conoscenza. Esiste però anche un concetto cosmico (*conceptus cosmicus*) che è sempre stato alla base di questa denominazione, specialmente quando lo si è per così dire personificato, raffigurandolo nel modello ideale del filosofo. Da questo punto di vista la filosofia è

---

determinato proprio dalla capacità di trattenere gli impulsi più violenti a favore di una più calma e meditata deliberazione. Tale opposizione la ritroviamo ad esempio in Montesquieu e James Steuart. È invece Adam Smith, e con lui Hume, a identificarli: sono proprio le passioni l'unica molla capace di mettere in movimento l'uomo, e tutte si servono dell'abilità per meglio raggiungere quanto desiderano. L'avarizia non è che un caso particolare di queste. Kant segue Smith e Hume nell'abrogare ogni differenza tra desideri superiori e inferiori (V, KpV, 22 – 25), ma recupera la parola interesse, in tutt'altra accezione, quella di una determinazione della volontà non più da oggetti a lei esterni che producono in lei un bisogno, ma da principî che si originano nel pensiero stesso (IV, GMS, 413).

306 Nell'adoperare questo termine Kant si riaggancia a un dibattito allora molto vivo nell'ambiente tedesco, aperto da un teologo di impronta illuminista, Johann Joachim Spalding (1714-1804), il quale, nelle *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*, apparse nella prima volta nel 1744 e più volte riedite sino al 1794, aveva descritto in forma di meditazione la possibilità di approdare alla conoscenza della divinità e alla certezza della nostra immortalità e futura beatitudine, distaccandoci da una forma di esistenza semplicemente dedita ai piaceri sensibili, con la mediazione della scoperta in noi di una legge morale razionale. Come per molte altre parole del suo lessico, Kant recupera questa espressione dalla lingua filosofica del suo tempo, rielaborandola però in modo fortemente personale. Sul dibattito sulla *Bestimmung des Menschen*, anche in rapporto a Kant, cfr. R. Ciafardone, “Una certezza che scaturisce dalla ricerca”, in J. J. Spalding, *La vocazione dell'uomo*, R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* e il primo capitolo di L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo*.

la scienza del rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*) e il filosofo non è un tecnico della ragione, ma è il legislatore della natura (KrV, A 838 – 839 / B 866 – 867).

Nel porre la ricerca del sommo bene l'obiettivo più alto che la filosofia dovrebbe porsi, Kant si appella a un modo di pensare che sarebbe stato invece proprio del mondo antico. Leggiamo così nelle lezioni sull'*Enciclopedia filosofica*:

Un'idea oscura della filosofia è giaciuta a lungo negli uomini. Ma loro in parte non l'hanno compresa, in parte l'hanno intesa come un contributo all'erudizione. Prendiamo i filosofi dell'antica Grecia come Epicuro, Zenone, Socrate, ecc., e così troviamo che la destinazione dell'uomo, e i mezzi per ottenerla, sono stati l'oggetto principale della loro scienza. Sono rimasti fedeli alla vera idea della filosofia, a differenza di quanto successo in età moderna, dove si incontra il filosofo come tecnico della ragione (XXIX-I, 9).

Per gli antichi, prosegue Kant, la filosofia era anzitutto ricerca del sommo bene, compito non proprio della scienza (*Wissenschaft*), che si limita a produrre conoscenze, ma della sapienza<sup>307</sup> (*Weisheit*) che ci insegna a condurre la nostra vita:

Deterinare quest'idea [del sommo bene] praticamente, cioè in modo che basti per la massima della nostra condotta razionale, è la dottrina della sapienza; e questa a sua volta come scienza è filosofia nel senso in cui intesero questa parola gli antichi, per i quali essa consisteva nell'insegnare il concetto in cui è da riporre il sommo bene, e il modo mediante cui questo sommo bene si può acquistare (V, KpV, 108).

Tra i moderni, soltanto Rousseau<sup>308</sup> avrebbe fatto un tentativo di filosofare incentrato sull'uomo e la sua destinazione, benché insufficiente, non essendo sostenuto da una critica delle nostre capacità conoscitive. Non bisogna trarre conclusioni affrettate, e pensare che Kant si stia proponendo un ritorno al modo di pensare degli antichi. Piuttosto, Kant estende

---

<sup>307</sup> La parola *Weisheit* è da Kant tradotta in latino con *sapientia* e non indica, come la traduzione usuale – *saggezza* – può suggerire – una capacità di orientarsi con successo nella vita pratica legato più all'esperienza che al sapere, che Kant designa con *Klugheit*, usualmente reso con *prudenza*. È certo vero che la scelta consueta dei traduttori di rendere *Weisheit* con “saggezza” e *Klugheit* con “prudenza” (fa eccezione, non senza creare confusione, V. Mathieu nella sua traduzione della *Fondazione alla metafisica dei costumi*), permette di distinguere adeguatamente questi due termini, pure l'italiano *saggezza*, se pure forse conserva più di sapienza le istanze morali che sono alla base di questa nozione, rischia di perdere il collegamento con il sapere senza il quale essa degrada in *misologia*. Scelgo dunque di tradurre *Weisheit* con “sapienza”.

<sup>308</sup> Su Rousseau cfr. anche un passo della *Logik Philippi* (XXIV-1, 377) e dell'*Enciclopedia filosofica* (XXIX-1, 8).

la rivoluzione della modernità a un campo, quello della metafisica e della morale, che prima non era stato toccato da essa: il problema è antico, forse quanto l'umanità intera, ma non certo la soluzione di Kant. Il sommo bene kantiano non è più un'una realtà data nella natura o in un ideale teologico o cosmologico, ma un'idea della nostra ragione, una costruzione del nostro pensiero. Esso coincide con la realizzazione del regno dei fini, in cui nulla è più d'ostacolo all'esistenza di creature razionali.

Non è però immediato determinare che cosa sia il concetto cosmico<sup>309</sup> (*Weltbegriff*), e capire quale sia, in concreto, il ruolo del filosofo. Egli è sì chi si fa carico dell'interesse della ragione e lo promuove, di contro all'egoismo e alla pedanteria dei ciclopi, ricordando a tutti quegli scopi in vista dei quali soltanto il sapere acquista un valore.

Ritengo che sussistano in Kant due modi differenti di intendere una *Philosophie nach dem Weltbegriffe*. Questo infatti, come perseguimento dell'unità ultima di tutti i fini della ragione è per Kant attribuito, in luoghi diversi, ora a un'etico-teologia che ci renda legittimo pensare la realizzazione del sommo bene come scopo finale dell'intera creazione, ora a una morale che lo considera possibile solo come prodotto degli sforzi umani e che trova nell'uso della tecnica in vista degli scopi della morale l'unico modo di realizzare il sommo bene:

La teologia tratta la natura come un regno dei fini, la morale tratta un possibile regno dei fini come un regno della natura. Là il regno dei fini è un'idea teorica a chiarimento di ciò che esiste; qui è un'idea pratica, per porre in essere ciò che non esiste, ma può divenire reale in virtù della nostra azione, e precisamente secondo quella idea (IV, GMS, 436n).

Si tratta ora di interpretare la realtà come se fosse stata destinata alla realizzazione degli scopi umani, oppure di progettare la trasformazione. A Kant, va detto, questa opposizione non era chiara<sup>310</sup>, ed egli oscilla tra queste due accezioni, anche nella distanza di poche pagine: nella *Critica della ragion pura*, ad esempio, sposa la prima visione nel *Canone*, la seconda nell'*Architettonica*. Non c'è dubbio, anzi, che egli doveva ritenere morale ed etico-

---

309 Il testo che più di tutti ha trattato il problema in modo organico finora è il primo capitolo del libro di A. Ferrarin, *The powers of pure reason*, che costituisce un punto di partenza imprescindibile per comprendere alcuni punti fondamentali della filosofia *nach dem Weltbegriffe*: la sua esigenza sistematica, la prospettiva olistica che adotta, il rapporto tra morale, sapienza e tecnica, una concezione dinamica della ragione.

310 Come, del resto, non lo era a Marx, che pure ha istituito per primo questa opposizione nella XI tesi su Feuerbach. Interpretare, infatti, non significa soltanto, secondo una lettura riduttiva, leggere la realtà come statica e non passibile di trasformazione, ma anche attribuire la trasformazione stessa all'ineluttabile necessità dei processi storici e sociali, introducendo surrettiziamente la teleologia nell'analisi di uno stato di cose, e concludere, al pari di Kant nel *Canone*, che qualcosa deve inevitabilmente (*muss*) accadere perché deve moralmente (*soll*) accadere (cfr. A 806 – B 834).

teologia come punti di vista complementari. Abbiamo però visto nella prima parte come i punti di vista di queste due posizioni siano fra di loro incompatibili, in quanto l'etico-teologia finisce, inevitabilmente, per negare l'autonomia della morale facendo dell'uomo fine in sé un mezzo della natura o della provvidenza. Nel non vedere questa incompatibilità, Kant è erede di Leibniz, che per primo parla tanto di un'Architettonica, intesa come progettazione dei fini ultimi dell'uomo e della realtà, tanto di una congiunzione del regno della natura e del regno della grazia (l'unione di tutti gli spiriti sotto il regno di Dio), cui Kant esplicitamente si rifà nel *Canone* (KrV, A 812 – B 840). Dio è per Leibniz al contempo legislatore del mondo morale e architetto del mondo fisico, e non c'è dunque motivo di dubitare, da una prospettiva del genere, della coincidenza del regno della natura con quello della grazia. Nel momento in cui l'uomo è dotato di un intelletto analogo a quello divino, egli è in grado di cogliere i fini del creatore e di concorrervi:

83. Tra le altre differenze intercedenti tra le anime ordinarie e gli spiriti [ovvero, le anime dotate di ragione], di cui ho già indicato una parte, v'è ancor questa: che le anime in generale sono specchi viventi o immagini dell'universo delle creature, mentre gli spiriti sono anche immagini viventi della stessa Divinità o dell'Autore stesso della natura; capaci di conoscere il sistema dell'universo e di imitarne qualcosa con saggi architettonici, essendo ciascuno spirito nella sua sfera quasi come una divinità. 84. Questo carattere rende gli spiriti capaci di entrare in una specie di società con Dio, il quale è, a loro riguardo, non solo ciò che un inventore è rispetto alla sua macchina (come Dio è in rapporto alle altre creature), ma anche ciò che un principe è verso i suoi sudditi, e anzi un padre verso i suoi figli (Leibniz, *Monadologia*, p. 383).

Architetto è qui non la ragione umana, ma l'intelletto divino. L'uomo collabora, da buon suddito e giardiniere, a un piano di cui egli è parte e che si svolge inevitabilmente essendo Dio contemporaneamente autore e organizzatore del mondo naturale e di quello morale. Ma Leibniz, benché inspiegabilmente convinto convinto che una soluzione del genere non spingesse per nulla al fatalismo, non si era spinto a dichiarare, come Kant fa, la legge morale un prodotto di una ragione umana del tutto eterogenea all'intelletto divino. Pure quest'ultimo rimane convinto della necessità di trovare una garanzia della realizzazione degli scopi della ragione al di fuori di quest'ultima, per timore che la legge non si riveli una “vuota fantasticheria”, del tutto impotente sulla realtà. Può sembrare sorprendente che chi aveva difeso il valore delle idee morali contro l'accusa di essere “solo idee” cerchi ora di trovare per esse un fondamento in un ipotetico sostrato sovrasensibile del reale, ma in più luoghi Kant sembra mostrarsi convinto che, senza le garanzie di un ordinamento morale



del mondo, la stessa legge morale si ridurrebbe a un nonsenso, quale gli appare la vita dell'ateo virtuoso:

Possiamo allora prendere un uomo giusto (come, mettiamo, Spinoza) che si tiene ben persuaso che non c'è Dio alcuno e nemmeno una vita futura (riguardo all'oggetto della moralità, infatti, la conseguenza è la stessa): come valuterà la propria finalizzazione interiore mediante la legge morale, che egli attivamente onora? Egli non richiede, per l'osservanza di essa, alcun vantaggio per sé, né in questo né in un altro mondo; disinteressatamente, invece, vuole solo fare il bene per il quale quella sacra legge dà l'ordinamento a tutte le sue forze. Ma quel che riesce a fare è limitato; e dalla natura può sì aspettarsi di tanto in tanto un'adesione contingente, ma non mai un accordo che si verifichi per legge e secondo regole fisse (così come sono e devono essere interiormente le sue massime) con quel fine a effettuare il quale egli si sente comunque vincolato e spinto. Inganno, violenza e invidia gli aleggerano sempre intorno, per quanto egli stesso sia onesto, pacifico e benevolo; e gli altri giusti che egli incontra, saranno (e resteranno sempre) comunque sottomessi dall'incurante natura, al pari degli altri animali della terra, a tutti i mali della penuria, della malattia e della morte precoce, finché un'ampia fossa li inghiottirà tutti quanti (onesti o no, fa lo stesso), rigettandoli, loro che poterono credere di essere fine definitivo della creazione, nella voragine del caos senza un fine della materia, dal quale erano stati tratti. - Quel fine, dunque, che quest'uomo di atteggiamento buono aveva e doveva avere davanti agli occhi, nell'osservanza delle leggi morali, non potrebbe che venir da lui lasciato senz'altro cadere come impossibile; oppure egli [...] allora deve [...] ammettere in intento pratico (cioè per farsi almeno un concetto della possibilità del fine definitivo che gli è moralmente prescritto) l'esistenza di un autore *morale* del mondo, cioè di un Dio (V, KU, 452 – 453).

Ma, al di là di quali fossero le intenzioni dell'autore, concepire la filosofia *nach dem Weltbegriffe* come un'etico-teologia o come un sistema facente capo alla morale conduce a due modi, affatto diversi, di intendere quella metafisica che Kant si è proposto di rifondare, ed è per questo che ritengo necessario trattarli separatamente. Prego il lettore di considerare i successivi due paragrafi al pari di due diverse possibilità che la filosofia di Kant autorizza a pensare, ma tra le quali è però necessario scegliere, come, nell'ultimo ripensamento della filosofia trascendentale, lo stesso nostro autore pare aver fatto.

