

PARTE SETTIMA

La filosofia del soggetto in Kant

Introduzione

LA RIVOLUZIONE COPERNICANA DI KANT E LE ALTRE RIVOLUZIONI DEL SUO TEMPO

Hume e Rousseau, i due grandi autori trattati nella parte precedente, morirono entrambi nel 1776, anno in cui cominciò la Guerra d'Indipendenza americana, e non poterono nemmeno presagire la grande Rivoluzione Francese del 1789. Tali rivoluzioni, come è noto, furono per molti versi ispirate alle idee dell'Illuminismo e i loro protagonisti furono in alcuni casi degli esponenti importanti di questo movimento, come Benjamin Franklin e Tom Paine in America e Condorcet in Francia. Kant, morto nel 1803, fu invece contemporaneo di entrambe le rivoluzioni e simpatizzò per le correnti liberali moderate. Fin dal 1781 egli amava descrivere la sua nuova concezione filosofica come una "rivoluzione copernicana", per cui, come Copernico aveva fatto girare la Terra intorno al Sole e non viceversa, egli faceva dipendere i fenomeni, la realtà conoscibile, dal soggetto, che detta le leggi con cui essi vengono percepiti e compresi, e non viceversa. Con Kant dunque il soggetto è al centro della conoscenza in modo ancor più radicale di quanto non lo sia in Cartesio.

Il pensiero di Kant, per quanto straordinariamente originale, porta a compimento alcune tendenze che si intravedevano nell'empirismo inglese e nell'illuminismo: la metafisica, teologia inclusa, è da Kant esclusa dal novero del vero sapere e delle vere scienze, di cui fanno per lui legittimamente parte invece la matematica, la geometria e la fisica. Quanto alla filosofia, se è proprio lei, col suo "tribunale della ragione", a risolvere la questione di quali siano le scienze legittime, essa è qualcosa di ormai ben distinto dalle scienze stesse. Se ancora Newton chiamava la fisica "natural philosophy", con Kant gli ambiti della filosofia e del sapere empirico-matematico sono esplicitamente separati.

Inoltre i principi che regolano l'azione morale e politica del soggetto umano non sono più in nessun modo presentati come conseguenze dell'ordine divino della natura, per cui l'uomo, collocato in tale ordine oggettivo, deve adeguarsi ad esso e svolgere il compito che gli è stato assegnato. Al contrario, per Kant un'azione è buona o giusta essenzialmente perché tale appare alla nostra coscienza. Egli inoltre nega che noi possiamo veramente conoscere l'ordine cosmico e le sue leggi – semmai, come si è accennato, quel poco di realtà cui possiamo accedere è sottomessa alle leggi che ne regolano la ricezione da parte del soggetto. Per lui anche le norme che permettono di valutare un'azione e di considerarla buona o giusta vengono dal soggetto, per cui conoscere l'essenza profonda dell'ordine divino della natura non ci servirebbe a nulla per stabilirle. La nostra coscienza morale non potrebbe e non dovrebbe adeguarsi all'ordine oggettivo, che non è in sé un criterio del bene, del giusto e neppure del bello.

L'autonomia del soggetto non vuol dire affatto per Kant che esso che si ribelli titanicamente all'ordine superiore o addirittura che esso si illuda di essere onnipotente. Il soggetto è presentato da lui essenzialmente come limitato: limitato nella conoscenza, perché il modo con cui il soggetto riceve in sé i fenomeni e li organizza nella sua mente ci da conoscenze che valgono solo "nei limiti di ogni esperienza possibile". Non sappiamo assolutamente come è la realtà al di fuori da ogni nostra esperienza possibile. Egualmente, il fatto che i criteri del bene e del giusto vengano dalla nostra coscienza non significa che noi agiamo sempre in conformità ad essi, date le nostre inclinazioni sensibili. La coscienza dei nostri limiti ci induce anche, secondo Kant, a credere nell'esistenza di Dio, inteso come garante del bene (ma si tratta di una credenza non di una conoscenza effettiva). Egualmente, noi dobbiamo credere nella libertà e nell'immortalità dell'anima.

Spirito profondamente religioso e morale, ma vivamente interessato alla scienza newtoniana nella quale vedeva la più alta conquista dell'epoca moderna, Kant opera così il grande tentativo di rendere la nuova fisica ad impianto matematico-meccanico compatibile

con l'etica e la religione, evitando quelle conclusioni a cui la scienza moderna sembrava inevitabilmente condurre: l'impossibilità di ammettere il libero arbitrio e l'esistenza di fini nell'universo.

Per fare questo, Kant rielabora in modo originale e spinge ancora più in là quella filosofia del soggetto che abbiamo trovato in diverse versioni in Cartesio, Hume, Rousseau e altri ancora. Egli, esponente di punta di questa visione filosofica tipicamente moderna, ha dato anche contributi alla cultura politica e sociale dei suoi tempi, sviluppandone alcuni dei temi tipici.

Innanzitutto Kant è esponente di quel liberalismo politico che aveva ispirato molti dei padri fondatori degli Stati Uniti e le correnti moderate della Rivoluzione Francese. Per lui la divisione dei poteri, teorizzata da Locke e da Montesquieu, è un artificio che aiuta a limitare i poteri dello Stato. Il potere dello Stato, regolato dalla legge eguale per tutti e retto dalla volontà generale, deve infatti trovare un limite per permettere all'individuo di coltivare una sfera privata non soggetta a intrusioni. Ma anche i diritti dell'individuo hanno un limite: la mia libertà finisce là dove comincia la libertà degli altri, dice Kant.

Egli inoltre, non diversamente dai fisiocratici, da Adam Smith e dai padri fondatori della Rivoluzione Americana, vede nel libero mercato un'opportunità per lo sviluppo della ricchezza sociale: l'egoismo del singolo, volto al proprio guadagno, lo spinge ad innovazioni che porteranno al miglioramento delle condizioni di vita di tutti. L'uomo dunque non è perfetto, né capace di raggiungere la perfezione in un momento dato, ma può perfezionarsi indefinitamente soltanto se viene lasciato libero di agire secondo la sua natura e non sottoposto a una volontà paternalistica che gli imponga il suo (presunto) bene.

Anche nella discussione libera dell'opinione pubblica (di cui abbiamo parlato nelle Introduzioni alla Parte Sesta e Settima) si innesca un processo all'infinito in cui le idee migliori progressivamente prevarranno e i cittadini, imparando così a pensare in modo autonomo, diventeranno progressivamente sempre più capaci di concorrere alla formazione della volontà generale. Tutte queste concezioni di Kant sono legate, come è facile capire, all'idea generale illuministica del progresso scientifico, economico, politico e morale del genere umano, nel quale il libero sviluppo del pensiero scientifico permette di criticare le tradizioni oscurantistiche e l'autonomia della ricerca si lega indissolubilmente con l'idea della libertà e dell'autodeterminazione politiche.

All'interno di questa cultura illuministica, Kant ha però un posto particolare perché è stato l'unico pensatore che ha sviluppato con decisione e con chiarezza l'idea di un processo di progressiva federazione tra gli Stati che possa portare in un indeterminato futuro ad una federazione mondiale che garantisca la pace perpetua tra i popoli.

Cap.26. Immanuel Kant: la ragione di fronte al tribunale della ragione

§.1. *La vita e le opere*

Immanuel Kant trascorse la sua intera esistenza nella prussiana Königsberg sulla sponda orientale del Baltico, al margine estremo del mondo di lingua tedesca (alla fine della seconda guerra mondiale i tedeschi sono fuggiti in massa da Königsberg, che oggi si chiama Kaliningrad e appartiene alla Russia). Qui dunque nacque nel 1724 da genitori di modesta condizione sociale, e qui fu educato severamente nella religione protestante (la madre era pietista, e il rifiuto pietista delle istituzioni ecclesiastiche esteriori e della dogmatizzazione del cristianesimo a favore di una religiosità interiore influenzò potentemente il suo atteggiamento per tutta la vita). Qui, alla locale università insegnò dal 1755 al1798, senza mai compier viaggi di rilievo e conducendo una vita severa e ritirata di studioso, lontano dalle frivolezze dei salotti intellettuali delle grandi capitali; e qui morì nel 1804.

Il suo stile di vita metodico, per non dire pignolo, ha addirittura fatto fiorire una aneddotica umoristica: i biografi ricordano, per esempio, che dai manoscritti da lui lasciati si può desumere che fosse un ferreo risparmiatore di carta, che i vicini di casa regolavano gli

orologi sulla sua passeggiata quotidiana, ecc. Ma anche nella banalità della sua vita quotidiana si intravede l'impegno per i temi di portata umana universale: è significativo che egli tralasciò la sua famosa passeggiata sia quando gli giunse tra le mani *Il contratto sociale* di Rousseau, che lesse d'un fiato, sia quando aspettava notizie sugli eventi della Rivoluzione Francese. Ma, al di là di queste notazioni caratteriali, il fatto importante è che, pur da Königsberg, partecipò intensamente ad alcuni eventi centrali della vita europea.

Innanzitutto fu in qualche misura uno dei protagonisti della storia della scienza moderna, dando nella sua opera *Storia universale della natura e teoria del cielo* una prima versione della cosiddetta teoria della nebulosa primitiva che, ripresa da Laplace all'inizio dell'Ottocento, sarà nota come ipotesi Kant-Laplace. Fu inoltre, attraverso molti articoli e saggi brevi (come *I sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, 1766, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, 1784, *Sul detto comune: questo può essere giusto per la teoria, ma non vale per la pratica*, 1793), un aperto sostenitore dell'illuminismo, e in particolare dell'idea illuministica secondo cui il pubblico dibattito, critico, scientificamente rigoroso e moralmente indipendente, è l'origine di ogni progresso politico, sociale ed economico. Nell'ultimo periodo della sua vita, pur molto cautamente (anche a causa dell'irrigidimento dell'assolutismo prussiano) prese posizione a favore della Rivoluzione Francese, condividendone appieno le istanze liberali moderate e costituzionali, e respingendo invece il diritto del popolo alla ribellione, la democrazia e il suffragio universale, nonché naturalmente i metodi del Terrore. Si allude alla Rivoluzione tra l'altro negli articoli *Sul detto comune*, cit., e *Per la pace perpetua* (1795) - che delinea un progetto di federazione mondiale tra gli Stati, e che può essere considerato il manifesto filosofico del pacifismo.

Le opere che invece ne hanno fatto uno dei grandi protagonisti del dibattito filosofico moderno sono in primo luogo le tre *Critiche*: la *Critica della ragion pura* (1781), che ebbe una seconda edizione rielaborata nel 1787, la *Critica della ragion pratica* (1788) e la *Critica del giudizio* (1790). L'impostazione che caratterizza il criticismo è che solo il "tribunale della ragione" può giudicare della validità delle pretese delle diverse facoltà del soggetto umano e delle diverse forme di sapere costituite nella storia della nostra cultura: nella prima *Critica*, dedicata alla conoscenza teorica (o teoretica), sono discusse le pretese di validità della fisica meccanicistica newtoniana, delle scienze matematico-geometriche e della metafisica; nella seconda sono discussi i fondamenti della morale; nella terza viene fondata la validità universale dei nostri giudizi estetici e della nostra interpretazione della natura in termini finalistici.

Nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che voglia presentarsi come scienza* (1783), Kant espone in forma divulgativa i risultati del giudizio che la ragione teoretica formula su se stessa (prima *Critica*). Alla seconda *Critica* invece si riallacciano la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), e infine *La metafisica dei costumi* (1797; qui Kant espone anche le sue idee sulla filosofia del diritto e della politica). Nelle *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e in altri saggi brevi Kant affrontò anche il tema del significato generale della storia umana, che diventerà uno dei grandi temi della filosofia ottocentesca. Importante è poi il saggio *La religione nei limiti della semplice ragione* (1797), che tra l'altro fu disapprovato dal re di Prussia Federico Guglielmo II, che invitò il filosofo, allora già celebre ed influente, a non occuparsi più dell'argomento. Caratteristicamente, Kant non ritrattò, ma promise di uniformarsi ai voleri del sovrano, e solo dopo la morte di quest'ultimo tornò a scrivere su temi religiosi.

La sua vita tranquilla e schiva, ma coronata da successo e fama internazionale, corrisponde forse in un certo senso alla sua filosofia, che insiste sui limiti delle facoltà umane, e che su tali facoltà fonda pretese conoscitive limitate ma assolutamente certe.

§1.1. Il periodo precritico

Si parla di periodo precritico per indicare il periodo che precede la pubblicazione delle tre grandi "Critiche", ovvero che precede la cosiddetta "rivoluzione copernicana" compiuta da Kant nelle sue opere maggiori.

Ma anche in questo periodo Kant scrive opere di notevole rilievo soprattutto in campo scientifico. Del 1755 è la *Storia universale della natura e teoria del cielo*, in cui avanza l'ipotesi della nebulosa rotante da cui si sarebbe originato il sistema solare. E' una ipotesi che, ripresa all'inizio dell'Ottocento da Laplace, diverrà nota come ipotesi Kant-Laplace.

Si tratta di una teoria importante nella storia del pensiero scientifico perché rappresenta un tentativo di spiegare in chiave meccanicistica la formazione del mondo (il mondo ai tempi di Kant coincideva ancora con il sistema solare).

Sappiamo come Newton avesse affermato che tutto ciò che avviene nell'universo può essere spiegato con leggi meccaniche, ma non l'universo stesso. “Questa elegantissima compagine del Sole e dei pianeti e delle comete non poté nascere –egli dice in una pagina famosa del *Principia mathematica* – senza il disegno e la potenza di un ente intelligente e potente”, che ha calcolato con grande sapienza la distanza fra i pianeti affinché “i corpi celesti non cadessero, a causa della gravità, vicendevolmente l'uno sull'altro”.

Kant rifiuta esplicitamente qualsiasi richiamo a Dio per spiegare la formazione del mondo e accusa Newton di pigrizia mentale per aver rinunciato a una spiegazione razionale dell'origine del sistema solare. Eppure Newton, osserva Kant, non aveva avuto nessuna difficoltà a spiegare la forma della terra con le leggi della statica, ovvero con la rotazione del nostro pianeta. Egli conosceva benissimo i vantaggi inerenti alla forma sferica di un corpo celeste e anche quelli dell'appiattimento dei poli, necessario per contrastare le conseguenze negative della rotazione intorno a un asse. Tutte queste sarebbero state disposizioni ben degne di un creatore. Ma Newton non ebbe nessuna esitazione ad attribuirle come effetto alle più importanti leggi meccaniche. Qualsiasi ipotesi di carattere meccanicistico, anche la più azzardata, conclude Kant, è meglio del ricorso ad un creatore, rifugio dell'ignoranza.

Secondo l'ipotesi di Kant lo spazio all'inizio sarebbe stato riempito da materiale caotico: in questo materiale, a causa delle forze di attrazione e repulsione, si sarebbero formati degli addensamenti e di conseguenza dei grandi vortici, dai quali avrebbe avuto origine il sistema solare. Alla visione statica di Newton si sostituiva una concezione evolutiva: il mondo non è stato sempre identico a come lo vediamo noi ora, ma ha avuto una lunga storia. Si trattava di una novità di grande importanza anche se Kant su questa via era stato preceduto dal grande Buffon (cfr ...) e da altri pensatori del Sei-Settecento. E comunque egli non ritenne mai che il meccanicismo fosse in grado di spiegare l'origine della materia e della vita e che le specie viventi potessero aver subito dei cambiamenti nel tempo.

Ne *L'Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, pubblicata nel 1763, Kant pone dei limiti alle pretese della metafisica, che definisce come un “abisso senza fondo”, “un oceano senza sponde e senza fari”; e aggiunge “...c'è un tempo in cui si ardisce spiegare tutto e tutto dimostrare; ce n'è un altro al contrario, in cui soltanto con timore e diffidenza ci si avventura in simili imprese”. Egli ritiene valida, come dice il titolo, un'unica dimostrazione dell'esistenza di Dio, quella detta *a contingentia mundi* (nelle opere “critiche”, però, egli giungerà ad escludere del tutto la possibilità per l'uomo di pervenire a dimostrare l'esistenza di Dio, così come di tutte le verità ultrasensibili).

L'opera intitolata *Ricerca sulla chiarezza dei principi della teologia naturale e della morale*, pubblicata anch'essa nel 1764, risponde al tema di un concorso bandito dall'Accademia di Berlino, che poneva il problema “Se le verità metafisiche possano avere la stessa evidenza di quelle matematiche e quale sia la loro certezza”. Kant risponde che la metafisica non può essere altro se non una filosofia sui primi fondamenti della nostra conoscenza. In altre parole, essa, al contrario delle scienze fisico-matematiche, non ha conoscenze proprie da fornirci: il suo compito è quello di chiarire le basi su cui si fonda la conoscenza umana. Kant si sta ormai avviando verso il periodo detto “critico”.

Estremamente significativo risulta poi il titolo dello scritto *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica* del 1765. La metafisica vi appare ormai come la scienza dei limiti della ragione umana. Tutto il resto è sogno, come sono sogni quelli del “visionario” Emanuel Swedenborg, le cui visioni mistiche e spiritistiche furono l'occasione dello scritto kantiano, scherzosa satira delle ardite costruzioni dei filosofi tedeschi Christian Wolff e Christian August Crusius.

I. La Critica della Ragion pura e la “rivoluzione copernicana”

La “Critica della Ragion pura” è la prima delle tre grandi “Critiche” a cui è legata la fama di Kant. Pubblicata nel 1781, sarà seguita dalla pubblicazione nel 1783 dei “Prolegomeni ad ogni metafisica che vorrà presentarsi come scienza”, versione più breve e più semplice dell’opera maggiore (che si presenta di assai ardua lettura). L’opera avrà una seconda edizione riveduta e arricchita nel 1787.

*La “Critica della Ragion pura” è dedicata all’**esame autocritico della conoscenza umana**. Di fronte al **tribunale della ragione**, l’unico legittimo, sono invitate a rendere conto delle proprie pretese di validità de iure (di diritto) le varie scienze esistenti de facto (di fatto). Il tribunale emetterà il suo verdetto e stabilirà i limiti di validità di quelle scienze che avranno superato la prova.*

Se gli illuministi avevano portato davanti al tribunale della ragione tutte le credenze relative al mondo umano, Kant si propone di portare davanti al tribunale della ragione la ragione stessa per chiarirne in modo definitivo strutture e possibilità. In questo egli resta figlio dell’Illuminismo: nella strenua affermazione che i confini della ragione non possano essere tracciati se non dalla ragione stessa che, essendo autonoma, non può assumere dall’esterno la direttiva e la guida del proprio operare. Kant combatte infatti in tutti i suoi scritti ogni tentativo di segnare i termini della ragione in nome della fede o di qualsiasi esperienza extra-razionale.

Il verdetto del tribunale sarà il seguente: vanno riconosciute, entro i limiti che verranno chiariti, le pretese delle scienze fisico-matematiche; respinte quelle della vecchia metafisica che voleva procedere oltre limiti dell’esperienza possibile e pervenire alla conoscenza del mondo soprasensibile.

A differenza di Hume, il cui scetticismo colpiva in qualche modo anche la scienza moderna, Kant, mentre ribadisce l’infondatezza della vecchia metafisica, conferma con decisione il valore necessario e universale della conoscenza scientifica. Ne stabilisce però nel contempo i rigorosi confini di validità.

Vedremo che proprio sui limiti di validità delle scienze riconosciute dalla Ragione, Kant potrà tentare di fondare la loro conciliazione con la morale e la religione.

*E’ nella “Critica della Ragion pura” che Kant compie quella rivoluzione nel modo di concepire la conoscenza che egli stesso, consapevole della sua importanza, definisce come una “seconda rivoluzione copernicana”. La “**rivoluzione copernicana**” di Kant è la chiave di volta del suo pensiero. Essa consente di comprendere come il nostro filosofo possa pensare di rendere conciliabile ciò che appariva inconciliabile: il determinismo causale su cui si fonda la scienza moderna e la possibilità della libertà come libero arbitrio.*

Naturalmente il prezzo da pagare risulterà molto alto: la conoscenza scientifica apparirà sì come l’unica fornita di valore teoretico, ma entro i

limiti molto ristretti di una conoscenza *fenomenica* (del significato della parola “fenomeno” in Kant cercheremo di fornire presto una spiegazione il più possibile chiara).

§.2 *Da Cartesio a Kant: le grandi controversie sulla natura e sul valore della scienza moderna. Giudizi analitici e giudizi sintetici: è possibile una “sintesi a priori”?*

Per comprendere il pensiero di Kant occorre tener conto delle grandi questioni che avevano caratterizzato il periodo immediatamente precedente alla comparsa sulla scena filosofica del grande pensatore tedesco.

Durante il tumultuoso sviluppo che la fisica aveva avuto nel secolo successivo alla morte di Cartesio, avvenuta nel 1650, molteplici scontri di idee si erano infatti verificati nell'ambito del pensiero filosofico-scientifico. Due controversie soprattutto avevano tenuto il campo: quella fra *cartesiani* e *newtoniani* e quella fra *razionalisti* e *empiristi*.

Sappiamo come l'ideale di Cartesio e dei razionalisti fosse quello di una fisica deduttiva, nella quale, partendo dal concetto stesso di materia come pura estensione nello spazio e dal principio d'inerzia concepito come autoevidente, si ricavassero tutte le fondamentali conoscenze relative al mondo fisico attraverso una catena ininterrotta di ragionamenti. Il ricorso all'esperienza sarebbe necessario solo per conoscere i particolari delle cose, ma non le grandi leggi dell'universo.

Con la comparsa dei *Principia mathematica* di Newton questa pretesa si era tuttavia rivelata come infondata; si era chiarita definitivamente l'impossibilità di una fisica puramente deduttiva e la necessità inderogabile del ricorso all'esperienza sensibile.

Ma nel frattempo era scoppiata un'altra controversia: gli Empiristi, e Hume più di tutti, affermando che l'esperienza è l'unica fonte legittima della conoscenza, avevano sollevato gravi dubbi sulla possibilità stessa di una scienza rigorosa della natura. Sulla base dell'esperienza è impossibile infatti stabilire connessioni universali e necessarie fra i fenomeni naturali, ovvero formulare delle *leggi* della natura. La conoscenza umana non può andare al di là di semplici credenze, utili dal punto di vista pratico, ma non giustificabili razionalmente.

Kant affronta il problema esaminando i giudizi di cui si serve la scienza: egli distingue in primo luogo i **giudizi analitici** e i **giudizi sintetici**.

I **giudizi analitici** sono quelli in cui il predicato non fa che rendere esplicito ciò che è già implicito nel soggetto. Kant ce ne fornisce il seguente esempio: “I corpi sono estesi”. In questo giudizio il predicato è il frutto di una semplice analisi: dire corpo significa infatti dire estensione (Kant qui adotta il punto di vista di Cartesio). I giudizi analitici sono fondati sul principio di non contraddizione. Negare il predicato significherebbe contraddirsi. Di conseguenza essi sono **a priori** (anteriori all'esperienza), **universali e necessari**.

Ma essi hanno un grosso difetto: non ci fanno conoscere nulla della realtà di fatto, chiariscono solo il significato delle parole di cui ci serviamo. Se esiste la chimera, avrà testa di leone e corpo di capra, perché questo vuol dire la parola chimera. Ma esiste di fatto un simile animale? Per saperlo dobbiamo rivolgerci all'esperienza sensibile.

A Kant è ormai chiaro che la pretesa di Cartesio e dei razionalisti di fare scienza con i soli giudizi analitici, ovvero con un procedimento puramente deduttivo, è infondata. I giudizi analitici sono vuoti, ipotetici, pure condizioni d'essere.

Esaminiamo allora i **giudizi sintetici**. Di essi Kant ci fornisce il seguente esempio: “I corpi sono pesanti”. Qui il predicato non può essere ricavato dal soggetto con un semplice ragionamento. Può essere unito al soggetto solo mediante il ricorso all’esperienza ovvero per sintesi. Questi giudizi sono dunque **a posteriori** (successivi all’esperienza). Se non avessimo mai sollevato un corpo, non potremmo sapere che è pesante. Alla stessa maniera non potremmo sapere, se non lo avessimo constatato nell’esperienza, che il fuoco brucia o che il calore dilata i corpi. La semplice ragione non potrebbe dircelo.

Questi giudizi, a differenza dei precedenti, aggiungono qualcosa alla nostra conoscenza del mondo, ma essi hanno un altro difetto: **non sono universali né necessari**. Se noi abbiamo constatato anche in un numero piuttosto elevato di casi che il fuoco brucia e che il calore dilata i corpi, che cosa ci autorizza a supporre che questa relazione debba verificarsi sempre e necessariamente? che essa sia valida anche in futuro e in luoghi inaccessibili alla nostra esperienza sensibile? che si tratti di “leggi della natura”? Il problema sollevato da Hume non può essere eluso. I giudizi sintetici hanno carattere particolare e non universale. Neanche con essi si può quindi far scienza. Kant accoglie la critica di Hume: a lui attribuisce il merito di averlo “svegliato dal sonno dogmatico”.

Per aver scienza, ci vorrebbero delle proposizioni che estendessero la nostra conoscenza del mondo - come i giudizi sintetici - e avessero insieme valore universale e necessario, che fossero cioè a priori - come i giudizi analitici: nel linguaggio kantiano, dovrebbero esistere dei **“giudizi sintetici a priori”**. Ma la cosa, da quanto abbiamo detto, sembrerebbe proprio impossibile. Come potremmo mai dire qualcosa a priori del mondo sensibile?

Glossario: Giudizi sintetici a priori

In Kant si definiscono come **giudizi sintetici a priori** quei giudizi che sono insieme estensivi della nostra conoscenza (non meramente analitici) e indipendenti dall’esperienza. Tali sono secondo il nostro filosofo i giudizi fondanti delle scienze fisiche e, si badi bene, anche della matematica. Ad esempio il giudizio $2+3=5$ sarebbe un giudizio sintetico a priori in quanto il concetto di cinque non è ricompreso in quelli di due e di tre ma rappresenta qualcosa di nuovo rispetto ad essi.

Bisogna però dire che sul carattere sintetico dei giudizi matematici gli studiosi non sono attualmente d’accordo.

E tuttavia Kant non si dà per vinto. Egli comincia dal constatare che in realtà i giudizi su cui si basano le scienze matematico-fisiche sono *di fatto* giudizi sintetici a priori. Tale è ad esempio il giudizio: *in tutti i cambiamenti del mondo corporeo la quantità di materia resta invariata*. Allo stesso modo formuliamo un giudizio di questo tipo quando diciamo che *ogni effetto ha la sua causa* e che *stesse cause hanno stessi effetti*. Questi giudizi non sono ricavabili dalla pura analisi del soggetto della proposizione, ma nemmeno dall’esperienza che, come ha mostrato Hume, non potrebbe in alcun modo provarli. Eppure essi esistono e rappresentano i fondamenti della scienza moderna.

Naturalmente dire che i giudizi sintetici a priori esistono non basta: non abbiamo infatti ancora provato che siano “possibili” (giustificabili), ovvero che le pretese della scienza moderna che su di essi si fonda siano valide. Anzi, si direbbe proprio che essi non siano giustificabili.

Kant si rende conto drammaticamente che per giustificare i giudizi sintetici a priori, e con essi la scienza fisica newtoniana, si deve attuare una vera e propria *rivoluzione* nel modo stesso di concepire la conoscenza (senza di che le obiezioni di Hume sarebbero insormontabili). Egli si accinge coraggiosamente a compierla.

§. 3. La "rivoluzione copernicana" di Kant

Alla conoscenza umana, afferma Kant, si è sempre attribuito un compito contemplativo, in ultima analisi del tutto passivo, quello cioè di rispecchiare le caratteristiche e le leggi che regolano la realtà qual è in se stessa, indipendentemente dal soggetto conoscente. La conoscenza, in altre parole, è sempre stata intesa come una sorta di "copia" della realtà: è vera quella conoscenza che costituisce una copia conforme della realtà.

Kant si chiede se le cose stiano davvero così o se per caso la conoscenza non sia, fin dal principio, qualcosa di molto diverso. Egli prende in considerazione per primo quello che è il tipo più elementare di conoscenza: la **percezione**. Si tratta veramente di una mera registrazione della realtà esterna?

Kant mostra che la percezione di un oggetto qualsiasi, anche il più semplice come ad esempio una linea, comporta una organizzazione di dati da parte del soggetto conoscente. In ogni percezione, tattile o visiva, per esempio, le parti ci sono date successivamente. Lo si vede molto bene nel caso del cieco, il quale tocca successivamente le parti di un mobile sul quale fa scorrere la mano: egli ad ogni istante si rende conto solo di una parte limitata dell'oggetto. Ma il veggente non procede diversamente: egli esplora con l'occhio successivamente le varie parti del suo campo visivo. Eppure l'uno e l'altro danno continuità a questi dati frammentari, organizzandoli in un tutto (per esempio, la stanza in cui si trovano) in cui le parti coesistono inserite in un medesimo spazio. In altre parole, le parti colte successivamente appaiono come contemporanee le une alle altre, costituenti un tutto unitario fornito di determinate dimensioni spaziali (lunghezza, larghezza, profondità) e poste a determinate distanze dalle altre cose.

Qualsiasi percezione presuppone questa organizzazione nello spazio. Lo spazio (e il tempo, come vedremo più avanti) non sono oggetto di percezione, ma sono piuttosto la *forma* in cui per noi emergono gli oggetti (che sono i dati, i contenuti o la *materia* della conoscenza). Si tratta dunque di "*forme a priori*" ovvero di predisposizioni del soggetto umano a sentire secondo date forme.

A questo punto siamo già in grado di capire come sia possibile dire qualcosa a priori degli oggetti. Noi possiamo infatti già sapere che qualunque oggetto della nostra percezione avrà caratteristiche *spaziali* (il che vuol dire, per Kant, che esso sarà rappresentabile nello spazio della nostra geometria euclidea). Altrimenti non potrebbe essere da noi nemmeno percepito. Naturalmente gli oggetti di cui qui si parla non sono le cose quali sono di per se stesse, ma sono gli oggetti *per noi*, gli oggetti quali sono esperiti da noi, i *fenomeni* (di questa fondamentale precisazione parleremo un po' più in là).

Se passiamo poi a considerare il livello più alto della conoscenza, la **conoscenza intellettuale**, ci rendiamo conto che questa è, ancora più evidentemente, il risultato di una organizzazione operata dal soggetto conoscente.

La conoscenza intellettuale è quella relativa ai nessi (ad esempio il nesso causa-effetto, sostanza-proprietà) che *uniscono* (sintetizzano) i fenomeni stessi. Consideriamo un fenomeno qualsiasi, ad esempio una palla che si mette in moto o una luce che si accende: noi immediatamente ne cerchiamo la causa e ammettiamo che la causa c'è stata anche nel caso che non riusciamo a trovarla. E' chiaro dunque che *noi, ogni qualvolta osserviamo un evento, presupponiamo che esista un evento precedente, al quale il primo segue secondo una regola*. Questo principio non è affatto ricavato dall'esperienza, come di solito si pensa; è piuttosto una predisposizione a priori del soggetto conoscente, predisposizione senza la quale noi resteremmo passivi di fronte alle cose, incapaci di cogliere se non un susseguirsi di impressioni soggettive, prive di nesso e di senso, intorno alle quali non potremmo

dire nulla.

Allo stesso modo, se noi osserviamo che alla solita causa non è seguito il solito effetto (ad esempio la palla A, urtata, non è entrata in moto), subito andiamo a cercare il fattore il cui intervento ha neutralizzato l'effetto atteso (la palla era fissata al tavolo?); non mettiamo per nulla in dubbio che, senza questo intervento, l'effetto si sarebbe verificato necessariamente. Anche qui si tratta di una predisposizione a pensare in certi modi, di una regola non derivata dall'esperienza ma che la precede e la rende possibile.

E ancora: se noi non troviamo più un oggetto che abbiamo lasciato in qualche luogo, neanche volendo potremmo pensare che esso si sia dissolto nel nulla: andiamo piuttosto a cercarlo altrove. Se non operasse in noi la regola "nulla si crea, nulla si distrugge", noi non cercheremmo neppure gli oggetti una volta che sono usciti dal nostro angolo visuale.

I principi "ogni cosa ha la sua causa", "stesse cause hanno stessi effetti", "nulla si crea e nulla si distrugge" non ci derivano affatto dall'esperienza; ne sono piuttosto la *condizione a priori*.

Kant ha così compiuto la sua rivoluzione nel modo di concepire la conoscenza e può ora giustificare i giudizi sintetici a priori. Noi possiamo infatti sapere a priori in quali modi, entro quali forme, si presenteranno a noi gli oggetti, visto che *solo in queste forme* sono per noi *possibili oggetti d'esperienza*.

Certo, noi non possiamo fare a meno dei *dati dell'esperienza*: noi non potremmo mai sapere a priori quale sia l'effetto di una certa causa, ad esempio quale sia l'effetto del calore sui corpi. Tuttavia possiamo sapere a priori quali saranno i tipi di rapporto secondo cui si legano e si legheranno i dati (causa-effetto, sostanza-accidente, ecc.)

A questo punto possiamo capire perché Kant abbia chiamato "copernicana" la rivoluzione da lui compiuta. Copernico, non potendo spiegare la posizione degli astri in base al presupposto che la terra fosse ferma e il sole le girasse attorno, avanzò l'ipotesi opposta, che fosse il sole a star fermo e la terra a girargli attorno. Kant, non potendo comprendere come sia possibile il mondo dell'esperienza in base al presupposto che la conoscenza rifletta la costituzione degli oggetti (giri per così dire attorno all'oggetto), avanza l'ipotesi opposta, che siano gli oggetti (come fenomeni) che si modellino in certo qual senso sulla costituzione del soggetto conoscente (girino intorno al soggetto).

Kant pone dunque al centro della conoscenza il soggetto umano. Il valore universale della scienza non è garantito dall'oggetto (il mondo fisico), ma dal soggetto conoscente che opera in certi modi che sono universali e necessari in quanto imprescindibili per la sua attività conoscitiva. In altre parole il soggetto conoscente non si limita a rispecchiare i dati quali gli vengono forniti disordinatamente dai sensi, ma li ordina secondo regole fisse che sono connaturate alla mente umana. Sono queste regole (le forme a priori dello spazio, del tempo, della causalità ecc) a costituire le basi di quella che noi chiamiamo oggettività.

Naturalmente le conseguenze della rivoluzione kantiana sono enormi. Essa, come vedremo, porta a stabilire dei pesanti limiti alle possibilità di conoscenza umana. L'uomo può conoscere solo gli oggetti quali appaiono a lui, in quelle forme che gli sono proprie in quanto dipendono dalla sua stessa costituzione mentale, dalla struttura della sua mente. Come siano le cose indipendentemente dal soggetto conoscente all'uomo non è dato sapere.

Ma saranno proprio questi limiti, ben definiti, a rendere compatibili scienza ed etica e, di conseguenza, scienza e religione.

§.4. *La fondamentale distinzione fra fenomeni e "cose in sé" (noumeni)*

Kant chiama "**fenomeni**" (in greco: "quello che appare") gli oggetti per noi, "**noumeni**" (in greco: "quello che è pensato") le cose in sé. Le leggi che la scienza individua nella natura non sono le leggi delle cose in sé, ma quelle del mondo fenomenico. **Del mondo noumenico noi non possiamo sapere nulla** (non possiamo ad esempio sapere se in esso valga la legge causale). Il mondo noumenico è per noi irraggiungibile: esso rappresenta il limite della nostra possibile conoscenza. Le pretese di conoscenza della vecchia metafisica, che credeva di poter andare oltre ciò che appare e pervenire alle verità ultime, sono infondate, illegittime.

Tutto ciò non significa che Kant accolga la posizione di Berkeley e che riduca le cose al loro essere *percepite*. Per lui il noumeno deve essere ammesso come la fonte da cui ci provengono i dati. Kant non si stanca di ripetere che i dati ci provengono *dall'esterno*, da un mondo che è altro rispetto a noi. Il soggetto conoscente organizza i dati ma non li produce (come vedremo nel prossimo volume, l'idealismo tedesco dopo Kant invece sosterrà addirittura che è l'"immaginazione produttiva" del soggetto a produrre i dati. Ma Kant è molto lontano da queste posizioni).

La distinzione fra mondo fenomenico e mondo noumenico è fondamentale nel grande filosofo tedesco per più di un motivo. E' sulla base di questa distinzione infatti che egli, nell'ambito della sua "*critica della ragion teoretica*" (cioè della sua gnoseologia o teoria della conoscenza) può giustificare il valore universale della conoscenza scientifica contro lo scetticismo di Hume. Ma è questa distinzione che gli permette altresì di risolvere l'altro problema, che gli stava altrettanto e più a cuore del valore della scienza: il problema etico della possibilità della libertà umana e di conseguenza della possibilità della morale e della religione. Come abbiamo già detto ripetutamente, la scienza moderna infatti, fondata sul principio causale, sembrava portare come a sua inevitabile conseguenza la negazione della possibilità stessa della libertà (come libero arbitrio). Se tutti gli eventi sono collegati fra loro da un inderogabile rapporto di causa-effetto, essi sono *determinati* in modo univoco e necessario e non c'è spazio per una libera scelta.

Cartesio aveva cercato di evitare la drammatica conclusione dell'universale determinismo con la sua dottrina delle due sostanze: quella corporea, soggetta a leggi meccaniche, e quella pensante, sottratta ad ogni determinazione necessaria. Ma sappiamo a quali difficoltà si era trovato di fronte nel tentativo di spiegare come l'anima possa agire su di una sostanza del tutto eterogenea come il corpo.

Hobbes e Spinoza coraggiosamente avevano sostenuto che l'uomo non fa eccezione nella natura e che, se si crede libero, è solo perché ignora le cause che lo determinano ad agire come agisce. La negazione della libertà appariva come il corollario della scienza moderna.

Ma se l'uomo non è libero, è evidente che la morale, e con essa la religione, perde ogni significato. Non solo, se il mondo è retto da leggi puramente meccaniche, le nostre pretese che la natura vivente abbia dentro di sé una qualunque finalità appaiono del tutto infondate. Il mondo organico risulta essere semplicemente formato da macchine e diventa impensabile una qualunque forma di armonia fra uomo e natura. Anche il mondo dell'arte non potrà in nessun modo essere inteso come libera creazione umana, ma semplicemente come appagamento di stimoli corporei meccanicamente determinati. Egualmente, dal punto di vista politico, non avrà alcun senso o valore la partecipazione attiva dell'individuo alle decisioni dello Stato, dal momento che quest'ultimo, sulla base di una conoscenza esaustiva della macchina uomo, è in grado di scegliere al posto degli individui le vie migliori per promuovere la pubblica utilità e la felicità universale ("tutto per il popolo, nulla

attraverso il popolo" diceva Federico II di Prussia). Insomma, l'intero ambito *pratico* (cioè l'ambito in cui dovrebbero essere possibili alternative e di conseguenza libere scelte) perde significato.

Con la distinzione fra fenomeno e noumeno Kant pensa di poter risolvere tutte queste difficoltà. La legge causale riguarda il fenomeno, il quale senza dubbio va riconosciuto come soggetto al più rigoroso determinismo, ma non riguarda necessariamente il mondo noumenico. Sul piano fenomenico (che è l'unico legittimo campo di applicazione della conoscenza scientifica, o "ragion teoretica") noi non possiamo ammettere né il miracolo, né il libero arbitrio, né alcuna forma di finalità libera perché ciò renderebbe impossibile la conoscenza stessa. Se i fenomeni non fossero collegati secondo rapporti stabili e costanti, noi non sapremmo mai cosa aspettarci dalla natura. Ma questo non comporta che la libertà sia impossibile in assoluto. Per spiegare gli eventi noi non possiamo fare altro che cercarne le cause negli eventi precedenti, ma non possiamo escludere che, sul piano noumenico, all'origine di un'azione ci sia stato un atto di libera scelta. È possibile che l'uomo appartenga anche al mondo noumenico e che nel mondo noumenico valga una causalità secondo libertà.

Certo noi non potremo mai provare che la libertà esista realmente in questo ipotetico mondo noumenico, ma non possiamo neppure dimostrare il contrario. E questo, secondo Kant, basta a salvare la possibilità e il senso della libera attività umana, nei suoi molteplici aspetti, nonché quello della religione.

Kant giunge addirittura ad invertire il rapporto tra la **metafisica** (che era considerata dalla filosofia fino ad allora prevalente il risultato più elevato della ragion teoretica) e la **morale**. Per lui infatti le nostre credenze sui noumeni sono motivate dalle esigenze morali dettateci dalla nostra coscienza e non viceversa. Non abbiamo bisogno di dimostrare l'esistenza di Dio e della libertà per riconoscere il valore della legge morale che è presente in noi. Basta che esse non siano impossibili. Ma di questo parleremo a lungo più avanti.

Glossario.

Fenomeno-noumeno

Questi due termini indicano rispettivamente l'oggetto della conoscenza sensibile e l'oggetto del pensiero, indipendentemente dalla conoscenza sensibile.

Fainomenos in greco è il participio passato di *phainomai*, appaio, mi mostro

Noumenos è il participio passato passivo di *noeo* = pensare; dallo stesso etimo deriva anche *nous* = mente).

Né i fenomeni né i noumeni, presi in sé, sono per Kant autentica conoscenza.

I fenomeni, singolarmente presi, sono solo fatti particolari, e inoltre veri solo per chi li prova (potremmo dire che sono le cose come appaiono a noi, le *cose in noi*, nella nostra percezione).

I noumeni costituiscono il nostro tentativo intellettuale di immaginare le "cose in sé", così come sono fuori di noi, ma il tentativo è destinato all'insuccesso, perché i noumeni sono per loro essenza *in noi*, sono nostri pensieri, e non possiamo sapere se davvero coincidano con le cose in sé, fuori di noi.

L'unica conoscenza valida universale possibile per Kant è quella delle leggi che regolano i fenomeni. Ma queste leggi possono valere solo nell'ambito di possibilità della nostra esperienza, non possono quindi valere per i noumeni.

§.5 *Le tre sezioni fondamentali della Critica della Ragion pura: l'Estetica, l'Analitica, la Dialettica trascendentale*

A questo punto siamo in grado di affrontare, almeno per sommi capi, l'esposizione più particolareggiata della dottrina kantiana della conoscenza contenuta nella prima della tre grandi Critiche kantiane.

Kant conduce l'esame della facoltà conoscitiva umana in tre grandi sezioni intitolate Estetica trascendentale, Analitica trascendentale e Dialettica trascendentale.

Egli distingue inizialmente due gradi della conoscenza: la sensibilità e l'intelletto, a cui sono dedicate rispettivamente l'**Estetica trascendentale**, che *studia le forme a priori della sensibilità* (spazio e tempo) e l'**Analitica trascendentale**, che *studia le forme a priori dell'intelletto*, quelle che Kant chiama **categorie** (sostanza, causa, ecc.). La **Dialettica trascendentale** *esamina invece le pretese della metafisica*, pretese che risulteranno, come abbiamo già detto, infondate almeno dal punto di vista teoretico. L'uomo non potrà mai sapere se esista Dio, se l'anima sia immortale, se il mondo rappresenti una totalità organizzata secondo fini. A queste idee potrà essere riconosciuto, come vedremo, un valore "regolativo" ma non "costitutivo" (quanto al significato della parola trascendentale lo spiegheremo appena avremo gli elementi per farlo).

§.5.1. L'estetica trascendentale

La parola "estetica" non è usata in Kant nel senso comune oggi di "studio del bello", ma nel senso originario della parola, dal greco *aisthesis*, che significa "sensazione". Kant in questo capitolo parla della sensibilità e delle sue forme a priori.

Kant distingue il *senso esterno* e il *senso interno*. Il senso esterno è quello attraverso il quale ci si rivela quell'insieme di fenomeni che chiamiamo mondo esterno o mondo fisico. Il senso interno invece è quello che ci consente di accorgerci di ciò che accade in noi, e cioè piaceri, dolori, desideri, volizioni, impressioni ecc.

Gli oggetti del senso esterno ci appaiono, come abbiamo detto, collocati nello *spazio*, forniti di una certa lunghezza, larghezza e profondità, più o meno distanti gli uni dagli altri: in una parola forniti delle proprietà primarie o geometriche. Gli oggetti del senso interno ci appaiono invece collocati nel *tempo*, cioè successivi gli uni agli altri.

Ma che cosa sono lo spazio e il tempo? E' qui che Kant dà la sua soluzione originale, assai diversa da quelle di Newton - per il quale essi sarebbero qualcosa di oggettivo e di assoluto, una specie di contenitori vuoti indipendenti dagli oggetti in essi "contenuti" - e di Leibniz -per il quale essi sono l'ordine inerente agli oggetti, sicché in assenza di oggetto non avrebbe senso parlare di spazio e di tempo (cfr ...). Egli afferma invece, come già sappiamo, che lo **spazio** è la **forma a priori del senso esterno**. "Lo spazio -egli dice- non è affatto un concetto empirico, che sia stato tratto da esperienze esterne", perché ogni possibile sensazione riferita a qualcosa di esterno *presuppone* l'intuizione dello spazio. E' il soggetto conoscente che ordina i dati provenienti dal senso esterno secondo rapporti spaziali, *necessari e universali* per qualunque altro soggetto dello stesso tipo (per tutti gli uomini).

Questa peculiare dottrina dello spazio consente a Kant di giustificare il valore della *geometria* come *scienza a priori* (e in particolare la validità della geometria euclidea messa in dubbio da Hume) e insieme la capacità della matematica di farci conoscere in modo valido il mondo fisico (fenomenico).

Il problema del rapporto fra le idee della geometria e la realtà fisica era stato il grande problema di Cartesio. Come è possibile che idee, come quelle della matematica, non ricavate

dall'esperienza, ma innate nella nostra mente, ci facciano conoscere il mondo esterno che è indipendente da noi? Come possiamo essere sicuri che le proposizioni della geometria, ad esempio la proposizione "fra due punti la linea più breve è la retta", valgano sempre e dovunque anche per il mondo fisico? Cartesio, come sappiamo, ricorreva alla veridicità divina. Kant invece fonda il valore della geometria - e insieme la possibilità di una fisica su basi matematico-geometriche - senza far ricorso a presupposti metafisici. Se è il soggetto conoscente che, nell'atto stesso della percezione, ordina i dati nello spazio geometrico, possiamo essere certi che sempre e necessariamente le proposizioni della geometria varranno per gli oggetti (naturalmente gli oggetti "per noi", i fenomeni).

Anche il **tempo** è per Kant una forma a priori, la **forma a priori del senso interno**. Il tempo infatti non è qualcosa che esista in se stesso, indipendentemente dal soggetto conoscente. Esso esiste solo nell'organizzazione delle percezioni data dal soggetto conoscente, che ordina i dati in un rapporto di prima e poi. Il rapporto di successione può essere istituito solo all'interno di una coscienza che possieda l'*intuizione a priori* del tempo, senza la quale ogni evento sarebbe sempre il primo, anzi l'unico, e non potrebbe mai porsi in un rapporto di successione con gli altri.

Poiché la numerazione è una successione di numeri essa presuppone l'intuizione a priori del tempo. L'apriorità del tempo permette di giustificare il valore dell'*aritmetica* come scienza.

E infine l'apriorità del tempo e quella dello spazio insieme permettono di giustificare la *meccanica razionale*, ovvero la teoria generale del moto, e la spiegazione meccanicistica del divenire come spostamento di parti.

Il concetto del movimento è possibile solo mediante l'apriori del tempo. Il movimento nello spazio, infatti, non è concepibile se non come, contemporaneamente, temporale. La stessa cosa si può dire del cambiamento. Il cambiamento infatti è spiegabile solo in quanto venga a sua volta ricondotto al movimento e cioè ad uno spostamento di parti: solo in questo modo è possibile superare la contraddizione che Parmenide indicava nel divenire. Solo nel tempo infatti, ossia una dopo l'altra, possono incontrarsi in una stessa cosa due determinazioni opposte e contraddittorie (la ghianda è ghianda; la ghianda non è -più- ghianda ma quercia).

A questo punto siamo ormai in grado di comprendere anche il significato di quella misteriosa parola "trascendentale", che è entrata nell'uso comune in un senso che non ha nulla a che fare con quello che le attribuisce Kant. Noi diciamo: "non è nulla di trascendentale" per dire che non è nulla di eccezionale. In realtà Kant si serve di questa espressione per tutt'altri scopi: egli qualifica come trascendentali (non trascendenti, si badi) le forme a priori per chiarire una volta per tutte come esse non ci derivino dall'esperienza e tuttavia operino all'interno dell'esperienza come le condizioni della sua stessa possibilità.

§.5.2. *L'analitica trascendentale*

Nell'analitica trascendentale Kant esamina le forme a priori dell'*intelletto*, cioè della nostra facoltà di formulare giudizi teoretici: **le categorie**. Egli prende in considerazione giudizi quali, ad esempio: "A è causa di B"; oppure "l'oggetto C ha questa e quest'altra qualità"; o ancora "le parti del sistema D si attraggono l'una con l'altra".

In questi tre giudizi compaiono rispettivamente le categorie di causa, di sostanza e reciprocità. In realtà secondo Kant esistono 12 tipi di giudizi (egli ne deriva l'elenco da Aristotele, con alcune modifiche) e quindi 12 categorie, suddivise in 4 diversi tipi ma noi parleremo solo delle tre *categorie della relazione* per ragioni di

semplicità.

Ecco comunque la tavola completa delle categorie:

1. della *quantità*: *unità, molteplicità, totalità*;
2. della *qualità*: *realtà, negazione, limitazione*;
3. della *relazione*: *sostanzialità, causalità, reciprocità*;
4. della *modalità*: *possibilità, esistenza, necessità*.

E' chiaro da tutto quello che abbiamo detto che queste categorie non sono per Kant dei "contenuti" del nostro sapere, ma le *forme o funzioni o regole* mediante le quali unifichiamo il materiale sensibile e diamo consistenza alle nostre esperienze.

Se noi non attribuiamo le qualità che noi cogliamo con i sensi ad una sostanza, ad un quid che sottostà (*sub stat*) ad esse e di cui esse sono le proprietà, noi non potremmo *percepire* neppure il più semplice degli oggetti. Senza la relazione sostanza-proprietà noi non potremmo parlare di sedia, di tavolo o di una qualunque altro oggetto. Le qualità resterebbero irrelate e noi ci muoveremmo in un caos di immagini sensibili (colori, sapori, ecc.) fluttuanti e inafferrabili.

Allo stesso modo, se noi non connettessimo secondo rapporti causali gli eventi, essi resterebbero isolati e noi ci troveremmo immersi in un caos di eventi, da cui non sarebbe in alcun modo possibile trarre delle "esperienze".

Proprio come condizioni di una qualsivoglia esperienza le categorie, come già sappiamo, sono *giustificabili*.

Naturalmente la conoscenza che ci forniscono è quella conoscenza fenomenica, di cui abbiamo già appreso i limiti quando abbiamo anticipato il senso della Rivoluzione copernicana di Kant nel §.2.

Una precisazione per quanto riguarda la categoria della reciprocità: essa si differenzia da quella della causalità perché in quest'ultima la conseguenza non determina a sua volta il principio. Nel rapporto di reciprocità, invece, se A è causa di B, anche B è causa di A, dove A e B fanno parte di un tutto, come nel sistema solare (Kant chiaramente pensa a Newton e al suo fondamentale principio di azione e reazione, del quale intende fornire una giustificazione.)

E veniamo a quella che Kant considera come la condizione prima dell'intera conoscenza, la categoria delle categorie, l'"**io penso**", ovvero l'unità e continuità della coscienza.

Kant mostra come non sarebbe possibile connettere due fenomeni, ad esempio i due fenomeni A e B secondo il rapporto causale, se essi non fossero entrambi presenti alla medesima coscienza, né potremmo percepire il più semplice degli oggetti, ad esempio una linea se, quando il nostro sguardo è passato da un'estremità all'altra, la prima parte della linea non fosse più presente (nel ricordo) alla medesima coscienza. Egualmente noi non potremmo formulare neppure il più semplice dei ragionamenti se ci fosse una frattura nella coscienza. Se infatti le premesse del discorso cessassero di essere presenti alla coscienza, non se ne potrebbe trarre nessuna conclusione. "Solo per il fatto -scrive Kant- che posso comprendere in una sola coscienza il molteplice delle rappresentazioni, io le chiamo tutte quante 'mie rappresentazioni': in caso contrario, difatti, io avrei tanti variopinte personalità, quante sono le rappresentazioni di cui ho coscienza."

Kant ritiene necessario precisare che:

1. L'*io penso* non è l'*io empirico*. Gli "io empirici", cioè quei fasci mutevoli di fenomeni che costituiscono la realtà individuale di ciascuno di noi, si differenziano tra loro a causa delle diverse esperienze di ciascuno. L'*io penso* è invece la *condizione formale* stessa dell'esperienza comune a tutti: è infatti l'insieme delle

funzioni a priori che permettono quella unificazione dei dati senza la quale non ci sarebbe esperienza.

2. L'*Io penso* non si identifica affatto con l'*anima* così come la intende la tradizione platonica e cartesiana. In essa l'*anima* è pensata come una *sostanza* distinta dal corpo, la quale possiede la proprietà essenziale di pensare. In realtà, dice Kant, noi possiamo conoscere solo i vari fenomeni del senso interno come del senso esterno collegandoli secondo le categorie. Non possiamo sapere se i nostri pensieri, le nostre volizioni ecc. scaturiscano da una sostanza pensante o no. L'*Io penso* è semplicemente la *forma* in cui emergono i dati -la *materia*- dell'esperienza, è la categoria delle categorie.

L'*Io penso* si articola attraverso le categorie come la mano attraverso le dita e fornisce sempre e soltanto conoscenze di tipo fenomenico. Noi possiamo conoscere anche noi stessi solo fenomenicamente. In assenza di dati sensibili, che ci provengano dal senso esterno o dal senso interno, l'*Io penso* non ci fa conoscere un bel nulla.

Kant pensa in questo modo di porre fine alle discussioni fra spiritualisti e materialisti, e nello stesso tempo di rispondere alle critiche di Hume all'idea di identità personale.

§.5.3. La deduzione trascendentale

Si direbbe a questo punto che il discorso relativo alle forme a priori e alla loro giustificazione sia concluso. Non sembra però così a Kant, che dedica una specifica trattazione alla “**deduzione trascendentale** dell'uso empirico possibile dei concetti puri dell'intelletto”, cioè proprio alla giustificazione dell'applicazione delle forme a priori dell'intelletto ai fenomeni. Si tratta di un discorso assai difficile da comprendere, che cercheremo di semplificare al massimo, fornendo anche qualche esempio che in Kant non si trova.

Fin qui Kant aveva parlato della conoscenza sensibile e della conoscenza intellettuale come se fossero due sfere distinte e separate: poteva quindi sembrare che fosse possibile percepire qualcosa nello spazio e nel tempo senza pensarlo mediante le categorie. In questo caso, nel caso cioè che le categorie intervenissero solo *dopo* l'organizzazione dei dati nello spazio e nel tempo, effettivamente questo ulteriore ordinamento potrebbe essere dichiarato arbitrario.

Ma Kant intende chiarire subito che le cose non stanno così. Infatti le categorie sono già necessarie perché sia possibile un ordinamento spazio-temporale dei dati e quindi la percezione degli oggetti e della successione oggettiva degli eventi.

Esaminiamo il problema per quel che riguarda la percezione degli oggetti. Ci rendiamo conto che, se non entrasse in gioco fin dal principio la categoria di sostanza, noi non potremmo in alcun modo considerare le varie parti di un oggetto, ad esempio di una casa - di cui la vista ci offre successivamente immagini da diverse angolazioni seguendo il vagare del nostro sguardo - come *oggettivamente contemporanee* nel tempo. Le varie parti resterebbero irrelate e non potrebbero dar luogo alla percezione dell'insieme. La categoria di sostanza, precisa Kant, opera attraverso uno **schema trascendentale**, un procedimento generale della nostra *immaginazione*, il quale media, cioè mette in rapporto, le forme dell'intelletto con i singoli fenomeni. In questo caso, si tratta dello schema della *permanenza* e della *reversibilità* nel tempo. Grazie a tale procedimento, tutte le volte che - esplorando l'ambiente che ci circonda - possiamo tornare ad esaminare ciò che abbiamo visto prima, unifichiamo nella nostra immaginazione i vari elementi in un'unica sostanza permanente nel tempo.

Invece lo schema della categoria di causa-effetto è quello della *successione irreversibile* nel tempo. Quando, per fare un esempio, l'acqua di una pentola messa sul fuoco passa dallo stato liquido allo stato gassoso, noi non possiamo tornare dalla percezione del vapore a quella dell'acqua nella pentola. In questo caso noi diciamo che effettivamente lo stato gassoso succede a quello liquido. Una riprova: noi ora possiamo ricorrere ad un film montato a ritroso e vedere il vapore che rientra nella pentola sotto forma di acqua, ma l'inganno ci è subito palese. Lo schema

dell'irreversibilità media dunque l'azione della categoria di causa sull'ordinamento dei fenomeni nel tempo, permettendoci di stabilire un ordine di successione *oggettivo* di eventi (cioè necessario e non meramente soggettivo, casuale e arbitrario). Gli schemi trascendentali sono dunque le categorie stesse "calate" nel tempo, ovvero tradotte nel linguaggio temporale.

Bisogna riconoscere che effettivamente solo a questo punto Kant ha risposto a Hume. Hume riteneva che l'idea di causa nascesse dall'osservazione empirica della costante successione nel tempo di due fenomeni. Kant afferma il contrario: è solo l'imposizione, da parte del nostro intelletto, della *regola* causale che permette di riconoscere due particolari fenomeni come *oggettivamente* successivi, cioè collegati da un ordine temporale valido per tutti.

Le categorie dunque sono la condizione non soltanto della conoscenza intellettuale, ma anche di quella percettiva. E' su questa base che Kant può arrivare alla giustificazione ultima, o "deduzione trascendentale", della validità conoscitiva delle categorie. Non è accettabile la descrizione atomistica di Hume per cui noi *prima* percepiremmo i dati e *poi* li collegheremmo con i concetti di causa e di sostanza. I dati dell'esperienza -la materia della conoscenza- appaiono fin da subito nel nostro io formati dalle categorie dell'intelletto; essi sono inseparabili dalla forma.

La deduzione trascendentale è quell'atto supremo in cui il soggetto, l'Io Penso, è presente a se stesso e riconosce le dodici categorie come forme necessarie e uniche della conoscenza. Sulla base di questa evidenza interna al soggetto Kant legittima l'uso di esse riconducendole all'unità suprema dell'Io Penso.

Questa legittimazione ha valore però fin tanto che le categorie sono impiegate nell'ambito dell'esperienza, o per lo meno nell'ambito di un'esperienza *possibile* (per es. nell'ambito di un'esperienza futura, che però possa avvenire secondo le nostre forme a priori).

Vedremo nel paragrafo dedicato alla dialettica trascendentale che invece la metafisica pretende proprio di usarle al di fuori di tale ambito e di pervenire a parlare del mondo come totalità fornita di senso, dell'anima e di Dio, di cui è impossibile avere esperienza sensibile. Per questo essa non potrà mai pretendere ad una giustificazione sul piano teoretico.

Scheda. Problemi dell'apriori kantiano: la storicizzazione delle forme a priori della sensibilità e dell'intelletto

Come abbiamo detto ormai più volte, Kant riteneva che la scienza, che per lui era essenzialmente la scienza newtoniana, pur nei limiti di un sapere fenomenico, costituisse un sapere definitivo, accrescibile ma non rivedibile o modificabile. La scienza newtoniana era la scienza *tout-court*; le categorie su cui essa è fondata (le forme a priori di spazio, tempo, causa, sostanza, ecc.) immutabili e universali.

Noi sappiamo invece che nella successiva storia della scienza le cose non sono andate così: le categorie della fisica newtoniana infatti sono entrate in crisi con l'avvento della fisica di Einstein e di Bohr. I concetti delle scienze naturali hanno subito una profonda revisione e si è chiarito come i principi della fisica di Newton, validi per interpretare i fenomeni macroscopici, non lo siano allorché si prenda in considerazione il mondo delle particelle elementari e delle velocità vicine a quella della luce. Con la dottrina della relatività e quella dei quanti di energia si affacciavano nuovi mondi, per i quali occorre nuovi modelli interpretativi. La stessa categoria di causa a questi livelli veniva ad apparire come inadeguata e si imponeva il principio di indeterminazione.

La nascita delle *geometrie non euclidee era destinata ad inferire un duro colpo anche alla concezione kantiana secondo cui la geometria euclidea è l'oggetto di una intuizione a priori e, come tale, l'unica possibile. Contro le tesi kantiane si veniva rafforzando l'idea che le categorie scientifiche sono il risultato di convenzioni tra gli scienziati passibili di mutamento nel corso della storia (*convenzionalismo*).

Ma altri problemi ancora si sono imposti, a duecento anni dalla morte del grande filosofo di Königsberg, con l'avvento delle teorie evoluzionistiche. Noi sappiamo come Kant non si chiedesse assolutamente quale fosse l'origine dell' *a priori*; per lui non aveva alcun senso domandarsi da dove provenissero le forme a priori: esse rappresentavano per lui "un fatto della Ragion pura", appartenevano cioè alla struttura della mente umana quale è data una volta per

tutte (proprio per questo qualcuno ha detto che Kant ha ancora una concezione "creaturale" dell'uomo, anche se rifiuta qualunque spiegazione che faccia ricorso a Dio). Ma fra Kant e noi si è affermato il pensiero evoluzionistico e a noi il problema dell'origine delle categorie mentali si pone come assolutamente legittimo.

Agli inizi degli anni '40 del secolo appena trascorso, professore a Königsberg proprio sulla cattedra che era stata di Kant, il noto *etologo Konrad Lorenz scriveva un saggio in cui interpretava in chiave evoluzionistica la teoria kantiana della conoscenza. Egli suggeriva di considerare le forme a priori della sensibilità e dell'intelletto come le funzioni di un'organizzazione neurosensoriale sviluppatasi al servizio della conservazione della specie.

Le forme a priori (che siano quelle indicate da Kant o no) potrebbero, in altre parole, rappresentare il risultato attuale di un lunghissimo processo evolutivo, che ha portato l'uomo ad adattarsi all'ambiente. Esse pertanto potrebbero essere sì a priori rispetto all'individuo, ma non rispetto alla specie.

Proprio in quanto frutto della *storia (dell'evoluzione naturale e dell'evoluzione culturale)*, noi non possiamo più pensare le forme a priori così inesorabili come le pensava Kant.

Bisogna riconoscere che la maggiore differenza fra Kant e il nostro modo di pensare sta nel fatto che in Kant è assente la dimensione storica dell'essere umano e delle sue forme conoscitive, così presente alla nostra consapevolezza.

Dubbi radicali sono poi stati avanzati sulla pretesa di Kant che *tutta* l'esperienza umana sottostia alle categorie dell'intelletto, ovvero alle categorie newtoniane. Kant avrebbe operato l'identificazione fra il pensiero scientifico (newtoniano) e l'intera esperienza umana, avrebbe fatto cioè delle categorie di Newton la condizione non solo del pensiero scientifico, ma di tutto ciò che esperiamo. Sarebbe invece possibilissimo vedere senza l'intervento di concetti (ad esempio vedere una macchia): esisterebbero moltissime percezioni ed esperienze umane del tutto indipendenti dalle categorie di causa e sostanza. La deduzione trascendentale sarebbe il capitolo più debole dell'intera costruzione kantiana.

La nostra mente, riconoscono questi critici, non è certo *tabula rasa*, e in questo senso Kant aveva chiaramente ragione, ma, secondo loro, scienza ed esperienza non sono la stessa cosa. Esse perseguono fini evolutivi diversi e non è affatto detto che il mondo della nostra esperienza quotidiana abbia i caratteri della scienza di Newton.

La problematica di questa scheda è ripresa e approfondita anche nelle Schede <<Problemi dell' apriori kantiano: la storicizzazione della "voce della coscienza">> e <<Attualità di Kant>>.

§.5.4. *La dialettica trascendentale*

Kant è molto deciso nell'affermare che noi non possiamo saltare fuori dal mondo dell'esperienza.

Le categorie dunque vanno applicate nei limiti di una possibile esperienza. Tutte le volte invece che noi utilizziamo le categorie dove non possono darsi i dati sensibili, **fuori dai confini di ogni possibile esperienza**, usciamo dall'ambito della conoscenza valida. Così cessiamo di fare scienza quando facciamo intervenire Dio come causa dei fenomeni naturali e quando facciamo riferimento all'anima per spiegare i fenomeni psichici.

I limiti della conoscenza sono dunque quelli stessi dell'esperienza possibile: ciò di cui non possiamo avere esperienza non è oggetto di conoscenza. Kant accetta dagli empiristi la concezione secondo cui la conoscenza umana ha gli stessi confini dell'esperienza. Lo distingue da costoro però il fatto che non considera mai l'*esperienza* come semplice registrazione: essa è già sempre *unificazione, organizzazione dei dati* secondo modi, i quali non derivano a loro volta dall'esperienza, ma sono a priori, cioè costitutivi del nostro modo di essere.

Kant prosegue il suo esame critico della ragione umana davanti al tribunale della

stessa ragione, giudicando le pretese della metafisica. Tale pretesa scienza si sforza di andare oltre questi limiti foggando le tre idee di **Dio**, dell'**anima** e del **mondo** (Kant le chiama "*idee della ragione*"), ma la ragione non può che respingere le sue pretese. Kant è drastico nello stabilire i limiti delle possibilità umane di conoscenza, anche se tutto ciò porta alla drammatica conseguenza che l'uomo deve rinunciare proprio a quelle verità che più gli starebbe a cuore conoscere.

In primo luogo Kant esamina le difficoltà della *psicologia* razionale (a priori) in quanto branca della metafisica. E' inutile, secondo lui, chiedersi se:

l'anima è semplice o composta, distinta dal corpo e immortale, o legata al corpo e quindi destinata a dissolversi con esso. Sono domande a cui non potremo dare mai una risposta perché si fondano su una idea che pretende di abbracciare qualcosa che è al di là di ogni nostra possibile esperienza.

Allo stesso modo non potremo mai dare risposta alle domande sorte sulla natura del *mondo* (inteso come "totalità" dei fenomeni fisici). Da secoli la *cosmologia*, branca della metafisica che pretende di scoprire l'essenza del mondo, discute 1) se esso sia finito o infinito; 2) se la materia sia divisibile all'infinito o se la divisione debba fermarsi dinanzi ad un elemento ultimo non più divisibile (l'atomo); 3) se nel mondo viga la libertà o domini il più assoluto determinismo; 4) se il mondo dipenda da un essere necessario (Dio) o sia del tutto contingente. Sono queste le quattro *antinomie* a cui dà luogo l'idea del mondo. In realtà, afferma Kant, noi conosciamo sempre e soltanto un certo numero di fenomeni. Il tutto ci sfugge irrimediabilmente.