### § 2: *Sentirsi a casa nel mondo – la filosofia come fede*

L'interesse della mia ragione si può compendiare, leggiamo nel *Canone* della ragion pura, in cui la soluzione etico-teologica compare per la prima volta, in tre domande

fondamentali: 1) Che cosa posso sapere? 2) Che cosa devo fare? 3) Che cosa mi è lecito sperare? (KrV, A 805 – B 833). Alla prima domanda abbiamo risposto confinando il dominio delle nostre conoscenze ai fenomeni, e alla seconda siamo stati in grado di rispondere grazie all'istituzione della legge morale. La terza domanda presuppone, Kant ci dice, una determinazione della teoria in base alle esigenze del pratico, affinché si possa avere una garanzia del collegamento tra virtù e felicità, quale noi lo pensiamo nel sommo bene: “La speranza”, leggiamo, “arriva infine a concludere che qualcosa è (quello che determina l'ultimo fine possibile) poiché qualcosa deve accadere” (KrV, A 806 – B 834). Nel momento in cui soltanto io sono in grado soltanto di conseguire la virtù, senza però alcuna garanzia che a essa segua la felicità, posso sentirmi legittimato a pensare delle condizioni che rendano possibile la felicità come conseguenza della virtù? Nel momento in cui del sovrasensibile non possiamo avere conoscenza alcuna dal punto di vista teoretico, mi è lecito per Kant farmene una rappresentazione dal punto di vista pratico che mi renda possibile rappresentarmi il sommo bene come effettivamente destinato a realizzarsi. Come l'orientamento nel mondo sensibile è possibile solo grazie a un principio del tutto soggettivo, la differenza tra destra e sinistra, così, nel buio del mondo trascendente posso muovermi grazie al principio altrettanto soggettivo della mia ragione di trovare una garanzia per il sommo bene:

Per analogia si può facilmente indovinare che sarà compito della ragione pura guidare il proprio uso quando essa, partendo da oggetti noti (dell'esperienza), vorrà estendersi al di là di tutti i confini dell'esperienza senza trovare alcun oggetto dell'intuizione, ma solo spazio per essa; in tal caso infatti, nella determinazione della sua capacità di giudizio, la ragione non è più in grado di sottomettere i suoi giudizi a una data massima secondo i fondamenti oggettivi della conoscenza, ma solo secondo un criterio di distinzione soggettivo. Questo mezzo soggettivo, l'unico che rimane, altro non è che il sentimento del bisogno proprio della ragione (VIII, DO, 136).

Tale interesse mi permette di ammettere, con valore regolativo in relazione alla legittimità della mia speranza, l'esistenza della libertà, dell'immortalità dell'anima e di un Dio trascendente, quelle idee trascendentali della ragione di cui la critica aveva stabilito l'inconoscibilità, pur non potendone escludere l'inerenza a una realtà extra-fenomenica, su cui la ragione non può pronunciarsi. Una tale posizione ha a garanzia il fatto che, trattandosi di una legislazione che si svolge in seno alla ragione soltanto, è completamente a rischio da una contraddizione che potrebbe essere offerta altrimenti da un'esperienza

sensibile:

Poiché il vostro oggetto è semplicemente nel vostro cervello e al di fuori di esso non può affatto essere dato, non dovete preoccuparvi d'altro che di essere in accordo con voi stessi e di evitare l'anfibolia, la quale fa diventare la vostra idea una presunta rappresentazione di un dato empirico, e cioè la trasforma in un oggetto conoscibile secondo le leggi dell'esperienza (KrV, A 484 – B 512).

La congiunzione tra virtù e felicità si realizza così in una dimensione ultraterrena in cui un Dio al contempo onnisciente, onnipotente e buono può giudicare la condotta di individui che sono, in quanto liberi, pienamente imputabili delle proprie azioni e in questo modo degni di premi e punizioni:

La metafisica ha come scopo peculiare (*hat zum eigentlichen Zwecke*) della sua indagine soltanto tre idee: Dio, la libertà e l'immortalità, cosicché il secondo concetto, connesso con il primo, debba condurre al terzo come a una conclusione necessaria. (B396n).

La legge morale è così pensata come se fosse un comandamento divino. Il regno dei fini non è allora una possibilità da realizzare in questo mondo, ma un vincolo già esistente tra tutte le sostanze spirituali che solo nell'aldilà trova piena realizzazione. Il punto di vista del *Canone* si ripresenta nella seconda Critica come dottrina dei postulati della ragion pratica. La nostra aspirazione al sommo bene deve supporre “almeno che questo bene sia possibile; altrimenti sarebbe praticamente impossibile aspirare all'oggetto di un concetto che in fondo fosse vuoto e senza oggetto. Ora i postulati menzionati riguardano soltanto le condizioni fisiche o metafisiche della possibilità del sommo bene; in una parola, quelle che sono nella natura delle cose, non per un fine speculativo arbitrario, ma per un fine praticamente necessario della volontà razionale pura, che qui non sceglie, ma obbedisce a un precetto inflessibile della ragione...” (V, KpV, 143).

Al sapere della metafisica dogmatica, che si pretende fondato su una conoscenza oggettiva di realtà trascendenti a noi in verità inaccessibili, si sostituisce una fede che ha come unico fondamento il bisogno soggettivo, ma non arbitrario in quanto universalmente condivisibile, di un ordinamento morale del mondo.

Nel corso del tempo Kant non si accontenta però di una soluzione esclusivamente sovrasensibile, ma ricerca anche la possibilità di una realizzazione del sommo bene che possa essere immanente alla realtà stessa, e della quale si possano manifestare dei segni che ci permettano di poter interpretare il mondo come frutto di una volontà intelligente e

buona. Al sommo bene individuale ultraterreno si affianca come *Endzweck* il *Weltbeste*, il miglior stato di cose possibile su questa terra, che noi siamo chiamati a realizzare:

La ragion pura, in quanto facoltà pratica, cioè in quanto facoltà di determinare mediante idee (puri concetti razionali) il libero uso della nostra causalità, non soltanto contiene, nella legge morale, un principio regolativo delle nostre azioni, ma con ciò fornisce al contempo un principio soggettivamente costitutivo nel concetto di un oggetto che solo la ragione può pensare e che dev'essere effettuato nel mondo, secondo quella legge, mediante le nostre azioni. L'idea di uno scopo finale<sup>311</sup> nell'uso della libertà secondo leggi morali ha dunque realtà pratico soggettiva. Noi siamo determinati a priori dalla ragione a promuovere con tutte le forze il massimo bene del mondo, il quale consiste nel collegamento del più grande benessere degli enti mondani razionali con la condizione somma del bene in essi, cioè della felicità più legale (V, KU, 453).

Il “regno della grazia”, la comunione tra esseri spirituali che si riconoscono sotto una comune legislazione morale che nel Canone era destinato a restare invisibile su questa terra, deve ora manifestarsi nel mondo, e con la nostra collaborazione. La separazione di mondo sensibile e intelligibile, che le prime due critiche sembrano talvolta lasciarci supporre come due realtà ontologicamente divergenti, viene ora meno. La strada che fa perno sull'immortalità dell'anima viene, senza troppo fragore, abbandonata. Essa è sì ancora uno dei possibili oggetti di una fede pratica nella terza Critica, ma non viene citata dopo che sia stata assicurata la fondazione del sommo bene mediante l'etico teologia, e dunque non ne è più prerequisito. A Kant essa dovette apparire molto più insostenibile di quanto non fosse una teleologia immanente alla natura, che, con le nozioni all'epoca a disposizione nelle scienze biologiche ancora appariva quasi imprescindibile per avere nozioni della natura e dello sviluppo organico. Non poche sono le difficoltà, come hanno rilevato Yovel e Wood<sup>312</sup>, che si offrono nel tentativo di pensare una felicità ultraterrena ed extracorporea. Se questa è legata alla soddisfazione degli istinti, come legarla a una sostanza puramente spirituale?

La legge morale mi prescrive di realizzare il sommo bene, ma l'esito delle mie azioni non dipende integralmente da me, ma da circostanze che si radicano nel meccanicismo della natura in cui la mia azione si manifesta. È possibile, questa è la domanda centrale della terza critica, pensare un accordo tra natura e libertà che renda attuabile la realizzazione del sommo bene?

---

311 Così modifico, Amoroso preferisce “fine definitivo”.

312 Cfr. Y. Yovel, *Kant's Philosophy of History* e A. Wood, *Kant's Ethical thought*.

Ora, sebbene un baratro sterminato sia saldamente stabilito tra il dominio della natura, il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, il sovrasensibile, cosicché dal primo al secondo (dunque mediante l'uso teoretico della ragione) non è possibile alcun passaggio, come se ci fossero due mondi diversi, il primo dei quali non può avere alcuna influenza sul secondo, tuttavia questo *deve* avere un'influenza su quello, cioè il concetto della libertà deve dare realtà effettiva nel mondo sensibile al fine assegnato con le sue leggi, e la natura deve di conseguenza poter essere pensata anche in modo tale che la legalità della sua forma si accordi per lo meno con la possibilità di quei fini secondo leggi della libertà che vanno effettuati in essa. (V, KU, 175 – 176).

Un punto di contatto che autorizzi a pensare un influsso della libertà sulla natura ci è offerto da un particolare tipo di esperienze che non fanno capo né alla legalità dell'intelletto né alla teleologia della ragion pura pratica. Con la prima articoliamo infatti ciò che è nei suoi rapporti necessari, con la seconda ciò che deve essere; in entrambi i casi la ragione pone contenuti dal valore costitutivo. Nel momento in cui, invece, pensiamo la natura come sottoposta a fini, giudichiamo invece senza effettuare alcuna opera di legislazione, ma semplicemente trasferendo nella natura ciò che è proprio della libertà e così interpretando il mondo naturale in analogia a quello umano:

La finalità della natura è dunque un concetto a priori particolare, che ha la sua origine esclusivamente nella capacità di giudizio riflettente. Infatti, ai prodotti della natura non si può attribuire qualcosa come un riferimento della natura, in essi, a fini, ma si può solo utilizzare questo concetto per riflettere sulla natura, riguardo a quella connessione dei fenomeni in essa che è data secondo leggi empiriche. Inoltre, questo concetto è del tutto differente dalla finalità pratica (dell'arte umana o anche dei costumi), sebbene sia senz'altro pensato secondo un'analogia con essa (V, KU, 181).

La nostra facoltà di giudicare riflettentemente non può fare a meno di considerare la natura *come se (als ob)* fosse stata fatta per essere conosciuta e trasformata da noi. La natura è pensata allora come un prodotto tecnico, progettato e costruito secondo scopi da un'intelligenza. In questo senso la capacità di giudizio, nella celeberrima tabella riportata in fondo all'introduzione si applica all'arte: arte è *Kunst*, non tanto e non solo arte bella, ma soprattutto produzione in conformità a uno scopo. Pensare una finalità della natura significa poter supporre che lo scopo che la legge morale esige che noi realizziamo non sia soltanto uno scopo nostro, ma un compito di cui l'universo intero, in quanto creazione di un

essere sommo, si fa carico. La teleologia della terza critica non pretende, infatti, di individuare questo o quello scopo particolare della natura, ma di legittimare la possibilità di leggere il mondo soprasensibile, di ciò che noi pensiamo debba essere, come il sostrato del mondo sensibile:

L'effetto secondo il concetto della libertà è lo scopo finale, il quale (o il cui fenomeno nel mondo sensibile) deve esistere, per cui la condizione della possibilità del medesimo viene presupposta nella natura (del soggetto come ente sensibile, cioè come uomo). Quella facoltà che la presuppone a priori e senza riguardo al pratico, la capacità di giudizio, fornisce, col concetto di finalità della natura, il concetto intermediario tra i concetti della natura e quello della libertà, che rende possibile il passaggio dalla ragione pura teoretica alla pura pratica, dalla legalità secondo l'una allo scopo finale secondo l'altro; infatti, in questo modo viene conosciuta la possibilità dello scopo finale, il quale può diventare effettivo solo nella natura e in accordo con le sue leggi (V, KU, IX).

La bellezza e l'organizzazione che la natura manifesta, argomento rispettivamente dell'Analitica del giudizio estetico e di quello teleologico, sono entrambi per noi *segni* che rendono legittima una fede pratica dell'ordinamento morale del mondo naturale, che ci si manifesta *come se* fosse stato fatto per accogliere gli uomini e permettere loro di realizzare il regno di Dio sulla terra. La preoccupazione teleologica sganciata dall'interesse per lo scopo finale è addirittura sterile, in quanto incapace di introdurre uno scopo che avrebbe animato le intenzioni dell'eventuale intelligenza suprema che ha plasmato la natura. In questo senso Kant distingue tra una fisico-teleologia, che si contenta di considerare una finalità della natura animata dalla natura stessa (la quale, come già nell'appendice alla *Methodenlehre* della prima critica, serve il suo valore euristico nell'indagine naturalistica) e un'etico-teologia che invece è consapevole di ricercare un principio e un ordine morale del mondo:

La teleologia fisica ci spinge certamente a cercare una teologia, ma non può produrne alcuna, per quanto possiamo indagare la natura mediante l'esperienza e suffragare il nesso finale in essa scoperto mediante idee razionali (che, per i problemi fisici, devono essere teoretiche). A che serve – si protesterà giustamente – porre a fondamento di tutte queste disposizioni un grande intelletto, per noi incommensurabile, e fargli ordinare questo mondo secondo intenzioni? A che serve, se la natura non ci dice né potrà mai dirci niente dell'intento finale, senza il quale, però non possiamo farci alcun punto di riferimento comune di tutti questi fini naturali, alcun principio teleologico sufficiente, sia per conoscere tutti i quanti i fini in un sistema, sia per farci dell'intelletto supremo

quale causa di una tale natura un concetto che potrebbe servire da criterio alla nostra capacità di giudizio teleologico riflettente su di essa (V, KU, 440 – 441).