Quanto alla prima antinomia, è chiaro che dell'infinito non possiamo avere esperienza. Ma noi non possiamo nemmeno avere esperienza di un limite assoluto. Qualunque ostacolo noi incontriamo nell'esplorazione dell'universo, non possiamo considerarlo come insuperabile. Potrebbe infatti rivelarsi superabile in seguito. Che sia il confine ultimo non potremmo mai affermarlo: noi interromperemmo arbitrariamente la ricerca.

Allo stesso modo nella divisione della materia l'elemento che non riusciamo più a dividere dovrà sempre essere considerato solo come provvisoriamente indivisibile. Del limite assoluto della divisione noi non potremo mai avere esperienza, così come, d'altro canto, noi non potremo mai avere esperienza neanche del risultato di una divisione all'infinito. Né la tesi né l'antitesi possono quindi essere confermate. Anche qui è l'idea del mondo come totalità dei fenomeni fisici che è illegittima.

Per quel che riguarda la terza antinomia, essa rimanda ad un problema già affrontato. Sappiamo infatti che per Kant l'esistenza della libertà non è dimostrabile. Essa è da escludere dall'ambito dei fenomeni. Potrebbe però valere nel mondo noumenico, del quale noi non possiamo sapere nulla.

La quarta antinomia pone il problema dell'esistenza di Dio. Ma è ormai chiaro che anche questo problema per Kant non può avere risposta (almeno dal punto di vista teoretico).

Riprendendo per certi versi l'impostazione di Hume, Kant passa in rassegna le diverse dimostrazioni dell'esistenza di Dio e le confuta sistematicamente.

Egli afferma che tutte le dimostrazioni che sono state tentate dalla *teologia* razionale (branca della metafisica) si possono ricondurre a tre: la prova ontologica, la prova cosmologica, la prova fisico-teologica.

La **prova ontologica**, formulata da Anselmo d'Aosta (e ripresa da Cartesio), parte dal concetto di Dio come essere perfettissimo e conclude che questo essere perfettissimo non può non esistere. Noi infatti ci contraddiremmo se negassimo all'essere perfettissimo quella suprema perfezione che è l'esistenza. Ma Kant obietta che l'esistenza non è una perfezione, una qualità delle cose, ma è il *porsi*, il darsi effettivamente, di una cosa assieme a tutti i suoi predicati. Cento talleri solo pensati

non differiscono, *quanto al concetto*, da cento talleri esistenti, ma differiscono quanto al loro darsi effettivamente. Dal concetto non si può ricavare l'esistenza di una cosa, neanche quando si tratti dell'essere perfettissimo. Per dire che una cosa esiste bisogna ricorrere all'esperienza sensibile. Ma di Dio, per definizione, non si dà una possibile esperienza.

La **prova cosmologica**, formulata da San Tommaso, muove dalla premessa che, se esiste qualcosa di contingente, qualcosa cioè che per esistere ha bisogno di una causa, deve esistere un Essere necessario, Dio. Senza una causa prima infatti la serie dei contingenti si estenderebbe all'infinito e mancherebbe di un fondamento stabile. Kant risponde che questo potrebbe valere se la legge causale fosse la legge delle cose in sé, ma, visto che essa non è che l'ordine secondo cui il soggetto conoscente organizza i dati dell'esperienza, noi non possiamo far altro che risalire di causa in causa indefinitamente. Per far scienza non abbiamo bisogno di ammettere una causa prima. Del resto non si vede perché che il mondo materiale non possa esistere dall'eternità e che dall'eternità possa esistere solo lo Spirito divino. In realtà, dice Kant, la prova cosmologica finisce per poggiare sulla prova ontologica: lo Spirito, nella sua perfezione, non può non esistere. Ma in questo modo si premette proprio quello che si dovrebbe dimostrare.

Resta la **prova fisico-teologica** che per Kant è la più seria: essa dall'ordine e dalla bellezza che esistono nella natura, che si ritiene ordinata secondo *fini*, conclude che esiste un Creatore di suprema saggezza e bontà. In realtà, afferma Kant, le imperfezioni e i mali che pur esistono nella natura ci permetterebbero al più di affermare l'esistenza di un essere molto potente e sapiente ma non onnipotente e onnisciente. Inoltre è la stessa esistenza di *fini* nella natura che non può secondo Kant essere dimostrata.

Naturalmente tutto ciò non comporta in alcun modo conclusioni atee: se non è possibile dimostrare l'esistenza di Dio, non è possibile neppure dimostrare che Dio non esiste: se quindi avremo motivi di altra natura (morale) per credere in Dio, saremo *liberi* di farlo.

§.5.5. Le idee della ragione come "principi regolativi"

Le idee della ragione dunque non ci fanno conoscere nulla. Noi non possiamo sapere se esiste qualcosa come Dio, l'anima, il mondo. E tuttavia Kant ritiene che queste idee abbiano una funzione importante.

Le idee rappresentano per Kant degli ideali della conoscenza (egli stesso dice di aver scelto il vocabolo *idea* proprio nella accezione platonica, di ideale come tale mai pienamente realizzabile). Se le idee non hanno un valore oggettivo, esse possono assumere un valore *regolativo*, fondamentale per la scienza: esse rappresentano un invito alla ricerca perché non si arresti mai ai risultati ottenuti, ma miri verso una sempre maggiore unità sistematica.

Vediamolo a proposito della *divisibilità della materia*. Noi non possiamo in alcun modo stabilire se sia vera l'ipotesi atomistica o quella dell'infinita divisibilità della materia, ma entrambe possono rappresentare un pungolo per la ricerca. Sappiamo infatti quanto l'ipotesi atomistica sia stata feconda nella storia del pensiero scientifico. Ma anche l'ipotesi opposta ha svolto una funzione positiva. Anzi, Kant esprime la sua preferenza per l'ipotesi dell'infinita divisibilità della materia. La ragione per cui egli dichiara di preferire la seconda ipotesi è questa: in ogni fase particolare dell'investigazione empirica noi possiamo concepire che la materia possa essere suddivisa ulteriormente; è quindi più economico supporre la divisibilità all'infinito che non asserire arbitrariamente che in un certo punto, che non può essere specificato, la divisibilità verrà meno.

Se consideriamo poi l'*idea del Mondo nella sua generalità*, noi vediamo che, via via che procedono gli studi sulla natura, un numero sempre maggiore di fenomeni fisici viene ricondotto sotto un numero sempre minore di leggi generali: si pensi alla legge di gravitazione che

permetteva di spiegare fenomeni apparentemente diversissimi, come il moto dei pianeti, dei satelliti, delle comete, dei gravi in libera caduta, delle maree ecc. Noi dobbiamo procedere *come se* tutti i fenomeni fisici dipendessero da un'unica legge (appartenessero ad un Mondo unitario) e non dobbiamo di conseguenza mai interrompere la ricerca in questa direzione.

Allo stesso modo l'*idea dell'anima* spinge a ricercare leggi sempre più generali dei fenomeni psichici, *come se* essi dipendessero tutti da una sola fonte, l'anima appunto.

Allo stesso modo infine l'idea di Dio spinge ad operare *come se* tutti i fenomeni distinti che avvengono intorno a noi e anche dentro di noi fossero conseguenza di un' unica causa, ovvero di una causa prima, Dio.

Queste idee dunque ci dicono "non come un oggetto è costituito, ma come, sotto la guida di esso concetto, noi dobbiamo indagare la costituzione e la connessione degli oggetti dell'esperienza in genere". Le idee, conclude Kant, "conducono a unità sistematica e ampliano sempre la conoscenza sperimentale, mentre non possono mai essere contro di essa: allora è una massima necessaria della ragione procedere secondo tali idee".

E' possibile interpretare tali idee come il sintomo dell'aspirazione di Kant a ricondurre all'unità quell'universo che non solo le scienze moderne, ma anche la sua stessa filosofia riduceva a sistemi diversi e non comunicanti: sistema fisico meccanico, pervaso dal determinismo, e mondo della vita organica, regolato dalla finalità, oggetto e soggetto, mondo sensibile e mondo intelligibile. ***Si potrebbe dire che*** in esse cogliamo il rimpianto per l'armonia perduta della cultura teologica tradizionale, che Kant coscientemente combatte per le sue implicazioni dogmatiche e autoritarie, mentre sente il bisogno di recuperare la capacità di dare un senso unitario alla conoscenza e alla prassi umane.

Approfondimento 4. L'impossibilità della biologia come scienza

Abbiamo visto come Kant veda nella scienza moderna ad impianto matematico-meccanico l'unico sapere teoricamente valido ancorché entro i limiti di un sapere fenomenico. Ma per noi sorge spontanea la domanda: e la biologia? cosa pensa Kant della conoscenza relativa agli esseri viventi? estende la spiegazione di tipo meccanicistico anche al mondo organico?

Bisogna dire che la posizione di Kant nei confronti della scienza della vita è quanto mai difficile e problematica.

Egli rifiuta con decisione la dottrina di Cartesio che aveva tentato di abolire la barriera fra la natura inerte e la vita e che affermava che i processi vitali non sono diversi da quelli che si verificano nel mondo inorganico. Per Kant neppure il processo di formazione e di crescita del più semplice degli esseri viventi, come un filo d'erba, può essere spiegato con il solo ricorso a leggi meccaniche. I criteri esplicativi del mondo dei corpi inerti non bastano per spiegare la vita. Un Newton della biologia non è possibile, egli afferma. L'essere vivente è un tutto altamente organizzato: per spiegarlo non si può far a meno di ricorrere al concetto di *fine*.

Ma Kant è anche consapevole che la scienza moderna si è costituita proprio espellendo dal proprio seno il concetto di fine.

Kant viene a trovarsi dunque di fronte ad un difficile problema. Egli cerca di risolverlo attribuendo al principio di finalità un carattere *euristico* (cioè "utile a stimolare la ricerca"; "eurein" = scoprire, in greco) e *regolativo*, ma la conclusione, coerente con le premesse, risulta chiara: la biologia non può pretendere né potrà mai pretendere di costituirsi come scienza.

Egli affronta il problema nella terza Critica, la *Critica del giudizio*, ma noi lo affrontiamo qui perché la domanda non può non sorgere già da ora.

Kant affronta il problema della finalità *interna*, quella propria degli esseri viventi, nella seconda parte della *Critica del Giudizio*, intitolata *Critica del giudizio teleologico*.

Noi vediamo che negli esseri organizzati, animali e piante, le parti sono possibili solo mediante la loro relazione al tutto e il tutto è possibile solo mediante la relazione delle parti. Senza una convenienza delle parti fra loro e con il tutto l'essere vivente non può sussistere. Le parti di un essere vivente devono dunque essere funzionali sia reciprocamente sia al tutto cui esse appartengono. La *finalità interna* è cosa molto diversa dalla *finalità relativa*: la finalità interna è quella dell'essere organizzato che si organizza da sé: "l'albero e l'animale *si producono da sé come individui*", dice Kant.

L'essere vivente non è affatto simile ad un prodotto della tecnica, non assomiglia per nulla ad un orologio, afferma Kant. Egli riprende il famoso paragone del Fontenelle per mostrare l'impossibilità di assimilare l'essere vivente ai prodotti della tecnica: Un essere organizzato non è una semplice macchina, che non ha altro che la forza motrice: possiede una forza formatrice...che non può essere spiegata con la sola facoltà del movimento [meccanicismo].

L'essere vivente non è neppure l'analogo dell'opera d'arte: nell'opera d'arte l'artista è fuori di essa; la natura organica invece si organizza da sé.

Dobbiamo dunque riconoscere, conclude Kant, che l'organizzazione della natura non ha alcuna analogia con la categoria della causalità così come è data a priori nel nostro intelletto. Noi non siamo perciò autorizzati né ad attribuire alla materia una "proprietà vitale (l'ilozoismo) che repugna alla sua essenza", né ad attribuire l'organizzazione ad un Essere trascendente, ad un Artista o a un Ingegnere che sia fuori della natura. Noi dobbiamo limitarci a *constatare l'insufficienza delle leggi meccaniche* a spiegare gli esseri organizzati e la *necessità di ricorrere ad un altro tipo di investigazione che ricerchi la finalità interna della natura*, ovvero la connessione che unisce le parti con il tutto negli esseri organizzati.

Ma questa investigazione ci permette solo di dire: -è *come se* tutte le parti dell'essere vivente avessero un fine, un'utilità in rapporto all'insieme, è *come se* nella crescita l'essere vivente mirasse a realizzare una forma - e non che ciò avvenga realmente.

Per Kant si può conoscere scientificamente solo ciò che si può riprodurre in laboratorio. Ma noi non possiamo sottoporre ai nostri esperimenti gli esseri organizzati in modo da poterli produrre noi stessi: "L'organizzazione infatti -dice Kant- come fine interno della natura supera infinitamente ogni nostra facoltà di produrla".

Kant risposcchia la crisi apertasi alla fine del secolo nel meccanicismo per quel che riguarda i fenomeni della vita.

A noi ora non sembra più del tutto assurdo pensare di poter produrre in laboratorio, a partire da materiale inorganico, una qualche forma di vita sia pur infinitamente più semplice di quelle attualmente viventi sulla terra, né ci sembra impossibile che la vita possa aver avuto inizio in tempi lontanissimi dalla non-vita e che si sia poi evoluta in forme più articolate e complesse per opera della selezione naturale. Ma fra Kant e noi c'è l'avvento della teoria evoluzionistica e l'immenso sviluppo della biologia molecolare e della genetica. Ai suoi tempi le cose stavano assai diversamente.

Comunque, ancora una volta, dobbiamo dire che la posizione di Kant era molto *scomoda*. Su tale posizione sarebbe stato difficile restare a lungo: in tutta la prima metà dell'Ottocento si affermeranno concezioni apertamente finalistiche o vitalistiche. Solo con Darwin e la dottrina dell'evoluzione per selezione naturale anche la biologia potrà compiere quella svolta che la porterà a far a meno del concetto di fine (si badi bene, non a quello di organizzazione, caratteristica essenziale dell'essere vivente. Ma l'organizzazione verrà ad apparire come il risultato della lunga storia evolutiva che ha caratterizzato la vita sulla Terra)

Approfondimento 5. I limiti storici della dottrina kantiana

Come abbiamo detto ormai più volte, Kant riteneva che la scienza, pur nei limiti di un sapere fenomenico, costituisse un sapere definitivo, accrescibile ma non rivedibile o modificabile. I risultati della scienza (la scienza newtoniana) non sono per lui passibili di revisione. La scienza newtoniana è la scienza *tout-court*; le categorie su cui essa è fondata (causa, sostanza, ecc.) sono immutabili e universali.

Noi sappiamo invece che le cose non sono andranno così: le categorie della fisica newtoniana infatti entreranno in crisi con l'avvento della fisica di Einstein e di Bohr. I concetti delle scienze naturali verranno a subire una profonda revisione e si chiarirà come i principi della fisica di Newton, validi per interpretare i fenomeni macroscopici, non lo siano allorché si prenda in considerazione il mondo delle particelle elementari e delle velocità vicine a quella della luce.

L'affermarsi della struttura atomica della materia, dei quanti di energia, il principio di indeterminazione e di complementarità verranno a spezzare la lineare costruzione della scienza classica: al di là di essa si avvertiranno mondi nuovi per i quali occorreranno nuovi modelli interpretativi. Entreranno in crisi le stesse categorie di causa e di sostanza.

La nascita delle geometrie non euclidee inferirà un duro colpo anche alla concezione kantiana secondo cui la geometria euclidea è l'oggetto di una intuizione a priori e, come tale, l'unica possibile.

Ma un altro problema, oltre a quello del valore storico delle categorie si pone a noi: quello delle origini delle forme a priori.

Sappiamo che Kant non si chiedeva assolutamente quale fosse l'origine dell' *a priori*; per lui non aveva neppure senso domandarsi da dove provenisse: esse rappresentano per lui "un fatto della Ragion

pura", appartengono cioè alla struttura della mente umana la quale è data una volta per tutte. Proprio per questo qualcuno ha detto che Kant ha ancora una concezione "creaturale" dell'uomo (anche se rifiuta qualunque spiegazione che faccia ricorso a Dio).

A noi invece il problema dell'origine delle categorie mentali si impone inevitabilmente.

Agli inizi degli anni '40 del secolo appena scorso, professore a Konisberg proprio sulla cattedra che era stata di Kant, Konrad Lorenz scriveva un famoso saggio in cui interpretava in chiave evuzionistica la teoria kantiana della conoscenza. Egli suggeriva di considerare le forme a priori della sensibilità e dell'intelletto come le funzioni di un'organizzazione neurosensoriale sviluppatasi al servizio della conservazione della specie.

Le forme a priori potrebbero essere considerate come il risultato attuale di un lunghissimo processo evolutivo che ha portato l'uomo ad adattarsi all'ambiente. Questo consentirebbe di spiegare perché esse permettano all'individuo di orientarsi nell'ambiente pur senza derivarci dall'esperienza: essi sono in qualche modo preadattate come gli schemi innati di comportamento che troviamo negli animali e come lo zoccolo del cavallo che è già adatto al terreno della steppa prima che il cavallo nasca. Esse pertanto sono sì a priori rispetto all'individuo, ma non rispetto alla specie.

Naturalmente Konrad Lorenz era ben consapevole della differenza che passava fra il suo modo di vedere e quello kantiano, ma riteneva che il suo fosse l'unico modo ragionevole di riutilizzare Kant.

Naturalmente questa prospettiva modifica profondamente il senso della dottrina kantiana anche per altri versi: le forme a priori cessano di rappresentare le condizioni assolute e imm modificabili della conoscenza umana. Anche se il loro valore è provato dal fatto che hanno consentito la sopravvivenza della specie, esse, osserva ancora Lorenz, hanno pur sempre carattere storico. Esse perciò non sono così inesorabili come le pensava Kant, anzi possono anche rivelarsi inadeguate quando la ricerca richiede maggiore precisione (cosa che si è verificata, come abbiamo visto, quando la fisica è entrata nella fase nucleare).

L'inattualità di Kant sta certamente nell'assenza nella sua analisi dell'uomo della prospettiva storica (e sociale).

Ma anche nella sua inattualità bisogna dire che Kant ci appare assai vicino per la sua chiara concezione dei limiti dell'uomo e insieme per la sua strenua fiducia nella razionalità umana.

II. La Critica della Ragion Pratica e la morale dell'intenzione

Kant ha dedicato per intero alla morale due opere importanti: la "Fondazione della metafisica dei costumi", del 1785 (la parola "metafisica" non ha qui il significato consueto, ma indica la fondazione a priori della dottrina dei costumi sulla base della coscienza morale), e la "Critica della ragion pratica", del 1788 (e qui si noti che la parola "pratica" fa riferimento alla "prassi", cioè all'agire libero volontario). Questo secondo scritto, assai più semplice, è alla portata anche di uno studente di Liceo.

*La morale di Kant è, come vedremo, una **morale dell'intenzione**: un'azione umana ha valore morale solo se è dettata dal puro e disinteressato rispetto della legge morale. Sono false morali (moralì **eteronome**) tutte quelle che sono fondate su un'autorità che non sia quella **autonoma** della Ragione, compresa la morale fondata su comandamenti divini, e le morali che si basano su pretesi sentimenti di benevolenza per l'umanità.*

*La legge morale si presenta con il volto severo dell'**imperativo categorico**, ovvero come un comando che non ammette condizioni. Essa chiede una cosa sola: il rispetto assoluto della persona propria e altrui. Essa suona*

fondamentalmente come il precetto evangelico: non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te.

Kant non si chiede qual è l'origine della morale. Questa legge è per lui un "fatto" della Ragion pratica. Essa è presente in noi e noi non potremmo, neanche volendo, dire di non sentirla. Non occorre cercarne il fondamento nell'esistenza di Dio e nei suoi comandamenti, non occorre dimostrare prima che Dio esiste e che l'anima è immortale per dare un senso all'imperativo morale. Al contrario, è sulla presenza in noi della "voce della coscienza" che si fonda la nostra certezza (di certezza morale si tratta e non di conoscenza teoretica) dell'esistenza di Dio e dell'esistenza di un mondo ultraterreno in cui si realizzerà la giustizia perfetta.

Come abbiamo già osservato, Kant rovescia il rapporto fra metafisica e morale e rende la morale autonoma da quelle conoscenze teoretiche che aveva dichiarate nella "Critica della Ragion Pura" come inattingibili.

§.6. Il carattere formale della morale e le tre formule della legge

All'inizio della *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant si chiede quando possiamo dire che una azione ha valore morale. E' sufficiente che essa sia conforme al dovere, ovvero che sia conforme alla lettera della legge morale? Kant risponde di no.

Kant prende in considerazione il caso di un negoziante che non inganna neppure l'avventore più inesperto. Certo la sua azione è conforme al dovere. Ma egli avrebbe potuto agire così per non farsi una cattiva fama e perdere di conseguenza i clienti. E' chiaro che in questo caso la sua azione non avrebbe valore morale: il suo movente sarebbe semplicemente un *calcolo di interessi*.

Consideriamo un altro caso. La maggior parte degli uomini conserva la propria vita e non si suicida. Ma possiamo concludere che chi conserva la propria vita compia un'azione fornita di valore morale? Certamente no, perché c'è nell'uomo la *tendenza naturale* a conservare la propria esistenza, e conservandola l'uomo non fa che soddisfare questa **inclinazione**. Solo nel caso che un individuo si trovasse in condizioni tali da desiderare ardentemente la morte e invece resistesse strenuamente alla tentazione del suicidio, potremmo cominciare a pensare che stia compiendo un'azione fornita di valore morale. Altrettanto può dirsi ad esempio di chi aiuta gli altri. Se lo fa per interesse, la sua azione non ha evidentemente nessun valore morale, ma non ce l'avrebbe neppure se il suo movente fosse la sua inclinazione (in quanto cioè è generoso per temperamento). Solo nel caso che egli aiuti gli altri anche quando non prova per loro nessuna *simpatia istintiva*, ma anzi sente per loro una naturale avversione, possiamo cominciare a pensare che la sua azione sia fornita di valore morale.

Un'azione, dunque, ha valore morale quando non soltanto è conforme al dovere, ma è stata compiuta essenzialmente perché ritenuta doverosa. Quando cioè non è stata determinata da un calcolo di interessi o da un'inclinazione, ma il suo *movente determinante* è il rispetto del dovere. Kant introduce qui la fondamentale distinzione tra **moralità** e **legalità**. Legale è l'azione conforme al dovere, ma compiuta per un movente di natura sensibile: un interesse o un'inclinazione. Morale è invece l'azione compiuta essenzialmente perché ritenuta doverosa.

Questa distinzione diventa chiara se prendiamo in considerazione le leggi positive dello Stato. Le leggi dello Stato mi comandano ad es. di non uccidere, di non rubare, di pagare le tasse ecc. Quando io mi sia comportato in maniera

conforme alla legge, lo Stato non si interessa minimamente delle ragioni per cui l'ho fatto, se per puro dovere, o perché temevo la sanzione, o ancora perché pensavo che la cosa potesse tornare in ultima analisi di vantaggio anche a me. Purché il mio *comportamento esteriore* non vada contro le leggi, allo Stato, almeno allo Stato moderno fondato sul diritto, non importano le mie intenzioni.

Per contro, nella valutazione morale di un atto, ciò che interessa è propriamente e soltanto l'**intenzione**.

La morale di Kant, che verosimilmente deve molto al primato della coscienza della tradizione protestante pietista, è una morale dell'intenzione.

Dal punto di vista morale, non è essenziale neanche il risultato dell'azione. Se, nonostante il mio impegno, i risultati della mia azione non fossero quelli propostimi – se, ad esempio, essendomi proposto di aiutare una persona, per circostanze non dipendenti dalla mia volontà finissi per danneggiarla, questo non toglierebbe nulla al valore della mia azione.

La legge morale dunque si interessa direttamente non all'oggetto voluto ma al *modo di volerlo*; in termini kantiani: alla *forma* del volere, non alla materia (al contenuto dell'azione). Essa dunque è puramente formale: essa non comanda di fare questa o quella azione (come fanno le leggi dello Stato), ma comanda di volere in un determinato modo. Essa non è costituita da una serie di *precetti* (o *norme*), ma da un unico *principio* (o *imperativo categorico*) che così Kant esprime: *agisci in modo che tu possa volere che la massima della tua azione diventi legge universale*. E' questa la **prima formula della legge morale**.

Glossario

Conoscenza teoretica- conoscenza pratica.

La conoscenza teoretica è la "conoscenza per cui mi conosco ciò che esiste". La conoscenza pratica è la "conoscenza con cui mi rappresento ciò che *deve* esistere".

Massima- principio.

La parola *massima* ha in Kant indica una regola di condotta di valore soggettivo, cioè liberamente adottata dall'individuo; la parola *principio* indica una legge oggettiva.

Anche qui Kant chiarisce il suo pensiero con un esempio. Io mi chiedo se mi è lecito, trovandomi in imbarazzo, fare una promessa con l'intenzione di non mantenerla. Per rispondere, basta che mi chieda se io sarei contento che ognuno, quando si trova in imbarazzo, ricorresse alla menzogna, facendo così della massima che ha guidato quella mia azione la massima anche delle sue azioni. Mi accorgo subito che io posso volere la menzogna per me, ma non posso volere una *legge universale* del mentire perché, posta una tale legge, nessuno potrebbe più credere alle promesse e quindi *non avrebbe più senso* farne. La massima secondo cui chi è in imbarazzo può fare promesse con l'intenzione di non mantenerle, appena diventi legge universale, si rivela come contraddittoria. E' chiaro da tutto ciò che per stabilire che cosa è conforme alla morale e ciò che le è contrario *non* ho bisogno di ricorrere a nessuna *autorità*. Basta un ragionamento semplicissimo, che anche la persona più semplice è in grado di fare. Basta infatti che io mi chieda che cosa avverrebbe se tutti si comportassero secondo la massima della mia azione.

E' evidente la parentela della legge morale kantiana con il principio evangelico "tutte le cose dunque che voi volete che gli uomini vi facciano, fatele anche voi a loro", in Matteo VII, 12 (il rapporto tra la filosofia kantiana e la religione cristiana sarà trattato nel §.14).

In sintesi, Kant conclude che il comportamento immorale è quello per cui "il nostro caro io" fa un'eccezione per sé.

La legge morale può essere espressa anche in una seconda maniera: "*Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di un altro, sempre anche come fine e mai solo come mezzo*". E' questa la **seconda formula della legge morale**. Io agisco immoralmente quando tratto l'altro come un semplice mezzo per soddisfare i miei interessi o piaceri. Questo non significa naturalmente che non si possa in nessun modo ricorrere agli altri per soddisfare i propri bisogni. Se ad esempio io chiamo il fabbro per farmi aggiustare la serratura, mi servo di lui per raggiungere un mio scopo particolare. Ma se lo faccio lavorare liberamente e gli do la mercede pattuita rispettando la sua volontà, lo tratto anche come un fine (il che non accadrebbe se lo trattassi come uno schiavo). In sintesi, la legge morale comporta un rispetto assoluto dell'uomo in quanto portatore di una *libera volontà razionale* (è chiaro che non si è tenuti a rispettare i desideri capricciosi degli altri, ma solo la loro volontà razionale). Kant afferma dunque che la dignità e la moralità in sé sono le uniche cose che non possono essere vendute in quanto non hanno prezzo.

La legge morale può essere espressa ancora in una terza maniera: "*agisci in modo che la tua volontà possa considerarsi legislatrice universale*". E' questa la **terza formula della legge morale, detta dell'autonomia**. Quando io agisco per un fine dettato dall'interesse o dal desiderio, la mia volontà non è veramente libera. Essa cioè non è autonoma nel senso letterale del termine ("*autonomia*"= darsi le leggi da sé) perché essa viene ad essere subordinata a quelle inclinazioni naturali, a quegli impulsi sensibili che sono in me in quanto "sono fatto così" (e l'essere fatto così non dipende da me). In questo caso io non vado al di là della mia animalità (e dipendo quindi da qualcosa che è esterno a me, sono "*eteronomo*"). Solo la volontà che si sottopone alla legge morale è veramente libera: essa non obbedisce a qualcosa di estraneo, ma soltanto alla legge che essa stessa riconosce come fornita di valore universale, obbedisce cioè solo a se stessa come autolegislatrice.

Si osservi che in sostanza si tratta della stessa dottrina morale espressa da Rousseau quando afferma che la vera libertà coincide con la sottomissione alla volontà generale: anche per Rousseau la volontà generale non è ciò che decide la maggioranza in senso empirico, ma è semplicemente la volontà razionale, che come tale è uguale per tutti gli esseri ragionevoli, universale. La libertà specificamente umana dunque non deve essere confusa con la spontaneità prerazionale dell'animale o del selvaggio (difesa da Rousseau nelle sue prime opere) o con l'inclinazione spontanea dell'uomo come semplice essere sensibile (si pensi a Hume): essa consiste nell'obbedire solo alle leggi universali che la ragione (l'intimo principio della sua soggettività) ci ha assegnato. La terza formula ci obbliga dunque ad agire in modo da identificarci con la volontà generale, realizzando così la nostra libertà di esseri razionali.

§.7. La legge morale come imperativo categorico

La legge morale, in quanto puramente razionale, si presenta all'uomo con il volto severo del dovere. Essa ha la forma di un **imperativo categorico**, ovvero un imperativo che comanda senza condizioni. Non dice: "Se non vuoi finire in carcere, non rubare", ma "non rubare in nessun caso".

Kant distingue nettamente l'imperativo categorico dagli imperativi ipotetici: anche questi ultimi sono comandi, ma valgono solo in rapporto ad uno scopo che si voglia raggiungere. Così il comando: "Entra", posto su certe porte di ingresso, vale solo nell'ipotesi che uno voglia entrare. Gli imperativi ipotetici indicano i mezzi per raggiungere un determinato scopo, qualunque esso sia.

Se non esistesse l'imperativo categorico, dice Kant, non si potrebbe parlare di morale (esisterebbero solo calcoli di interesse).

L'uomo deve agire dunque in un certo modo soltanto perché così vuole la legge morale. Se egli agisce spinto da un sentimento anche di generosità o benevolenza, la sua azione ha valore legale e non morale. L'unico sentimento che faccia eccezione è il **rispetto per la legge**. Il rispetto per la legge rappresenta il solo sentimento non patologico, cioè non legato alla nostra animalità, che sia presente in noi. Per l'uomo, che non è solo ragione, è necessario che la forma della legge susciti un sentimento di rispetto capace di prevalere sulle inclinazioni sensibili. Esso è pertanto, dice Kant, una sorta di Arcangelo Michele, che scende in aiuto dell'uomo per combattere le inclinazioni sensibili sullo stesso terreno del sentimento. Ma agire per rispetto della legge e agire per puro senso del dovere è la stessa cosa.

E' questo il rigorismo kantiano. Esso produce una netta scissione fra ragione e sensibilità, dovere e felicità, anima e corpo. Tale scissione sarà immediatamente rimproverata a Kant dal grande poeta tedesco Schiller, che riteneva possibile, attraverso l'educazione morale ed estetica, arrivare alla formazione di anime belle, capaci di fare il bene spontaneamente. L'aspirazione a diventare anime belle e l'esaltazione della spontaneità e del sentimento sarà presto una caratteristica del *Romanticismo.

Ma Kant, come ormai sappiamo, sottolinea in tutti i modi i limiti dell'uomo. L'uomo non deve credersi Dio. Solo Dio fa il bene volentieri e senza sforzo. L'uomo può obbedire alla legge morale solo compiendo un grande fatica per mettere da parte i suoi interessi particolari.

Kant distingue la *volontà buona*, propria dell'uomo che si sforza di seguire la legge morale, dalla *volontà santa*. Santo è solo Dio, la cui volontà è senza dubbio conforme alle leggi obiettive del bene, ma senza bisogno di alcuna autocostrizione. La legge morale non vale solo per l'uomo, vale per tutti gli esseri razionali, finiti ed infiniti, vale quindi anche per Dio. Ma mentre Dio, in cui non esistono interessi e inclinazioni particolari, compie il bene senza sforzo, l'uomo non può adeguarsi alla legge senza fatica. Per l'uomo credere di poter fare il bene volentieri è puro fanatismo.

L'etica di Kant provoca, come abbiamo già detto, una tensione continua fra ciò che è e ciò che deve essere. Da questa tensione *tragica* Kant cercherà di uscire proponendo diverse vie per riconciliare l'uomo con se stesso e la sua sensibilità. Una di queste vie sono i "postulati della ragion pratica", che ci invitano a sperare che la riconciliazione fra essere e dover essere, fra virtù e felicità, potrà compiersi nell'aldilà. Di questi parleremo nel prossimo paragrafo.

§.8. *I postulati della Ragion Pratica*

Alla domanda: ma esiste realmente l'imperativo categorico? Kant risponde che esso è un "*fatto della Ragione*". Di esso non possiamo avere dubbi perché la sua voce si fa sentire anche a chi cerca in tutti i modi di non ascoltarla.

E' la presenza di questa voce (la "voce della coscienza") dentro di noi che ci rende certi di quelle verità che erano precluse alla ragione teoretica: la libertà, l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio.

La legge morale mi impone di agire indipendentemente dagli impulsi naturali. Ma questo comando sarebbe assurdo se io non fossi libero, se fossi cioè totalmente *determinato* nelle mie azioni dalla *causalità meccanica* delle leggi naturali. Se devo agire secondo una *causalità libera*, come mi impone la legge morale, devo poterlo fare, altrimenti la legge morale non avrebbe senso. "Devi, quindi puoi!" dice Kant ("puoi" cioè frenare i tuoi impulsi naturali). In sostanza, io *devo* ammettere di essere libero. Questo non significa che la libertà sia oggetto di conoscenza: ciò contraddirebbe quanto detto nella *Critica della ragion pura*. Il postulato della libertà

non mi permette di dire: "io so di essere libero", ma solo "io voglio essere libero". **La libertà è il primo postulato della Ragion pratica, la chiave di volta delle nostre credenze metafisiche.** E' solo la fede nella mia possibilità di agire liberamente, fede che fa tutt'uno con il riconoscimento della legge morale (la libertà e la legge morale sono le due facce di una medesima medaglia, dice Kant), che mi autorizza, come vedremo, a credere nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di Dio, che resterebbero mere idee prive di sostegno se non si legassero alla legge morale.

In sintesi, la libertà trascendentale è la condizione della legge morale, mentre l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio sono le condizioni della possibilità del **Sommo Bene**, oggetto "necessario" della volontà buona, ciò a cui la volontà buona non può non aspirare. Ora la volontà buona aspira a raggiungere il **massimo di virtù**, ma aspira anche a che il massimo di virtù venga **premiato con il massimo di felicità**. Essa infatti non può accettare che persone virtuose siano costantemente perseguitate dalla sorte e uomini malvagi siano sempre fortunati. Il mancato accordo fra bontà e felicità, che si constata di continuo in questo mondo, è qualcosa che scandalizza la volontà buona e mostra chiaramente come essa aspiri all'avvento, in un mondo diverso da quello sensibile, di una superiore giustizia che equipari la felicità alla virtù. In conclusione, il Sommo bene è il massimo di virtù premiato col massimo di felicità. Esso deve potersi realizzare, se l'oggetto della volontà buona non ha da essere una speranza vana.

Ma l'uomo, essere limitato, può raggiungere il massimo di virtù solo in un *progresso all'infinito*. Se la morte fosse per l'uomo la fine di tutto, questo progresso all'infinito non sarebbe possibile. **L'immortalità dell'anima è dunque il secondo postulato della ragion pratica.**

Quanto all'accordo tra bontà e felicità, esso può essere realizzato solo nell'al di là dall'intervento di una volontà insieme *santa e onnipotente*, la volontà di Dio. **L'esistenza di Dio è il terzo postulato della ragion pratica.**

Questi postulati, ormai lo sappiamo, non hanno a che fare con le conoscenze della ragione speculativa. Kant non afferma che, attraverso la facoltà pratica, si pervenga alla conoscenza di quegli oggetti che la critica della ragion speculativa (della metafisica) aveva dimostrato preclusa all'uomo; noi perveniamo soltanto a saper che dobbiamo determinare la nostra volontà sulla base di questi presupposti, che dobbiamo agire "come se" la nostra anima fosse immortale e Dio esistesse. Io non sono affatto autorizzato, afferma Kant, a dire "io so", ma soltanto "io voglio". E l'uomo giusto può ben dire "io voglio che Dio esista, che la mia durata sia senza fine, che io non appartenga solo al mondo fenomenico dominato dalla necessità, ma faccia parte, come oggetto morale, del mondo noumenico".

Approfondimento: il rigorismo kantiano

Kant è spesso considerato un *rigorista* dal punto di vista morale. Vediamo che cosa questo significhi.

Kant considera i sentimenti e le tendenze anche benevoli presenti nella natura umana sensibile come moralmente indifferenti. Non su questi sentimenti si deve far leva nell'educazione morale dei giovani. La natura non è né buona né cattiva. E chiara la netta distinzione che Kant opera fra l'uomo sensibile e l'uomo spirituale. Egli ritiene che la vera spiritualità dell'uomo si manifesti essenzialmente nei momenti di grandi difficoltà, quando l'obbedire alla legge morale comporta la necessità di superare avversioni e antipatie, di affrontare minacce, disagi e lo stesso pericolo di vita (vedi la lettura *Un esempio di moralità pura*).

Come già sappiamo, a Kant non interessano in alcun modo le conseguenze dell'azione morale: egli non si preoccupa assolutamente di quello che il seguire alla lettera l'ingiunzione della legge morale potrebbe, in certe occasioni, comportare. E' Kant stesso che si domanda se sia

moralmente accettabile dire una bugia se con essa si sa di poter evitare delle sofferenze o dei danni gravi ad altre persone, se si possa, per esempio, ingannare un assassino per salvare la sua vittima. Ebbene, egli risponde senza esitazione di no: le conseguenze di un'azione compiuta nel rispetto della legge non interessano alla morale. Kant pensa dunque che, purché sia salva la morale, il mondo possa anche "perire": *Fiat ius, pereat mundus*.

Ancora una volta si nota la scissione che viene ad operarsi fra mondo sensibile e mondo spirituale, fra anima e corpo, fra al di qua e al di là. Solo nell'al di là, secondo Kant, si può sperare che si attui la felicità nella giustizia. Nell'al di qua dobbiamo solo pensare a salvarci l'anima. Sia detto senza una troppo facile ironia.

Ma resta il fatto che *il primato dell'intenzione e del soggetto finisce per isolare l'individuo e separarlo sempre di più dalla comunità*.

Kant tenta di evitare tale isolamento elaborando il concetto di "**Regno dei fini**", cioè di una comunità ideale di esseri ragionevoli sotto leggi comuni, in cui ogni membro, come fine in sé, è allo stesso tempo legislatore e suddito. Ma non si tratta naturalmente di una comunità empirica, come l'assemblea politica in cui, date certe condizioni, si incarna per Rousseau la volontà generale; si tratta di un ideale presente solo nella nostra Ragione.

Anche qui sarebbe stato ben difficile restare sulle posizioni kantiane: alla scissione fra i due mondi si opporrà il *Romanticismo, si opporrà Hegel, si opporrà Marx secondo il quale la rivoluzione proletaria realizzerà insieme la giustizia e la felicità in questo mondo.

SCHEDA: Essere e Dover Essere

E' certo paradossale, come riconosce lo stesso Kant, che all'uomo siano negate proprio quelle conoscenze che più gli stanno a cuore, che egli non possa giungere per via speculativa a dimostrare l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, la libertà, ma possa solo giungere a postularle a partire dalla legge morale. La natura che ci ha assegnato la nostra ragion teoretica sarebbe dunque una "natura matrigna"?

In realtà Kant, in una importantissima pagina della *Critica della ragion pratica*, mostra come qualunque conoscenza dimostrativa l'uomo avesse della realtà soprannaturale distruggerebbe la vita morale. Se potessimo dimostrare che Dio esiste così come dimostriamo un teorema di matematica, la maestà divina ci starebbe dinanzi in tutta la sua potenza e noi ne saremmo sopraffatti. Le nostre azioni sarebbero certo conformi al dovere, ma dettate dalla paura o dalla speranza, mai dal puro rispetto del dovere. Insomma, la conoscenza dell'ordine metafisico dell'essere toglierebbe senso al dovere e ci renderebbe impossibile la libertà. L'uomo sarebbe simile ad una marionetta che gesticola bene, ma non ha vita.

Per comprendere meglio questo punto, si può *confrontare* Kant con un altro pensatore tragico, Pascal. Per Pascal Dio si nasconde per rendere possibile la libertà umana. Questa analogia tra i due filosofi ci rimanda alla chiave interpretativa proposta dal filosofo francese Lucien Goldmann per comprendere l'intero pensiero di Kant: quello della scissione tragica. Tipiche del mondo moderno, come si è visto, sono la scissione tra sapere scientifico-sperimentale e sapere metafisico, e la svalutazione di quest'ultimo. La svalutazione della metafisica, cioè di quella *philosophia* che nella cultura cristiana medievale era l'*ancilla theologiae*, a sua volta determina una lacerazione tra l'etica e la religione da una parte e il sapere, ormai prevalentemente scientifico, dall'altra. Di tale lacerazione i due pensatori considerati sono ormai pienamente consapevoli.

Scheda. Problemi dell' apriori kantiano: la storicizzazione della "voce della coscienza"

Le forme a priori della conoscenza teoretica sono state oggetto (come abbiamo visto nella precedente Scheda sui **Problemi dell'apriori kantiano**) di un processo di storicizzazione, che ha portato a vedere in esse il frutto dell'evoluzione naturale e culturale dell'uomo. Le categorie kantiane sono state sottoposte alla discussione della comunità scientifica. Ebbene, qualcosa del genere è accaduto anche per la "voce della coscienza" che, secondo Kant, è un "fatto della ragione", qualcosa

che si impone di per se stesso e non può essere sottoposto a critica o discussione.

Kant sottolinea come tale voce ci parli *contro* le nostre inclinazioni sensibili e i nostri desideri immediati, e ne trae la conclusione che non può derivare da essi. Egli non prende mai in considerazione il fatto che in realtà in persone diverse e in epoche e culture diverse la “voce della coscienza” può dire anche cose piuttosto diverse. Kant, notando la coincidenza tra l'imperativo categorico e l'insegnamento di Cristo, sottolinea la conformità di tale insegnamento con il dovere razionale impostoci dalla ragion pratica (soprattutto nella sua opera *La religione nei limiti della pura ragione*, cfr. §...). Egli pensa così di aver fornito una conferma del carattere razionale della religione cristiana. Non gli si affaccia alla mente il sospetto che in lui la voce della coscienza si esprima in termini simili a quelli del cristianesimo perché la religione della sua infanzia è stata il cristianesimo.

Un sospetto del genere invece nascerà più tardi in Sigmund Freud, il fondatore della psicanalisi, che chiamerà Super-io quella regione dell'inconscio in cui noi abbiamo interiorizzato le norme insegnateci dai nostri genitori e dai nostri educatori, e che si manifesta alla coscienza con un senso di disagio quando le violiamo.

Non solo Freud del resto, ma anche il marxismo e la *sociologia della cultura si sono interrogati a lungo sull'origine storica delle nostre credenze apparentemente spontanee.

Anche l'evoluzionismo e la *sociobiologia, infine, hanno cercato di spiegare l'origine dei nostri “istinti morali” senza attribuire loro un carattere assoluto e *prescrittivo, ma indicando in essi un aspetto dell'evoluzione umana.

III. La Critica del Giudizio

La “Critica del Giudizio”, terza e ultima delle grandi opere di Kant, fu pubblicata nel 1790, due anni dopo la “Critica della Ragion pratica”, nove dopo la “Critica della Ragion pura”.

*In essa Kant cercava di dare una sistemazione teorica e filosofica all'esperienza della sfera del **sentimento** (o del non-razionale). Kant fa di esso una “terza facoltà” e un campo di attività autonoma del soggetto rispetto alla scienza e alla morale.*

*Il tipo di **giudizio** di cui in essa si parla è, dunque, il **giudizio riflettente**, cioè un tipo di giudizio che nasce dal **sentimento** e proietta le nostre esigenze di armonia e di finalità sugli oggetti.*

*I giudizi delle scienze fisico- matematiche sono detti da Kant **determinanti** perché determinano i fenomeni stessi, essendo dato a priori il nostro modo di recepirli: noi non possiamo non collocarli nello spazio tridimensionale e nella serie di momenti successivi del tempo, non possiamo non collegarli con rapporti di causa ed effetto, ecc.*

*Il **sentimento** invece, pur essendo connaturato alla nostra coscienza, non ci dà conoscenze sui fenomeni, ma esprime solo le nostre esigenze universali di armonia e di finalità. Mentre un mondo senza ordine causale, senza sostanze permanenti, ecc., per noi è impensabile, un mondo senza finalità e armonia è invece pensabilissimo. Sarebbe del tutto verosimile (benché non dimostrabile) che il mondo esistesse solo per il movimento di particelle mosse dalla gravità, e che ciò che c'è in esso di bello, di*

*ordinato secondo fini e di conforme alle nostre esigenze morali o sentimentali esistesse solo per caso. Ma noi preferiamo pensare – per la nostra stessa forma mentis - che non esista solo per caso, ma perché disposto da qualche **intenzione finalistica**, da qualche volontà ordinatrice, in qualche modo presente nella realtà.*

La “Critica del Giudizio” si divide in due parti, intitolate rispettivamente “Critica del Giudizio estetico” e “Critica del Giudizio teleologico”: la prima riguarda il bello e il sublime, la seconda la finalità nella natura.

*Per Kant il **bello** è ciò che procura necessariamente ai soggetti umani un piacere disinteressato, senza secondi fini, che nasce dalla **pura contemplazione dell’oggetto fine a se stessa**. Egli distingue nettamente il piacere **estetico** da ciò che è piacevole per la sensibilità nel senso ordinario del termine: quest’ultimo è variabile, legato ai mutevoli stati d’animo degli individui e vale anche per gli animali irragionevoli. La bellezza riguarda invece solo gli uomini: essa è l’oggetto di un piacere libero, disinteressato, **universale**. Kant afferma che, quando si dà per bella una cosa, si pretende dagli altri lo stesso parere.*

E’ quest’ultimo, forse, l’aspetto dell’estetica kantiana che maggiormente può colpire il lettore contemporaneo. Bisogna dire che in effetti Kant non rinuncia all’oggettività del giudizio relativo al bello: anche di esso egli tenta una fondazione trascendentale poggiando sul soggetto e non sull’oggetto il valore universale del giudizio estetico. L’universalità e necessità del giudizio di gusto è legata non all’oggetto, ma alle condizioni soggettive del giudizio che sono comuni a in tutti gli uomini, ovvero al “gusto” inteso come facoltà a priori.

*Per quanto riguarda il **giudizio teleologico**, che vede nella natura un orientamento finalistico, un disegno intenzionale, una volontà ordinatrice, esso è basato su un’esigenza profonda e ineludibile, che vuole un mondo ordinato da un Creatore, nel quale sia possibile la realizzazione della libertà e della moralità, che sarebbero escluse da un mondo deterministico quale è quello conosciuto dalla scienza. Kant tuttavia ribadisce che questa esigenza, per quanto universale, non va confusa con una conoscenza vera e propria. Anche qui si tratta di una “universalità soggettiva”.*

§.9. Giudizi determinanti e giudizi riflettenti

Fin dall’inizio della *Critica del Giudizio* Kant introduce la fondamentale distinzione fra giudizi determinanti e giudizi riflettenti.

I **Giudizi determinanti** sono quelli delle scienze matematico-fisiche studiati dalla *Critica della Ragion pura*, ovvero quei giudizi che “determinano” gli oggetti fenomenici mediante le forme a priori dello spazio, del tempo e delle dodici categorie.

I **Giudizi riflettenti** sono giudizi che nascono dal *sentimento* e proiettano, come si è detto, le nostre esigenze universali di armonia e di finalità sugli oggetti.

GLOSSARIO: I **Giudizi determinanti** sono quelli che, dato qualcosa di particolare, lo sussumono sotto un universale anch'esso dato (le categorie dell'intelletto). Sono invece detti da Kant **riflettenti** i giudizi che, dato qualcosa di particolare, devono trovare l'universale sotto cui sussumerlo. Il bisogno dei giudizi riflettenti nasce da quel bisogno di unificazione della conoscenza che è tipica di Kant.

La finalità, l'universale sotto il quale i giudizi riflettenti cercano di sussumere il particolare, ha proprio la funzione di unificare i fenomeni in **totalità**, mentre l'unificazione operata dalle categorie dell'intelletto raggruppa i fenomeni in serie limitate e separate. L'intelletto, infatti, come si è visto nella dialettica trascendentale, non è in grado di comprendere la totalità del reale. Nemmeno il sentimento, naturalmente, è in grado di darci una conoscenza totale. Esso, anzi, non si pone neppure sul piano della conoscenza, ma è un nostro modo di unificare i fenomeni secondo la nostra esigenza soggettiva di totalità e di armonia.

I Giudizi riflettenti non danno luogo a conoscenze perché, secondo Kant, mentre io non posso in alcun modo pensare e neppure immaginare un mondo che non abbia carattere tridimensionale e che non obbedisca alla legge causale, posso benissimo pensare un mondo privo di armonia e di finalità intenzionale. Il concetto di *fine* non è in alcun modo la condizione della nostra possibilità di percepire gli oggetti. Di conseguenza i giudizi riflettenti non possono essere *giustificati* dal punto di vista conoscitivo. Esprimono, come abbiamo detto, dei *bisogni* connaturati alla mente umana, profondi e universali; ma i bisogni, è cosa nota, non vanno confusi con i *fatti*.

Fra i giudizi riflettenti Kant distingue i giudizi estetici, che riguardano la **bellezza**, e i giudizi teleologici, che riguardano la **finalità nella natura**.

§.10. I giudizi estetici

§.10.1. Il bello

Che cosa contraddistingue il bello? Quando un giudizio può definirsi estetico? Questa è la prima domanda che si pone Kant.

Per avere una prima idea di che cosa sia il bello per Kant, è utile riferire la sua affermazione, secondo cui **la natura è bella quando ha l'apparenza dell'arte e l'arte è bella quando ha l'apparenza della natura**. Dire che la natura ha l'apparenza dell'arte significa che gli oggetti naturali belli *ci appaiono* come creazioni intenzionali, come opere d'arte costruite da qualcuno *secondo un fine*. Invece, il pregio delle opere d'arte, che sono inequivocabilmente creazioni intenzionali, è quello di presentarsi con la *spontaneità* della natura.

Parliamo ora più precisamente della nozione di bello partendo dal "bello nella natura", seguendo l'ordine discorso di Kant (sul "bello nell'arte" cfr. 10.3). Il filosofo dà una definizione di bello complessa e articolata.

1. In primo luogo, il bello per lui è l'oggetto di un piacere "*senza alcun interesse*", cioè di un piacere estetico puro e non di un normale piacere empirico, sensibile. I giudizi estetici perciò hanno carattere *contemplativo* e sono del tutto *disinteressati*: non si curano né dell'esistenza né del

possesso dell'oggetto, ma solo della sua immagine o rappresentazione. Ad esempio, un campo di grano può interessare al contadino per il guadagno che può trarne, mentre dal punto estetico vale solo per la pura immagine di bellezza che esso offre. Il bello si distingue dunque dal *piacevole* e dal *dilettevole*, che è sempre interessato, legato al godimento sensibile immediato. Esso si distingue anche, e nettamente, dal *buono*, che è oggetto di stima e approvazione (e che ricade sotto il giudizio morale, che abbiamo già studiato).

2. Bello è detto, poi, "ciò che, senza concetti, è rappresentato come l'oggetto di un piacere *universale*". Nel giudizio relativo al bello, alla coscienza del disinteresse si unisce l'esigenza della validità per tutti: quando si giudica bella una cosa, si pretende dagli altri lo stesso giudizio. Come abbiamo detto, Kant non rinuncia all'universalismo che regge tutto il suo pensiero, ma l'universalità di cui parla -precisa egli stesso- è una **universalità soggettiva**, che non ha fondamento in alcun concetto. Il giudizio estetico non determina infatti gli oggetti sussumendoli sotto una qualche forma a priori dell'intelletto, ma si fonda sul "*gusto*", facoltà che Kant concepisce come connaturata al soggetto umano e quindi universale (siamo lontanissimi dalle massime del senso comune "tutti i gusti sono gusti"; "ognuno/ogni epoca ha i suoi gusti", "i gusti non si discutono").

Il gusto è per Kant la nostra facoltà trascendentale di esprimere una valutazione estetica immediata su di un oggetto sensibile, del tipo "questa rosa è bella". Tale facoltà di giudicare *a priori* è una sorta di *senso comune*, al di là di ogni differenza storica e culturale, e "rende universalmente comunicabile, senza mediazione di concetti, il nostro sentire riguardo ad una rappresentazione data".

Anche se il bello "non può essere provato", tuttavia "quando dichiariamo bella una cosa, noi non permettiamo a nessuno di essere d'altro parere", pretendiamo dagli altri lo stesso piacere, non giudichiamo solo per noi, ma per tutti, e parliamo della bellezza come se fosse una qualità della cosa.

Approfondimento. La costruzione dei giudizi di gusto.

Va specificato che il gusto come senso comune, mentre si contrappone ad ogni estetica radicalmente soggettivistica e relativistica ("tutti i gusti sono gusti"), si contrappone contemporaneamente ad un'estetica razionalistica.

Nel primo caso ci troveremmo di fronte a un'impostazione nella quale il bello si fonda sulla disposizione di un individuo o di una certa collettività (anch'essa quindi particolare, legata a determinati soggetti, a determinate situazioni e contesti) a definire qualcosa come bello e piacevole. Questa estetica del gusto soggettivo, che è una forma di relativismo psicologico, sociale, culturale, storico ecc. è tipica in particolare della filosofia di Hume.

Nel caso invece dell'estetica razionalistica, l'universalità del concetto di bello sarebbe già data a priori, prescinderebbe totalmente dai soggetti, avrebbe una sua realtà assoluta, atemporale, magari si caratterizzerebbe come qualcosa di innato nell'uomo, e quindi rischierebbe di finire nel dogmatismo.

Kant, come già nella prima *Critica*, cerca di rispondere alle esigenze ed ai problemi posti dalle due tradizioni dalle quali è in qualche modo nato il suo stesso pensiero: quella razionalistica e quella empiristica.

Perciò a suo parere l'universalità va difesa, ma non prescindendo dalla centralità del soggetto e della sua esperienza (come insegna la "rivoluzione copernicana"). Il

“senso comune“ di Kant si richiama all’esigenza e alla necessità di aprire una “discussione” sul bello, nella quale occorre ammettere che è possibile costruire un punto di vista comune e che al tempo stesso questo punto di vista comune non è concettuale (non presuppone categorie già pronte, presenti a priori nella mente dei soggetti), ma è “indeterminato”: si tratta di un accordo estetico (quindi sensibile) fondato sulla comunicazione diretta tra gli uomini. E comunicazione “diretta” significa appunto comunicazione che non passa attraverso la mediazione di un concetto determinato. L’accordo consiste dunque in una “costruzione” dei soggetti, che, di volta in volta, si mettono in relazione gli uni con gli altri senza garanzie definitive di riuscita.

Il bello che sorge da questa operazione fa perciò riferimento a un’*idea* (non a una *categoria*), *l’idea della Totalità*, ed esprime l’esigenza di una riconciliazione tra il materiale sensibile delle nostre esperienze e tale forma intelligibile. Richiama la possibilità di evocare, attraverso oggetti belli, questa idea. Il bello rinvia in definitiva ad un’idea regolativa, necessaria per la Ragione, e comune a tutta l’umanità, un’idea indeterminata a partire dalla quale si può discutere del bello e allargare la sfera della propria soggettività per individuare un consenso non dogmatico con l’altro in quanto uomo.

Che l’uomo sia “naturalmente” e necessariamente spinto verso la ricerca di un significato ultimo, verso l’individuazione di un significato totale, si è d’altra parte già ampiamente visto nella Dialettica trascendentale, nella riflessione cioè intorno alle “idee della ragione”. Queste idee risultano alla fine essere per Kant indeterminabili e inconoscibili in termini di “fatti” empiricamente accertabili, ma non eliminabili, in quanto prodotto di un’esigenza connaturata alla ragione stessa. Queste stesse idee infine possono comunque svolgere una funzione positiva in quanto “regolative” della conoscenza stessa. Occorre sperimentare e conoscere “come se” potessimo giungere alla comprensione della Totalità. Allo stesso modo occorre percepire e godere degli oggetti belli “come se” potessimo giungere alla percezione del Bello assoluto. Questa disposizione consente infatti di *costruire* comunque dei momenti di accordo e aprire una *discussione* intorno al bello in vista di una possibile universalità. La valutazione del bello dunque non è qualcosa di rigido e assoluto, ma è il risultato di un processo di comunicazione, di discussione, di educazione e di affinamento del gusto.

Da qui l’idea di Friedrich Schiller dell’educazione estetica (cfr...).

3. Il bello è per Kant “la *forma* di una finalità di un oggetto, in quanto questa vi è percepita senza la rappresentazione di uno scopo”. La finalità compare cioè nell’oggetto in modo astratto, formale, senza riferimento ad un fine preciso. L’armonia delle parti, che caratterizza l’oggetto bello, è vista, in altre parole, come un gioco formale e non come l’organizzazione che consente ad un organismo di svolgere le funzioni che gli sono proprie. Quando dico, ad esempio, che una rosa è bella, non mi interesso per nulla al fatto che essa sia l’organo riproduttivo della pianta, serva cioè alla riproduzione, ma godo della gradevolezza e dell’armonia della sua forma, considerata fine a se stessa.

Approfondimento. Il rapporto Parti/Tutto

E’ interessante qui sottolineare che la finalità interna di cui si parla (contrapposta allo scopo esterno) consente in primo luogo di caratterizzare il bello come rapporto tra le parti e il tutto di un oggetto. Le parti non vanno considerate in sé, indipendenti l’una dall’altra, ma solo in funzione del tutto nel quale sono inserite. E’ il tutto che dà significato alle parti e non il contrario. Il tutto non si configura come semplice “somma” delle parti, ma come “intero”, come qualcosa dotato di un significato che

trascende le singole parti e che tuttavia si realizza attraverso di esse, in quanto le ordina e attribuisce loro una funzione particolare.

In secondo luogo si può notare come questa definizione di bello sia di carattere essenzialmente formale, in quanto attiene all'organizzazione interna di un oggetto, alla relazione tra le sue parti. Bello è un oggetto in cui questa relazione è "riuscita", in cui le parti occupano necessariamente un posto e svolgono una funzione necessaria. Non si dà un catalogo di quali siano gli oggetti belli; si dice piuttosto a quali criteri debba rispondere un oggetto per essere considerato bello.

4. "Il bello è ciò che, senza concetto, è riconosciuto come oggetto di un piacere *necessario*". Kant ribadisce la sua convinzione secondo cui il giudizio estetico è qualcosa su cui tutti devono convenire, sebbene tale consonanza non possa essere espressa concettualmente. "Non si può – dice Kant- dare alcuna regola oggettiva del gusto che determini per mezzo di concetti che cosa sia bello." Si tratta di una affermazione degna di nota per quanto riguarda l'educazione alla bellezza. Vuol dire che essa non può ridursi ad un "manuale tecnico" sull'argomento, ma può realizzarsi solo attraverso la ripetuta contemplazione delle cose belle. Il gusto si può affinare con l'uso e l'educazione, ma non a forza di deduzioni e ragionamenti.

E' necessario sottolineare infine ancora come per Kant l'armonia che attribuiamo all'oggetto bello, sia in realtà la proiezione di un sentimento vissuto dal soggetto. L'oggetto bello sembra essere un dono che la natura fa a noi, ma in realtà siamo noi che innalziamo i fenomeni naturali al livello dell'uomo. Il bello è il sentimento di armonia che il soggetto prova nel suo intimo di fronte a certi oggetti.

§.10.2. Il sublime

Già nel 1764, partendo da presupposti empirici e non sistematici, il filosofo di Königsberg aveva affrontato questo tema dell'estetica classica, più volte ripreso nel Settecento, in un'opera intitolata *Considerazioni sul sentimento del sublime e del bello*, facendo notare come, tanto in rapporto all'arte, come alla natura, il sentimento della misura e dell'equilibrio formale (**bello**) e quello della dismisura e dello squilibrio (**sublime**) fossero alla base di due canoni estetici opposti tra loro.

Nella *Critica del Giudizio* questa intuizione viene sviluppata in tutte le sue potenzialità. "Noi chiamiamo sublime - dice Kant in quest'opera - ciò che è assolutamente grande" o anche "ciò al cui confronto ogni altra cosa è piccola".

Il sublime si accorda con il bello in questo, che entrambi piacciono per se stessi e che entrambi non dipendono da concetti. Ma vi sono anche delle differenze notevoli fra l'uno e l'altro. Il bello della natura riguarda infatti la forma dell'oggetto, l'armonia fra le sue parti; il sublime può invece trovarsi anche in un oggetto privo di forma (informe, mostruoso), ma che implica e provoca la rappresentazione dell'illimitatezza. Non è di fronte all'ordinaria armonia di un fiore o di un quadro, ma davanti allo spettacolo dello smisurato e dell'inconsueto, davanti a un abisso, a un'eruzione vulcanica, o all'immenso cielo stellato, che sorge il sentimento del sublime. Come fra poco vedremo, il *sublime dinamico* è la percezione della straordinaria potenza della natura (come nei terremoti, nelle eruzioni vulcaniche, ecc.), della nostra debolezza fisica e dell'infinito valore del soggetto umano. Poiché è il frutto di un confronto fra la fragilità umana e

la sproporzionata forza della natura, il sentimento del sublime, a differenza del bello, non è un piacere, ma in qualche modo un dispiacere, perché è un sentimento di sgomento, il riconoscimento della nostra debolezza. Ma questo sentimento si volge alla fine in un'esaltazione dell'uomo. La contemplazione della smisurata grandiosità della natura diventa, per la nostra coscienza, una rappresentazione comparativa e metaforica dell'incommensurabile grandezza dell'animo umano.

Il bello coglie col sentimento un ordine nella natura; il sublime intuisce ed esprime col sentimento le *idee della ragione* e la loro pretesa titanica di cogliere la totalità infinita del reale. L'esperienza del sublime, al contrario di quella del bello, è una rappresentazione *indiretta*, perché le idee della ragione non possono essere rappresentate sensibilmente (ma sono solo "esibite" attraverso il contrasto con l'immensità della natura). Perciò non può pretendere il consenso di tutti, e non è comunicabile.

Il sublime può essere sia statico (matematico) che dinamico. Il *sublime matematico* è definito da Kant come "ciò che è assolutamente grande", al di là di ogni comparazione (non vi è massimo per la misura matematica). Sublime è, in questo senso, a) "ciò al cui confronto ogni cosa è piccola" e b) "ciò che per il fatto di poterlo anche solo pensare, attesta una facoltà dell'animo superiore ad ogni misura dei sensi". Lo spettacolo, colto con i sensi, della natura smisurata (l'esempio più evidente è il cielo stellato) rimanda all'idea di infinito propria della ragione, ad un'idea cioè che attesta la sublimità del soggetto.

Il *sublime dinamico* o percezione della "natura in quanto potenza", nasce dal sentimento, quasi mistico, della smisurata grandiosità della natura (l'esempio sono i terremoti, le eruzioni vulcaniche, il mare in tempesta ecc.), della nostra debolezza fisica e dell'infinito valore della ragione che ha sede dentro di noi. La paura (che è dispiacere) che la natura provoca in noi, si trasforma in gioia per lo scampato pericolo, che si accompagna alla percezione dell'immenso valore della nostra soggettività.

Come nel bello, anche nel sublime entrano in gioco l'oggetto naturale, l'immaginazione (che tenta di presentare in una sola particolare intuizione l'idea del Tutto) e l'idea stessa (che sfugge ad ogni rappresentazione adeguata e finita). L'immaginazione testimonia in questo caso che esiste qualcosa di *irrappresentabile*, e il *sublime* non è l'oggetto che ci sta di fronte, né l'idea alla quale tendiamo, ma *il movimento stesso che rinvia dall'oggetto all'idea*. Questo movimento si conclude in uno scacco: l'infinito, matematico o dinamico che sia, sfugge ad ogni rappresentazione. Questa presentazione negativa dell'idea infinita produce una sorta di piacere negativo (più che un vero dispiacere). Di fronte all'"abisso spaventoso" emerge la nostra finitezza, ma anche la nostra grandezza, la nostra capacità di evocare la Totalità e l'Infinito. Anzi, emerge il fatto che Totalità e Infinito sono essenzialmente legati alla capacità del soggetto di evocarli. Si conferma perciò in questo modo la centralità del soggetto (rivoluzione copernicana), il vero leitmotiv del kantismo.

Questi temi – sublime, totalità, infinito – saranno tutti ripresi dall'estetica romantica in polemica con il neoclassicismo e l'illuminismo.

§.10.3. Il bello d'arte e il genio

Fin qui Kant ha sempre parlato del bello nella natura. In quanto prodotto di una volontà interessata, il bello d'arte dovrebbe infatti, dice Kant, essere escluso dalla sfera estetica (*pulchrum* e *sublime*), e ricadere in quella dell'utile (*honestum*) o del dilettevole (*iocundum*), cioè in funzioni

pedagogiche o di intrattenimento. Il bello per essere tale infatti deve essere autonomo, fine a se stesso, non soggetto a interessi – e neppure al bene. Kant nega così anche la funzione pedagogica dell'arte, che da secoli era considerata una sua caratteristica.

Il bello, come sappiamo, è giudicato sulla base del puro sentimento – e senza che intervenga alcun concetto. Perciò non ci sono *regole* che si possano imparare per produrre il bello. L'arte, dunque, per essere bella, deve avere la spontaneità della natura. Questa produzione che deve apparire come spontanea è possibile solo grazie al **genio**. La facoltà del genio è appunto un dono naturale. Se diciamo che il genio dà le regole all'arte, diciamo che è la natura stessa che le dà le regole, visto che esso è un dono di natura.

Se il gusto è una facoltà universale, che appartiene a tutti i soggetti, il genio è invece una facoltà eccezionale, che solo alcuni hanno. Se il gusto consente di riconoscere i valori estetici, il genio consente all'artista di produrli, ma senza poter spiegare in nessun modo la loro produzione. L'arte, come produzione del bello, non ha concetti. *Ma nell'arte, che è un'attività umana, per definizione devono valere delle regole.* Sono le opere d'arte del genio che hanno indirettamente questa funzione: il genio che produce capolavori artistici non detta regole come quelle dell'estetica e della poetica tradizionali, ma produce semplicemente *modelli* o *esemplari* che potranno essere imitati.

Essi valgono come regola senza bisogno di nessuna teoria, né di istruzioni per l'uso, che del resto il genio non sarebbe in grado di dare, perché opera con la spontaneità della natura. Inoltre i capolavori prodotti dal genio potranno essere imitati, ma non eguagliati, perché ciò che non è possibile imitare è proprio la loro *originalità*, che li rende unici.