Una teleologia di questo tipo è, in questo luogo, per Kant necessaria per chiunque voglia che la legge morale non resti un pensiero impotente della mente umana, e addirittura funge da prova morale. Dio è, di nuovo, la condizione di realizzazione dello scopo finale. La pretesa che la natura concorra a tale realizzazione si manifesta nella rilettura dei conflitti che animano la storia umana come portatrici di un ordine e di uno sviluppo delle destinazioni umane nel genere, a scapito dei singoli. Non soltanto di un progresso tecnico si tratta, ma giuridico – politico. Lo svolgimento della storia è allora un *occulto piano della natura* (I, VIII, 18) per raggiungere uno stato di diritto che garantisca la libertà esterna del cittadino e una federazione di stati in cui la guerra, i cui costi per i cittadini cresceranno fino a diventare sconvenienti rispetto alla pacifica impresa commerciale, non abbia più ragion d'essere:

Sebbene questa federazione di stati appaia oggi soltanto abbozzata, comincia però a destarsi un presentimento in tutti i membri interessati alla conservazione del tutto, e ciò a sperare che, dopo qualche crisi rivoluzionaria di trasformazione, sorga finalmente quello che è il fine supremo della natura, cioè un generale *ordinamento cosmopolitico*, che sia la matrice, nella quale vengano a svilupparsi tutte le originarie disposizioni della specie umana (VIII, I, 28).

La libertà politica e civile e la pace tra stati è vista come condizione del progresso tecnico e dunque qualcosa che dovrà necessariamente scaturire dal progresso stesso. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (SF, VIII, 313 / EF, VIII, 365) è il monito che Kant rivolge allora ai paladini dell'autoritarismo, contro i quali interverrà, a garante della realizzazione dei fini della ragione, la natura stessa:

Ciò che dà questa garanzia non è altro che la grande artefice natura (*natura daedala rerum*), dal cui corso meccanico scaturisce evidentemente lo scopo di trarre dalle discordie degli uomini, anche contro la loro volontà, la concordia. Essa è denominata destino in quanto si afferma come necessità di una causa efficiente, che opera secondo leggi sue proprie a noi ignote; ma considerata nella sua finalità nel corso del mondo, la chiamiamo Provvidenza, in quanto si rivela come profonda sapienza di una causa più alta rivolta al fine ultimo oggettivo della specie umana e predeterminante questo corso del mondo. La qual provvidenza noi propriamente non *riconosciamo* nella costituzione della natura e neppure possiamo *dedurla* da questa, ma, come in ogni rapporto della

forma delle cose col fine in generale, possiamo e dobbiamo solo supporla per formarci un concetto della sua possibilità in analogia alle operazioni dell'arte umana (VIII, EF, 360)

La natura dunque accompagnerebbe l'uomo nel suo processo di emancipazione, e anzi riuscirebbe in quello in cui lui soltanto è incapace, facendo leva proprio sui suoi aspetti peggiori, la disposizione all'egoismo e alla sopraffazione. È la forza del denaro allora a portare a realtà le nostre più nobili aspirazioni. Egualmente lo sviluppo della cultura e dell'arte affina l'attenzione dell'uomo verso la moralità e il suo contenuto.

Di una tale immanentizzazione del sommo bene ci offre conferma anche *la Religione nei limiti della semplice ragione*, in cui la fine del mondo è rappresentata come l'avvento del regno di Dio sulla terra come culmine della fondazione storica del buon principio che la religione ha tentato di portare avanti come opera di moralizzazione degli uomini, la quale può trovare compimento soltanto come fede razionale, liberata dal dogmatismo della rivelazione, della fede statutaria e dell'oppressione sacerdotale:

Questa rappresentazione di una narrazione storica di una vita futura, la quale non è in sé una storia, è un bell'ideale di un'epoca del mondo; epoca prevista con la fede e, grazie all'introduzione della vera religione universale, divenuta morale fino alla perfezione, che noi non vediamo a colpo d'occhio come perfezione empirica, ma cui rivolgiamo il nostro sguardo solo nel nostro continuo progredire e avvicinarci verso il più grande bene possibile sulla terra: perfezione cioè cui noi possiamo prepararci. (VI, Rel, 135 – 136)

Sia che ricerchi lo scopo finale nell'aldilà o in questo mondo, postulandone le condizioni di possibilità, permane il dubbio che la filosofia critica, pur nella consapevolezza che gli oggetti di una etico-teologia siano prodotti del nostro pensiero, non approdi che a un risultato meramente negativo e che la filosofia altro non sarebbe in grado di fare che isolare quei mezzi e condizioni che ottimizzano l'attività della ragione, cui naturalmente essa era già approdata sin dagli inizi nella storia della metafisica, impedendone sì l'abuso, mostrando che non di conoscenze vere e proprie si tratta, ma preservandone la validità da ogni eventuale attacco. Se una rinuncia all'immortalità dell'anima risparmia, come abbiamo visto, parecchie difficoltà alla filosofia trascendentale, l'immanentizzazione del sommo bene come prodotto di un'intelligenza agente nella natura non si sottrae all'accusa di un'eterogenesi dei fini che adopera strumenti immorali per fini morali. Cosa forse legittima, se non fosse per la morale che Kant ha costruito e che esclude categoricamente, anche per la divinità, un comportamento del genere (V, KpV, 87). La natura può sì trattare



l'uomo come un'inezia (VII, SF, 89), ma perché non v'è moralità alcuna nel suo meccanicismo.

La filosofia critica rischia così di ridursi a un'apologetica, presentandosi così come l'unico scudo possibile per le verità di fede e di morale:

Dall'intero percorso della nostra critica sarà emersa sufficientemente la convinzione che, sebbene la metafisica non possa essere il fondamento su cui edificare la religione, tuttavia deve restare per sempre il suo scudo, e che la ragione umana, la quale risulta essere dialettica per la tendenza della sua stessa natura, non potrebbe mai fare a meno di questa scienza, che la tiene a freno e – tramite una conoscenza scientifica e del tutto illuminante di se stessa – impedisce le devastazioni che una ragione speculativa priva di leggi produrrebbe con certezza sia nella morale che nella religione. (KrV, A 849 – B 877)

Un tale atteggiamento, che ritroviamo anche alla base della polemica intrapresa in *Was heißt sich im Denken orientiren*, si lascia riassumere nella celeberrima affermazione per cui Kant avrebbe dovuto “sospendere il sapere, per lasciar posto alla fede” (*das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*, B XXX), ponendola in un piano di sostanziale inattaccabilità da parte di “materialismo, fatalismo, ateismo, incredulità dei liberi pensatori, fanatismo e superstizione” (KrV, B XXXIV). Non ci si dovrebbe così stupire, aggiunge Kant, se l'approdo finale non consistesse in altro che in “due articoli di fede” (KrV, A 830 – B 858).

Metafisica è allora una dottrina le cui conoscenze sono ammesse soltanto come necessarie a fini pratici e in conseguenza non di un accesso per via intuitiva al mondo soprasensibile (per usare la terminologia dei *Fortschritte*, il presunto passaggio teoretico-dogmatico), ma di una nostra esigenza di significato che ci permette comunque di raggiungerlo (passaggio pratico-dogmatico): compito della metafisica è, nella vecchia come nella nuova, “progredire mediante la ragione dalla conoscenza sensibile a quella del soprasensibile” (XX, FM, 260). Il *Weltbegriff* è la totalità del mondo, che insieme *verum, unum e bonum*, ristabilita su fondamenta più solide e in modo che non possa più essere attaccata dallo scetticismo. L'ontologia, cacciata dalla porta come scienza, rientra dalla finestra in qualità di postulato. L'interesse che nasce da principî rischia così di trasformarsi in bisogno (*Bedürfnis*), in determinazione patologica della volontà in base all'esistenza di oggetti, sia pure fatti da noi e da noi soltanto assunti come esistenti. La ragione sembra asservirsi agli idoli che essa stessa crea. Kant sembra così vittima, sia pure in modo più sottile, di quella

parvenza trascendentale che pure ha smascherato, prova di come questa non cessi mai di trarci continuamente in errori che “richiederanno sempre di essere nuovamente eliminati”. (KrV, A 298 / B 355 – 354)

La dottrina della sapienza, in questo modo di intendere il *Weltbegriff*, consiste nel riconoscere che titolare di tale saggezza è solo la divinità. Le facoltà umane sono troppo deboli tanto per realizzare il sommo bene, quanto per giudicare adeguatamente delle vie di cui la natura e la provvidenza si servono. La fede sincera è quella di Giobbe, che riconosce tanto l'insufficienza di tutti i tentativi possibili in teodicea, come recita il titolo di un'operetta dell'autore, quanto la necessità di confidare in Dio per ottenere quanto più ci preme. La sapienza umana è allora la presa d'atto che per realizzare la sua destinazione, che la ragione esige, l'uomo è comunque dipendente dall'esterno, da un esterno introvabile dalla ragione speculativa e postulato da quella pratica. Kant parrebbe concordare col salmista: *Initium sapientiae est timor Dei*.

Ci si potrebbe chiedere se una metafisica che ricerca le condizioni di possibilità del sommo bene si possa emancipare da una caratterizzazione così marcatamente teologica. La risposta, non senza una punta di sarcasmo, possiamo trovarla nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel:

Dall'altro lato Kant conclude alla esistenza di Dio, che per lui è un'ipotesi di spiegazione, un postulato della ragion pratica. Ma a questo proposito un altro astronomo francese diede per risposta all'imperatore Napoleone: “Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse” (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, p. 285)

La stessa flessibilità tra la fede del Canone e della seconda Critica e quella della terza critica e degli scritti di filosofia della storia e della religione testimonia come questa nuova metafisica sia in realtà passibile di rielaborazioni: le idee in quanto condizioni di possibilità il cui uso è semplicemente regolativo possono venire sostituite da altre che non meno permettano di pensare quell'unità di essere e dover essere che ci è così necessaria. Qualsiasi atteggiamento che fa dipendere la realizzazione del sommo bene da condizioni che vanno oltre gli sforzi umani e ne presenta la sua venuta come inevitabile, o almeno da considerare tale, è compatibile con la filosofia in senso cosmico intesa in questo modo.

Il filosofo è allora il profeta che, essendo in grado di leggere i segni dei tempi, prepara la strada al mondo di domani e assicura a tutti gli uomini che la causa della giustizia non è combattuta invano perché sotto la tutela della provvidenza, della natura o della storia. Egli,

“pur senza le doti del veggente”, può affermare con certezza “di poter predire al genere umano, in base alle figure e ai segni dei nostri giorni, il raggiungimento di questo fine e con ciò anche, di qui in poi, un suo progresso verso il meglio che non si trasformi più in un suo totale regresso” (VII, SF, 88).

*Addendum al § 2: La teodicea e la fede di Giobbe*

In *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico di teodicea* (1791), Kant ci offre un elenco di tutte le possibili accuse al governo divino del mondo, accompagnate dagli argomenti che si offrono in difesa di Dio e dalla loro confutazione. Si può accusare Dio di essere un cattivo legislatore, avendo accolto il male morale e avendo ammesso nella creazione cose ed eventi inaccettabili tanto come fine quanto come mezzo; di essere un cattivo reggitore, accogliendo il male fisico in vista di fini buoni; di essere un cattivo giudice, poiché i giusti soffrono castighi e i malvagi prosperano.

In difesa della legislazione divina, il teologo può ribattere in tre modi:

1) I criteri con cui Dio giudica non sono quelli dell'uomo, ed anzi sono al di sopra di questi ultimi:

Le vie dell'Essere Supremo non sono le nostre vie (*sunt Superis sua iura*) e noi certamente erriamo quando pretendiamo ciò che è legge solo relativamente per gli uomini in questa vita per legge assoluta e riteniamo che quel che solo dal nostro punto di vista così meschino appare in contrasto con la finalità lo sia anche dal punto di vista supremo (VIII, 258).

Si tratta per Kant di una difesa in cui la risposta è peggiore dell'accusa, e che, nemmeno meritevole di confutazione, “può essere tranquillamente abbandonata all'esecrazione di ogni uomo, che abbia un ancorché minimo senso della moralità” (ibidem).

2) Dio non potrebbe impedire il male morale in quanto inevitabile in esseri finiti. Ma in questo caso il male morale sarebbe privo di autori, e non andrebbe più considerato tale: in quanto connaturato alla natura umana “non potrebbe essere imputato all'uomo come sua colpa” (VIII, 259).

3) Dio ha permesso il male morale ma senza approvarlo. Ma, di nuovo, anche in questo caso il male morale non sarebbe frutto di una libera scelta, ma di una necessità delle cose, e dunque non può essere considerato tale.

In difesa del governo divino, si suole invece argomentare:

1) Che la quantità di gioie nella vita supera il dolore. Simile argomentazione è rimessa al

giudizio di ogni uomo di buon senso che abbia riflettuto a sufficienza sul valore della vita, che, dice Kant, si guarderebbe bene dall'accettare di "ricominciare il gioco della vita, non dico alle medesime condizioni, ma a quelle che vuole (purché naturalmente si tratti di una vita in questo mondo terreno e non in un mondo di fiaba)" (VIII, 259).

2) Che l'eccedenza del dolore sul piacere è costitutiva della natura umana. Ci si può allora chiedere perché Dio abbia creato un essere così miserabile. Gli si potrebbe domandare quello che una donna indiana chiese a Gengis Khan: "Se non vuoi proteggerci, perché allora ci conquisti?" (VIII, 260).

3) Che le sofferenze di questa vita sono le avversità attraverso le quali ci rendiamo degni delle gioie della vita futura. Ma una simile argomentazione non spiega perché Dio abbia voluto il fatto incomprensibile che così fosse.

Contro le accuse nei riguardi di Dio in qualità di giudice, l'avvocato di Dio risponde:

1) Che nel mondo il malvagio ha già la sua punizione nel rimorso. Ma si tratta di un errore interpretativo, in base al quale il buono attribuisce la propria stessa coscienza al malvagio, che invece "se solo riesce a sfuggire alle punizioni esterne per i suoi misfatti, ride delle angosce egli onesti, che si tormentano interiormente con i propri rimproveri" (VIII, 261).