Questa *paradossale* teoria del genio, come *colui che dà regole là dove le regole non sono possibili*, influenzerà l'estetica romantica nella sua polemica proprio contro i canoni del classicismo, e contro la sua rigida imitazione dei modelli antichi. Egualmente i romantici prenderanno da Kant l'idea dell'**autonomia dell'arte** sia dall'utilità che dalla morale e dalla pedagogia.

§.11. *Il Giudizio teleologico*

La seconda parte della terza critica è dedicata alla teleologia, cioè alla rappresentazione sentimentale della *finalità* della natura. L'uomo sente che la forma e la funzione della natura non si esauriscono né nella sua struttura meccanica, né nella sua possibile utilità strumentale. C'è in noi l'irresistibile tendenza a pensare che nel mondo esistano delle cause finali e che il mondo non sia un semplice insieme di macchine come vuole la scienza.

Kant parte dalla distinzione fra due forme di finalità: la finalità *relativa* e la finalità *interna*.

Della prima fornisce parecchi esempi. I fiumi per esempio, dice, trasportano varie terre utili alla vegetazione, che depositano qualche volta nei paesi che attraversano, oppure alla foce, aumentando così il terreno coltivabile. Ma è chiaro che l'utilità degli uomini non si identifica necessariamente con un fine interno alla natura. Bisognerebbe infatti, nel caso esaminato, dimostrare che la natura si poneva come fine che alcuni uomini vivessero lungo quei fiumi. Allo stesso modo, dice Kant in un altro

punto, se nel mondo dovevano esservi buoi, pecore, cavalli, ecc., doveva anche esserci anche l'erba sulla terra, e nei deserti di sabbia doveva anche crescere il risicolo, se dovevano esservi cammelli; e ancora, queste e altre specie di bestie erbivore si dovevano trovare in abbondanza se dovevano esistere lupi, tigri, leoni. Ma è chiaro che noi *non* possiamo affatto dimostrare che l'esistenza di leoni, tigri, lupi fosse un *fine intenzionale* della natura. Noi non possiamo in alcun modo stabilire che l'erba è fatta per la pecora e che gli animali esistono per l'uomo, ma solo che la pecora può esistere perché c'è l'erba, che la società umana può svilupparsi là dove è facile allevare le pecore, ecc.

La finalità relativa dunque, sebbene accenni ipoteticamente a fini naturali, non autorizza nessun giudizio teleologico in assoluto.

Molto diversa è la situazione quando si passa a considerare la *finalità interna*, che è quella degli esseri organizzati: animali e piante. Noi vediamo che in essi *le parti sono possibili solo mediante la loro relazione al tutto e il tutto è possibile solo mediante la relazione delle parti*. Senza una convenienza delle parti fra loro e con il tutto l'essere vivente non può sussistere. Le parti – gli organi - di un essere vivente devono essere funzionali sia reciprocamente, sia al tutto cui esse appartengono.

Kant rifiuta con decisione la dottrina di Cartesio che aveva tentato di abolire la barriera fra la natura inerte e la vita, e che affermava che i processi vitali sono spiegabili con le stesse leggi che regolano il mondo inorganico. Per Kant neppure il processo di formazione e di crescita del più semplice degli esseri viventi, come un filo d'erba, può essere spiegato con il solo ricorso a leggi meccaniche. *I criteri esplicativi del mondo dei corpi inerti non bastano per spiegare la vita*. Un Newton della biologia non è possibile, egli afferma. L'essere vivente è un tutto altamente organizzato: per spiegarlo non si può far a meno di ricorrere al concetto di fine, di ammettere l'esistenza di un progetto che ne governi le parti e le indirizzi verso uno scopo unitario. Nella crescita, ogni essere vivente realizza progressivamente una forma, che sembra il fine della crescita stessa. Per poter sopravvivere e riprodursi, esso organizza da sé le sue parti, le coordina armoniosamente ed efficacemente.

Eppure Kant sa che la scienza moderna si è costituita proprio espellendo dal suo seno il concetto di fine. Ed egli non intende smentire la sua affermazione che scienza è solo quella ad impianto matematico-meccanicistico.

Kant si trova pertanto di fronte ad un ben difficile problema. Egli cerca di risolverlo escludendo dall'ambito della scienza la biologia (per lui la biologia non potrà mai costituirsi come scienza) e attribuendo al principio di finalità un **valore regolativo e non costitutivo**. Il principio di finalità ci permette solamente di dire solo questo: è *come se* tutte le parti dell'essere vivente avessero un fine, un'utilità in rapporto all'insieme, è *come se* nella crescita l'essere vivente mirasse a realizzare una forma: non ci permette di dire che ciò avvenga realmente. Si tratta di un'esigenza ineludibile che però non può dar luogo a una conoscenza di carattere scientifico.

Nell'*Appendice* della Parte dedicata al Giudizio Teleologico, Kant infine affronta il problema dell'ordine generale della natura. Anche qui noi non possiamo fare a meno di concepire una causa suprema, una superiore intelligenza ordinatrice che organizza tutte le cose in modo che siano possibili la libertà e la moralità dell'uomo. Per Kant tutto è predisposto in

vista dell'uomo che non può non essere visto che come lo scopo ultimo dell'universo. Senza di lui infatti il mondo sarebbe "un semplice deserto".

La teleologia che noi intuiamo nella natura fornisce a Kant una *prova "morale" dell'esistenza di Dio*. Tale prova però - proprio come accadeva in Niccolò da Cusa - non può essere trasposta o accettata sul piano scientifico.

Approfondimento: il salto tra vivente e non vivente

Kant afferma che l'essere vivente non è affatto simile ad un prodotto della tecnica, non assomiglia per nulla ad un orologio. Egli riprende il famoso paragone del Fontenelle per mostrare l'impossibilità di assimilare l'essere vivente ai prodotti della tecnica: "Un essere organizzato non è una semplice macchina, che non ha altro che la forza motrice: possiede una forza formatrice... che non può essere spiegata con la sola facoltà del movimento [meccanico]". L'essere vivente non è neppure l'analogo dell'opera d'arte: nell'opera d'arte l'artista è fuori di essa; la natura organica invece si organizza da sé.

Dobbiamo dunque riconoscere, conclude Kant, che l'organizzazione della natura non ha alcuna analogia con la categoria della causalità così come è data a priori nel nostro intelletto. Noi non siamo però autorizzati né ad attribuire alla materia una "proprietà vitale [ilozoismo] che repugna alla sua essenza", né ad attribuire l'organizzazione ad un Essere trascendente, ad un Artista o a un Ingegnere che sia fuori della natura. Noi dobbiamo limitarci a constatare *l'insufficienza delle leggi meccaniche a spiegare gli esseri organizzati* e la *necessità di ricorrere ad un altro tipo di investigazione che ricerchi la finalità interna della natura*, ovvero la connessione che unisce le parti con il tutto negli esseri organizzati.

Ma questa investigazione ci permette solo di dire: è *come se* tutte le parti dell'essere vivente avessero un fine, un'utilità in rapporto all'insieme, è *come se* nella crescita l'essere vivente mirasse a realizzare una forma - e non che ciò avvenga realmente.

Per Kant si può conoscere scientificamente solo ciò che si può riprodurre in laboratorio. Ma noi non possiamo sottoporre ai nostri esperimenti gli esseri organizzati in modo da poterli produrre noi stessi: "L'organizzazione infatti -dice Kant- come fine interno della natura supera infinitamente ogni nostra facoltà di produrla".

In conclusione, possiamo dire che Kant rispecchi la crisi apertasi alla fine del secolo diciassettesimo nel meccanicismo per quel che riguarda i fenomeni della vita. A noi ora non sembra più del tutto assurdo pensare di poter produrre in laboratorio, a partire da materiale inorganico, una qualche forma di vita sia pur infinitamente più semplice di quelle attualmente viventi sulla terra, né ci sembra impossibile che la vita possa aver avuto inizio in tempi lontanissimi dalla non-vita e che si sia poi evoluta in forme più articolate e complesse per opera della selezione naturale. Ma fra Kant e noi c'è l'avvento della teoria evoluzionistica e l'immenso sviluppo della biologia molecolare e della genetica. Ai suoi tempi le cose stavano assai diversamente.

Comunque, ancora una volta, dobbiamo dire che la posizione di Kant era molto *scomoda*. Su tale posizione sarebbe stato difficile restare a lungo: in tutta la prima metà dell'Ottocento si affermeranno concezioni apertamente finalistiche o vitalistiche. Solo con Darwin e la dottrina dell'evoluzione per selezione naturale anche la biologia potrà compiere quella svolta che la porterà a far a meno del concetto di fine (si badi bene, non a quello di organizzazione, caratteristica essenziale dell'essere vivente; ma l'organizzazione verrà ad apparire come il risultato della lunga storia evolutiva che ha caratterizzato la vita sulla Terra).

Scheda: Kant e la biologia

Abbiamo visto come Kant escluda la biologia dall'ambito delle conoscenze scientifiche.

Per Kant si può conoscere scientificamente solo ciò che si può riprodurre in laboratorio, cosa che per lui era del tutto inimmaginabile per quel che riguarda la vita. "L'organizzazione come fine interno della natura – egli dice- supera infinitamente ogni nostra facoltà di produrla". Di conseguenza la biologia non potrà mai costituirsi come scienza.

Kant rispecchia la grave crisi apertasi alla fine del secolo nel meccanicismo per quel che riguarda i fenomeni della vita. La dottrina dell'*animale-macchina* risultava davvero assai poco credibile. Il merito di Kant è quello di essersi rifiutato di accogliere come oggettivamente valida la dottrina, assai più evidente per il senso comune, della *finalità intenzionale della natura*.

La posizione di Kant era tuttavia molto scomoda. Su tale posizione sarebbe stato molto difficile restare a lungo; e difatti nella prima metà dell'Ottocento finiranno per avere la meglio concezioni apertamente finalistiche o vitalistiche.

Per noi ora le cose stanno molto diversamente: fra Kant e noi c'è stato l'avvento della teoria evolucionistica e l'immenso sviluppo della *biologia molecolare e della *genetica. La nostra prospettiva è molto cambiata. Certo pensare di poter riprodurre in laboratorio una qualche forma di vita, sia pure infinitamente più semplice di quelle attualmente viventi sulla terra, sembra anche a noi assai poco probabile, dati i tempi lunghissimi che sarebbero necessari per realizzare quello che in natura ha richiesto milioni di secoli (e anche una buona dose di fortuna). Ma a noi non sembra affatto assurdo pensare che la vita possa aver avuto inizio in tempi lontanissimi dalla non-vita e che si sia poi evoluta in forme più articolate e complesse per opera della selezione naturale (e del caso).

Con Darwin e, più tardi, con la scoperta del *DNA la biologia ha potuto avviarsi su strade diverse e costituirsi come scienza a tutti gli effetti rinunciando al concetto di fine. L'organizzazione dell'essere vivente, così come il suo adattamento all'ambiente, possono ora essere viste come il risultato della lunga storia evolutiva che ha caratterizzato la vita sulla Terra.

E' certamente possibile dire, ed è stato detto molte volte, che la "Critica del Giudizio" getta un ponte fra il mondo fenomenico deterministico conosciuto dalla scienza e quello noumenico della libertà e della finalità postulato dalla morale, ma questa affermazione non va intesa nel senso che essa rappresenti una effettiva conciliazione e una sintesi delle due opere precedenti. L'incontro fra i due mondi a cui dà luogo non è una conciliazione, ma un accordo che vale soltanto per i soggetti.

Il tema della separazione tra questi due mondi sarà presto ripreso dai romantici, così come quello della separazione tra intelletto scientifico e sentimento, ragione e fede, natura e spirito. Essi la vivranno come una vera e propria lacerazione della soggettività, che cercheranno di ricucire con la loro filosofia e soprattutto con la loro arte. L'origine di tale lacerazione è nella stessa rivoluzione copernicana di Kant: essa aveva tolto alla metafisica e alla religione la loro funzione millenaria di dare un senso unitario al mondo e a tutto l'essere, e l'aveva attribuita al soggetto. Ma il soggetto, nonostante il tentativo della "Critica del Giudizio", era destinato a rimanere piegato sotto il peso dei dubbi e delle responsabilità che tale funzione comportava.

Da ciò l'aspetto tragico della filosofia kantiana di cui abbiamo

parlato in precedenza (§.8). Ma se il soggetto umano è solo e per molti versi estraneo nell'immenso mondo fenomenico naturale, nel suo stesso mondo sociale l'individuo moderno appare egualmente isolato, separato dagli altri. Come proprietario privato nella Società Civile e come compratore-venditore nel mondo del mercato egli si isola e si contrappone rispetto agli altri individui e ai loro interessi particolari. Anche in questo ambito Kant tenterà una conciliazione ed una sintesi, come vedremo nei paragrafi successivi.

Scheda: il sistema delle tre critiche e l'antropocentrismo di Kant

Il criticismo, ovvero la filosofia di Kant, consta dunque di tre corpi principali, collegati tra loro da un assunto fondamentale - la cosiddetta rivoluzione copernicana di Kant - in base al quale la filosofia non ha per oggetto (non studia) il mondo in sé, bensì il rapporto del soggetto col mondo (ivi compreso il mondo umano). Si tratta di un antropocentrismo radicale, il cui punto fondamentale è costituito dai limiti umani. Né l'intelletto, né la ragione, né il sapere, né il volere sono onnipotenti.

Il soggetto che giudica è dunque il protagonista, il limite e, in un certo senso, anche l'"oggetto" del mondo di Kant. Il mondo *in sé* è inconoscibile. L'uomo conosce solo le regole del proprio conoscere e, per giunta, sono regole di assai limitata applicazione. Kant però non è né un relativista né un empirista. Se l'uomo non può conoscere il mondo, può però descrivere il proprio rapporto con il mondo, a partire dai principi non esperibili (categorie a priori) in base ai quali giudica e, giudicando, conosce (prima critica), vuole (seconda), valuta e sente (terza). Kant cerca in questo modo di fondare l'universalismo senza oggettività, ricorrendo a categorie formali innate e proprie della più intima natura umana (cioè strutturali e metastoriche) per garantire la socialità e la comunicabilità della conoscenza (prima), della morale (seconda), del bello e della finalità (terza).

Ciò è tipicamente illuministico: diritti e doveri spettano all'*uomo* non per ragioni sociali e storiche, oppure in virtù della sua appartenenza ad un corpo collettivo o ad una comunità, ma solo *in quanto uomo* (si pensi alla scuola del diritto naturale, all'idea di economia naturale, alle dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo, ecc.). Si tratta di una conoscenza prospettica, limitata e condizionata, ma universale nei suoi presupposti formali, in quanto umana.

Il grande problema del pensiero di Kant - come fondare una conoscenza della realtà comunicabile ed universale partendo da basi soggettive ed astraendo da ogni genere di circostanze - viene dunque risolto con una scelta in favore di universali *formali*, a priori, e rifiutando ogni forma di contestualizzazione storico-sociale.

L'universalismo formale di Kant comporta così una radicale affermazione dell'uguaglianza antropologica e un fondamentale rispetto per la dignità e la libertà che caratterizzano la condizione umana in generale, piuttosto che un esplicito riconoscimento delle disuguaglianze e delle differenze tra gli individui e una programmatica tutela dei soggetti più deboli.

Da qui nascono - prendendo le distanze dal puro relativismo (che fonda le regole di convivenza solo in rapporto ad un contesto sociale specifico e a una cultura specifica) - tutti i sistemi di universalismo formale (epistemologico, linguistico, politico, sociologico, cibernetico, ecc.) che saranno propri del secolo ventesimo.

IV. Filosofia del diritto, della politica e della storia

Kant fonda il diritto a priori, allo stesso modo della morale: anch'esso è fondato su un'"idea della ragione", presente nella nostra coscienza, l'idea di "libertà esteriore". Ogni individuo per essere libero ha bisogno di un ambito proprio di azione - che include il libero uso della sua proprietà privata- e si deve considerare a priori

valido il **contratto sociale** perché quest'ultimo gliene garantisce la protezione.

La funzione dello **Stato**, istituito idealmente dal contratto, per Kant è quella di garantire la libertà di ciascuno in modo che sia compatibile con quella di tutti gli altri secondo una legge universale, uguale per tutti. Se però tutti, in quanto uomini, sono uguali nell'ambito del diritto privato (diritto alla libertà e all'uso libero della proprietà), i diritti politici non sono uguali: chi dipende economicamente da altri (i salariati) non ha diritto di voto, per cui solo i possidenti sono cittadini a pieno titolo.

Nello Stato gli individui sono proprietari privati isolati e in concorrenza tra loro. Questa concorrenza però è un fattore essenziale dello sviluppo economico e civile. L'egoismo competitivo, per un meccanismo provvidenziale della società umana, produce tendenzialmente la crescita economica e culturale. Se, tendenzialmente, nella storia umana dall'interesse individuale nasce il bene pubblico, così in un processo di tempo di durata indefinita, dal conflitto tra gli individui nascerà la costituzione perfetta, dal conflitto internazionale nascerà la pace, e dagli Stati in lotta tra loro la federazione mondiale.

Ma in questi casi si tratta pur sempre di una conciliazione e di un'unificazione tra gli uomini dal punto di vista della **libertà esteriore**. Kant ritiene anche che la religione razionale, che troviamo a priori nella nostra coscienza, ci inviti a sperare in una **comunità morale** tra gli uomini su questa terra, in un indeterminato futuro.

Queste tendenze al progresso rappresentano anche nel campo del diritto, della politica e della religione razionale quel bisogno di unificazione in un'unica totalità che abbiamo trovato nella dialettica trascendentale, nei postulati della ragion pratica e nella "Critica del Giudizio". Anche qui non si tratta di certezze teoriche. Ma la ragion pratica ci invita ad agire come se lo fossero.

§.12. Il diritto e la politica

La moralità, come si è visto, riguarda l'ambito *pratico* dell'intenzione soggettiva, cioè l'ambito della **libertà interiore**. La legalità in senso giuridico concerne invece il comportamento esteriore ed oggettivo dell'individuo, cioè l'ambito della **libertà esteriore**.

Per Kant il **diritto**, inteso in senso puramente razionale, è "l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo la legge universale della libertà [esteriore]" (*Principi metafisici della dottrina del diritto*, 1797).

E' bene precisare che i principi a priori del diritto e della politica non sono per Kant una pura e semplice estensione della legge morale. Certo, essi sono fondati sulla ragion pratica, cioè su quell'insieme di forme a priori che secondo Kant sono valide universalmente per la *volontà* di qualunque essere razionale finito. Tuttavia, benché

appartenente all'ambito generale della ragion pratica, il diritto non è dedotto direttamente dalla morale, ma è fondato su di un principio a priori *proprio e distinto*, quello della *libertà esteriore*.

La ragione dunque assegna all'uomo, in quanto essere razionale *responsabile* - capace cioè di scegliere da sé i fini delle proprie azioni - un diritto innato alla libertà esteriore. Un individuo quindi non deve essere costretto a ridursi a puro strumento per fini scelti da altri. Questo naturalmente è del tutto indipendente dal valore morale delle azioni dell'individuo che viene costretto (per esempio Kant difende il *diritto* al suicidio pur ritenendo il suicidio immorale), o dall'intenzione morale di chi lo costringe (si può costringere qualcuno per il suo bene). Secondo Kant nessuno (nemmeno il sovrano) ha il diritto di stabilire per gli altri i criteri della felicità e di imporre ad altri uomini, cioè ad esseri liberi e responsabili, di essere felici secondo criteri a loro estranei (questo è detto in polemica contro l'idea di "Stato del benessere" –*Wohlfahrtsstaat*, equivalente all'inglese *Welfare State* - propria dell'assolutismo illuminato prussiano, che giustificava le limitazioni della libertà individuale in nome della felicità pubblica).

Tuttavia è proprio il diritto degli individui alla libertà esteriore che implica logicamente una certa *limitazione* di questa libertà, per evitare che essa venga usata contro gli altri. Kant ritiene che il diritto innato della libertà implichi l'istituzione dello **Stato** come custode di questi limiti reciproci e **garante della libertà individuale**. Egli però dà una interpretazione originale del giusnaturalismo, e non accetta né l'idea di "stato di natura" né quella di "contratto sociale", quando con esse si voglia indicare una realtà storica precisa. Lo "stato di natura" ed il "contratto sociale" sono per lui invece degli a priori, delle *idee della ragione*.

Egli dunque sostituisce allo "stato di natura" come realtà storica l'a priori del *diritto privato*, una situazione ideale in cui gli individui rendono di loro proprietà gli oggetti naturali (primo fra tutti il terreno su cui vivere). Ma appropriarsi di un oggetto naturale vuol dire escludere gli altri dal suo uso. Logicamente l'esigenza del singolo di essere proprietario implica un riconoscimento reciproco delle rispettive proprietà tra gli individui. *Simultaneamente* però il riconoscimento reciproco implica la sottomissione di tutti (*contratto sociale*) ad un **potere sovrano** che garantisca a ciascuno la sua proprietà, e che funga da arbitro tra gli individui.

Per Kant, dunque, sulla base del contratto sociale come idea della ragione, lo Stato ha il diritto di esercitare la *costrizione* sugli individui e tale autorità gli deriva proprio dalla sua funzione di garante dei loro diritti. Lo Stato infatti è l'espressione della "*volontà generale*", alla quale gli individui alienano in modo uguale la loro libertà proprio perché i loro diritti siano equamente garantiti. Questo però, nel caso della proprietà privata, non va inteso nel senso che ciascuno abbia diritto ad averne in quantità eguale agli altri, o che abbia comunque diritto ad una proprietà privata qualsiasi, ma solo nel senso che lo Stato garantisce a ciascuno la fruizione di quella proprietà di cui è eventualmente già fornito.

Inoltre, abbiamo appena visto che Kant riprende espressamente il termine "volontà generale" di Rousseau e, come lui, insiste sulla soggettività razionale dell'uomo. C'è però una differenza d'accento. Per Rousseau l'individuo è libero nello Stato quando si sottomette a un'assemblea di uomini liberi ed economicamente indipendenti, che

esercitano tutti insieme direttamente il potere sovrano; in questo caso infatti la libertà individuale è tutelata dal comune interesse alla libertà. Per Kant invece la sovranità popolare non viene esercitata direttamente, ma gli individui sono sottomessi ad un superiore potere sovrano. La libertà individuale, poi, è garantita dal governo essenzialmente attraverso le leggi (le leggi scritte, o "diritto positivo") e ciò che rende generale la volontà dello Stato è il fatto di esprimersi attraverso un comando *universale*, puramente *formale*.

Insomma, la costituzione vera, conforme a ragione, secondo Kant è lo *Stato di Diritto*, quello Stato cioè in cui il potere è esercitato essenzialmente attraverso le leggi stabilite e codificate. La volontà generale per lui poi non riguarda la *materia* del diritto (cioè il fatto che una legge particolare prescriva questo o quell'altro: tenere la destra o la sinistra sulla strada, o quale percentuale del reddito debba essere pagata al fisco) ma la *forma* di esso (cioè il fatto che la legge, in generale, debba essere eguale per tutti, debba stabilire i confini tra la libertà dell'uno e quella dell'altro, non sia retroattiva, debba essere resa nota al pubblico con procedure ben chiare, ecc).

Il **potere legislativo**, dunque, è di per sé il potere sovrano e stabilisce le leggi, uguali per tutti, in forma universale. Il **potere esecutivo** potrà solo applicarle attraverso decreti (decisioni particolari, prese caso per caso, ma in conformità alla legge). Il **potere giudiziario** egualmente dovrà giudicare i crimini e le infrazioni, e decidere le sanzioni sulla base delle leggi e dei decreti.

Per Kant insomma ciò che è essenziale non è *chi* esercita il potere (e in effetti egli non rivendica il potere per l'assemblea popolare o per altri organi ma accetta il potere già vigente dei sovrani), ma *come* lo esercita. Se il potere è esercitato *secondo la legge*, all'individuo è possibile la previsione razionale del comportamento degli organi dello Stato (certezza del diritto).

GLOSSARIO: REPUBBLICA

Kant chiama "repubblica" lo Stato di Diritto, contrapposto allo Stato dispotico o tirannico. Con ciò egli non intende uno Stato repubblicano nel senso usuale del termine (governo non ereditario elettivo): per lui potrebbe trattarsi anche di un governo monarchico o aristocratico. Prendendo repubblica nel senso latino di "cosa pubblica", intende con ciò lo Stato per antonomasia, quello in cui il potere sovrano (indipendentemente da chi eserciti questa funzione) emana leggi conformi alla ragione e alla volontà generale, e in cui il governo governa secondo la legge. Come per Rousseau, la volontà generale non è quella che è effettivamente voluta da *tutti*, ma quella di chi vuole realmente l'interesse pubblico, indipendentemente dall'opinione corrente.

Proseguendo il nostro paragone tra Rousseau e Kant, possiamo ancora notare che Rousseau concepisce la libertà del soggetto come *partecipazione attiva e diretta* alla costruzione di un mondo artificiale, prodotto dalla cultura: la *Società Civile*. A lui si ricollegano, come vedremo nel prossimo volume, i progetti politici (talora utopistici) appartenenti alla tradizione della sinistra moderna: la *democrazia radicale, l'*anarchismo, il *socialismo libertario e, per certi versi, il *marxismo. In tutti questi progetti la libertà è concepita essenzialmente come partecipazione all'attività sociale.

Quanto a Kant, egli concepisce (in modo per nulla utopistico) la libertà esteriore del soggetto come *semplice assenza di costrizione* (nei limiti della legge), e questo ne fa

uno dei precursori del *pensiero *liberale*. In tale concezione la libertà è essenzialmente l'esistenza di uno *spazio protetto* per la vita del singolo, fuori dall'interferenza dello Stato, della Chiesa, e degli altri individui. È la libertà dell'uomo come *privato*.

Infine, mentre Rousseau insiste sull'unità del potere sovrano, esercitato direttamente dal popolo (democrazia diretta), Kant in concreto è favorevole allo Stato di Diritto, alla monarchia costituzionale, al sistema della *rappresentanza* (con *suffragio limitato* ai possidenti) e alla *divisione dei poteri* (sulle orme di Locke e Montesquieu).

In sintesi, può sembrare sorprendente la moderazione di Kant, se lo si confronta, per esempio, con i democratici radicali dei suoi tempi, francesi o americani, seguaci per lo più di Rousseau. Egli non riconosce il diritto dei sudditi né alla ribellione né alla resistenza contro gli abusi di potere (cfr. lettura...), non richiede la sovranità popolare, non rivendica né il potere diretto del popolo in assemblea, né il suffragio universale, ma si accontenta di una rappresentanza su base censitaria (può votare solo chi ha un reddito che gli permetta l'indipendenza economica, cioè chi *non* è lavoratore dipendente).

Egli cerca di giustificare questo diritto limitato di suffragio con l'argomentazione -che Rousseau avrebbe condiviso- che chi dipende da altri per la sussistenza può essere condizionato nell'espressione della sua volontà politica. Ma Rousseau ne trae la conseguenza che negli Stati in cui c'era un'eccessiva disuguaglianza un contratto sociale equo fosse semplicemente impossibile.

Kant limita il diritto di suffragio a quanti non dipendono economicamente dagli altri (a quanti non sono semplici salariati), ma non considera il voto per la rappresentanza parlamentare l'unica forma di partecipazione alla vita pubblica. In uno Stato di Diritto deve essere reso possibile l'"**esercizio pubblico della ragione**", e quindi la *libertà di stampa*: è proprio attraverso tale esercizio che i sudditi possono formare ed esprimere quella volontà generale che spetta ai governanti attuare attraverso l'azione legale.

Idealmente, infatti, il potere sovrano esprime la volontà generale. Per Kant noi dobbiamo ragionare come se la volontà del sovrano in uno Stato di Diritto fosse sempre volta alla giustizia: in tal caso sarà l'**opinione pubblica** libera, animata dalla discussione razionale tra le persone competenti, che gli fornirà le informazioni e le argomentazioni necessarie per determinare quale effettivamente sia l'interesse collettivo. L'*uso pubblico della ragione* da parte degli individui, in particolare degli esperti nelle diverse discipline, che però si rivolgono all'insieme del pubblico colto ed ai poteri pubblici, è lo strumento per un progressivo chiarimento di ciò che è oggettivamente la "volontà generale", il pubblico bene.

§.13. La filosofia della storia e il progresso

Nella *Critica del giudizio* Kant si domanda quale possa essere il senso ultimo della natura, cioè dell'universo considerato come un tutto. Tale senso, come sappiamo, non può essere per lui dimostrato dalla ragion teoretica, ma può essere colto come un'*esigenza* (soggettiva) del nostro "giudizio riflettente". Da tale punto di vista, si può affermare che lo scopo ultimo della natura è l'esistenza di un essere che è fine a se stesso, e cioè dell'uomo in quanto dotato di ragione e capace di *stabilire liberamente fini*. Lo scopo della *natura* è dunque quello di permettere lo sviluppo della *cultura* (cioè dell'esercizio delle facoltà razionali), e non la felicità del

genere umano, come altri avevano sostenuto.

D'altro canto, egli condivide l'idea, esposta dal giovane Rousseau nei *Discorsi*, secondo cui l'uscita dallo stato di natura per passare nella società civile e nel mondo della cultura fu fonte di molti mali per l'uomo (*Congetture sull'origine della storia*). L'uomo civilizzato non può essere felice, perché la cultura sostituisce ai bisogni naturali sempre nuovi bisogni *artificiali* in una continua rincorsa, e costringe l'umanità a piegare in permanenza i suoi istinti alla costrizione del lavoro. Essa acquista la capacità di fare *progetti* e di lavorare in vista di fini, ma questa *proiezione verso il futuro*, che manca agli animali, si accompagna alla paura della morte. In sostanza il passaggio dalla natura alla cultura fu un male per l'individuo (come vuole Rousseau), ma un bene per la specie (come vogliono gli illuministi).

Kant ritiene che la "Natura" (o "Provvidenza") metta in atto un "*meccanismo*" per cui gli individui, attraverso la **lotta concorrenziale** per il benessere ed il dominio, producono involontariamente il progresso delle scienze, delle tecniche, delle arti e della cultura in generale. L'uomo, un "legno storto" che non può mai seguire perfettamente gli imperativi morali, è caratterizzato da una "*socievole insocievolezza*", per cui è necessariamente in rapporto di scambio con gli altri, e insieme è in competizione con loro per superarli in ricchezza, in potenza e in prestigio. Ed è da questa lotta egoistica tra gli individui che nella società nasce la ricchezza (inclusa l'arte e la cultura), secondo l'insegnamento di Bernard De Mandeville e Adam Smith.

Inoltre gli stessi conflitti che la dilanano spingono la società umana verso la realizzazione di una *costituzione perfetta*, in cui sia finalmente garantita la libertà esteriore. Tale costituzione però non è destinata ad attuarsi in un momento preciso della storia, ma l'umanità si approssima asintoticamente ad essa, in un processo all'infinito (*Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, 1784).

Esiste anche una *tendenza* dello stesso tipo alla realizzazione di una **federazione mondiale di Stati**, che garantisca la pace attraverso l'arbitrato internazionale. Proprio le conseguenze distruttive della lotta universale tra gli Stati dovrebbero spingerli, secondo Kant, a una pace altrettanto universale, come egli argomenta in *Per la pace perpetua* (1795). Per questa tesi Kant è considerato il primo grande esponente del *pacifismo* e il precursore della *Società delle Nazioni e dell'ONU.

Infine bisogna distinguere tra le varie forme di progresso che abbiamo esaminato – progresso come perfezionamento culturale e politico, e come cammino verso la pace - e il **progresso morale** in senso stretto, la sempre più estesa attuazione intenzionale da parte del genere umano dei comandi della coscienza. Non c'è nessuna garanzia metafisica che quest'ultimo effettivamente si realizzi: esso è solo un'idea della ragione; noi però, nei nostri tentativi di lasciare un esempio positivo alle future generazioni, *dobbiamo agire come se* si dovesse effettivamente realizzare.

§.13.1. Specificità della filosofia kantiana della storia

Proviamo a paragonare la filosofia della storia di Kant con le concezioni della storia che abbiamo già studiato. In generale possiamo osservare che in essa emergono alcuni aspetti tipici del soggettivismo moderno: la contrapposizione tra natura e cultura, e l'autonomia dei *fini umani soggettivi* dall'*ordine naturale oggettivo* e dagli

istinti *naturali spontanei*. Tuttavia non c'è in lui quella rivendicazione del carattere *artificiale, convenzionale, mutevole* del mondo storico creato dal soggetto che nascerà nell'Ottocento ed è acutissima oggi. Per lui la struttura del soggetto è data a priori e resta immutabile nella storia: quello che cambia è il grado di approssimazione alle idee della ragione. L'uomo è spinto proprio dalla sua natura limitata a cercare di realizzarsi progressivamente nella storia, anche se la sua realizzazione completa non potrà avvenire in un momento storico preciso, ma è possibile solo all'infinito.

Più in particolare, la concezione kantiana della storia è di tipo *meccanicistico e providenzialistico* (anche se naturalmente la posizione di un pensatore così complesso come Kant non è integralmente riducibile all'uno o all'altro dei filoni di filosofia della storia delineati nei precedenti capitoli).

1. In quanto meccanicistica (almeno in parte), la sua concezione si collega - per la funzione importante che assegna alla crescita scientifica, tecnica ed economica, alla tradizione baconiana e illuministica - piuttosto che al modello della storia come educazione dello Spirito umano, tipico di Vico, di Lessing, e, come si vedrà in seguito, di Herder e dei romantici. Il meccanicismo dello sviluppo storico consiste in particolare nel fatto che gli individui sono spinti a farsi concorrenza nella società civile dai loro interessi egoistici, non dalla pura obbedienza ai comandi della ragion pratica, che ci chiama ad un dovere universale. Così anche gli Stati sono spinti a formare progressivamente una federazione mondiale da un calcolo d'interesse.

2. Il fatto, poi, che gli interessi particolari formino tutti insieme un ingranaggio tale da produrre un risultato diverso - e migliore - di quello voluto dai singoli, è reso possibile solo dalla *Provvidenza* (Kant la chiama esplicitamente così). Certo, la Provvidenza di cui parla Kant non si riferisce ad un Dio metafisico ma ad un'idea della ragione; perciò, se la sua non è una "teologia della storia" in senso stretto, dobbiamo per lo meno assegnarla al filone della *teologia agostiniana della storia secolarizzata*, di cui abbiamo parlato in precedenza (cfr...).

Ma nell'opera kantiana troviamo anche spunti differenti. La sua idea dell'illuminismo come progressivo rischiaramento razionale dell'opinione pubblica (vedi §. su Kant e l'opinione pubblica) contrasta con le caratteristiche che abbiamo appena esposto. Nel progressivo passaggio del pubblico dallo stato di minorità alla maggiore età non è all'opera alcun meccanismo provvidenziale che trasformi il dannoso in utile, l'egoistico in altruistico, il male in bene. E' all'opera un processo di educazione che Kant spera essere *cumulativo*, capace cioè di lasciare un ricordo duraturo delle sue conquiste, eredità per le generazioni successive. Nel *Conflitto delle facoltà* Kant però si mostra perplesso riguardo alla possibilità che l'educazione sia un fattore efficace del progresso storico, sostenendo che i cittadini si aspettano che sia lo Stato a sostenerne le spese, mentre lo Stato ha come obiettivo prioritario la guerra, e fa appello alla Provvidenza per uscire da questo vicolo cieco. Ma nella stessa opera (cfr. SCHEDA Kant e la Rivoluzione Francese) egli afferma che la Rivoluzione Francese avrebbe lasciato un tale ricordo nei popoli che non poteva essere dimenticato, che avrebbe stimolato il cammino dell'umanità verso il progresso. Se non l'educazione scolastica vera e propria, dunque, la capacità dell'umanità di fare collettivamente esperienza e di trasmetterla alle generazioni future è per Kant un fattore di progresso che non ha bisogno di nessun marchingegno provvidenziale per attuarsi.

Infine, come si è visto, Kant diventa molto cauto per quanto riguarda il progresso specificamente *morale*: in esso *dobbiamo* credere senza alcuna dimostrazione o garanzia. Si intuisce che, se il progresso morale fosse assicurato, non sarebbe più meritorio il nostro sforzo verso di esso

§.14. La religione nei limiti della pura ragione e l'annuncio della comunità degli uomini di buona volontà

Nella *Religione nei limiti della pura ragione* (1793) Kant rinuncia al tentativo dei deisti di fondare le credenze religiose su prove obiettive derivate dall'ordine naturale e a queste sostituisce i suoi noti postulati morali. Egli ripete ancora una volta che *non è la religione* (con la speranza di un premio e la paura di un castigo) *che conduce alla moralità*, ma che viceversa *è la moralità che conduce alla religione*.

Il filosofo tra l'altro non esclude a priori che una rivelazione sia effettivamente avvenuta. Quanto alle religioni rivelate, per lui naturalmente il cristianesimo è quella più elevata. Egli ne *interpreta in chiave razionale* alcuni dogmi: il peccato originale coincide per lui con l'idea filosofica del "male radicale". Il male radicale non deriva dalle inclinazioni naturali in quanto tali, che in sé sono moralmente indifferenti, ma dall'"impulso fondamentale", proprio dell'intero genere umano, di fare delle proprie inclinazioni naturali il motivo determinante ultimo del proprio agire. Si potrebbe dire che l'umanità preferisce in generale il mondo sensibile ai comandi della retta ragione.

L'esistenza di un tale impulso pare a Kant suffragata da tutta l'esperienza, senza bisogno di ulteriori prove. Tale rinvio all'esperienza - nel contesto della filosofia trascendentale - non ha mancato di stupire gli interpreti. Ci sembra verosimile l'ipotesi che la teoria del male radicale sia una manifestazione del pessimismo tragico di Kant, di matrice protestante.

D'altro canto proprio nell'opera in esame troviamo anche un invito alla *speranza* e una apertura al futuro ancora più accentuata che nella filosofia della pratica e della storia. Il filosofo infatti ci invita a sperare nella "fondazione del regno di Dio sulla terra". Anche questa è un'idea della ragione, e cioè l'idea di una comunità, formata da tutti gli uomini di buona volontà, in cui le leggi della virtù vengano riconosciute senza costrizioni. L'avvento di una tale comunità non può essere semplicemente sperato sulla base dei *meccanismi* storici, che di per sé possono portare solo alla libertà e alla pace esteriori. Piuttosto l'avvento del Regno di Dio è annunciato dalla progressiva trasformazione delle fedi puramente esteriori in una fede razionale basata sulla moralità.

§.15. Kant, l'opinione pubblica e la stampa

§.15.1. Opinione pubblica e società liberale

Il filosofo e sociologo contemporaneo Jürgen Habermas ha colto e sottolineato l'importanza dell'opinione pubblica nella filosofia di Kant, come anche l'importanza di Kant per la comprensione dell'idea stessa di opinione pubblica, nel suo libro *Storia e critica dell'opinione pubblica* (edizione originale 1962). Habermas ha messo in luce il fatto che "l'uso pubblico della ragione" per Kant serve a chiarire che cosa sia, nelle diverse circostanze, la "volontà generale" di cui parla Rousseau (quella volontà che vuole il bene pubblico, e che, come sappiamo, non corrisponde con la volontà empirica di tutti o di molti, cfr. cap.24). Tale chiarimento avviene nel processo di illuminazione del pubblico attraverso l'informazione e la discussione razionale sui grandi temi del momento: i poteri dello Stato, ai quali di fatto spetta di decidere, potranno giovare di questa discussione. La "*pubblicità*" (cioè il fatto di essere di dominio pubblico) contraddistingue per Kant tutte le opere libere della ragione: la scienza, le leggi, i trattati che effettivamente garantiscano la pace, ecc. Inoltre per lui un criterio per capire se una certa politica è moralmente ammissibile consiste nel vedere se è possibile renderla di pubblico dominio: *la segretezza è nemica della libertà e della ragione*.

Habermas mette in luce il legame della dottrina kantiana dell'uso pubblico della ragione con lo sviluppo della borghesia. Kant in effetti esclude i lavoratori salariati

dal diritto di voto, che è un modo indiretto, ma efficace di partecipare all'opinione pubblica – influenzando i dibattiti parlamentari. Egli inoltre, fiducioso nel libero mercato come gli economisti del Settecento, non si preoccupa del fatto che la povertà allontani di fatto dall'informazione e dalla discussione una parte consistente degli strati popolari. Sostiene infatti che nessuno può lamentarsi della condizione di ineguaglianza economica in cui si trova, perché dipende da circostanze casuali e non da un'ingiustizia intenzionale. In effetti egli polemizza aspramente contro i privilegi di ceto della nobiltà e del clero, ma trova “naturale” la disuguaglianza che deriva dalle vicissitudini del mercato, dato che per lui nulla impedirebbe ai poveri di tentare di arricchirsi a loro volta, conquistando così il diritto di voto.

§.15.2. Kant e la comunicazione

Habermas sottolinea inoltre i passaggi in cui Kant sostiene in qualche modo la coincidenza tra pensiero e comunicazione. Per Kant, *pensare con la propria testa* – come fa chi ha raggiunto la maggiore età – equivale a *parlare a voce alta*; egli si chiede anche: “In quale misura e con quale esattezza sapremmo noi pensare, se non pensassimo per così dire in comunione con gli altri cui noi comunichiamo i nostri pensieri e che a noi comunicano i loro!” E ancora: “E’ ... vocazione naturale degli uomini comunicare gli uni con gli altri nelle materie che riguardano l’umanità in generale” (si noti tra l’altro come questi passaggi contrastano con quelli di Cartesio sull’isolamento del soggetto citati nel cap.13).

Bisogna aggiungere che Kant ebbe una chiara coscienza dell’importanza del medium stampa nella comunicazione moderna. Anche per questo scrisse in diverse occasioni in difesa della proprietà letteraria dell’autore e dell’editore, suo mandatario: “L’edizione è un discorso al pubblico (attraverso la stampa) in nome dell’autore e, pertanto, un affare in nome di un altro.” I libri per lui non sono da intendersi come cose, oggetti, ma come “azioni” (comunicative) compiute dall’autore: “Esse ineriscono, pertanto, esclusivamente alla persona dell’autore, che ha un diritto inalienabile [...] a parlare – per mezzo di qualsiasi altro [cioè attraverso un qualsiasi editore]- sempre solo in propria persona, sì che nessuno può tenere al pubblico lo stesso discorso altrimenti che in nome di lui [dell’autore]”.

SCHEDA: Comunità e comunicazione

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant introduce l'idea di "regno dei fini", cioè di una comunità ideale degli esseri ragionevoli. Per Kant tale comunità è l'"unione sistematica di esseri ragionevoli sotto leggi comuni", in cui ogni membro, come fine in sé, è nello stesso tempo legislatore e suddito. Non si tratta però propriamente di una comunità empirica, come l'assemblea politica in cui - date certe condizioni - si incarna per Rousseau la volontà generale, ma, come di consueto, di un'"idea della ragione", di un ideale. Tale ideale però è secondo Kant sempre presente ed operante in noi.

Questo modo di ragionare è stato ripreso di recente da alcuni filosofi che, dopo un lungo predominio delle etiche dell'utilità e dell'interesse, hanno riproposto un'etica razionale (K.O. Apel parla di "etica della comunicazione", mentre J. Habermas parla di "etica del discorso"). In particolare Apel ha indicato nella "*comunità della comunicazione*" il possibile fondamento di un'etica razionale. Il senso della comunicazione è la ricerca della verità, e le regole etiche all'interno del gruppo sono subordinate a questo scopo, che è idealmente raggiungibile solo valorizzando ogni membro in quanto capace di conoscenze vere.

Ma tale comunità può essere vista in due modi diversi. Essa è al tempo stesso *ideale* - in quanto l'esigenza di dialogo veridico non è perfettamente attuabile nei fatti - e *reale* - in quanto la *comunità storica degli studiosi*, effettivamente impegnata in un compito comune di ricerca, si scosta di fatto dalle regole, ma continua necessariamente ad affermarle in linea di principio.

Ci sono delle analogie tra la "comunità della comunicazione" di cui parla Apel e l'opinione pubblica moderna di cui parla Habermas - ispirandosi tra l'altro a Kant (cfr. Approfondimento ...).

L'opinione pubblica non è propriamente una comunità, ma è una dimensione particolare in cui l'individuo, pur non rinunciando alla dimensione familiare, e più in generale alla sua *privacy*, sottopone se stesso e le sue idee alla critica pubblica, in una lotta concorrenziale sottoposta a regole. Qui l'individuo agisce come *libero creatore di fini*, che possono effettivamente diventare *universali* attraverso il consenso razionale degli altri individui. L'opinione pubblica, in quanto lotta concorrenziale fondata su moventi individualistici, è qualcosa di ancora molto lontano dall'ideale del Regno dei fini, ma ne costituisce forse in qualche modo una prima approssimazione storica. Gli individui infatti, esponendoli in pubblico, pretendono un valore universale per i loro scopi particolari e si confrontano con le pretese analoghe degli altri. Per Habermas come per Kant il discorso umano razionale ha in sé un'essenziale pretesa di universalità.

§.15.3. Kant, la stampa e l'illuminismo

Anche se Kant non riprende esplicitamente la tematica della "*res publica litterarum*", di cui abbiamo già trattato in precedenza, ad essa in qualche modo si ricollega. Leggere e scrivere libri ed opuscoli vuol dire per lui essere in contatto e in dialogo disinteressato con il "mondo". Mentre il sapere degli specialisti (teologi, medici, ufficiali, giuristi, ecc.) è rivolto a fini pratici e deve seguire le regole di un'arte e servire gli interessi del committente, *l'uso pubblico disinteressato della ragione* è rivolto a tutta l'umanità. Kant dà per scontato che chi si dedica a questo sapere universale, cosmopolitico, sia di solito anche uno specialista, o comunque un dotto. Ed è ben

consiglio che il popolo ai suoi tempi si rassegna a non capire nulla delle dispute tra i dotti. Tuttavia, nonostante la sua indifferenza per il “caso” che porta moltissimi individui alla povertà e all'ignoranza, egli ritiene che *l'uso pubblico della ragione sia destinato a diffondersi progressivamente*. Per lui è ben difficile che un uomo possa uscire da solo dalla sua condizione di minorenne, a cui si è condannato da sé rinunciando a far uso della propria ragione, perché questa condizione diventa per lui una seconda natura. Tuttavia, l'esempio dei pochi che hanno osato farlo, se sarà noto a tutti, spingerà anche gli altri gradualmente ad emanciparsi. Dice Kant: “ *che un pubblico si illumini da sé è ben possibile e, se gli si lascia la libertà, è quasi inevitabile*”.

Questo è appunto, secondo lui, l'*illuminismo*: un processo di chiarificazione collettiva delle idee attraverso una serie di discussioni razionali, disinteressate e competenti per mezzo della stampa (si noti che il termine *Aufklärung* in tedesco significa spiegazione, chiarimento, ecc. e indica al tempo stesso il movimento illuministico).

INVITO ALLA DISCUSSIONE: Kant non manifesta una particolare fiducia nella massa del popolo e non è un fautore dell'idea di sovranità popolare. Egli ritiene che l'illuminazione progressiva della gente comune necessiti della guida di chi ha il coraggio e la competenza di esprimere un'opinione propria. E' il libero dibattito disinteressato tra intellettuali competenti che per lui può illuminare progressivamente sia le masse, sia le stesse pubbliche autorità. Da queste idee di Kant – sviluppate da Habermas – può nascere una riflessione e una discussione tra gli studenti sulle nozioni di verità e di giustizia come patrimonio dell'umanità: esse sono il risultato di un'indagine razionale svolta pubblicamente secondo certe regole, o coincidono semplicemente con l'opinione della maggioranza, o sono del tutto arbitrarie? Inoltre, che ruolo possono giocare i pubblici poteri nell'illuminazione (o nell'“oscuramento”) dell'opinione pubblica attraverso la promozione dell'istruzione e la regolamentazione dei media?

Scheda. Attualità di Kant

La *storizzazione della ragione*, cioè la scoperta che le nostre forme a priori mutano nel tempo (di cui si è parlato nelle schede sui problemi dell'a priori kantiano) non significa affatto la soluzione dei nostri problemi conoscitivi e morali. Al contrario, essa sembra toglierci per sempre quel fondamento sicuro che Kant cercava, e aumenta, nonostante il potenziamento della tecnica, il nostro bisogno di un orientamento filosofico.

Del resto il semplice fatto di dover confrontare diverse categorie di diversa origine storica (per esempio: le geometrie euclidee e quelle *non-euclidee, i valori morali di certe epoche o certi popoli con i nostri) ci mette, in qualche modo, al di sopra della storia. Per pensare la storia e l'evoluzione dobbiamo porci almeno *idealmente* ogni volta su di un piano *metastorico*. La nozione kantiana di *ideale della ragione* resta perciò, per certi versi, ancora attuale per la filosofia.

Inoltre, per renderci conto dell'attualità di Kant, dobbiamo considerare che il pensiero di Kant ha ispirato in modo potentissimo il pensiero successivo: oltre alle varie scuole che si sono autodefinte neokantiane, basti ricordare Edmund Husserl (1859-1938) e la sua filosofia fenomenologica (una meticolosa analisi dei fenomeni di coscienza che mette tra parentesi ogni riferimento alla realtà esterna alla coscienza), Max Weber (1864-1920) e la sua riflessione sociologica sull'etica e, infine, due tra i maggiori pensatori della seconda metà del Novecento: Karl Popper e Jürgen Habermas. Popper, tra l'altro, ha affermato che per fare scienza è necessario condividere a priori la credenza metafisica dell'uniformità del mondo (una sorta di idea della ragione). Habermas ha tentato di rifondare una morale di tipo kantiano partendo, anziché dalla voce della coscienza, dalle regole implicite nella comunicazione linguistica.

A parte le allusioni esplicite a Kant di questi filosofi, tali concezioni appaiono assai vicine a lui per la consapevolezza dei limiti dell'uomo e insieme per la strenua fiducia nella razionalità

umana.

Nella sua *inattualità* Kant è ancora ben vivo.

Conclusione. L'evoluzione della filosofia del soggetto

Abbiamo visto che Kant ha preso molto sul serio i dubbi di Hume sulla metafisica, sulla morale e sulla stessa consistenza ontologica del soggetto (che per il fenomenismo humeano non è sostanza). Contro questa tendenza scettica, Kant ha tentato di dimostrare il *valore universale* della conoscenza, della moralità, dell'estetica e del diritto **fondati sul soggetto**. Certo, egli rinuncia alla metafisica e, si noti, anche alla fisica intesa come ontologia, come conoscenza dei noumeni che stanno sotto i fenomeni fisici, per cui non sappiamo se l'universo in ultima analisi sia finito o infinito, regolato da fini dotati di senso o solo dal caso, ecc. Rinuncia dunque alla pretesa di conoscere l'ordine del mondo, il ruolo a noi assegnato in esso e il nostro destino. Ma queste rinunce non sono secondo lui prive di vantaggi: quanto più l'ambito delle nostre pretese conoscitive si restringe, tanto più diventa preciso e certo (e la fisica newtoniana è l'esempio più importante di questa certezza e precisione). Inoltre, quanto meno conosciamo l'ordine oggettivo del mondo e dell'essere e il nostro destino futuro, tanto più la nostra azione pratica ha un valore morale autentico, non essendo dettata dal timore delle pene e dal desiderio dei premi.

Anche nell'ambito dell'estetica e in quello della storia non possiamo avere conoscenze basate sull'ordine metafisico noumenico, sull'essere oggettivo. Non sappiamo con certezza se l'*armonia* che soggettivamente vediamo nel mondo e il *progresso* che desideriamo nella storia siano garantiti oggettivamente dalla provvidenza divina. Ciononostante siamo invitati dalla nostra stessa soggettività ad agire *come se fosse così*.

In questo "agire come se" e in genere nella concezione kantiana dell'uomo come essere limitato c'è una moderazione e una modestia che gran parte del pensiero moderno non avrebbe potuto accettare. Infatti già il **romanticismo**, che riprenderà molti aspetti della sua estetica, della sua concezione della finalità nel mondo vitale e della sua filosofia della storia, proporrà una visione "*forte*" del soggetto. Il soggetto verrà concepito *titanicamente* come una potenza creatrice, partecipe delle forze immense della natura e della storia. Esso, nella sua espressione più vera, apparirà come il *genio artistico*, che per Kant crea nuovi generi letterari ed artistici, ma per i romantici partecipa addirittura all'opera creatrice della natura; o come l'*eroe* che sfida senza limite gli ostacoli, che si rimette continuamente in gioco, e che è la versione romantica del soggetto morale di Kant.

In questo clima culturale, i filosofi *idealisti* tedeschi trasformeranno il soggetto limitato di Kant in uno *spirito assoluto*, incondizionato, capace di abbracciare l'infinito.

SCHEDA. KANT COME PENSATORE TRAGICO - L'INTERPRETAZIONE DI LUCIEN GOLDMANN (SCHEDA AVANZATA)

Kant è uno dei pensatori che più fortemente hanno influenzato il pensiero contemporaneo, di modo che l'eredità del suo pensiero è contesa da correnti anche molto diverse. Tra fine Settecento e inizio Ottocento la filosofia idealista partì dai

risultati della filosofia di Kant per arrivare ad una forma di filosofia del soggetto anche più radicale. Tra fine Ottocento e inizio Novecento ci sono state in Germania addirittura due grandi scuole filosofiche che si sono autodefinte neokantiane, a Heidelberg e a Marburgo. All'insegnamento di Kant si rifanno a vario titolo e in diversa misura orientamenti differentissimi del Novecento, come l'empiriocriticismo, il neopositivismo, il falsificazionismo, lo storicismo tedesco, la fenomenologia, la filosofia dell'esistenza e altri ancora.

Questo fatto esemplifica già, in un certo senso, quanto intendevamo dire parlando della filosofia di Kant come filosofia della *scissione* e della *lacerazione tragica* dell'uomo moderno: tali filosofie rivendicano aspetti molto diversi del pensiero kantiano, e spesso non si intendono tra loro ed hanno problematiche non confrontabili, come se le lacerazioni presenti in Kant (ma naturalmente già in Cartesio, in Pascal, in Hobbes) si fossero moltiplicate nello sviluppo del pensiero contemporaneo.

Esponiamo alcune tesi interpretative di un filosofo e storico della filosofia, il francese di ispirazione marxista, Lucien Goldmann, che gettano una luce interessante sulla *modernità* di Kant.

Lucien Goldmann ha dedicato a Kant un intero volume (*Introduzione a Kant [Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Immanuel Kant]*, 1945). Egli sostiene che gli interpreti neokantiani hanno insistito sugli aspetti analitici, critico-distruttivi e individualistici del suo pensiero, e non hanno percepito l'importanza che in esso hanno la *sintesi*, la *totalità*, la *comunità* e l'*apertura verso il futuro*.

Le "idee della ragione" sono un esempio di totalità che deve sintetizzare i dati fenomenici del mondo sensibile, alla cui dispersione e alla cui mancanza di senso complessivo Kant non si rassegna mai. Le idee della ragione della *Critica della ragion pura*, i postulati della ragion pratica, i giudizi riflettenti della *Critica del giudizio*, sono altrettante manifestazioni dell'esigenza costante di Kant di superare la lacerazione tra mondo sensibile e intelligibile e dare un senso unitario all'*universo intero*, tanto naturale quanto umano. L'esigenza della *sintesi comunitaria tra i soggetti individuali* è poi manifestata dall'idea di "Regno dei fini" (che nella ragion pratica indica la comunità *ideale* di tutti i soggetti morali, uniti liberamente al fine di promuovere la comune razionalità e moralità), e dall'idea di "Regno di Dio sulla terra" (cfr. *La rivelazione nei limiti della pura ragione*).

Quanto all'apertura verso il futuro, Goldmann descrive la filosofia kantiana come una vera e propria *filosofia della speranza*. Kant cerca di ricucire le lacerazioni della ragion pratica con la sua filosofia della storia e della religione (cfr. §.). In tale filosofia l'orientamento del tempo verso il passato, verso la contemplazione e l'accettazione del dato e dell'ordine oggettivo dell'essere, proprio della ragione speculativa, è sostituito da un orientamento verso il futuro, che dà senso all'esistenza umana e in essa all'azione.

Ciò significa che per Kant la ragione non è mera registrazione (e accettazione passiva) dei dati di fatto, ma è esigenza critica che spinge costantemente al loro superamento. Essa è quindi costante *trascendimento* (superamento) dello *stato di cose presente*, e perfino delle sue proprie realizzazioni (autotrascendimento). La tensione della ragion pratica verso il futuro, oltre lo stato

di cose esistente (oltre lo stato attuale delle nostre conoscenze, della nostra condizione esistenziale, della nostra condizione sociale) è vista come la caratteristica propria del soggettivismo moderno. La ragione moderna progressiva essenzialmente critica e rivoluzionaria di Kant non si rassegna alla passiva contemplazione del trascendente, e nemmeno si appiattisce nello studio positivo e utilitaristico dei dati di fatto - come farà il pensiero positivistico dopo Kant - ma è in perenne tensione per trascendere costantemente tali dati ed anche se stessa.

Questi elementi portano a recuperare, nella dinamica della progressiva affermazione della ragione, *il senso totale dell'essere*, che pareva perduto a chi leggesse esclusivamente la prima delle tre *Critiche* (Goldmann osserva tra l'altro che l'attenzione degli interpreti si era fino ad allora appuntata in maniera sproporzionata sulla prima parte della *Critica della ragion pura*, trascurando la ben più lunga parte finale, la *Dialettica*, che comprende le "idee della ragione").

Tuttavia egli riconosce che in Kant, come in Pascal, la lacerazione dello spirito moderno è superata solo *idealmente*, in una sintesi puramente progettata, mai destinata a realizzarsi pienamente. Tale lacerazione era stata avvertita già da Pascal nella separazione dei problemi della fisica scientifica dai problemi del senso dell'esistenza umana, della verità scientifica dalla verità religiosa e morale, delle ragioni dell'intelletto dalle ragioni del cuore; Kant, pur proponendone eroicamente una sintesi ideale come esigenza della ragion pratica, è consapevole del suo carattere tragico: la lacerazione permane nella realtà ed è superata solo nella nostra ragione. Per Kant, come per buona parte del pensiero successivo, la modernizzazione, l'incivilimento, la cultura sono una pena, un disagio, che la ragione può dominare e cui può dare un senso, ma che non può eliminare.

SCHEDA. Kant come uomo del suo tempo (ricapitolazione)

In questo capitolo abbiamo cercato di interpretare Kant facendo ricorso alla categoria generale del "moderno". Lo abbiamo cioè presentato come un tipico pensatore della modernità, che ne sviluppa in particolare alcuni temi: la validità conoscitiva delle scienze matematico-sperimentali e l'indecidibilità dei problemi metafisici, l'autonomia del soggetto umano, la distinzione tra moralità e legalità. Abbiamo anche sottolineato gli aspetti tragici e le lacerazioni che, a nostro parere, sono presenti nella filosofia kantiana e nella condizione moderna (cfr. SCHEDA: "Kant come pensatore tragico").

Abbiamo visto dunque gli aspetti di Kant che ne fanno generalmente un uomo del *nostro* tempo (cioè del tempo *comune a lui e a noi* - salvo che la modernità non stia oggi arrivando al suo limite estremo, come vedremo nel prossimo volume). Ma per comprendere il senso della sua filosofia abbiamo provato a inquadrarlo nel tempo e nella società *che gli sono propri*, la Prussia - e l'Europa - di fine Settecento.

Ricapitolando, la filosofia trascendentale kantiana del diritto si opponeva apertamente ad ogni specie di privilegio giuridico e quindi ai privilegi dell'*Ancien régime*, sia di tipo feudale (si opponeva cioè ai privilegi nobiliari e alla servitù della gleba), sia di tipo ecclesiastico (era favorevole alla libertà religiosa e alla separazione Stato-Chiesa). Viceversa essa difendeva il diritto innato alla proprietà privata, che riteneva fondata inizialmente non sul lavoro (come invece aveva sostenuto Locke), ma sul diritto del primo occupante. E' il bisogno di tutelare non solo la vita e la libertà, ma anche la proprietà, che legittima l'esistenza dello Stato. Ma in esso, secondo Kant, i cittadini si divideranno (come nella Francia protoliberalista del 1791) in attivi e passivi. Saranno considerati attivi - ed avranno diritto di voto - solo quelli che possono dare sufficienti garanzie che la loro volontà sia effettivamente *indipendente* da quella altrui, cioè che non dipendano da altri per la loro sussistenza. In tal modo sono esclusi tutti i lavoratori dipendenti - per non parlare delle donne. Sono inclusi, oltre ai proprietari, anche i "servitori dello Stato" (Kant come professore universitario probabilmente si considerava parte di questa categoria).

Come sappiamo, Kant fu leale suddito prussiano e ammiratore di Federico II, che razionalizzò il sistema giuridico dello Stato attraverso l'elaborazione di un grande Codice penale e civile, e che rese ancor più efficiente l'amministrazione e garantì la libertà di religione, cercando di fare della Prussia uno Stato di Diritto (cfr. §...). Non meraviglia quindi che Kant fosse un difensore della legalità contro il diritto di ribellione. Meraviglia di più la sua polemica contro Cesare Beccaria e contro la sua proposta di abolire la pena di morte e le punizioni corporali. Ostile all'*utilitarismo* che ispirava il conte milanese, Kant sostiene che fine delle pene è il ristabilimento della giustizia in senso universale, non l'interesse dello Stato o dei singoli cittadini. Sostiene perciò la pena di morte per i delitti capitali e la castrazione per gli stupratori, sulla base della giustizia commutativa (si riferisce espressamente alla legge del taglione).

Infine, come abbiamo visto, egli fu un fautore della libera concorrenza in economia, così come della libera concorrenza delle idee nell'opinione pubblica: egli vedeva nella "socievole insocievolezza" dell'uomo una forza feconda che

attraverso il conflitto per l'autoaffermazione individuale porta al progresso della collettività. Egli è dunque uno dei precursori tanto del *liberismo* (economico) quanto del *liberalismo* (politico) di oggi. Se alcune delle sue concezioni giuridiche e politiche risentono sicuramente dell'ambiente prussiano, la sua visione generale dell'uomo e della società e la sua valutazione della Rivoluzione Francese (cfr SCHEDA "Kant e la Rivoluzione Francese") sembrano in linea con le trasformazioni culturali e politiche dei paesi più sviluppati dell'Europa dei suoi tempi.

Scheda di sintesi e di ricapitolazione: il pensiero di Kant nei suoi diversi campi di applicazione

Kant naturalmente va studiato e compreso separatamente nei diversi campi della filosofia (e anche delle scienze naturali, si pensi all'ipotesi della nebulosa primitiva) in cui si cimentò. E' però importante anche cercare di collegarli sinteticamente per cogliere in un colpo solo la sua rivoluzione filosofica, che tra l'altro consiste anche in un *nuovo schema di rapporti* tra i diversi campi in questione.

CRITICA DELLA MATEMATICA, GEOMETRIA E FISICA

Secondo il "tribunale della ragione", immaginato da Kant, queste discipline ci danno conoscenze universali e necessarie attraverso *giudizi sintetici a priori*; a priori in quanto indipendenti da singole intuizioni sensibili, che permetterebbero solo conoscenze particolari e contingenti, sintetici in quanto, differentemente dai giudizi della pura logica (p.es.: "A non è non-A"), il predicato ci dice qualcosa di nuovo sul soggetto. Si tratta dunque di vere e proprie *scienze*.

Tuttavia esse sono valide perché si riferiscono a una possibile esperienza: sono valide cioè *nei limiti dell'esperienza possibile*. Perciò, se la fisica meccanicistica newtoniana coglie correttamente le leggi che regolano i rapporti tra i fenomeni (fondate sulle categorie dell'intelletto), non per questo noi conosciamo l'essenza della materia come Sostrato o Sostanza soggiacente ai fenomeni, e possiamo affermare la verità metafisica del meccanicismo. La questione dei *limiti* della conoscenza, e in generale *dell'uomo*, è al centro della problematica kantiana.

CRITICA DELLA METAFISICA

Kant non la sottopone a una critica puramente demolitrice (come Hume e altri scettici); pur non accettandone la pretesa di essere una scienza valida, riconosce alle sue tre idee fondamentali (Dio, Io e Mondo –*ordine* del mondo-) il carattere di "idee regolative" dell'esperienza. Benché non possa essere provata la loro corrispondenza con la realtà oggettiva, esse costituiscono lo schema di riferimento a priori che ordina e inquadra le nostre esperienze: non possiamo non pensare secondo tali idee. Sono però dei Noumeni, cioè dei puri oggetti mentali, mentre secondo tutta la metafisica classica sarebbero Sostanze (cioè "Esseri per eccellenza").

ETICA

Essa è perfettamente *autonoma*, in quanto si fonda da sé, sulle forme pure a priori della ragion pratica. Per Kant non può fondarsi in modo *eteronomo*, né sul sentimento di simpatia o su un qualunque impulso sensibile (quindi estraneo alla ragione, non necessario né universale), né sulla conoscenza metafisica dell'ordine oggettivo e di un presunto bene oggettivo. Viceversa è per un'esigenza etica che noi crediamo all'esistenza di un dio giusto e provvidenziale e all'immortalità dell'anima. Proprio i *limiti* della condizione umana (l'incapacità dell'uomo empirico di realizzare pienamente il dovere nel corso della normale esistenza e l'impossibilità che i giusti vengano premiati) ci costringono a postulare nella trascendenza il "Sommo Bene" e "il Regno dei Fini", in cui la bontà divina garantisca la giustizia e permetta a tutti un infinito processo di perfezionamento. Dunque, quelle che tradizionalmente erano considerate *verità metafisiche*, sono invece per Kant *postulati della ragion pratica, credenze determinate dalla nostra moralità*.

ESTETICA

Nella *Critica del Giudizio* Kant sostiene che esiste un sentimento soggettivo del bello, fondato su forme a priori trascendentali. Anche in questo caso, il bello non è un attributo oggettivo delle cose, ma qualcosa che è da noi predicato sulla base di un nostro giudizio soggettivo (anche se universale). Attraverso tale sentimento noi ci sentiamo in armonia col mondo naturale e lo cogliamo *come se* esso fosse stato ordinato in base a un principio finalistico di armonia. Il carattere finalistico del mondo, che né la metafisica né le scienze fisico-biologiche erano in grado di dimostrare, viene affermato soggettivamente (secondo un'esigenza a priori trascendentale) nei giudizi estetici e teleologici.

FILOSOFIA POLITICA E SOCIALE

Kant è un giusnaturalista contrattualista che, coerentemente con la sua impostazione, considera i diritti naturali fondati su forme a priori della ragione. Gli individui hanno eguali dignità in quanto forniti di coscienza morale e portatori di autonomi fini morali. La libertà di ciascuno ha come solo *limite* la libertà degli altri. Lo Stato, che per Kant come per Rousseau è espressione della volontà generale, ha la funzione di difendere tali limiti e di permettere a ciascuno il perseguimento dei propri fini.