2) Che, se caratteristica della virtù è la lotta alle avversità, i dolori servono soltanto ad aumentarne il valore. Ma le sofferenze non avvengono affinché la virtù si affini, ma sono conseguenza di una scelta virtuosa, di contro all'adozione delle "regole di un assennato egoismo". Ma questo "è proprio il contrario della giustizia per quanto l'uomo se ne possa formare un concetto" (VIII, 261 – 262).

3) Che nell'aldilà premi e castighi saranno attribuiti secondo meriti e demeriti, realizzando quella giustizia che non è data sulla terra. Ma anche questa è "un'ipotesi arbitraria", che possiamo adottare soltanto per fede, e non in virtù di un qualche indizio. Secondo la nostra esperienza, non abbiamo nessun motivo per aspettarci che in un'eventuale altra vita la distribuzione di premi e castighi segua un criterio diverso da quello di cui facciamo ora esperienza. Se inoltre ci si insegna che "l'ordine natura com'è quaggiù è saggio", perché dovremmo attendercene uno diverso nell'aldilà? L'ipotesi di un accordo del destino dell'uomo con la giustizia divina "rimane qualcosa di cui non ci si può attendere la realizzazione nell'al di là come non ce la si può attendere quaggiù" (VIII, 262).

Queste lucidissime argomentazioni dovrebbero di per sé essere sufficienti a farci ammettere che l'idea di un nesso tra il mondo naturale e il mondo morale non solo è per noi del tutto inconcepibile, ma inevitabilmente conduce all'accettazione di una sapienza divina come diversa dalla giustizia umana:

Resta da chiedersi se, con l'andar del tempo, non potrebbero essere trovate altre ragioni più valide non solo per assolvere la saggezza divina *ab instantia* (come si è proceduto sino ad oggi), ma per una sua giustificazione definitiva. Ciò rimarrà ancor sempre indeciso finché non giungeremo a dimostrare con certezza che la nostra ragione è assolutamente incapace di intendere il rapporto tra un mondo così come sempre ci è dato conoscerlo tramite l'esperienza e la saggezza suprema. Allora ogni tentativo ulteriore della presunta saggezza umana di intendere le vie della saggezza divina sarà ulteriormente respinto (VIII, 263).

La massima *sunt Superis sua iura* che Kant sdegnosamente respinge è così contenuta nella premessa dell'inadeguatezza della nostra ragione a cogliere gli scopi divini. Ogni tentativo di teodicea è certamente inadeguato a promettere quanto mantiene, ma cosa rimane della nostra idea di un Dio giusto e saggio, nel momento in cui le manifestazioni della natura sembrano contraddire apertamente questa giustizia? Una simile *impasse* emerge anche nel libro di Giobbe a cui Kant si richiama esplicitamente, elogiando la sincerità di una fede che non esita a denunciare le contraddizioni di un dogmatismo che condanna l'uomo a essere sempre responsabile del male di contro a Dio. Giobbe<sup>313</sup>, vittima innocente delle peggiori sciagure e piegato da un morbo atroce, si sente dire dai suoi amici che la sua condizione è frutto di un peccato che il patriarca nella sua ostinazione non vuole riconoscere. Il patriarca ribadisce però la certezza della propria innocenza, mettendo in discussione l'idea che la sofferenza sia conseguenza di una colpa commessa, e chiama in giudizio Dio stesso affinché gli renda ragione del male. Se il povero Giobbe, lungi dal pretendersi “scopo finale della creazione” (V, KU, 435), si accontenterebbe di una giustificazione del proprio dolore, la risposta del Signore non è altro che la manifestazione della propria forza di contro all'insignificanza del suo interlocutore. Un lungo affresco della creazione si conclude con la descrizione di due giganteschi mostri, il Leviathan e il Beemoth, “prima delle opere di Dio”. Di fronte a una simile sproporzione, la forza si impone sul diritto, di cui il Signore non mostra alcuna volontà di preoccuparsi. Anziché confortare, assolvere o condannare il suo accusatore, Dio si limita a sfidarlo a fare altrettante meraviglie quante quelle con cui ha ornato il creato, opere certo sublimi, ma che nulla testimoniano della moralità. Se Giobbe vuole avere voce in capitolo, che provi di essere tanto forte, e allora forse il Signore degli Eserciti si degnerà di ascoltarlo: “Oseresti proprio cancellare il mio giudizio / e farmi torto per avere tu ragione? / Hai tu un braccio come quello di Dio / e puoi

---

313 Il primo a identificare Giobbe come il portavoce di un'istanza morale di contro a una divinità che si pone al di là del bene e del male è C. G. Jung in *Antwort auf Hiob*.

tuonare con voce pari alla sua? / Ornati pure di maestà e di sublimità / rivestiti di splendore e di gloria; / diffondi i fuori della tua collera, / mira ogni superbo e abbattilo / mira ogni superbo e umilialo / schiaccia i malvagi ovunque si trovino / nascondili nella polvere tutti insieme, / rinchiudi le loro facce al buio; / anch'io ti loderò, / perché hai trionfato con la destra<sup>314</sup>.”

La moralità si rivela così un'istanza puramente umana, e Giobbe, comprendendo l'impossibilità del dialogo tra diritto e forza, si tace, china il capo e viene poi ricompensato. Se ciò che Kant elogia di Giobbe è una fede sincera e non servile, che rifiuta di accettare qualunque dogma che non provenga dalla propria coscienza, rifiuta l'adulazione e rasenta l'arroganza<sup>315</sup> nel parlare con Dio (VIII, 265 – 266), di contro a chi professa ipocritamente soltanto in vista del proprio vantaggio, senza indagare la veridicità della propria fede, permane il sospetto che un credo edificato soltanto in funzione dell'esigenza umana di giustizia non sia più disinteressato della bigotteria degli amici del patriarca e della politica in materia di religione di Federico Guglielmo II<sup>316</sup>.

### § 3: *Fare del mondo una casa – la filosofia come progetto*

Se la dottrina di una fede pratica si rivela così un coacervo di contraddizioni<sup>317</sup> nel momento in cui viene istituita da una ragione autonoma, la possibilità di un diverso tipo di sapienza, tutta umana, può forse offrirci un approccio diverso al problema del sommo bene, e una nuova formulazione del ruolo della filosofia. Scienza dello scopo finale e della sua realizzazione non è più l'etico-teologia, ma la morale: “Lo scopo finale non è altro che l'intera destinazione dell'uomo, e la filosofia che se ne occupa si chiama morale” (KrV, A 840 – B 868). All'unità del sapere e dell'agire conseguita dalla teoria, che riconosce il collegamento tra mondo della natura e mondo della libertà, si sostituisce un'unità raggiungibile soltanto mediante la sottomissione dei mezzi che la tecnica umana è in grado di offrire agli scopi che la filosofia è in grado di prescrivere:

Il matematico, lo studioso della natura e il logico, per quanto eccellenti possano essere i progressi compiuti dai primi due nelle conoscenze della ragione in generale, e in particolare dagli ultimi due

---

314 Iob, 40, 8 – 15.

315 Quell'arroganza che, è forse giusto ripetere il detto di Hegel, fa onore all'uomo in quanto gli fa rifiutare la sottomissione a nulla che egli non riconosca come frutto della razionalità (*Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 16).

316 Il Dio di Kant, osserva Hegel, “viene ammesso dalla coscienza ai fini dell'armonia, allo stesso modo che i fanciulli si fabbricano uno spauracchio e si mettono poi d'accordo tra loro d'averne paura” (*Lezioni sulla storia della filosofia*, p. 326).

317 Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, p. 321

nelle conoscenze filosofiche, restano però soltanto dei tecnici della ragione. Come ideale ci sarebbe ancora un maestro che dispone di tutti loro, utilizzandoli per promuovere i fini essenziali della ragione umana, ed è soltanto lui quello che noi dovremmo chiamare filosofo (KrV, A 840 – B 867).

La filosofia diventa “scienza della relazione di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione con lo scopo finale della ragione umana”. La scienza e la prudenza sono così riconnesse, nella saggezza, alla morale nella progettazione del sommo bene:

“1. La morale: come divento degno di essere felice, senza riferimento ai mezzi, d'essere partecipe della felicità 2. La prudenza (*Weltklugheit*): come divento felice senza rispetto dell'esserne degno. 3. Saggezza: come divento felice, attraverso ciò cui io divento degno d'esserlo.” (XVIII, 87)

Al nostro filosofo si richiedono “1) cultura del talento dell'abilità, per usarne in vista di ogni sorta di fini 2) destrezza dell'uso di ogni mezzo per tutti i possibili fini” (IX, L, 25): egli non avrà solo cognizioni, a differenza del tecnico, e nemmeno solo scopi, a differenza del misologo o del moralista in senso stretto.

La connessione di tutti i saperi trova così piena attuazione in questo secondo modo di intendere il *Weltbegriff*. Esso non esprime più una visione del mondo in un sistema di conoscenze sul soprasensibile, ma nella progettazione di un mondo in cui il sommo bene diventi, per quanto possibile, realtà. Soltanto se inteso in questo senso, e non nell'enunciazione di una visione morale del mondo, il *Weltbegriff* permette di ricondurre, come troviamo in conclusione all'architettonica, tutto alla sapienza ma per via della scienza, evitando così di ricadere in una misologia dalla quale la semplice fede pratica non sembra esente. Ancora nella Ragion pratica, la scienza è la “porta stretta” che conduce alla saggezza. Dobbiamo dunque pensare a una sapienza avente di mira “il bene universale” (V, KpV, 108-109) che possa trovare applicazione in campo politico, giuridico, e pedagogico<sup>318</sup>. A un'aspirazione del genere si rifanno i tentativi kantiani non solo di sottoporre a critica politica e religione, le quali se tentano di sottrarsi “fanno sorgere contro se stesse un legittimo sospetto e non possono più rivendicare quel rispetto sincero che la ragione concede soltanto a ciò che ha saputo resistere al suo esame libero e pubblico” (KrV, A Xin), ma di fondarle sotto i principî della ragione stessa.

---

318 Accanto a questa esiste comunque la lettura in Kant della sapienza come un possesso o un'aspirazione privata, identificandola con la capacità di dominare se stessi (KrV, A 840 – B 868, V, KpV, 108-109, VI, MS, 405). Se ci si limitasse a questo, identificandola con la *fortitudo animi*, il legame con le altre scienze andrebbe però perso: il saggio kantiano non sarebbe troppo diverso dall'ideale stoico e la ricaduta nella misologia sarebbe rapida. Come Kant oscilla tra la posizione dell'*Endzweck* in una destinazione individuale e in una collettiva, la stessa oscillazione si ha per la sapienza.

L'architettonica della ragione, la sua organizzazione della conoscenza e della prassi secondo sistemi, culmina in questo modo non solo nel pensiero di un regno dei fini, ma nella progettazione di uno schema per raggiungerlo in un nuovo ordinamento della società umana (schema che, § K, è proprio soltanto delle vie segrete della natura o della provvidenza). Se certamente la sapienza, come determinazione completa della totalità del sapere sotto l'idea del pratico, è fuori dalla nostra portata nel momento in cui non siamo creature onniscenti, questo non deve essere un pretesto per escludere il tentativo di perseguirla al meglio delle conoscenze di cui disponiamo. È fuor di dubbio il modello del filosofo che Kant così ci presenta sia soltanto un ideale (KrV, A 838/83 – B 866/867), vale a dire la presentazione *in individuo* dell'idea della sapienza, ideale che è “ancora più lontano dalla realtà oggettiva di quanto sia l'idea” (KrV, B 596 – A 568), e non sarebbe più tale se potesse essere raggiunto (XXIX-1, 8). Ad una tale lontananza sono per l'uomo sia la saggezza che la santità come purezza assoluta della volontà (non a caso Cristo viene reinterpretato nella *Religion* come ideale della ragione in quest'ultimo senso, e nell'*Enciclopedia filosofica* si delinea un parallelo tra i due: “Così poco è esistito realmente un vero Cristo, ancor meno ha realtà anche un filosofo inteso in questo senso”, XXXIX-1, 8) Pretendersi filosofi in questo senso sarebbe un atto di presunzione non da poco: “poiché essere un insegnante di saggezza dovrebbe ben significare qualcosa di più che essere uno scolaro, il quale non è ancora arrivato al punto di governare se stesso, e molto meno gli altri, con la ferma speranza di giungere a un fine così alto; significherebbe essere un maestro della conoscenza della saggezza, il che vuol dire più di quello che un uomo modesto attribuirà a se stesso” (V, KpV, 108)

Pure, tali debolezze non ci esonerano affatto dall'avvicinarsi per quanto ci è possibile a questo ideale, anziché dismetterlo per accontentarci di qualcuno che pensi e agisca al nostro posto, emancipandoci dalla minorità mentale nei confronti degli uomini per ricadere in uno stato di minorità non meno grave, quello nei confronti di un'idea della nostra ragione (Dio come depositario della sapienza) cui attribuiamo il compito di cui noi stessi in quanto uomini dobbiamo farci carico.