Nonostante la parziale ispirazione rousseauiana, Kant riprende la dottrina (liberale ante litteram) di Locke e Montesquieu sui limiti dell'azione legittima dello stato e sull'*equilibrio dei poteri*. Egli sostiene inoltre che ciascuno è arbitro della sua felicità e che nessuno ha diritto a renderci felici contro la nostra volontà: la libertà nella società civile è il diritto di conseguire la felicità a modo nostro. Kant ritiene altresì benefico alla società civile un certo grado di conflitto e di competizione (*socievole insocievolezza* dell'uomo), per cui il progresso economico-sociale risulta dal contrasto degli interessi particolari (sulla scia del liberismo di Smith e forse anche della *Favola delle api* di Bernard De Mandeville: vizi privati = pubbliche virtù). *L'uomo dunque non è perfetto*, né capace di raggiungere la perfezione in un momento dato, ma può perfezionarsi indefinitamente soltanto se viene lasciato libero di agire secondo la sua natura e non sottoposto a una volontà paternalistica che gli imponga il suo (presunto) bene.

FILOSOFIA DELLA STORIA

Kant aderisce all'idea illuminista di un generale progresso storico (scientifico, morale e politico), talora professando un ottimismo provvidenzialistico, talora sfumando il suo ottimismo in un più cauto possibilismo. In entrambi i casi, per lui la storia non ha un compimento in un'età precisa in cui l'umanità realizzi un ordine perfetto e definitivo, ma è un processo all'infinito di perfezionamento.

Ricapitolando, il tema dei *limiti dell'uomo* ricorre sia nella sua teoria della conoscenza, sia nella sua teoria etica, politica e storica. Tuttavia, la limitatezza non impedisce all'uomo di accumulare progressivamente conoscenze certe e irrevocabili, paradossalmente fondate proprio sulla consapevolezza dei propri limiti (le forme a priori delimitano le possibilità della nostra esperienza e al tempo stesso ci rivelano quali conoscenze sono realmente possibili). Egualmente, la sua imperfezione non gli impedisce di tentare di perfezionarsi all'infinito.

Un'ultima considerazione: Kant sopprime il fondamento *metafisico* dell'etica, dell'estetica, della politica e di tutte le scienze dell'uomo. Moltissimi sistemi di pensiero antichi, medievali e moderni hanno pensato di poter dedurre le scienze pratiche e le scienze dell'uomo dall'ordine oggettivo, ontologico, del mondo. Secondo questa classica impostazione, l'uomo deve realizzare, per la sua parte, l'ordine della Natura. Questo è ben visibile dalla filosofia greca (esempi particolarmente chiari sono Eraclito e gli Stoici) giù giù fino all'illuminismo (si pensi al giusnaturalismo e alla fisiocrazia), con poche eccezioni, come gli scettici, o gli epicurei, per i quali l'individuo si accontenta di cercarsi una nicchia protetta e comoda in un mondo non retto da un ordine deterministico, ma sempre aperto su nuove possibilità (dottrina della deviazione o *clinamen*).

Kant rovescia l'impostazione classica, affermando con forza che *la determinazione del bene e del male, del bello e del brutto, del giusto e dell'ingiusto deriva dalla valutazione del soggetto* (si noti però che tale

valutazione per lui non è arbitraria, mutevole e individuale, ma deriva dalle strutture universali e razionali della soggettività).

L'Essere, ciò che di fatto è, non determina il Dover Essere, ciò che è degno di esistere, afferma Kant. Se potessimo conoscere l'ordine del mondo nelle sue strutture sostanziali, potremmo valutare *se* esso è effettivamente buono, bello, giusto, ecc. Ma non possiamo dare per scontato che tale ordine sia buono nemmeno se sapessimo che un qualche essere onnipotente l'ha creato. Semmai possiamo considerare buono quell'essere onnipotente che eventualmente abbia creato un ordine davvero buono.

In Kant è dunque il Dover Essere che, in ultima analisi, determina le nostre credenze metafisiche. Pur non conoscendo le strutture profonde, sostanziali, dell'Essere, noi dobbiamo credere - se vogliamo che la nostra azione morale abbia un senso - che tali strutture siano conformi a ragione e che ci permettano di spiegare un'azione razionale.

Kant - Letture

Dalla *Critica della Ragion pura*: la necessità di compiere una rivoluzione in seno alla metafisica (*Critica della Ragion pura*, Prefazione alla seconda edizione, pp. 17 e sg)

La Prefazione alla *Critica della Ragion pura* illustra in modo molto astratto e sintetico il progetto di Kant. Egli comincia chiedendosi come mai, mentre la matematica e la fisica hanno già da tempo imboccato la strada della scienza, la metafisica, quella che vorrebbe essere e per lungo tempo è stata considerata la forma più alta di conoscenza, non sia ancora riuscita a trarsi fuori dal pantano delle discussioni senza fine e non sia pervenuta ancora a nessun risultato condiviso. Kant risponde che, come la matematica e la fisica sono nate quali scienze da una quasi repentina rivoluzione, così anche la metafisica potrà imboccare la via della scienza solo se compirà anch'essa un radicale rivolgimento, una rivoluzione "copernicana". Essa deve rendersi conto che può conoscere a priori (senza cioè ricorrere all'esperienza) solo quelle "forme" che lo stesso soggetto conoscente ha posto nella natura, ovvero quelle che rappresentano le condizioni della stessa esperienza umana (forme a priori). La metafisica deve rinunciare alle pretese di un tempo di conoscere le cose in sé e di pervenire all'assoluto perché questa pretesa la porterebbe ad insanabili contraddizioni.

Tuttavia Kant non ha rinunciato, come faranno invece molti filosofi moderni, alla ricerca dell'incondizionato, dell'assoluto, di ciò che si trova al di fuori dei confini dell'esperienza e che condiziona tutto il resto senza subire il condizionamento di altro. Le "cose *in sé*", poste fuori dai limiti dell'esperienza, certo sfuggono al condizionamento della nostra conoscenza, ma sono qualcosa di incondizionato e insieme di inconoscibile. L'unica nostra possibilità di raggiungere l'incondizionato non è data per lui dalla conoscenza *teorica*, ma dalla conoscenza *pratica* – Kant qui allude prima di tutto al carattere incondizionato dell'imperativo categorico.

Sin dai tempi più remoti a cui può giungere la storia della ragione umana, la matematica, ad opera del meraviglioso popolo greco, si è posta sulla via sicura della scienza. Non si deve però credere che l'intraprendere questo cammino regio le sia riuscito così facile.. ; io ritengo invece che essa abbia brancolato a lungo in tentativi infruttuosi, e che la trasformazione definitiva sia il risultato di una rivoluzione dovuta alla genialità di un singolo uomo, in virtù di un'impresa che rese successivamente impossibile ogni deviazione, aprendo e tracciando alla scienza una strada sicura per tutti i tempi e per un percorso infinito [...]

Per quanto riguarda la fisica le cose andarono molto più a rilento nella scoperta della via maestra della scienza; non è infatti passato più di un secolo e mezzo, all'incirca, da quando le proposte del sagace Bacone di Verulamio, in parte determinarono, in parte, essendo già sulla traccia, accelerarono quella scoperta che, non diversamente dalla precedente, può venir spiegata soltanto con un improvviso rivolgimento nel modo di pensare. [...]

[Gli investigatori della natura] compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e compresero che essa deve procedere innanzi coi principi dei suoi giudizi secondo leggi stabili, costringendo la natura a rispondere alle proprie domande, senza lasciarsi guidare da lei, per così dire, con le redini.[...]

La metafisica è una conoscenza razionale speculativa, che si eleva al di sopra degli insegnamenti dell'esperienza...; qui la ragione deve pertanto essere scolaria di se stessa. Alla metafisica non è ancora toccata la sorte benigna di poter intraprendere il sicuro cammino della scienza; e ciò benché essa sia la più antica di tutte le scienze, nonché tale da sussistere anche qualora le altre dovessero venir del tutto inghiottite dall'abisso di una barbarie di fondo [...]

Qual è la causa di questa incapacità della metafisica a trovare il sicuro cammino della scienza? Si tratta forse di un'impresa impossibile? [...]

Dovevo finire per pensare che gli esempi della matematica e della fisica ... sono più che sufficienti per condurci a riflettere sul tratto essenziale della rivoluzione nel modo di pensare che ha prodotto effetti tanto benefici, e per spingerci ad imitarlo qui, almeno a guisa di tentativo, nella misura in cui l'analogia di esse con la metafisica, in quanto scienze razionali, ce lo permette. Finora si è creduto che ogni nostra conoscenza debba regolarsi sugli oggetti, ma tutti i tentativi, condotti a partire da questo presupposto, di stabilire, tramite concetti, qualcosa a priori intorno agli oggetti, onde allargare in tal modo la nostra conoscenza, sono andati a vuoto. E' venuto il momento di tentare una buona volta, anche nel campo della metafisica, il cammino inverso, muovendo dall'ipotesi che siano gli oggetti a dover regolarsi sulla nostra conoscenza; ciò si accorda meglio con l'auspicata possibilità di una conoscenza a priori degli oggetti, che affermi qualcosa nei loro riguardi prima che ci siano dati. Le cose stanno qui né più né meno che per i primi pensieri di Copernico; il quale, incontrando difficoltà insormontabili nello spiegare i movimenti celesti a partire dall'ipotesi che l'insieme ordinato degli astri ruotasse intorno allo spettatore, si propose di indagare se le cose non procedessero meglio facendo star fermi gli astri e ruotare lo spettatore. [...]

...assumiamo (quindi) come mutamento nel modo di pensare il principio che noi tanto conosciamo a priori delle cose quanto noi stessi poniamo in esse.

Questo tentativo è conforme al nostro desiderio, e promette alla metafisica il cammino sicuro della scienza: quanto almeno alla sua prima parte, in cui essa si occupa dei concetti a priori, di cui nell'esperienza possono essere dati i corrispondenti oggetti. Questo mutamento di metodo ci permette infatti di spiegare benissimo come sia possibile una conoscenza a priori e per di più di fornire di sufficienti garanzie le leggi che stanno a priori a fondamento della natura, presa come insieme degli oggetti dell'esperienza.¹[...]

Ma questa deduzione della nostra capacità di conoscere a priori conduce tuttavia a un risultato inaspettato ed apparentemente di gran danno...; si tratta del fatto che il nostro potere di conoscere non ci permette di oltrepassare i confini dell'esperienza possibile, mentre proprio questo è l'intento principale di questa scienza. [...]La conoscenza della ragione arriva solo fino ai fenomeni, lasciando senz'altro che la cosa in sé sia per se stessa reale, ma sconosciuta a noi. Infatti ciò che ci spinge a oltrepassare necessariamente i confini

¹ Si tratta verosimilmente dei principi: ogni cosa ha la sua causa; stesse cause hanno stessi effetti; la sostanza si conserva attraverso i mutamento (ovvero nulla si crea, nulla si distrugge, solo tutto cambia) ecc. che costituiscono i fondamenti della conoscenza scientifica della natura. Essi non sono ricavati dall'esperienza e sono giustificabili solo in quanto si veda in essi le condizioni della stessa esperienza umana.

dell'esperienza e dell'insieme dei fenomeni è l'incondizionato, che la ragione esige - nelle cose in se stesse e rispetto ad ogni condizionato - [...] per chiudere la serie delle condizioni nella loro completezza. Ora, se nell'ipotesi che la nostra conoscenza d'esperienza si conformi agli oggetti in quanto cose in sé, si trova che l'incondizionato non può venir pensato senza contraddizione, mentre, nell'ipotesi che la nostra rappresentazione delle cose, quali ci sono date, non si conformi a queste in quanto cose in sé ma, al contrario, siano questi oggetti, quali fenomeni, a conformarsi al nostro modo di rappresentarci, la contraddizione scompare, [...] [e] risulta allora chiara la fondatezza di quanto prima avevamo ammesso soltanto sotto forma di tentativo. Ciò che resta ora da vedere, dopo aver negato alla ragione speculativa ogni avanzamento in questo campo del soprasensibile, è se nella sua conoscenza pratica non siano rintracciabili dati per determinare quel concetto razionale trascendente dell'incondizionato, e oltrepassare in tal modo, secondo i desideri della metafisica, il confine dell'esperienza possibile, per mezzo di una conoscenza a priori, beninteso dal punto di vista pratico.

Le origini della problematica criticistica *(Prolegomeni di ogni metafisica futura che voglia presentarsi come scienza)*

Kant indica nei dubbi sollevati da Hume sulla possibilità stessa di pervenire ad una scienza della natura, ovvero a stabilire con certezza che la natura segue leggi universali e necessarie, lo stimolo per la rivoluzione da lui compiuta nel modo stesso di concepire la conoscenza. Di leggi universali e necessarie noi possiamo parlare solo in riferimento ai fenomeni e non alle cose in sé. Questa è l'unica possibile risposta al problema sollevato da Hume.

Dopo i tentativi di Locke e di Leibniz, anzi meglio dopo il sorgere della metafisica, sin dove arriva la sua storia, non vi è stato alcun avvenimento, che avrebbe potuto essere più decisivo in riguardo al destino di questa scienza, dell'attacco mosso contro di essa da David Hume. Egli non portò nessuna luce nuova in questo genere di conoscenze, ma accese una scintilla, dalla quale avrebbe potuto aver origine molta luce, se avesse trovato un'esca appropriata e di questa il lento ardore fosse stato accuratamente conservato e accresciuto.

Hume partì essenzialmente da un unico ma importante concetto della metafisica, dal concetto della connessione tra causa e effetto e sfidò la ragione, che nella metafisica pretende di averlo generato dal proprio seno. [...] Egli dimostrò inconfutabilmente che alla ragione è affatto impossibile pensare *a priori*, deducendolo da concetti, un tale rapporto [...]: ora non si vede per nulla come dal fatto che qualche cosa è, derivi necessariamente l'esistenza di un'altra cosa, come cioè si possa introdurre *a priori* il concetto d'un tale collegamento. Da ciò egli dedusse che la ragione si inganna nel ritenere questo concetto come una propria creatura, mentre esso non è altro che un illegittimo parto dell'immaginazione, la quale, fecondata dall'esperienza, ha collegato fra loro certe rappresentazioni sotto la legge dell'associazione e quindi vorrebbe far passare la necessità soggettiva, cioè l'abitudine, che ne deriva, per una necessità obiettiva rivelatasi al pensiero. Di qui egli concluse che la ragione non abbia facoltà alcuna di pensare, anche solo in generale, tali collegamenti, perché i suoi concetti sarebbero sue creazioni arbitrarie e tutte le sue pretese conoscenze *a priori* non sarebbero che esperienze comuni travestite; il che equivale a dire che non vi è e non vi può essere in alcun modo una metafisica.

Per quanto affrettata e illegittima questa deduzione fosse, essa aveva almeno il merito di fondarsi su una seria ricerca e questa avrebbe ben meritato che gli intellettuali più eminenti di quel tempo si fossero uniti per dare una migliore soluzione, se possibile, al problema così come Hume l'aveva posto; donde avrebbe potuto ben presto sorgere una riforma totale della metafisica. [...] (Ma essi non fecero altro che appellarsi al *buon senso*, cosa a cui si ricorre quando si è a corto di argomenti.)

Io confesso apertamente: è stato l'avvertimento di David Hume che molti anni fa primamente ruppe in me il sonno dogmatico e diede alla mie ricerche nel campo della filosofia speculativa un tutt'altro indirizzo. [...]

Per natura si intende l'esistenza delle cose in quanto *determinate dalle leggi naturali*. Se natura significasse l'esistenza delle cose in sé, noi non potremmo conoscerla mai né *a priori*, né *a posteriori*. Non *a priori*, poiché non possiamo sapere ciò che appartiene alle cose in sé per una scomposizione dei nostri concetti (giudizi analitici). [...]

Anche *a posteriori* sarebbe una tale conoscenza della natura delle cose in sé impossibile. Poniamo che l'esperienza mi apprenda le leggi a cui sottostà l'esistenza delle cose; queste leggi dovrebbero pure, in quanto si riferiscono alle cose in sé, valere delle cose *necessariamente* anche all'infuori della mia esperienza. Ora la mia esperienza mi apprende bene che cosa esiste e come esiste, ma non mai che ciò debba necessariamente essere così e non altrimenti. Quindi essa non può mai apprendermi la natura delle cose in sé. [...]

Ma noi non abbiamo qui a che fare con le cose in sé, ma solo con cose come oggetto di una possibile esperienza (fenomeni); ed il loro complesso è ciò che diciamo natura.

Alla domanda come è possibile conoscere a priori la necessaria regolarità delle cose come oggetti dell'esperienza, è allora possibile rispondere che quello che noi possiamo conoscere a priori sono le regole senza delle quali per noi l'esperienza sarebbe impossibile. Infatti senza la legge che, quando un evento viene percepito, esso deve sempre venir riferito a qualche cosa che antecede e a cui esso segue secondo una legge generale, un giudizio percettivo non può mai valere come esperienza. [...]

Questa soluzione completa del problema di Hume -per quanto contraria essa sia alle previsioni sue - salva così ai concetti intellettivi puri (causa, sostanza ecc.) le loro origini a priori ed alle leggi universali della natura il loro valore come leggi dell'intelletto, in modo tuttavia da limitarne l'applicazione all'esperienza, in quanto la loro possibilità ha il loro fondamento solo nel rapporto dell'intelletto all'esperienza; non però nel senso che essi derivino dall'esperienza, ma nel senso che l'esperienza deriva da essi: un rapporto affatto invertito, al quale Hume non pensò nemmeno.

Dalla Critica della Ragion pura: lo spazio e il tempo

Kant affronta il problema dello spazio e del tempo nell'*Estetica trascendentale*, che studia, come già sappiamo, le forme a priori della sensibilità.

Newton riteneva che lo spazio e il tempo *assoluti* fossero indispensabili per la formulazione delle tre leggi del moto (cfr. cap...). In questo modo lo spazio e il tempo risultavano delle entità metafisiche simili all'essere assoluto di Parmenide. Kant, osserva P. Odifreddi, compie una sorta di parricidio analogo a quello di Platone: egli considera spazio e tempo non come proprietà del mondo fisico, ma come i presupposti dell'esperienza umana.

In altre parole non sono gli oggetti a stare in uno spazio e in un tempo che noi veniamo a conoscere attraverso l'esperienza, ma siamo noi a essere fatti in modo tale da dover sperimentare gli oggetti come situati nello spazio e nel tempo (altri esseri, ad esempio degli estraterrestri o comunque esseri che abbiano una natura diversa dalla nostra, potrebbero benissimo percepire il mondo in altre maniere: con essi sarebbe assai difficile o addirittura impossibile la comunicazione).

Lo spazio non è dunque un concetto empirico, ricavato cioè dall'esperienza, bensì una intuizione pura. Ne è una riprova per Kant il valore *apodittico* (evidente, necessario, indiscutibile) con cui ci si presentano i postulati della geometria, la quale non deriva dall'esperienza sensibile le proprie proposizioni, ma le formula del tutto a priori.

Che cosa sono dunque lo spazio e il tempo? Sono entità reali? O sono soltanto determinazioni o anche rapporti delle cose, ma tali che apparterrebbero ad esse anche in sé, ancorché non intuitive, oppure son tali che appartengono soltanto alla forma dell'intuizione, e perciò alla costituzione soggettiva del nostro spirito, senza le quali cotesti predicati non potrebbero essere riferiti a veruna cosa? [...]

1 Lo spazio non è un concetto empirico, ricavato da esperienze esterne. Infatti, affinché certe sensazioni vengano riferite a qualcosa fuori di me (cioè a qualcosa in un luogo dello spazio diverso da quello in cui mi trovo io), e affinché io possa rappresentarmele come esterne e accanto le une alle altre, quindi non solo differenti ma anche in luoghi differenti, deve esserci già a fondamento la rappresentazione dello spazio. Pertanto, la rappresentazione dello spazio non può essere nata per esperienza da rapporti del fenomeno esterno; ma l'esperienza esterna è essa stessa possibile, prima di tutto, per la detta rappresentazione.

2 Lo spazio è una rappresentazione necessaria a priori, la quale sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne.

Non si può mai formare la rappresentazione che non vi sia lo spazio, sebbene si possa benissimo pensare che in esso non si trovi nessun oggetto. Lo spazio vien quindi considerato come la condizione della possibilità dei fenomeni, non come una determinazione dipendente da essi; ed è una rappresentazione a priori, la quale è necessariamente a fondamento di fenomeni esterni.

3 Lo spazio non è un concetto discorsivo o, come si dice, universale dei rapporti delle cose in generale, ma una intuizione pura. Perché, primieramente, non ci si può rappresentare se non uno spazio unico, e, se si parla di molti spazi distinti, si intende soltanto parti dello stesso spazio unico e universale.[...] Ne segue che un'intuizione a priori sta a base di tutti i concetti di esso. Così anche tutti i principi geometrici, per esempio che in un triangolo la somma di due lati è maggiore del terzo, non vengono mai ricavati dai concetti universali di linea e di triangolo, bensì dalla intuizione, e a priori con certezza apodittica.

4 Lo spazio vien rappresentato come una grandezza infinita data [...]

Un discorso simile a quello relativo allo spazio Kant conduce a proposito del tempo, senza del quale non potremmo neppure rappresentarci la simultaneità e la successione. Kant precisa come solo nel tempo, cioè una dopo l'altra, due determinazioni opposte contraddittorie possono incontrarsi insieme in una cosa (ad esempio l'essere e il non essere una stessa cosa nello stesso luogo). Sappiamo che il problema era stato posto dagli eleatici che, negando il tempo, coerentemente negavano la possibilità del moto e del cambiamento.

1 Il tempo non è concetto empirico, ricavato da una esperienza: poiché la simultaneità o la successione non cadrebbero neppure nella percezione, se non vi fosse a priori a fondamento la rappresentazione del tempo. Solo se presupponiamo il tempo, è possibile rappresentarci che qualcosa sia nello stesso tempo (simultaneamente), o in tempi diversi (successivamente).

2 Il tempo è una rappresentazione necessaria, che sta a base di tutte le intuizioni.

Non si può, rispetto ai fenomeni in generale, sopprimere il tempo, quantunque sia del tutto possibile toglier via dal tempo tutti i fenomeni. Il tempo dunque è dato a priori. Soltanto in esso è possibile qualsiasi realtà dei fenomeni. Questi possono sparire tutti, ma il tempo stesso (come condizione universale della loro possibilità) non può esser soppresso. [...]

3 Su questa necessità a priori si fonda anche la possibilità di principi apodittici dei rapporti di tempo, o assiomi del tempo in generale. Esso ha una sola dimensione; tempi diversi non sono insieme ma successivi. [...]

4 Il tempo non è un concetto discorsivo ... ma una forma pura dell'intuizione [...]

Come il concetto di spazio quale forma pura dell'intuizione consente di giustificare il valore di scienza

della geometria, così il concetto del tempo come forma pura dell'intuizione spiega la possibilità di quelle conoscenze sintetiche a priori che incontriamo in gran numero nella teoria (newtoniana) del moto (il principio di inerzia, della conservazione della quantità di moto, ecc).

...Qui soggiungo ancora che il concetto del cangiamento, e con esso il concetto del movimento, è possibile solo mediante la rappresentazione del tempo; che, se questa rappresentazione non fosse un'intuizione a priori, nessun concetto, quale che sia, potrebbe rendere intelligibile la possibilità di un cangiamento, cioè dell'unione in uno e medesimo oggetto di predicati opposti e contraddittori (per es., l'essere o non essere una stessa cosa nello stesso luogo). Solo nel tempo, ossia una dopo l'altra possono incontrarsi insieme in una cosa due determinazioni opposte contraddittorie. Il nostro concetto del tempo spiega dunque la possibilità di tante conoscenze sintetiche a priori, quante ce ne propone la teoria generale del moto, che non ne è poco feconda.

Confutazione dell'argomento di Mendelssohn della permanenza dell'anima

(Critica della Ragion pura)

Kant si richiama al filosofo tedesco Moses Mendelssohn (1729-1786) e alla sua opera intitolata, come quella assai più famosa di Platone, *Fedone*. Se Platone aveva sostenuto che l'anima, essendo semplice, non può morire perché non può decomporsi ovvero dividersi in parti, Mendelssohn ritiene che questa dimostrazione non sia valida perché non si può escludere che l'anima cessi di esistere per estinzione. Mendelssohn tuttavia indica un'altra possibile prova dell'immortalità dell'anima sempre partendo dalla sua presunta semplicità: afferma che, poiché essa non è fatta di parti, non può venir meno poco per volta. Infatti fra un istante in cui l'anima è e un altro in cui non è non dovrebbe esserci nessun tempo, il che è impossibile.

Kant non è d'accordo neanche con questa presunta prova perché, egli dice, se anche l'anima non è fatta di parti, avrebbe pur sempre una intensità, che potrebbe diminuire per infiniti gradi sempre più piccoli (Kant conosce bene gli infinitesimali) fino ad annullarsi. Kant ritiene che dimostrare l'immortalità dell'anima sia assolutamente impossibile.

Questo acuto filosofo notò subito nel comune argomento per cui si vuol dimostrare che l'anima (ammesso che sia un essere semplice) non può cessare di essere per *decomposizione*, un'insufficienza rispetto allo scopo di assicurarne la sopravvivenza necessaria, poiché si potrebbe anche ammettere una cessazione della sua esistenza per *estinzione*. Nel suo *Fedone*, dunque, tentò di rimuoverne tale caducità, che ne sarebbe un vero annientamento, confidando di dimostrare che un essere semplice non possa assolutamente cessare di essere perché - non potendo esso venir sminuito, e a poco a poco, quindi, perder qualcosa della sua esistenza, e così *pian piano* essere ridotto al nulla - tra un istante in cui è, e l'altro in cui non è più, non ci dovrebbe essere assolutamente alcun tempo, il che è impossibile. - Senonché egli non badò che, se anche accordiamo all'anima questa natura semplice, onde non contenga una molteplicità di elementi *gli uni fuori degli altri*, e quindi una quantità estensiva, tuttavia non le si può negare, come a nessun altro esistente, una quantità intensiva, cioè un grado di realtà rispetto a tutte le sue facoltà, anzi, in generale, a tutto ciò che ne costituisce l'esistenza; grado che può diminuire per infiniti gradi sempre più piccoli, sicché la presunta sostanza, benché non per decomposizione, pure per graduale diminuzione delle sue forze può essere annullata. Anche la coscienza, infatti, ha sempre un grado, che può sempre più scemare, e però anche la facoltà di essere coscienti di sé, e tutte le altre facoltà. - Sicché la permanenza dell'anima, come semplice oggetto del senso interno, resta indimostrata, anzi indimostrabile. [...]

Dalla Critica della Ragion pura: è impossibile dire se l'anima sia una sostanza distinta dal corpo o una funzione della materia *(Critica della Ragion pura, Dialettica*

trascendentale, Libro II, Cap. 19)

Kant sostiene che noi non possiamo dare ragione né allo spiritualismo, che dice che l'anima è una sostanza distinta dal corpo (Cartesio), né al materialismo che ne fa una funzione della materia (Hobbes). In altre parole, dice, io non posso sapere se esisto come sostanza o come accidente né operare la generalizzazione: tutto ciò che pensa esiste. Una psicologia razionale non è possibile: il soggetto non può essere conosciuto. La coscienza della propria esistenza è un fatto da cui non possiamo ricavar nessuna ulteriore conoscenza. L'io penso, che è il fondamento delle categorie, non può conoscere se stesso mediante le categorie. Quella dell'immortalità dell'anima può essere solo un'idea *regolativa*, che ci spinge sempre oltre nella ricerca rivolta agli oggetti dell'esperienza come se il nostro destino si estendesse infinitamente.

... non è assolutamente possibile determinare il modo in cui io esisto, se come sostanza o come accidente. Se, dunque, il *materialismo* è inetto a una spiegazione della mia esistenza, altrettanto insufficiente è lo *spiritualismo*; e la conclusione è, che in qualunque modo noi non possiamo conoscere nulla della natura della nostra anima, che riguarda la possibilità della sua esistenza separata in generale. [...]

Non esiste dunque psicologia razionale come *dottrina*, che procuri un'aggiunta alla nostra conoscenza di noi stessi, ma solo come *disciplina*, che pone in questo campo alla ragione speculativa limiti insormontabili, da una parte perché non si getti in grembo al materialismo senz'anima, e non si smarrisca, dall'altro, vagando in uno spiritualismo senza fondamento, per noi, nella vita; ma ci ammonisce altresì di considerare questo ricusarsi della ragione a darsi una risposta soddisfacente alle questioni curiose, che vanno al di là di questa vita, come un cenno di lei, di rivolgere la nostra conoscenza di noi stessi, dalla trascendente ma infruttuosa speculazione, al fecondo uso pratico; che, sebbene indirizzato sempre solo agli oggetti dell'esperienza, attinge tuttavia più in alto i suoi principi e determina la condotta, come se il nostro destino si estendesse infinitamente di là della nostra esperienza, e però da questa vita.

Da tutto ciò si vede come un semplice equivoco dà origine alla psicologia razionale. L'unità della coscienza (l'io penso), che è a fondamento delle categorie, vien qui presa per intuizione del soggetto preso come oggetto, e vi si applica la categoria della sostanza. Ma essa non è se non l'unità nel *pensiero*, per il cui solo mezzo non è dato nessun oggetto, come quella che suppone sempre un'intuizione data; e però questo soggetto non può assolutamente essere conosciuto. Il soggetto delle categorie non può dunque, per il fatto che le pensa, conseguire un concetto di se stesso, come oggetto delle categorie; perché per pensarle, deve porre a fondamento la sua autocoscienza pura, che pure doveva essere spiegata.

Dalla Critica della Ragion pura: Il concetto di una Intelligenza suprema come principio regolativo (*Critica della Ragion Pura*, Dialettica trascendentale. Appendice)

Come non esiste una psicologia razionale, così non esiste una teologia razionale. Non bisogna infatti scambiare, dice Kant, il concetto di un'Intelligenza suprema, la cui realtà oggettiva non può essere giustificata, con un oggetto dato alla nostra conoscenza. L'idea teologica, come quella cosmologica e quella psicologica, sono tre regole per l'uso empirico della ragione. Esse spingono avanti verso l'unità sistematica la conoscenza sperimentale, senza che mai si possa compiere il salto che ci porterebbe fuori della catena delle cause naturali per affermare l'esistenza di una causa prima. L'argomento a cui tante volte si è rifatta la filosofia cristiana, in primis S. Tommaso, è per Kant del tutto infondato. Ammettere una causa prima non è necessario alla scienza. L'idea dell'Intelligenza suprema ha un valore regolativo e non costitutivo: noi dobbiamo procedere *come* se la catena dell'esperienza possibile costituisse un'unità assoluta, ovvero dipendesse da un Ente supremo, che ha creato il mondo secondo un piano unitario. L'idea di Dio è il filo conduttore che deve spingerci a tentare di ricondurre i dati dell'esperienza sotto leggi sempre più vaste e comprensive (come ha fatto Newton unificando la legge galileiana di caduta dei gravi con le leggi del moto dei pianeti nell'unica legge di gravitazione universale). Qualsiasi altro uso di questo concetto è illegittimo.

... il concetto di un' Intelligenza suprema è una semplice idea, cioè la sua realtà oggettiva non deve consistere in ciò, che esso si riferisca direttamente ad un oggetto, ma esso non è se non uno schema... che ci serve solo per mantenere nell'uso empirico della nostra ragione la massima unità sistematica... Allora, per es., si vuol dire: le cose del mondo devono essere considerate come se avessero la loro esistenza da un'Intelligenza suprema. In tal modo l'idea, propriamente, è solo un concetto euristico, e non estensivo²; e ci dice, non come un oggetto è costituito, ma come, sotto la guida di esso concetto, noi dobbiamo *indagare* la costituzione e la connessione degli oggetti dell'esperienza in genere. Che se si può dimostrare che, sebbene le tre idee trascendentali (*psicologica, cosmologica e teologica*) non si riferiscano direttamente a nessun oggetto a loro corrispondente e alla sua determinazione, tuttavia tutte le regole dell'uso empirico della ragione, nell'ipotesi di un tale oggetto nell'idea, conducono a un'unità sistematica e ampliano sempre la conoscenza sperimentale, mentre non possono mai essere contro ad essa: allora è una massima necessaria alla ragione procedere secondo tali idee. E quest'è la deduzione trascendentale di tutte le idee della ragion speculativa, non quali principi costitutivi dell'ampliamento della nostra conoscenza sopra più oggetti che ci possa fornire l'esperienza, ma quali principi *regolativi* dell'unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale, la quale viene così meglio stabilita e regolata dentro i suoi limiti; ciò che non potrebbe accadere senza tali idee, mercé il semplice uso dei principi dell'intelletto.

Dalla Critica della Ragion Pratica: il determinismo causale riguarda il mondo fenomenico (*Critica della Ragion pratica*, parte I/I Analitica, cap.III / Delucidazione critica)

Il problema della possibilità della libertà come libero arbitrio era il problema morale più grave che la scienza moderna ad impianto matematico-meccanicistico aveva posto sul tappeto. E' la rivoluzione copernicana di Kant che, introducendo la netta distinzione fra *fenomeno* e *noumeno*, permette di salvare la possibilità della libertà. Se la nostra conoscenza causale meccanicistica riguardasse le cose in sé, la conclusione dell'universale determinismo sarebbe inevitabile. Se invece quello che noi conosciamo è solo il mondo fenomenico, noi possiamo senza contraddizione pensare che, se dal mondo fenomenico il libero arbitrio è escluso, nel mondo noumenico la libertà possa vigere. Senza questa chiarificazione preliminare nessun discorso sulla morale avrebbe un senso. Nessun senso infatti avrebbe chiedere all'uomo di agire in una certa maniera se esso fosse *determinato dalla necessità* ad agire nell'unica maniera in cui agisce. In questo passo della *Critica della Ragion pratica* Kant affronta il problema con grande chiarezza, esaminando come sia possibile in una stessa azione l'unione di necessità e libertà.