Il tentativo di far camminare l'uomo sulla propria testa<sup>319</sup>, di trasformare non solo noi stessi in quanto individui, ma anche le istituzioni politiche e sociali in modo tale che assicurino per quanto possibile un'umanità di liberi ed eguali, fini e non mezzi, è certo esposto tanto al fallimento quanto alla depravazione, ma rappresenta pur sempre l'unica strada che l'uomo ha per emanciparsi dalla soggezione alla natura e alla schiavitù in società. Non ritenere

---

319 Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, p. 362



l'uomo all'altezza di tanto, significa condannarlo a restare per sempre nella servitù:

Io confesso che non posso adattarmi al seguente modo di parlare, usato pure da gente molto avveduta: un certo popolo (che si adopera per darsi una libertà legale) non è maturo per la libertà; i servi della gleba di un grosso proprietario non sono ancora maturi per la libertà, e così pure gli uomini, in generale, non sono ancora maturi per la libertà di fede. Ma secondo tale presupposto, la libertà non verrà mai, poiché non è possibile maturare per la libertà se non si è prima posti in libertà (bisogna esser liberi per poter usare le proprie forze nella libertà, conformemente a un fine). I primi tentativi saranno certo grossolani e, di solito, si collegheranno, pure con uno stato di cose più penoso e pericoloso di quello in cui si visse sotto gli ordini, ma anche sotto la cura provvidenziale degli altri: sta di fatto, tuttavia, che, per la ragione, non si diventa maturi, se non mediante sforzi personali (per poter compiere i quali bisogna esser liberi). (VI, Rel, 188n)

È certo vero che Kant molto prudentemente ascrive al capo dello Stato il compito di progettare la trasformazione delle istituzioni nella direzione repubblicana (allo stesso modo di come talvolta attribuisce alla sapienza divina la realizzazione del sommo bene), ma si tratta di considerazioni che, assieme al rifiuto del diritto di resistenza, valgono soltanto all'interno del diritto – che non può contraddire se stesso comandando il proprio sovvertimento mediante la rivoluzione<sup>320</sup>. Ma tale diritto può benissimo essere sovvertito da una prospettiva che si pone al di sopra del diritto positivo stesso, e sostituito da una costituzione più giusta:

Quand'anche con l'impeto di una rivoluzione provocata dalla cattiva costituzione fosse stata ingiustamente raggiunta una costituzione più giusta, anche allora non si dovrebbe comunque considerare lecito ricondurre il popolo di nuovo all'antica, sebbene chiunque, mentre questa è in vigore, si immischi con la violenza o l'inganno, sarebbe a ragione sottoposto alla pena che spetta ai ribelli (VIII, EF, 372 – 373)

È noto che Kant non abbandonò mai le difese della Rivoluzione, anche quando gli eccessi del Terrore avevano portato alla disillusione gran parte degli intellettuali tedeschi<sup>321</sup>. Gli

---

320 Anche una Costituzione come quella tedesca, che autorizza il diritto di resistenza, non pregiudica così facendo la propria forma di governo e i propri principi fondamentali, ma esige invece che lo stato di diritto che la Costituzione stessa sancisce sia in questo modo difeso da ogni sforzo diretto a sovvertirlo. Cfr. l'art. 20 (4): “Tutti i tedeschi hanno il diritto di resistenza contro chiunque tenti di sopprimere questo ordinamento, qualora non sia possibile alcun altro rimedio.”

321 Così racconta un contemporaneo: “Era un periodo in Königsberg in cui chiunque esprimesse giudizi non dico benevoli, ma anche solo moderati sulla Rivoluzione francese, sarebbe stato iscritto nel libro nero come *giacobino*. Kant non si lasciava per questo intimorire, tanto da impedirsi di parlare, anche alle tavole più aristocratiche, della Rivoluzione; del resto si aveva un tale rispetto per quest'uomo, altrimenti tanto stimato,

stessi giacobini, da lui caratterizzati in *Per la pace perpetua* come “moralisti dispotizzanti”, sono al più imputabili di qualche errore di valutazione che soltanto l'esperienza può correggere, rivelando strade migliori per l'applicazione di principi comunque giusti. Di contro, i “moralisti politici”, che invocano la santità dell'ordine vigente e una presunta debolezza costitutiva della natura umana tutto fanno per impedire l'avvento stesso della giustizia:

Può sempre avvenire che i moralisti dispotizzanti (che errano nell'applicazione) contravvengano in vario modo alla prudenza politica (con misure prese o approvate frettolosamente): eppure l'esperienza di questo loro errore contro la natura non può non condurli a una via migliore; viceversa, i politici moralizzanti, mascherando i principi statali contrari al diritto col pretesto di una natura umana incapace del bene che la ragione le prescrive, rendono impossibile il progresso, per quanto sta in loro potere, e perpetuano la violazione del diritto (VIII, EF, 373)

Tanto nella conoscenza quanto nell'azione le facoltà umane la ragione non può che procedere “per tentativi, coll'esercizio e imparando” (VIII, I, 19).

Si tratta di una concezione della filosofia particolarmente ostica a una mentalità come la nostra che dall'illuminismo scozzese ha ereditato un'istintiva diffidenza sia verso un'orizzonte progettuale cui orientare tutte le nostre azioni, sia verso una concezione unitaria tanto del sapere quanto della prassi, contrapponendole i vantaggi della divisione del lavoro. La prima viene subito scacciata con lo spauracchio del dispotismo (ai tempi di Hume e Smith) e del totalitarismo (ai tempi di Popper<sup>322</sup>), e le viene proposto un modo di procedere “a spizzichi” (*piecemeal*) che si limita a tamponare qua e là le stridure più evidenti, ma senza minare le cause che perpetuano l'ingiustizia, la disuguaglianza e la brutalità dei rapporti sociali. Celeberrimo, e probabilmente caposcuola, è l'attacco all'uomo di sistema lanciato da Smith nella *Teoria dei sentimenti morali* (1759, ultima ed. 1790):

Al contrario [del pragmatico uomo mosso da benevolenza], l'uomo animato da spirito di sistema tende a essere molto saggio nel suo giudizio e spesso è talmente innamorato della presunta bellezza del suo progetto ideale di governo, che non riesce a tollerare la minima deviazione da esso. Lo realizza completamente in ogni sua parte, senza alcun riguardo per i grandi interessi o per i profondi pregiudizi che possono opporvisi. Sembra ritenere di poter sistemare i membri di una

---

da perdonargli questi sentimenti” (J. D. Metzger, *Äusserungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste*, pp. 15 – 16, citato in E. Cassirer, *L'idea di Costituzione repubblicana*, pp. 35 – 36).

322 Si vedano, in particolare, *Miseria dello storicismo e La società aperta e i suoi nemici*.

grande società con la stessa facilità con cui sistema i pezzi su una scacchiera. Non considera che i pezzi sulla scacchiera non hanno altro principio di moto oltre a quello che imprime la mano dall'esterno, mentre nella grande scacchiera della società umana ogni singolo pezzo ha un principio di movimento autonomo, del tutto diverso da quello che la legislazione può decidere di imporgli (A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, parte II, sez. II, p. 460).

Smith, di cui Kant aveva letto conosceva in traduzione la *Teoria dei sentimenti morali*<sup>323</sup>, ignora per il nostro autore che una politica non guidata da un orizzonte sistematico e da obiettivi ben definiti rischia ben presto di perdere la propria ragion d'essere per trasformarsi, adottando le massime del moralista politico, in semplice strumento di conquista e conservazione del potere che finisce inevitabilmente nelle mani di quei “poteri e privilegi costituiti degli individui, e ancor di più di quelli dei grandi ordini e società in cui lo stato è diviso<sup>324</sup>” che il politico smithiano sceglie di rispettare. Per Kant, l'abbiamo visto, i moti contrastanti che animano gli individui sono quelli di tanti ciclopi che ad altro non pensano, brancolando nella loro semicecità, che non a ferirsi vicendevolmente, e non quelli di esseri umani illuminati dalla ragione. Questa permette, senza alcuna costrizione dall'esterno, di poter imbracciare una causa comune a tutta l'umanità. Se spesso i tentativi di rimodellare la costituzione implicano il ricorso temporaneo alla violenza, tanto temuto da Smith (ma anche da Kant, che non era certo un suo acceso sostenitore<sup>325</sup>), il partito dello status quo la sancisce per sempre, ammettendo come diritto quello che è soltanto un'espressione della forza.

Similmente un progetto del genere si contrappone all'idea di una rigida divisione del lavoro, del cui elogio (ma con riserve, soprattutto per gli aspetti che ci premono) da parte di Smith abbiamo già parlato nella prima parte. Non si tratta di una posizione unilaterale di Kant, ma di un atteggiamento tipico di tutta la prima modernità, che contrappone alle divisioni delle scienze aristoteliche<sup>326</sup>, definite dalla peculiarità dei loro oggetti, l'unicità del metodo con cui la rivoluzione scientifica insegna ad analizzare ogni campo del sapere. Così già Descartes, per il quale la conoscenza è un albero di cui la metafisica sono le radici, la fisica il tronco, e tutte le altre discipline i rami<sup>327</sup>, distingue nelle *Regulae* la

---

323 Apparsa per la prima volta a Braunschweig nel 1770.

324 A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, p. 459.

325 L'invito kantiano è per i principi di adottare essi stessi la forma repubblicana prima che l'arbitrio del governo principesco diventi così evidente che la violenza per abbatterlo non possa essere altro che inevitabile.

326 Ma la divisione del lavoro caratterizza anche la Repubblica platonica, in cui l'armonia può regnare soltanto a condizione che ciascuno svolga il proprio compito e il proprio compito soltanto.

327 R. Descartes, Lettera a Picot, in *Opere (1637 – 1649)*, p. 2231 (p. 14 AT IX-2)

coltivazione delle arti e dei lavori manuali, in cui diverse sono le parti del corpo che devono essere addestrate per ciascuna arte, da quella delle scienze, in cui ad attivarsi è sempre l'unica mente umana:

Infatti poiché tutte le scienze non sono altro che sapere umano, che rimane sempre uno e identico, per diversi che siano gli oggetti a cui viene applicato, né da essi acquisisce maggiori disinzioni di quante ne acquisisca la luce del sole dalla varietà delle cose che illumina, non è necessario costringere le menti entro alcun limite; infatti la conoscenza di una sola verità non ci allontana dal trovarne un'altra, come invece accade con la pratica di una sola arte, ma anzi ci è utile (Regulae, p. 141 – p. 360 AT X).

Non si tratta di esigere dal filosofo un'onniscienza che può appunto sussistere solo nell'idea, ma di rinunciare a pensare la filosofia come un corpo dottrinale autosufficiente dal resto del sapere, la cui esistenza non può pretendere di ignorare, né di vedere come superfluo per il proprio compito. Non si tratta di sostituirsi agli specialisti delle diverse discipline ma, come ci suggerisce il passo citato a p. 181, di saperli “utilizzare”, di chiedere il loro contributo per la realizzazione di un compito comune in cui gli sforzi devono essere coordinati.

Questo modo di intendere la filosofia *nach dem Weltbegriffe* sembra rafforzato dalla rielaborazione che il sistema delle idee trascendentali subisce nell'*Opus postumum*, configurandosi come l'interpretazione finale della propria filosofia che Kant ci ha lasciato<sup>328</sup>. La tensione, latente, tra i due modi di intendere la filosofia, si rivela agli occhi di Kant, il quale rinuncia finalmente a ogni esitazione e si emancipa da ogni residuo ontologistico e teocentrico. Dio e mondo divengono infatti, nel primo *Konvolut*, contenente gli abbozzi più tardi, poli ideali (XXI, OP, 21) nel cui raggio è pensata l'azione umana. La legittimità del pensiero di un ordine morale del mondo altra da quella che noi vi poniamo nell'azione sembra definitivamente sfumare:

Se si vuol dimostrare Dio dalle sue opere come lo si giudicherà? *Homo homini lupus*. Egli dimostra il suo intelletto infinito ma non morale. (XXII, OP, 61)

Mondo e Dio, vale a dire natura e libertà (XXI, OP, 18), sono ora lucidamente riconosciuti come eterogenei e irriducibili a un comune fondamento ontologico<sup>329</sup> (XXI, OP, 22).

---

328 Questo aspetto è stato molto ben evidenziato da E. Förster nel suo studio *Kant's Final Synthesis*. Davvero meritevole di attenzione è il quinto capitolo, *The subject as Person and the Idea of God*.

329 Possiamo così pienamente sottoscrivere il giudizio di E. Förster per cui nell'*Opus Postumum* la dottrina

Dio, privato di ogni residuo sostanziale che poteva conservare, ancora regolativamente, nelle precedenti elaborazioni di una fede pratica, si trasforma nel principio legislatore della ragione in noi, nell'*homo noumenon* come lo vedremmo agire se non avesse alcun condizionamento sensibile<sup>330</sup>:

Dio non è un essere fuori di me ma soltanto un pensiero in me (XXI, OP, 145).

Nel momento in cui siamo autori di una legge morale, non solo *scientes* ma anche *facientes bonum et malum*, possiamo davvero dire che *est deus in nobis* (XXII, OP, 130) e che è possibile “una religione senza il presupposto dell'esistenza di Dio” (ibidem), la quale si identifica con l'adesione al punto di vista di una moralità autonoma frutto della conoscenza che l'uomo può avere di sé e dei propri poteri e limiti<sup>331</sup>. La coscienza morale non ha bisogno di alcun giudice esteriore, né di postulati, ma soltanto della nostra volontà di porci tanto come legislatori che come sudditi di una legge accettandone tanto i comandi quanto riconoscendo le nostre mancanze, e come giudici e imputati di fronte al tribunale della nostra ragione, in grado di delineare autonomamente i nostri limiti e poteri:

La religione è coscienza (*mihi hoc religioni*). [...] Per averla non si richiede né il concetto di Dio né ancor meno il postulato “esiste un Dio”. (XXI, OP, 81)

Il mondo è qui concepito la totalità del campo d'azione umana in cui egli interviene avendo in mente la legislazione che egli pensa come divina. Il primo incarna la ragione pratico-speculativa, il secondo la ragione tecnico-pratica:

Il soggetto determina se stesso 1) attraverso la ragione tecnico-pratica 2) attraverso la ragione morale-pratica e è esso stesso un oggetto di entrambi. Il mondo e Dio. Il primo in spazio e tempo

---

dei postulati è finalmente congedata.

330 Cfr. XXI, OP, 23: “La domanda: C'è un Dio? Si può dimostrare un tale oggetto del pensiero non come sostanza fuori dal soggetto, ma come pensiero.” Per una ripresa di questa concezione della divinità, cfr. E. Husserl, *L'idea di Europa*.

331 Il confronto tra Robespierre e Kant che Heine delinea a proposito dell'esistenza di Dio si rivela così esatto, pur in un senso diverso da quello inteso dal poeta – che vede in Kant il distruttore della metafisica. Se quella robespierriana culmina in una fede morale, quella kantiana trova finalmente nell'*Opus postumum* soltanto nella prospettiva della morale e nell'autodestinazione umana il suo approdo più alto. “Invero”, scrive Heine, “si fa troppo onore a Massimiliano Robespierre quando lo si paragona a Emanuele Kant. È vero che Massimiliano Robespierre, il grande borghesuccio della rue Saint-Honoré, subiva accessi di furia distruttrice, quando si trattava della monarchia, e allora si contorceva davvero tremendamente nella sua epilessia regicida; ma non appena si parlava dell'Essere supremo, egli si asciugava la schiuma bianca dalla bocca e il sangue dalle mani, metteva il vestito azzurro della domenica con i bottoni lucidi e per di più infilava un mazzolino di fiori nell'ampio bavero” (*La Germania*, pp. 267 – 268).

come fenomeno. Il secondo in accordo a concetti ragione cioè principio dell'imperativo categorico (XXI, OP, 53).

L'uomo è, a sua volta, il polo mediano di quell'ente che si pensa condizionato da entrambi questi orizzonti che è chiamato a unificare e far coincidere. Non c'è più posto né per l'anima, né per un Dio come ideale della ragion pura<sup>332</sup>. Totalità degli enti è ora semplicemente il mondo. L'unica opposizione è tra il pensiero di ciò che deve essere e ciò che è, e la ricerca del loro punto di collegamento, l'uomo che pensa il primo e vive nel secondo:

Dio, il mondo e chi pensa entrambi in connessione reale l'uno contro l'altro, il soggetto come essere razionale (XXI, OP, 27).

Se nell'etico-teologia era Dio l'anello di congiunzione tra il mondo della natura e il mondo della libertà, in quanto creatore di entrambi, e guidato dal medesimo fine nella realizzazione dell'uno e dell'altro, ora il nesso tra queste due realtà non è altro che l'uomo, come idea di un essere determinato dal suo stesso pensiero e agente nella natura in conformità a esso. Questi è allora l'idea fondamentale di tutto il sistema, la quale costituisce “il più alto punto di vista della filosofia trascendentale” (XXI, 23).

Ricapitolando, possiamo tradurre la locuzione *Philosophie nach dem Weltbegriffe* tanto “in senso cosmico” perché implica una riflessione sul ruolo dell'uomo nel cosmo, su come il cosmo stesso come orizzonte di significato non sia un ente dato, ma un prodotto della nostra spontaneità, ma al contempo “in senso cosmopolitico” in quanto risolve la destinazione dell'uomo nell'impresa collettiva di realizzazione del sommo bene sulla terra, in una comunità etica in cui tutti vi collaborano e in cui il filosofo conserva il ruolo di ricordare quegli scopi ultimi di cui spesso ci si dimentica. Non si tratta di essere un *Weltbeschauer*, come parrebbe da una lettura culminante nell'etico-teologia, che ricostruisce il legame tra uomo e natura in una conoscenza sia pure istituita a fini pratici, ma un *Weltbürger*, cittadino di un mondo che la prassi ha reso a misura d'uomo<sup>333</sup>.

---

332 Oggetti di una fede che Kant stesso, secondo la biografia di Manfred Kuehn, doveva aver dismesso come non necessaria, né più personalmente sentita: “Scheffner sapeva fin troppo bene che Kant riteneva non vi fosse nulla che ci si potesse attendere dopo la morte. Benché nella sua filosofia avesse sostenuto una speranza di vita eterna e di una condizione futura, nella sua vita personale era rimasto indifferente di fronte a tali idee. [...] Era evidente a chiunque lo conoscesse che non credeva in un Dio personale. Pur avendo postulato Dio e l'immortalità, non credeva né nell'uno né nell'altra. La sua ferma convinzione era che tali credenze dipendessero solamente da una “esigenza individuale”. Personalmente, Kant non avvertiva tali esigenze” (*Kant. Una biografia*, p. 17).

333 L'opposizione tra *Weltbeschauer* e *Weltbürger* compare per la prima volta in una *Reflexion* degli anni '70,

Testimonianza più importante di questo nesso tra rapporto tra uomo e mondo e risposta morale è quel passo che probabilmente rappresenta l'espressione più alta del significato della filosofia kantiana<sup>334</sup>, la conclusione della seconda Critica:

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, la legge morale in me. [...] La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo, a una grandezza interminabile, con mondi e mondi, e sistemi di sistemi; e poi ancora ai tempi illimitati del loro moto periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare, e con cui (ma perciò anche in pari tempo con tutti i mondi visibili) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria. Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di creatura animale che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto nell'universo) la materia dalla quale si formò, dopo essere stata provvista per breve tempo (e non si sa come) della forza vitale. Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come valore di un'intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme a fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito (V, KpV, 161 – 162).

L'uomo che spera di trovare il suo posto in seno alla natura non troverà in essa che la conferma della propria miseria<sup>335</sup>. Pure, come scrive Pascal, se l'uomo non è che una canna

---

cfr. XV, Refl, 518, n. 1170.

334 Un critico tanto erudito quanto del tutto impassibile di fronte al pensiero del nostro autore, che per lui pare aver valore soltanto come una delle tante manifestazioni di un'epoca da ricostruire con maniacale cura, Giorgio Tonelli, ha ridotto questo passo ad un luogo abbastanza comune nella letteratura del XVIII secolo, avida di riferimenti all'astronomia come pretesto per discorrere della nostra piccolezza. Lo stesso critico ha peraltro dichiarato (in *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern Logic*) che Kant ritenne come proprio scopo soltanto la realizzazione di una filosofia nel suo senso scolastico, senza mai preoccuparsi, o per mancato interesse o per insufficienza di forze, al pensiero di una filosofia in senso cosmico-cosmopolitico. Non capisco come abbia potuto formulare questa affermazione, nel momento in cui, risolvendo le antinomie dal punto di vista dell'interesse della ragione, la filosofia kantiana si qualifica già in senso cosmico, superando le opposizioni delle scuole e risolvendo il sapere nell'esigenza pratica. Peraltro lo stesso Kant è molto attento a distinguere tra un atteggiamento *scholastisch*, non curante dei fini e dell'interesse della ragione e dell'umanità, e un modo di procedere *schulgerecht*, dotato del rigore che soltanto nella scuola si può apprendere e che Kant, ovviamente, attribuisce anche al proprio filosofare. Di come del resto il sommo bene fosse l' "ossessione privata" (A. Ferrarin) di Kant ci danno testimonianza, oltre le ricorrenze in tutte le opere editate, in cui figurano vari e fra loro diversi e più o meno mutualmente compatibili tentativi di raggiungerlo o pensarlo, le innumerevoli *Reflexionen* su questo tema. Il Kant di Tonelli è così "il calco di gesso di un uomo vivo" (A 836 – B 865), accuratissimo nei dettagli dell'abito, ma del tutto inespressivo e privo della vita che ne anima ogni parola a partire almeno dalla lettura di Rousseau.

335 Cfr. O. Höffe, *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Eine Philosophie der Freiheit*

nell'universo, egli è pure una canna pensante<sup>336</sup>: egli può concepire le cose diversamente da come gli si manifestano e costruire, nel pensiero, un orizzonte di significato da contrapporre all'amoralità dell'universo<sup>337</sup>. Nella moralità noi costruiamo un ordine innaturale che non è, ma non possiamo evitare di pensare che debba essere. In questo, nel rifiuto dell'esistente e nel pensare ed esigere ciò che non è, consiste tutto il valore della razionalità umana. La *Bestimmung* dell'uomo è allora *Selbstbestimmung*. Nel Gorgia platonico, in polemica col sofista Callicle, Socrate afferma:

Dicono i saggi, Callicle, che comunione e amicizia e ordine e temperanza e giustizia tengono insieme il cielo e la terra, gli dei e gli uomini e per questo, amico, chiamano il tutto cosmo [ordine], non disordine o iniquità (*Gorgia*, 507e – 508a).

Questa era la risposta che il pensiero tradizionale aveva sempre offerto alle sfide del nichilismo, l'esistenza di un ordine universale, di una catena dell'essere e del significato che teneva insieme la totalità. Per Kant, l'abbiamo visto, si tratta di un atteggiamento insostenibile. Le pretese della ragione non possono trovare alcuna giustificazione al di fuori della ragione stessa:

Vediamo qui la filosofia collocata effettivamente in una posizione critica [*auf einen mißlichen Standpunkt gestellt*], che essa deve mantenere anche se non riesce ad agganciarla a nulla nel cielo, o ad appoggiarla a nulla sulla terra. (IV, GMS, 425)

Si tratta certamente di una situazione paradossale<sup>338</sup>, come paradossale è quel modo di essere non determinato una volta per tutte da una ben definita essenza, ma la cui natura consta esclusivamente in “ciò che può e deve fare di se stesso”, potendosi pensare diversamente da come è.

Se accettiamo questa seconda lettura della filosofia in senso cosmico-cosmopolitico, Kant è salvo dal rimprovero<sup>339</sup> di non aver mai portato fino in fondo quella differenza tra pensare

336 Cfr. B. Pascal, *Pensées*, n. 347: “L'uomo non è che una canna, la più debole della natura, ma è una canna che pensa. Non c'è bisogno che l'universo intero si armi a schiacciarlo: un vapore, una goccia d'acqua bastano a ucciderlo. Ma anche se l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancora più nobile di colui che lo uccide, poiché egli sa di morire, e l'universo non sa nulla del vantaggio che ha su di lui. Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. È di essa che dobbiamo occuparci, non dello spazio e della durata. Sforziamoci dunque di pensare bene, ecco il principio della morale”.

337 Contrapposizione che a noi si manifesta in tutta la sua forza nel sentimento del sublime.

338 Sui paradossi della filosofia trascendentale, in cui l'uomo è chiamato a essere al contempo giudice e imputato, legislatore e suddito, padrone e servo, educatore ed educando, cfr. J.-F. Lyotard, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*.

339 Cfr. ad esempio H. Arendt, *La vita della mente*, p. 148: “Kant non riuscì mai a liberarsi del tutto dalla convinzione che il fine ultimo del pensiero, come della conoscenza, consistesse nella verità e nel sapere: così,



e conoscere, senso ed essere che pure egli stesso ha introdotto.

Che la tentazione a confondere questi due piani sia una tentazione irrefrenabile dei sogni della metafisica, è Kant stesso a darci testimonianza in un bel passo dei *Träume*<sup>340</sup> in cui dall'osservazione della possibilità di agire in vista del bene altrui e del dovere di farlo subentra la tentazione di interpretare tale fenomeno come l'influsso reciproco delle nature spirituali. Ciò che sarà poi proposto seriamente, compare qui per celia:

Non dovrebbe essere possibile rappresentare la manifestazione degli impulsi morali nelle nature pensanti, quali si manifestano nei rapporti reciproci, in certo modo come l'effetto di una forza veramente attiva, per cui le nature spirituali agiscono le une sulle altre, di modo che il sentimento morale sarebbe il senso di questa dipendenza della volontà individuale dalla volontà universale, e una conseguenza della naturale e universale azione reciproca per cui il mondo immateriale conquista la sua autorità morale e si erige, secondo le leggi di questo concatenamento suo proprio, in un sistema di perfezione spirituale? [...] Questo avrebbe per conseguenza che già in questa vita l'anima umana, in conformità al suo stato morale, dovrebbe assumere il suo posto fra le sostanze spirituali dell'universo [...] Quando infine per la morte si annulla l'unione dell'anima col mondo corporeo, la vita nell'altro mondo non sarebbe che una conseguenza naturale di quella unione [...] e tutte le conseguenze della moralità esercitata quaggiù si ritroverebbero di nuovo là nelle azioni che un essere stretto in indissolubile unione con tutto il mondo spirituale vi ha già esercitato antecedentemente secondo leggi pneumatiche (II, 335 – 336)

Soltanto in questa accezione, inoltre, la filosofia in senso cosmico-cosmopolitico sembra non ricadere in un contenuto dottrinale, ma mantenersi un metodo, non producendo più conoscenze, ma un punto di vista e una modalità in cui organizzarle. Acquista così senso l'affermazione di Kant per cui non si può imparare la filosofia, ma soltanto a filosofare.

Qualcuno potrà forse protestare verso un simile modo di intendere la filosofia, del tutto slegato da ogni interesse puramente conoscitivo e alla quale risulta del tutto aliena l'attività

---

per tutte le tre Critiche, egli s'avvale del termine *Vernunftkenntnis*, “conoscenze derivate dalla ragion pura, nozione che, per lui, avrebbe dovuto costituire una contraddizione di termini. Kant non sembra essersi mai reso pienamente conto di aver emancipato la ragione e il pensiero, di aver giustificato questa facoltà e la sua attività sebbene non potessero vantare alcun risultato positivo”. Non meno acuta è la diagnosi arendtiana di queste incertezze: Kant “teme che le sue “idee” possano rivelarsi alla fine vuote cose di pensiero (*leere Gedankendinge*)” (*La vita della mente*, p. 149).

340 Proprio nei *Träume* troviamo proprio l'attestazione più forte della non necessarietà di un'etico-teologia ai fini della morale, anzi addirittura della sua dannosità: “Il cuore dell'uomo non contiene dei precetti morali immediati, e si deve, per condurlo conformemente al suo destino, far leva sulla rappresentazione di un altro mondo? Può chiamarsi onesto, può chiamarsi virtuoso chi si abbandonerebbe volentieri ai suoi vizi se non lo spaventasse un castigo futuro, e non si dovrà piuttosto dire che egli teme certo di fare il male, ma nutre una disposizione viziosa nel suo cuore, che egli ama il vantaggio delle azioni che hanno l'apparenza di virtù, ma odia la virtù in se stessa?” (II, 372).

contemplativa. È questo il caso di D. R. Lachterman, che più di tutti è andato nella direzione interpretativa che presento in questo paragrafo<sup>341</sup>, il quale nota una sproporzione tra la “sobrietà” di una teoria della conoscenza che si presenta come ricerca dei limiti del conoscere e la “follia” di una teoria morale che mira alla completa umanizzazione del mondo. Una tale sproporzione non sussiste nel momento in cui, si è detto, si comprende che la facoltà conoscitiva non viene censurata, ma correttamente indirizzata di modo che possa produrre conoscenze (nel fenomeno) anziché contraddizioni senza fine. Ma nel momento in cui la conoscenza stessa non è possibile come nella modalità della contemplazione, prevedendo tanto una manipolazione nell'esperimento quanto implicando sempre la conoscenza delle leggi un'applicazione pratica, non si vede come un tale atteggiamento possa in qualche modo essere conservato se non come atteggiamento nostalgico verso un mondo al quale è impossibile tornare.

*Addendum al § 3: Del bello come simbolo del bene morale*

Se sposiamo questa seconda lettura, ci si può chiedere come si possa interpretare l'affermazione kantiana per cui il bello sarebbe simbolo del bene morale (V, KU, 351 – 354). Brague<sup>342</sup>, sposando la prima lettura del *Weltbegriff*, vede nel bello la testimonianza principale che il mondo ci offre del suo accordo con i fini della moralità. Nel bello noi intuimo la congiunzione di natura e libertà che la morale ci comanda di realizzare. Attraverso l'esperienza del bello noi sentiamo il mondo come se fosse fatto apposta per compiacerci: esso è il *symbolon*, il contrassegno di ospitalità che il mondo ci lascia. L'analogia tra bello e bene può essere però considerata anche tramite un'altra lettura, ovvero concentrandoci non tanto sul contenuto d'esperienza, ma sull'effetto che entrambe le rappresentazioni producono sul soggetto. Tanto nell'uno quanto nell'altro caso noi facciamo esperienza di un punto di vista che aspira al consenso universale, pretesa che solo in un caso, il bene, può però essere giustificata secondo principî. L'esperienza estetica apre agli uomini, prima che i principî della moralità divengano chiari, la possibilità di un mondo comune in cui essi, purificati dall'egoismo delle passioni, possono riconoscersi. Il bello, tanto come il bene, esclude il coinvolgimento egoistico proprio del piacevole.

La contemplazione estetica vuole avere per Kant il duplice ruolo di strappare l'uomo alla schiavitù del bisogno e di porlo in una dimensione di uguaglianza con tutti i suoi simili, che come lui fruiscono della bellezza. Il bello, a differenza degli oggetti che suscitano la

---

341 Si veda D. R. Lachterman, *The faculty of desire*.

342 R. Brague, *La saggezza del mondo*, pp. 341 – 345.

facoltà desiderativa, è infatti slegato dall'esistenza o dal possesso dell'oggetto che si giudica tale:

Viene detto interesse il compiacimento che colleghiamo alla rappresentazione dell'esistenza di un oggetto. Perciò esso fa sempre riferimento, al contempo, alla facoltà appetitiva, o in quanto fondamento di determinazione di quest'ultima o comunque connesso col fondamento di determinazione di quest'ultima. Ma quando si domanda se qualcosa è bello, non si vuole sapere se a noi o a chicchessia importi, o anche solo possa importare, qualcosa dell'esistenza della cosa; si vuole invece sapere come la valutiamo facendone semplicemente oggetto di considerazione (intuizione o riflessione) (V, KU, 204).

Inoltre, dire bello un oggetto equivale per Kant a esigere su questo un consenso universale che invece non si richiede nel caso degli oggetti dell'inclinazione (e che, in questo caso, nemmeno è desiderato, ma anzi causa di conflitti – si pensi alla battuta sulla concordia di Carlo V e Francesco I nel desiderare il ducato di Milano in V, KpV, 28):

Sarebbe (proprio al contrario) ridicolo se qualcuno che si piccasse di non essere privo di gusto ritenesse valida giustificazione il dire di un oggetto [...]: “È bello *per me*”. Perché non deve chiamarlo *bello* se piace solo a lui. Ci possono essere tante cose attraenti e gradevoli per lui: nessuno se ne fa un problema; ma se dichiara bello qualcosa, allora egli si aspetta dagli altri appunto lo stesso compiacimento: non giudica solo per sé, ma per ciascuno, e parla allora della bellezza come se fosse una proprietà delle cose (V, KU, 212).

La pretesa di universalità traspone chi giudica dalla prospettiva sua particolare a quella dell'umanità intera, che per la prima volta viene tenuta da conto. Nell'esigere il consenso universale l'uomo è chiamato ad allargare la propria mentalità, facendo astrazione “dalle restrizioni che attengono contingentemente alla nostra valutazione” (V, KU, 294), eliminando dalla discussione tutto quanto non può diventare universalmente condivisibile e al contempo cercando di espandere il proprio punto di vista a quello degli altri. In una sempre maggior sensibilizzazione dell'uomo per la bellezza Kant scorge il risvolto positivo della civiltà, come possibile momento di passaggio, per quanto ambiguo (cfr. KU, § 42) verso il pensiero della legge morale. Se certo essa è segnale di una disposizione a non arrestarsi agli interessi peculiari e sensibili, pure l'esperienza estetica non può essere risolutiva: la ragione non si identifica nell'assenza di interessi<sup>343</sup> (situazione in cui non può

---

<sup>343</sup> Per questo motivo il ciclo di lezioni tenuto da Hannah Arendt (*Teoria del giudizio politico*) sulla filosofia politica di Kant, benché non privo di spunti interessanti, non può a mio giudizio riuscire nella sua impresa di

permanere), ma in quell'interesse che riguarda l'umanità intera, umanità di cui però l'esperienza estetica ci rivela l'esistenza in una fase in cui la ragione ancora deve conquistare la propria autonomia.

---

riconduurre la filosofia politica kantiana al giudizio di gusto.

## Conclusione

Nicht um die Konservierung der Vergangenheit; sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung ist es zu tun.

THEODOR W. ADORNO – MAX HORKHEIMER

Abbiamo ripercorso in questo lavoro l'itinerario che conduce Kant dalla scoperta di Rousseau alla formulazione di un nuovo modo di filosofare capace di far valere le istanze del pensatore ginevrino e saldarle con quella rivoluzione del modo di pensare che rappresenta la grande svolta della modernità in ogni ambito del sapere. La filosofia ha deposto lungo il cammino la sua più che millenaria pretesa di produrre conoscenze per poterci offrire qualcosa di non meno importante, una direzione in vista della quale tutte le conoscenze acquistano un valore. Non si tratta di una capitolazione, né di una rinuncia, ma di una corretta definizione del ruolo del pensiero filosofico in relazione alle altre discipline. In un'epoca che sembra prigioniera di se stessa, incapace di pensarsi diversa da come si presenta, la riscoperta di un pensiero che ha fatto dell'emancipazione dell'umanità la propria causa senza per questo cedere alle lusinghe dell'ontologia, insostenibili per noi moderni, può essere forse l'invito più grande che possiamo ricevere a progettare un futuro migliore. Si può infatti dire della ragione quello che Kant scrisse della virtù: essa è un continuo progredire, ma deve anche ogni volta ricominciare anche ogni volta da capo (VI, MS, 409). È un continuo progredire in quanto modo di pensare che emerge storicamente e che si costruisce come opera collettiva; ricomincia sempre da capo perché non ha altra garanzia della propria attuazione che l'adesione al suo punto di vista di quanti decidono di farsi portatori della sua istanza, e che ogni volta sono chiamati a pensare, in base alle conoscenze di cui sono in possesso, un futuro ad essa conforme. Essa è al contempo un organismo che si sviluppa gradualmente, dopo essere emerso per ragioni affatto contingenti (al pari della vita sulla terra) e un edificio del cui progetto e della cui costruzione siamo responsabili<sup>344</sup>. Riceviamo così da Kant (e da Hobbes e da Rousseau) non tanto un corpo di dottrine da acquisire supinamente, ma un lascito di ambizioni e di speranze di cui abbiamo il dovere di farci carico con gli strumenti del presente.

Spero con questo lavoro di aver reso almeno plausibile questa possibilità agli occhi del

---

<sup>344</sup> Sulla compresenza in Kant di una metafora organica e di una architettonica per descrivere la ragione, cfr. A. Ferrarin, *The Unity of Reason. On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher's Vision*.

lettore. Essa non è sotto ai nostri occhi come un portato o una conseguenza del senso comune, ma l'aspirazione più alta di un modo di pensare che si è voluto nel Novecento dismettere con troppa fretteolosità, scambiando per la sua essenza ciò che in realtà non era ancora riuscita a mutare nei rapporti sociali.

Rimarrebbe da compiersi – ma non possiamo farci carico ora di un simile lavoro – un confronto tra il modo kantiano di intendere la filosofia e quello di Hegel, di cui ci limiteremo a evidenziarne la necessità.

Assieme a una concezione della ragione come punto di vista e come conquista storica, permane e riaffiora sovente in Kant un modo di intenderla come facoltà individuale, come apparato naturale che da sempre ci accompagna. Che lo vogliamo o no, essa ci comanderebbe fin da sempre di essere autonomi, e le nostre incoerenze in ambito teoretico sarebbero soltanto un fraintendimento di istanze che, invece, da un punto di vista pratico, sono da sempre evidenti a ogni individuo. Tanto l'autocoscienza quanto la legge morale sono per Kant, almeno in certi luoghi, non il frutto dell'interazione sociale e della sperimentazione del conflitto, che richiamano alla costruzione di un'identità comune, ma dei fatti di coscienza che il singolo può trovare e riconoscere in se stesso senza bisogno del confronto, dal quale soltanto può emergere il riconoscimento di quanto è universale. La concezione kantiana della libertà oscilla dalla piena conformità alla legge che l'uomo può prescriversi da sé e che piena realizzazione può trovare soltanto nel compimento del regno dei fini a una proprietà di agire indipendentemente dai condizionamenti del mondo fisico propria di una sostanza spirituale capace di iniziare dal nulla una serie causale, di una ragione libera non perché emancipata dall'arbitrio e dalla tirannia, ma perché può comandare al corpo di “alzarsi dalla sedia” (KrV, A 450 – B 478).

Se certamente non sempre Kant è vittima di questa impostazione<sup>345</sup>, che pure è strutturalmente legata alla sua elaborazione dell'Analitica trascendentale<sup>346</sup>, in cui l'unità trascendentale dell'appercezione funge da presupposto inconcusso e indagato, soltanto con Hegel questa esitazione può essere dissolta nel momento in cui proprio quest'ultimo attua il rifiuto di ogni fondamento e presupposto a partire dal quale il pensiero e l'azione

---

345 Forse per nessun altro filosofo vale quanto per Kant il detto di Keynes per il quale “la difficoltà non sta nelle idee nuove, ma nell'evadere dalle idee vecchie” (*Teoria generale*, p. 173). La difficoltà che Kant aveva a pensare coerentemente le conseguenze della propria rivoluzione nel modo di pensare e a essere pienamente consapevole delle operazioni che andava svolgendo erano evidenti già ai suoi contemporanei. Date le dimensioni del cambio di paradigma che egli voleva imporre a quel modo di filosofare cui pure lui stesso era stato educato, la cosa non dovrebbe troppo stupirci. Una simile impresa è, per riprendere il passo di Keynes, una lotta di evasione dal sentire comune di cui l'autore non è meno imbevuto delle persone con cui si trova a discutere, i cui pregiudizi “si ramificano in ogni angolo della mente”.

346 Ma non della Dialettica (in particolare dell'Appendice) e dell'Architettonica, in cui emerge un'idea di ragione dinamica, il cui sistema è sempre in costante trasformazione e revisione.

dovrebbero inevitabilmente procedere viene del tutto abbandonato. Non esiste alcun *primum*, ma ogni realtà è inserita in un rapporto di mediazione e interdipendenza che impedisce di isolare un punto di partenza, una condizione ultima – per parlare in termini kantiani – che non sia a sua volta un condizionato. Soltanto riconoscendo questo è possibile liberarsi da un ingenuo naturalismo e dalle infinite aporie e legittime obiezioni che quest'ultimo implica<sup>347</sup>.

Una prospettiva hegeliana non può però accontentarci nel momento in cui nega al pensiero ogni progettualità. Questo non perché Hegel voglia idolatrare lo stato di cose esistente, ma perché la scienza ci permette di guardare il passato per comprendere il presente, ma ci lascia del tutto incapaci di pensare e intervenire sul futuro. La talpa dello Spirito è cieca, e nessuno può predire né dirigere la direzione delle gallerie che intende scavare. Il filosofo e l'intellettuale possono certo abbreviare le doglie del parto di una nuova epoca, esasperando le contraddizioni di quella attuale mediante la critica, ma ben poco possono fare per imprimere una direzione a quanto deve ancora avvenire. La filosofia è infatti per Hegel “scandaglio del razionale” e non “costruzione di un mondo come deve essere<sup>348</sup>”: quando si pretende tale, essa si allontana dalla via della scienza, che ricomprende il presente ricostruendone la genesi nel passato, per ricadere nell'opinione arbitraria e meramente soggettiva.

Un modello di ragione che faccia propria la lezione di Hegel, riconoscendo se stessa come un divenuto che emerge nella storia, senza per questo abdicare alla pretesa di adattare a sé la storia medesima come sua esigenza prima, è quanto più di tutto si rende necessario nel mondo di oggi. Noi dobbiamo, secondo l'espressione di Éric Weil, essere kantiani post-hegeliani. Se questo lavoro può concorrere ad affermare una tale esigenza, posso godere del conforto che non è stato inutile.

Vienna, 24 settembre 2015

---

347 Non ultima quella di E. Husserl per cui Kant farebbe inevitabilmente ricorso a “strutture mitiche”.

348 *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 15

## Bibliografia

### Opere di Kant:

*Kants gesammelte Schriften*, Bd 1-22 hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, G. Reimer – W. De Gruyter, Berlin, 1900ff

*Werke*, Bd 1 – 12, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1977

*Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998

### Traduzioni italiane:

*Annotazioni alle osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di M. T. Catena, Guida, Napoli, 2002

*Antropologia da un punto di vista pragmatico*, a cura di M. Foucault e G. Garelli, Einaudi, Torino, 2010

*Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1996

*Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano, 1995

*Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Laterza, Bari, 1997

*Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004

*Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Bompiani, Milano, 2014

*Epistolario filosofico 1761 - 1800*, a cura di O. Meo, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1990

*Fondazione alla metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano, 1994

*I sogni di un visionario. Spiegati coi sogni della metafisica*, a cura di M. Venturini, Rizzoli, Milano, 2001

*La religione nei limiti della sola ragione*, a cura di A. Poggi, Laterza, Bari, 2004

*Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Bari, 2004

*Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di G. Morpurgo-Tagliabue, Rizzoli, Milano, 2013

*Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di P. Caraballese, Laterza, Bari, 2006

*Scritti di storia, politica, diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Bari, 2009

*Scritti precritici*, a cura di P. Caraballese, Laterza, Bari, 1953

*Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Bari, 1991

*Storia universale della natura e teoria del cielo*, a cura di G. Scarpelli, Bulzoni, Roma,



2009

Altre opere citate:

- Adorno, T. W. - Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam, 1947 (ed. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010)
- Allison, H., *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, Yale, 2004
- Amoroso, L., *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli, 1984
- Arendt, H., *Denktagebuch*, herausgegeben von U. Ludz und I. Nordmann, Piper, München – Zürich, 2002
- Arendt., H., *Life of the mind*, ed. by M. McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978 (ed. it. *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna, 2009)
- Arendt, H., *On violence*, Harvest Books, New York, 1970 (ed. it. *Sulla violenza*, Guanda, Milano, 2001)
- Arendt., H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958 (ed. it. *Vita activa. La condizione umana*, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano, 2000)
- Bacin, S., *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Il Mulino, Bologna, 2006
- Bacon, F., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino, 1999
- Balibar, E., *La proposition de l'égaliberté: essais politiques 1989 – 2009*, Puf, Paris, 2010
- Beck, L. W., *Studies in the Philosophy of Kant*, Greenwood Press, Westford, 1981
- Berlin, I., *Two concepts of Liberty*, in *Liberty*, ed. by H. Hardy, Oxford University Press, Oxford, 2002 (ed. it. *Due concetti di libertà*, in *Libertà*, Feltrinelli, Milano, 2010)
- Barale, M., *Sui fondamenti ontologici ed epistemologici di una filosofia in senso cosmopolitico*, in *Studi Kantiani*, XXII, 2009
- Bloch, E., *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, Mimesis, Milano, 2012
- Blumenberg, H., *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1975
- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1966, (ed. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Milano, 1992)
- Bobbio, N., *Due concetti di libertà nel pensiero politico di Kant*, in *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 2009
- Bodei, R., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2014
- Brague, R., *La sagesse du monde: histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris, 1999 (ed. it. *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*,

- Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005)
- Brandt, R., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg, 2007
- Bridgman, P., *The Logic of modern Physics*, Macmillan, London, 1923
- Camus, A., *L'homme revolté*, Gallimard, Paris, 1951 (ed. it. *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano, 2002)
- Carnap, R., *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in "Il neoempirismo", a cura di A. Pasquinelli, Utet, Torino 1969
- Cassirer, E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen, 1932 (ed. it. *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1998)
- Cassirer, E., *An Essay on Man: an Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven, 1944 (ed. it. *Saggio dell'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, Mimesis, Milano, 2011)
- Cassirer, E., *Über Rousseau*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 2012
- Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer, Berlin, 1921 (ed. it. *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze, 1997)
- Cohen, H., *Kants Begründung der Ethik*, Bruno Cassirer, Berlin, 1910 (ed. it. *La fondazione kantiana dell'etica*, Milella, Lecce, 1984)
- Cohen, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, F. Dümmler, Berlin, 1885 (ed. it. *La teoria kantiana dell'esperienza*, Franco Angeli, Milano, 1990)
- Cohen, H., Kant, in Agazzi, E., a cura di, *Marxismo ed etica*, Feltrinelli, Milano, 1975
- Constant, B., *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino, 2005
- Descartes, R., *Regole per la guida dell'intelligenza*, Bompiani, Milano, 2000
- Düsing, K., *Das problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, in *Kant-Studien*, 62, (1 – 4), Jan 1, 1971
- Failla, M., *Poter agire. Letture kantiane*, ETS, Pisa, 2012
- Failla, M., *Verità e saggezza in Kant*, Franco Angeli, Milano, 2000
- Ferguson, A., *An essay on the history of civil society*, Edinburgh university press, 1966
- Ferrarin, A., *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 2015
- Ferrarin, A., *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa, 2001
- Ferrarin, A., *The Unity of Reason. On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher's Vision*, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlichen Absicht / Akten des XI. Kant-*

- Kongresses 2010 – Kant and Philosophy in a Cosmopolitan Sense / Proceedings of the Eleventh International Kant Congress*, Five Volumes, ed. by S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing, De Gruyter, Berlin, 2013
- Ferrone, V., *Storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Bari, 2014
- Fonnesu, L., *Sulla morale kantiana*, in La Rocca, C. (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa, 2007
- Fonnesu, L., a cura di, *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna, 2008
- Förster, E., *Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus Postumum*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002
- Garelli, G., *La teleologia secondo Kant. Architettura, finalità, sistema (1781 – 1790)*, Pendragon, Bologna, 1999
- Goldmann, L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europea Verlag, Zurich and New York, 1945
- Habermas, J., *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985 (ed. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1987)
- Hayek, F. A. von, *Law, Legislation and Liberty*, University of Chicago Press, Chicago, vol. I 1973, vol. II 1976, vol. III 1978
- Hegel, G. W. F., *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen*, VCH, Weinheim, 1986
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano, 2000
- Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Bari, 2013
- Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, Pgreco, Milano 2015
- Heine, H., *La Germania*, Laterza, Bari, 1972
- Hinske, N., *Tra illuminismo e critica della ragione, studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1999
- Hirschman, A. O., *The passions and the interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, 1997
- Hirschman, A. O., *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*, The Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, 1991
- Hobbes, T., *Leviatano*, a cura di C. Galli, Rizzoli, Milano, 2011
- Höffe, O., *Kants Kritik der praktischen Vernunft: eine Philosophie der Freiheit*, Beck, München, 2012
- Höffe, O., *Kants Kritik der reinen Vernunft: die Grundlegung der modernen Philosophie*, Beck, München, 2011

- Hohenegger, H.-M., *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla critica della capacità di giudizio*, Quodlibet, Macerata, 2004
- Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1947 (ed. it. *L'eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 2009)
- Hume, D., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Bari, 2008
- Hume, D., *Estratto del trattato sulla natura umana*, Editori Riuniti, Roma, 2001
- Hutter, A., *Das Interesse der Vernunft*, Meiner, Hamburg, 2003
- Illetterati, L., *Tra scienza e saggezza: intorno allo statuto della filosofia in Kant*, in *Verifiche*, XXXV, 3-3, 2006
- Ivaldo, M., *Ragione pratica. Kant, Rheinhold, Fichte*, ETS, Pisa, 2012
- Keynes, J. M., *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Palgrave Macmillan, London, 1936 (ed. it. *Teoria generale dell'interesse, dell'occupazione e della moneta*, UTET, Torino, 2013)
- Klein, J., *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Dover Publications, Mineola, 1992
- Klingner, S., *Technische Vernunft: Kants Zweckbegriff und das Problem einer Philosophie der technischen Kultur*, De Gruyter, Berlin, 2013
- Korsgaard, C., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004
- Korsgaard, C., *The sources of normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 (ed. it. *Le origini della normatività*, ETS, Pisa, 2014)
- Kuehn, M., *Kant. A biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002 (ed. it. *Kant. Una biografia*, Il Mulino, Bologna, 2011)
- Kuhn, T., *The Structures of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962 (ed. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 2009)
- Lachterman, D. R., *The Ethics of Geometry: Genealogy of Modernity*, Routledge, London, 1989
- Lachterman, D. R., *Kant: The Faculty of Desire*, in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 13 n. 2 (1990), pp. 181 – 211
- Landucci, S., *Sull'etica di Kant*, Guerini e associati, Milano, 2001
- Langton, R., *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford University Press, Oxford, 1998
- La Rocca, C., *Illuminismo e forme di razionalità. Kant e la ragione come fine*, in *Il realismo della ragione*, a cura di S. Poggi, Mimesis, Milano, 2012

- La Rocca, C., *Soggetto e Mondo*, studi su Kant, Marsilio, Venezia, 2003
- Lefebvre, G., *La rivoluzione francese*, Einaudi, Torino, 1975
- Leibniz, G. W., *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari, 1963
- Leibniz, G. W., *Teodicea*, Zanichelli, Bologna, 1973
- Lessing, G. E. - Mendelssohn, M., *Pope ein Metaphysiker!*, Schuster, Danzig, 1755
- Locke, J., *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano, 2004
- Löwith, K., *Meaning in History: The Theological Implication of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1949 (ed. it. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano, 2015)
- Marini, G., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Bari, 2007
- Marini, G., *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Istituti editoriali e poligrafici, Pisa, 1998
- Marx, K., *Il Capitale*, UTET, Torino, 2012
- Marx, K., Engels, F., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1967
- Marx, K., Engels, F., *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino, 2014
- Mathieu, V., *L'opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli, 1992
- Meld Shell, S., Velkley, R., edited by, *Kant's Observations and Remarks*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012
- Mensch, J., *Kant's Organicism: Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 2013
- Nakhimovsky, I., *The Closed Commercial State: Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2011
- Montesquieu, C. L. de Secondat, barone di, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano, 1989
- Neiman, S., *Evil in Modern Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2004
- Neiman, S., *The Unity of Reason: rereading Kant*, Oxford University Press, Oxford, 1997
- Nietzsche, F., *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano, 1978
- Nietzsche, F., *Il crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano, 1994
- Nuzzo, A., *Ideal Embodiment: Kant's theory of sensibility*, Indiana University Press, Bloomington, 2009
- Nuzzo, A., *Kant and the Unity of Reason*, Purdue University Press, Lafayette, Indiana, 2005
- O' Neill, O., *Acting on Principle. An essay on Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2013
- O' Neill, O., *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*,

- Cambridge University Press, Cambridge, 1990
- Pascal, B., *Pensées*, Gallimard, Paris, 1978
- Paulsen, F., *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnis*, Fues, Leipzig, 1875
- Perni, R., *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, ETS, Pisa, 2012
- Polanyi, K., *The great transformation*, Farrar & Rinehart, New York, 1944 (ed. it. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino, 2010)
- Pope, A., *The Major Works*, Oxford University Press, Oxford, 2008
- Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London, 1945 (ed. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma, 2004)
- Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge, London, 1957 (ed. it. *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano, 2013)
- Prauss, G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier Verlag, Bonn, 1989
- Raffaelli, T., *La ricchezza delle nazioni. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2001
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003
- Rawls, J., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, n. 9 (Sep. 9, 1980), pp. 515 – 572
- Rawls, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. by B. Herman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000 (ed. it. *Lezioni di storia della filosofia morale*, Feltrinelli, Milano, 2010)
- Rawls, J., *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. by S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007 (ed. it. *Lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano, 2012)
- Reich, K., *Rousseau und Kant*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1936
- Renan, E., *Che cos'è una nazione?*, Donzelli, Roma, 2004
- Robespierre, M. de, *Œuvres*, Cournol, Paris, 1866
- Rosen, S., *Hermeneutics as Politics*, Yale University Press, New Haven, 2003
- Rousseau, J. J., *Emilio*, Mondadori, Milano, 2013
- Rousseau, J. J., *Finzioni filosofiche*, Carocci, 2015
- Rousseau, J. J., *Giulia o la novella Eloisa*, Rizzoli, Milano, 2013
- Rousseau, J. J., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 2007
- Schmucker, J., G. Funke, herausgegeben von, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*,

- De Gruyter, Berlin, 1980
- Smith, A., *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino, 2013
- Smith, A., *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 2013
- Snowdon, B., Vane, H. R., *Modern Macroeconomics: Its Origins, Development and Current State*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham – Northampton, 2005
- Spalding, J. J., *La vocazione dell'uomo*, Bompiani, Milano, 2011
- Strauss, L., *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1950 (ed. it. *Diritto naturale e storia*, a cura di C. Altini, Il nuovo melangolo, Genova, 2009)
- Strauss, L., Cropsey, J., *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963 (ed. it. *Storia della filosofia politica*, Il nuovo melangolo, Genova, 1993)
- Strawson, P., *The Bounds of Sense: Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*, Routledge, London, 1990
- Tafani, D., *Virtù e felicità in Kant*, Olschki, Firenze, 2006
- Tonelli, G., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi, Napoli, 1996
- Tonelli, G., *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Edizioni di filosofia, Torino, 1959
- Tonelli, G., *Kant's "Critique of Pure Reason" within the Tradition of Modern Logic. Edited from the Unpublished Works of Giorgio Tonelli by David H. Chandler*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1994
- Turgot, A.-M. R., *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, Laterza, Bari, 1997
- Velkley, R., *Being after Rousseau: Philosophy and Culture in Question*, University of Chicago Press, Chicago, 2002
- Velkley, R., *Freedom and the End of Reason: On the moral foundation of Kant's Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1989
- Verri, P., *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, Carocci, Roma, 2001
- Voltaire, F. M. Arouet detto, *Dizionario filosofico*, Rizzoli, Milano, 1979
- Vorländer, K., *Immanuel Kants Leben*, Meiner, Leipzig, 1911
- Vorländer, K., *Kant e il socialismo. Con particolare riguardo ai più recenti sviluppi teoretici all'interno del marxismo*, in Agazzi, E., a cura di, *Marxismo ed etica*, Feltrinelli, Milano, 1975
- Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, 1980
- Weil, É., *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1985
- Weil, É., *Problèmes kantians*, Vrin, Paris, 1990
- Woltmann, L., *La fondazione della morale*, in Agazzi, E., a cura di, *Marxismo ed etica*,

Feltrinelli, Milano, 1975

Wood, A., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999