... poiché questa legge [la legge della necessità naturale] investe inevitabilmente ogni causalità delle cose, in quanto la loro esistenza è determinabile nel tempo, se questo fosse il modo in cui dobbiamo rappresentarci anche l'esistenza delle cose in se stesse, la libertà dovrebbe essere respinta come concetto nullo e impossibile. Di conseguenza, se si vuole ancora porre in salvo la libertà, non resta altra via che quella di attribuire l'esistenza di una cosa in quanto determinabile nel tempo, perciò anche la causalità secondo la legge della necessità naturale, esclusivamente al fenomeno, e invece la libertà a questo stesso essere in quanto cosa in sé. Non c'è altra via d'uscita se si vogliono mantenere i due concetti tra loro contrari; ma nella applicazione, se vengono riuniti in un'unica e medesima azione, e si deve perciò spiegare questa loro unione, nascono grandi difficoltà che sembrano rendere impossibile l'unione stessa.

Se, a proposito di un uomo che ha commesso un furto, affermo che questa azione, stando alla legge naturale della causalità, è il risultato necessario dei motivi determinanti del tempo precedente, ciò equivale a dire che è impossibile che essa potesse non accadere; come allora il giudizio fondato sulla legge morale potrà qui mutare le cose e supporre che l'azione poteva

² Euristico: utile ai fini della ricerca. Estensivo: che estende immediatamente il sapere.

essere omessa perché la legge dice che così doveva essere? Cioè come quest'uomo potrà chiamarsi interamente libero nello stesso tempo e rispetto alla stessa azione in cui sottostà ad una necessità naturale inevitabile? Cercare un ripiego adattando semplicemente la specie dei motivi ... a un concetto comparativo della libertà (per il quale, a volte, si dà il nome di azione libera a quella il cui motivo naturale determinante si trova all'interno dell'essere agente, ad esempio quando un corpo lanciato nello spazio si muove liberamente, e non è spinto da qualcosa di esterno ... e così sono dette libere le azioni dell'uomo, nonostante la loro necessità in base ai motivi determinanti che le precedono nel tempo, solo perché tali motivi sono rappresentazioni interne prodotte dalle nostre stesse forze...) è un miserevole sotterfugio[...] In verità, nella questione di quella libertà che va posta a fondamento di tutte le leggi morali, non si tratta affatto di sapere se la causalità che la legge naturale determina sia necessaria in base a motivi determinanti interni al soggetto o fuori di esso[...] Si tratta di sapere se sia possibile quella libertà *trascendentale* intesa come indipendenza da ogni elemento empirico, quindi dalla natura in generale, senza della quale non è possibile alcuna legge morale né alcuna imputazione in base ad essa[...]

Se si vuol fugare l'apparente contraddizione fra meccanismo naturale e libertà in una medesima azione, occorre riandare a ciò che nella *Critica della Ragion pura* fu affermato o a ciò che risulta da esso, cioè che la necessità naturale, che è incompatibile con la libertà del soggetto, concerne semplicemente le determinazioni della cosa sottoposta alle condizioni del tempo, quindi esclusivamente le determinazioni del soggetto che agisce in quanto fenomeno... Ma lo stesso soggetto, che è peraltro consapevole di sé come cosa in sé, considera anche la propria esistenza in quanto essa non è sottoposta alle condizioni del tempo e guarda a se stesso come determinabile in base a leggi che egli stesso si dà mediante la ragione; in questa sua esistenza niente precede per lui la determinazione della propria volontà, ma ogni azione, e in generale ogni determinazione della sua esistenza, che muta in conformità al senso interno, e la stessa successione della sua esistenza in quanto essere sensibile devono essere considerati nella coscienza della sua esistenza intelligibile semplicemente come conseguenza, mai come motivo determinante, della causalità in quanto *noumeno*.

Dalla *Fondazione della Metafisica dei costumi*: la buona volontà è l'unico bene che possa essere considerato tale in assoluto

Fondazione della Metafisica dei costumi, Sezione prima, pag 83.

Kant, come non pensava affatto di fondare una nuova scienza ma intendeva analizzare le condizioni di validità della scienza quale già si era affermata e imposta, così non intende affatto creare una nuova morale, ma soltanto chiarire quella che è già contenuta, anche se in maniera indistinta, nella coscienza di chi agisce moralmente. La morale a cui egli fa riferimento è, in sostanza, quella cristiana della buona intenzione, di cui egli dà una versione filosofica rigorosa.

Kant afferma che nessun valore può considerarsi tale incondizionatamente e sotto ogni rispetto all'infuori della bontà dell'intenzione.

Egli mostra come neanche quelle qualità che dagli antichi erano considerate come costitutive della virtù, come, ad esempio, la moderazione negli affetti o la capacità di riflettere con calma, possono essere considerate come beni in assoluto: la calma e il sangue freddo di uno scellerato infatti ce lo rendono moralmente ancora più detestabile. Solo la buona volontà, ovvero la buona intenzione, è buona di per se stessa, e lo è anche indipendentemente dai risultati, che la sfortuna o le circostanze potrebbero far mancare, nonostante l'impegno profuso.

Non si può pensare nulla nel mondo, e in generale anche fuori di esso, che possa essere considerato come buono senza restrizione, fuorché soltanto una buona volontà. Intelligenza, acutezza di mente, forza di raziocinio, e le altre doti dello spirito, con

qualunque nome siano considerate, oppure il coraggio, la prontezza di risoluzione, la fermezza dei propositi, come qualità del *temperamento*³ sono senza dubbio, sotto certi aspetti, cose buone e desiderabili; ma questi doni della natura possono diventare anche estremamente cattivi e dannosi, se la volontà che deve farne uso, e la cui particolare disposizione si chiama *carattere*, non è buona. La stessa cosa vale dei beni della fortuna. Potere, ricchezza, onore, persino la salute e il completo benessere e soddisfacimento del proprio stato, che si chiama la *felicità*, generano una confidenza in se stessi che sovente si converte in presunzione, quando non vi è una buona volontà per raddrizzare e convergere verso fini universali tanto l'influenza che questi doni hanno sull'anima, quanto anche il principio dell'azione; senza contare che uno spettatore ragionevole e imparziale non potrebbe mai trovare soddisfazione alla vista della ininterrotta buona fortuna di un essere, che non manifesti nessun tratto di pura e buona volontà; così che la buona volontà pare costituisca la condizione indispensabile anche dell'esser degni della felicità.

Vi sono inoltre qualità che sono favorevoli a quella buona volontà e che possono facilitare di molto l'opera sua, ma che, malgrado ciò, non hanno valore intrinseco assoluto, anzi suppongono sempre ancora una buona volontà: questa è la condizione che limita l'alta stima che, del resto, con ragione, si professa per quelle, e che non ci permette di considerarle come assolutamente buone. La moderazione negli affetti e nelle passioni, la padronanza di sé, la potenza di calma riflessione non sono soltanto buone sotto molti aspetti, ma sembrano costituire una parte stessa del valore *intrinseco* della persona: eppure ci manca ancor molto perché possano essere considerate buone senza alcuna restrizione (malgrado il valore incondizionato che a queste qualità attribuivano gli antichi). Perché senza il principio di una buona volontà esse possono diventare estremamente pericolose: il sangue freddo, per esempio, di uno scellerato non solo lo rende molto più pericoloso, ma ai nostri occhi anche molto più detestabile di quello che noi lo avremmo giudicato senza di esso.

La buona volontà è tale non per le sue azioni e per i suoi successi, non per la sua attitudine a raggiungere questo o quello scopo proposto, ma soltanto per il volere, cioè è buona in sé, e considerata per se stessa, deve essere stimata senza confronto molto superiore a ciò che per mezzo di essa si potrebbe compiere unicamente in favore di qualche inclinazione, o meglio, se si vuole, in favore della somma di tutte le inclinazioni. Quando anche per una particolare avversità della sorte o per l'avara dotazione di una natura matrigna, questa volontà fosse totalmente sprovvista del potere di far riuscire i suoi disegni, quando anche, malgrado il suo ultimo sforzo, non potesse raggiungere nulla, quando anche non dovesse rimanere che questa volontà tutta sola, (non, s'intende, come semplice desiderio, ma come appello a tutti i mezzi di cui possiamo disporre) brillerebbe per se stessa come un gioiello, come qualche cosa che ha in sé tutto intero il suo valore. L'utilità o l'inutilità sua non può in nulla accrescere o diminuire questo valore.

Dalla *Critica della Ragion pratica*: le morali fondate sul conseguimento della felicità o della perfezione, o sull'obbedienza al volere divino sono morali eteronome, ovvero pseudo-morali (*Fondazione della Metafisica dei costumi*, Sezione II. pag 199)

³ Per temperamento si intende una disposizione legata alla costituzione organica (innata), a differenza del carattere, che l'uomo si forma a poco a poco mediante l'impegno personale.

Sono per Kant pseudo morali (moralì eteronome) tutte quelle che vedono il movente dell'azione morale in un oggetto, sia esso la felicità, o la perfezione, o il comando divino. Esse non possono dar luogo infatti che a imperativi ipotetici (se vuoi raggiungere l'oggetto voluto, devi comportarti così e così). La morale autonoma è indeterminata in quanto contiene esclusivamente la forma del volere. Kant indica nella pura forma del dovere l'unico movente moralmente valido. La volontà è libera (autonoma) solo quando si autodetermina secondo una legge che può essere universalmente riconosciuta da tutti i soggetti per la sua imparzialità. Essa indica le regole formali da rispettare, non i contenuti dell'azione.

In questo passo della *Fondazione della Metafisica dei costumi*, egli dichiara di non volersi ancora porre il problema di come sia possibile una simile volontà, ma solo di voler chiarire il concetto di eticità. Se l'idea di eticità non ha da essere puramente chimerica, essa deve escludere come movente qualunque oggetto del volere.

Qui come ovunque nel suo uso puro, finché manchi di critica, la ragione umana ha tentato tutte le vie possibili prima di riuscire a imbroccare l'unica vera.

Tutti i principî che si possono adottare da questo punto di vista sono o *empirici* o *razionali*. I *primi*, derivati dal principio della *felicità*, sono basati sul sentimento fisico o morale, i *secondi*, derivati dal principio della *perfezione*, sono basati o sul concetto razionale di essa quale possibile effetto, oppure sul concetto di una perfezione autonoma (volontà di Dio) quale causa determinante della nostra volontà.

I *principi empirici* non sono mai atti a consentire di fondare su di essi leggi morali. Infatti l'universalità con cui tali leggi devono valere indistintamente per tutti gli esseri razionali, l'incondizionata necessità pratica che esse impongono loro, viene a cadere, se il suo fondamento è tratto dal *particolare assetto della natura umana* o dalle circostanze accidentali in cui si trova. Però il principio della propria felicità è il più riprovevole, non solo perché è falso e l'esperienza contraddice al pretesto secondo cui il benessere asseconderebbe la buona condotta, e neanche solo perché non contribuisce affatto alla fondazione dell'eticità, in quanto sono cose diversissime rendere un uomo felice oppure buono, renderlo prudente e accorto in vista del proprio tornaconto oppure virtuoso, ma lo è perché attribuisce all'eticità moventi che piuttosto l'affossano e annullano l'intera sua sublimità, in quanto collocano in una stessa classe le cause motrici della virtù e quelle del vizio e insegnano solo a calcolare meglio [...]

Ovunque un oggetto della volontà debba essere posto a fondamento ... l'imperativo è condizionato, ossia si configura così: *se e poiché* si vuole questo oggetto, si deve agire in questo o quel modo; quindi non può mai comandare moralmente, ossia categoricamente. Orbene, l'oggetto può determinare la volontà mediante l'inclinazione, quale è il caso della propria felicità, oppure mediante la ragione indirizzata a oggetti del nostro possibile volere in genere, quale è il caso del principio della perfezione, - comunque la volontà non determina mai *immediatamente* se stessa per mezzo della rappresentazione dell'azione, ma soltanto per mezzo dell'impulso che l'effetto previsto dell'azione esercita sulla volontà: *io devo fare qualche cosa, perché ne voglio qualche altra* [...]

Dunque la volontà senz'altro buona, il cui principio deve essere imperativo categorico, sarà indeterminata circa l'oggetto, mentre conterrà meramente la *forma del dovere* in generale, e precisamente quale autonomia; ossia l'idoneità della massima di ogni volontà buona a rendersi legge universale è essa stessa la legge sola e unica che si imponga la volontà di ogni ente razionale, senza fondamento di qualsiasi movente o interesse.

Dalla Critica della Ragion pratica: Un esempio di morale pura

(*Critica della Ragion pratica*, Parte II, Dottrine del metodo della Ragion pura pratica., pp 483-87)

Abbiamo visto come ad un'azione, anche conforme al dovere, ma il cui movente sia di tipo sensibile, non si possa riconoscere un valore morale ma solo legale. In realtà noi non potremo mai sapere se nell'azione compiuta da un individuo determinato non sia per caso intervenuto come movente un sentimento o un interesse nascosto. Non possiamo quindi sapere se un'azione veramente fornita di valore morale sia mai esistita. Nel caso tuttavia che una persona abbia agito secondo la legge morale anche nelle circostanze più difficili e dolorose, Kant afferma che noi possiamo pensare che il suo movente sia stato davvero puro. L'esempio di un comportamento siffatto brilla di una luce vivissima.

Noi vogliamo dunque anzitutto mostrare il carattere distintivo della virtù pura in un esempio, e, mentre immaginiamo che questo esempio sia proposto al giudizio di un ragazzo di dieci anni, vediamo che egli dovrebbe necessariamente giudicare così anche da sé, senza le indicazioni del maestro.⁴ Si racconti la storia di un uomo onesto, che si vuol indurre ad associarsi ai calunniatori di una persona innocente, e d'altronde affatto impotente (come per esempio Anna Bolena, accusata da Enrico VIII d'Inghilterra). Gli offrono guadagni, cioè grandi regali o un alto grado; egli li rifiuta. Questo produrrà semplicemente consenso e approvazione nell'animo dell'ascoltatore, perché si tratta di guadagno. Si comincia poi con la minaccia del danno. Vi sono fra i calunniatori i suoi migliori amici, che adesso gli rifiutano la loro amicizia; parenti prossimi, che minacciano di diseredarlo, potenti, che lo possono perseguire e offendere in ogni luogo e condizione, un sovrano che lo minaccia della perdita della libertà, anzi della vita stessa. Ma perché il suo male sia al colmo, per fargli anche sentire il dolore che solo un cuore moralmente buono può sentire intimamente, si può immaginare la sua famiglia, minacciata dall'estrema miseria e indigenza, scongiurarlo a cedere; si può immaginare lui stesso, benché onesto, pure con capacità di sentimento resistenti e insensibili così alla compassione come alla propria miseria, in un momento in cui desidera di non aver mai visto il giorno che lo espose ad un dolore così indicibile, e tuttavia fedele al proposito di lealtà, senza incertezze e senza nemmeno dubitare. «Allora il mio giovane ascoltatore verrà elevato gradatamente dalla semplice approvazione alla meraviglia, da questa allo stupore, finalmente alla più grande venerazione, e a un vivo desiderio di poter anche lui esser un uomo simile (senza desiderare invero di essere nella stessa condizione). Eppure qui la virtù ha tanto valore, perché costa tanto, non perché è utile a qualche cosa. Tutta la meraviglia, e anche lo sforzo per rassomigliare a questa carattere, si fonda interamente sulla purezza del principio morale, il quale può esser rappresentato in modo spiccato solo togliendo dai moventi dell'azione tutto ciò che gli uomini possono ascrivere soltanto alla felicità. Dunque, la moralità deve avere tanta più forza sul cuore umano, quanto più pura essa vien rappresentata. Donde segue che, se la legge dei costumi e l'immagine della santità e della virtù devono esercitare generalmente qualche influsso sulla nostra anima, lo possono esercitare solo in quanto, come moventi del cuore, vengon poste pure, non mescolate con riguardi al proprio benessere, perché è nella sofferenza che la nostra anima si mostra più eccellente.

Perché l'uomo non deve rimpiangere che non gli sia stata data la possibilità di conoscere l'assoluto (Critica della Ragion pratica, Libro II, cap. secondo. IX)

⁴ Kant fa questa precisazione perché intende chiarire subito che i caratteri propri dell'azione morale sono facili da riconoscere: anche un bambino o una persona non particolarmente dotata intellettualmente sono in grado di farlo. Se così non fosse la morale riguarderebbe solo le persone intelligenti e colte. Se la morale consistesse nel raggiungere certe mete, anche nobili, come la perfezione, individuare la strada che conduce alla meta richiederebbe capacità e cognizioni riservate a pochi.

Kant esamina in questo passo famoso della *Critica della Ragion pratica* quali sarebbero le deleterie conseguenze per la morale, se all'uomo fosse stato dato di dimostrare l'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. In questo caso infatti la maestà di Dio gli starebbe dinanzi con tale tremenda evidenza, che nessuna mai delle sue azioni si discosterebbe dalla legge morale. Senonché tali azioni sarebbero compiute non per il puro rispetto del dovere, ma per il timore della punizione o la speranza del premio, e non avrebbero perciò nessun valore morale. L'uomo sarebbe simile ad una marionetta che gesticola bene, ma è priva di vita. Torna in Kant il motivo pascaliano del Dio che si nasconde perché l'uomo possa essere libero.

... la critica della ragion pura speculativa dimostra la più grande insufficienza di questa facoltà a risolvere i problemi più importanti che le sono proposti ...⁵ Quindi sembra che in questo caso la natura, nel provvederci di una facoltà necessaria al nostro scopo, ci abbia trattati solo da matrigna.

Ora, posto che essa qui fosse stata condiscendente al nostro desiderio e ci avesse dato quella perspicacia o quei lumi che vorremmo ben possedere, o nel cui possesso alcuni credono di trovarsi realmente, quale sarebbe secondo ogni apparenza la conseguenza di ciò? A meno che nel contempo fosse mutata l'intera nostra natura, le *inclinazioni*, che tuttavia hanno sempre la prima parola, domanderebbero la loro soddisfazione, e, congiunte con la riflessione razionale, la soddisfazione più grande possibile e continua col nome di *felicità*; poi parlerebbe la legge morale per contenere quelle inclinazioni nei limiti che loro convengono, e anzi per assoggettarle tutte insieme a un fine più alto, e che non abbia riguardo a nessuna inclinazione. Ma in luogo della lotta che ora l'intenzione morale deve sostenere con le inclinazioni, nella quale, dopo alcune sconfitte, l'anima acquista a poco a poco la fermezza morale, *Dio e l'eternità*, nella loro tremenda maestà, ci starebbero continuamente *davanti agli occhi* (poiché quello che possiamo dimostrare perfettamente, rispetto alla certezza vale altrettanto per noi che se ce ne accertassimo mediante la vista). La trasgressione della legge sarebbe certamente impedita, quello che è comandato sarebbe eseguito; ma siccome l'*intenzione*, per cui le azioni devono accadere, non può essere introdotta in noi mediante nessun comandamento, e il pungolo dell'attività qui sarebbe sempre alla mano ed esterno, e la ragione quindi non avrebbe bisogno di sforzarsi a raccogliere le forze per resistere alle inclinazioni mediante la rappresentazione della dignità della legge; così la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbe per il timore, soltanto poche per la speranza, e nessuna affatto per il dovere; un valore morale delle azioni, dal quale solo dipende agli occhi della saggezza suprema il valore della persona, non esisterebbe punto. La condotta dell'uomo, rimanendo la natura qual è adesso, sarebbe dunque mutata in un semplice meccanismo, in cui, come nel teatro delle marionette, il tutto *gesticolerebbe bene*, ma nelle figure non si troverebbe *vita alcuna*. Ora, siccome per noi la cosa è ben diversa; siccome noi, con tutto lo sforzo della nostra ragione, abbiamo dell'avvenire soltanto una veduta assai oscura ed ambigua, e il reggitore del mondo ci lascia soltanto congetturare e non scorgere o dimostrare chiaramente la sua esistenza e la sua maestà; e, invece, la legge morale in noi, senza prometterci qualcosa con certezza, senza minacciarci, esige da noi il rispetto disinteressato; e del resto questo rispetto, quando diventa attivo e predominante, solo allora e solo per ciò permette di vedere, ma anche solo debolmente, nel regno del soprasensibile: così può aver luogo un'intenzione veramente morale e la creatura razionale può diventare degna di partecipare al sommo bene...

La conclusione della *Critica della Ragion pratica*

A Königsberg, sulla tomba del filosofo, si leggono le parole famose “ **Il cielo stellato sopra di me, la legge morale in me**”. Appartengono alla pagina conclusiva della *Critica della Ragion pratica*: in essa Kant,

⁵ Si tratta dei problemi relativi all'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima.

con animo commosso, indica nella meraviglia del cielo stellato e nella solennità della legge morale le due cose che, per motivi in qualche modo opposti ma complementari, riempiono il suo cuore di meraviglia e di venerazione. La sconfinata grandezza della prima gli dà il senso della piccolezza e caducità della creatura animale che è in lui, la seconda eleva infinitamente il suo valore rivelandogli una vita indipendente dall'animalità e dallo stesso mondo sensibile e diretta verso l'infinito.

Due cose empiono l'animo di meraviglia e venerazione sempre nuova e sempre maggiore, quanto più spesso e con più lungo indugio la riflessione si occupa di esse: **il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me**. L'una e l'altra non mi è permesso cercare o semplicemente supporre come avvolte in oscurità e poste nel trascendente, fuori della cerchia del mio sguardo: le vedo innanzi a me, e le connetto immediatamente alla coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo esterno visibile, ed estende la connessione nella quale mi trovo ad una grandezza che sfugge al mio sguardo, mondi sopra mondi e sistemi di sistemi⁶, e ancora ai tempi senza confine del loro periodico movimento, del loro inizio e durata. La seconda comincia dal mio io invisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinità, ma è accessibile solo all'intelletto, mondo con il quale (ma perciò anche, nello stesso 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 folla innumerevole di mondi annienta tosto il mio peso, come quello di una *creatura animale* che deve restituire al pianeta (un semplice punto nell'universo) la materia di cui è stata fatta, dopo che le fu concessa forza vitale per breve tempo (non si sa come). ~~La~~ ~~seconda~~ Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come quello di una *intelligenza*, mediante la mia personalità, in cui la legge morale mi rivela una vita indipendente dall'animalità ed anche dall'intero mondo sensibile, per lo meno per quanto si può dedurre dalla determinazione finalistica della mia esistenza mediante la legge morale, determinazione non limitata alle condizioni ed ai confini di questa vita, ma che va all'infinito.

Dalla Critica del Giudizio: il bello e il piacevole (*Critica del Giudizio, Sezione I, Libro I, 7*)

In questo passo, in cui Kant confronta il piacevole e il bello indicandone le differenze fondamentali, sostiene la tesi secondo cui il bello, essendo una forma di piacere *disinteressato*, ha valore universale anche se non di carattere concettuale. Quanto al piacevole, invece, esso, appartenendo alla sfera della sensibilità vegetativa e animale dell'uomo, ha valore solo per la persona interessata e non può pretendere di valere per tutti. Sebbene Kant non ritenga giustificabile sul piano conoscitivo il dualismo cartesiano di anima e corpo, tuttavia resta ben ancorato alla netta distinzione fra l'uomo come soggetto spirituale e l'uomo come soggetto puramente sensibile.

Per ciò che riguarda il piacevole, ognuno riconosce che il giudizio che egli fonda su di un sentimento particolare, e col quale dichiara che un oggetto gli piace, non ha valore se non per la sua persona. Perciò quando qualcuno dice: -il vino delle Canarie è piacevole; - sopporta volentieri che gli si corregga l'espressione e che gli si ricordi che deve dire: - è piacevole per me; - e così non solo pel gusto della lingua, del palato e della *golaë*, ma anche per ciò che può essere piacevole agli occhi o agli orecchi. Per uno il colore della violetta è dolce e amabile, per l'altro è cupo e smorto. Ad uno piace il suono degli strumenti a fiato, all'altro quello degli strumenti a corda. Perciò sarebbe da stolto litigare in tali casi per riprovare come errore il giudizio altrui, quando differisce dal nostro, quasi che questi giudizi fossero opposti logicamente; sicché in fatto di piacevole vale il principio: ognuno ha il suo proprio gusto (dei sensi).

⁶ A differenza di Newton, che faceva ancora coincidere l'universo con il sistema solare, Kant ha già fatto propria l'idea degli innumerevoli mondi che coesistono nello spazio e si succedono nel tempo.

Per il bello la cosa è del tutto diversa. Sarebbe (proprio al contrario) ridicolo, se uno che si rappresenta qualcosa secondo il proprio gusto pensasse di giustificarsene in questo modo: questo oggetto (l'edificio che vediamo, l'abito che quegli indossa, il concerto che sentiamo, la poesia che si deve giudicare) è bello per me. Perché egli non deve chiamarlo bello se gli piace semplicemente. Molte cose possono avere per lui attrattiva e vaghezza; questo non importa a nessuno; ma quando egli dà per bella una cosa, pretende dagli altri lo stesso piacere; non giudica solo per sé, ma per tutti, e parla quindi della bellezza come se essa fosse una qualità della cosa. Egli dice perciò. -la cosa è bella;- e non fa assegnamento sul consenso altrui nel proprio giudizio di piacere, sol perché molte altre volte quel consenso vi è stato; egli lo esige. Biasima gli altri se giudicano altrimenti, e nega loro il gusto, pur pretendendo che debbano averlo; e per conseguenza qui non si può dire: -ognuno ha il suo gusto particolare. - Varrebbe quanto dire che il gusto non esiste; che non v'è un giudizio estetico, il quale legittimamente possa esigere il consenso universale.

Dalla *Critica del Giudizio*: il sublime dinamico della natura

Critica del Giudizio, Libro II, B, 28

Il sublime non appartiene alle cose: è l'uomo in quanto soggetto spirituale che dinanzi allo spettacolo minaccioso del mare in tempesta, della furia degli uragani, delle devastanti eruzioni vulcaniche, se, al sicuro dal pericolo che farebbe prevalere in lui le paure dell'uomo sensibile, riconosce la propria debolezza, ma insieme prova il sentimento esaltante della propria superiorità morale e spirituale di fronte allo strapotere della natura. Egli ritrova in sé una forza di resistenza che, anche qualora la natura dovesse travolgerlo, gli fa intravedere la propria diversa destinazione.

Vengono in mente le parole famose di Pascal là dove paragone l'uomo ad una canna, ma una canna che pensa: pur nella sua estrema fragilità l'uomo riconosce in sé, nella dignità del pensiero, la forza che lo pone al di sopra della cieca e incosciente furia della natura che in qualunque momento può schiacciarlo e travolgerlo.

Le rocce che sporgono audaci in alto e quasi minacciose, le nuvole di temporale che si ammassano in cielo tra lampi e tuoni, i vulcani che scatenano tutta la loro potenza distruttrice, e gli uragani che si lasciano dietro la devastazione, l'immenso oceano sconvolto dalla tempesta, la cataratta di un gran fiume, ecc. riducono ad una piccolezza insignificante il nostro potere di resistenza paragonato con la loro potenza. Ma il loro aspetto diventa tanto più attraente per quanto è più spaventevole, se ci troviamo al sicuro; e queste cose le chiamiamo volentieri sublimi, perché esse elevano le forze dell'anima al disopra della mediocrità ordinaria, e ci fanno scoprire in noi stessi una facoltà di resistere interamente diversa, la quale ci dà il coraggio di misurarci con l'apparente onnipotenza della natura.

Di fatti, allo stesso modo che nell'immensità della natura e nell'incapacità nostra a trovare una misura adeguata per la valutazione estetica della grandezza del suo dominio⁷, scoprimmo la nostra propria limitazione ma ci fu rivelata nel tempo stesso, nella facoltà della ragione, un'altra misura non sensibile,[...] di fronte a cui tutto è piccolo nella natura, - trovammo per conseguenza nel nostro animo una superiorità sulla natura considerata anche nella sua immensità, così l'impossibilità di resistere alla potenza naturale ci fa conoscere la nostra debolezza in quanto esseri della natura, cioè la nostra debolezza fisica, ma ci scopre contemporaneamente una facoltà di giudicarci indipendenti dalla natura, ed una superiorità che abbiamo su di essa, da cui deriva una facoltà di conservarci ben diversa da quella che può essere attaccata e messa in pericolo dalla natura esterna; perché in virtù di essa l'umanità

⁷ Qui Kant si riferisce evidentemente al sublime matematico di cui aveva parlato nelle pagine precedenti.

della nostra persona resta intatta, quand'anche dovessimo soggiacere all'impero della natura. In tal modo la natura, nel nostro giudizio estetico, non è giudicata sublime in quanto è spaventevole, ma perché essa incita quella forza che è in noi (e che non è natura) a considerare come insignificanti quelle cose che ci preoccupano (i beni, la salute e la vita) e perciò a non riconoscere nella potenza naturale (a cui siamo sempre sottoposti relativamente a tali cose) un duro impero su di noi e sulla nostra personalità, al quale dovremmo piegarci, quando si trattasse dei nostri principi supremi, della loro affermazione e del loro abbandono. La natura qui non è dunque chiamata sublime se non perché eleva l'immaginazione a rappresentare quei casi in cui l'animo può sentire la sublimità della propria destinazione, anche al di sopra della natura.

Dalla Critica del Giudizio: L'essere vivente non è una macchina

Critica del Giudizio. Parte seconda. Sezione I, 65 pg 242-43

Kant osserva come nelle opere dell'arte (qui arte è intesa come tecnica) le varie parti sono possibili solo in una stretta connessione fra loro, esempio tipico l'orologio. Ma in questo caso la spiegazione della connessione che si riscontra fra le parti sta in un essere ragionevole, l'artigiano che ha seguito un progetto intelligente. Nella natura, invece, non c'è un artista esterno: l'essere vivente si organizza da sé, assimilando altre materie attraverso la digestione; ristabilendo l'equilibrio perduto quando si ammala; riproducendosi, ovvero dando luogo ad un altro individuo simile a sé. L'essere vivente non è quindi paragonabile ad una macchina, conclude il filosofo. Per spiegare la connessione di tutto a tutto nell'essere vivente bisognerebbe far appello, egli dice, o a un artista esterno alla natura, cosa che non si può fare perché, come abbiamo detto, la natura si organizza da sé; oppure a una forza vitale immanente alla natura, a un'anima di cui il corpo è uno strumento; senonché è proprio questa forza vitale che resta inspiegabile perché non ha nessuna analogia con qualche facoltà fisica o naturale che noi conosciamo. Kant rifiuta la comoda scappatoia del far appello ad una simile forza, forza a cui si appellerà invece tutta la filosofia romantica e buona parte della stessa biologia nell'Ottocento e ancora dei primi decenni del Novecento.

In un orologio, una parte è lo strumento che serve al movimento delle altre; ma la ruota non è la causa efficiente della produzione delle altre; una parte esiste bensì in vista delle altre, ma non per mezzo di esse. Perciò la causa produttrice dell'orologio e della sua forma non è contenuta nella natura (di questa materia), ma sta fuori di esso, in un essere che può agire secondo le idee di un tutto possibile mediante la sua causalità. Se quindi nell'orologio una ruota non produce l'altra, ancor meno un orologio produrrà un altro orologio, impiegando altra materia (organizzandola); perciò non rimpiazzerà da sé le parti mancanti, o riparerà, mediante le altre, ai difetti della costruzione originaria di certe parti, o si correggerà spontaneamente quando si trova in disordine: tutte cose che invece si possono aspettare dalla natura organizzata.⁸ -Un essere organizzato non è dunque una semplice macchina, che non ha altro che la *forza motrice*; possiede una *forza formatrice*, tale che la comunica alle materie che non l'hanno (le organizza): una forza formatrice, che si propaga, e che non può essere spiegata con la sola facoltà del movimento (il meccanismo).

Si dice assai poco della natura e della facoltà che essa dimostra nei prodotti organizzati, quando questa si chiama un *analogo dell'arte*; perché allora si pensa all'artista (ragionevole) fuori di essa. La natura invece si organizza da sé [...] Forse ci si avvicina di più a questa proprietà impenetrabile, quando la si chiama un *analogo della vita*: ma allora o bisogna dotare la materia, in quanto semplice materia, di una proprietà (l'ilozoismo) che ripugna alla sua stessa essenza, oppure bisogna associarle un principio estraneo (un'anima), che stia *in comunione* con essa; nel qual caso, se un tale prodotto deve essere un prodotto naturale, o si deve

⁸ Kant riprende qui un famoso paragone del Fontenelle, il quale, nella sua polemica contro la dottrina cartesiana dell'animale-macchina, ironicamente affermava: avete un bel mettere uno a fianco all'altro due orologi, non ve ne ritroverete mai un terzo.

presupporre già la materia organizzata come strumento di quell'anima, e allora non la si spiega affatto, oppure bisogna fare dell'anima l'artista di quest'opera sottraendone la produzione alla natura (corporea)⁹. Rigorosamente parlando, l'organizzazione della natura non ha dunque alcuna analogia con qualche causalità che noi conosciamo. [...]

Il concetto di una cosa, come fine della natura in sé, non è dunque un concetto costitutivo dell'intelletto e della ragione; ma può essere un concetto regolativo per il Giudizio riflettente, dirigendo la ricerca sugli oggetti di questa specie¹⁰ e permettendo la riflessione sul loro principio supremo, per via di una lontana analogia con la nostra causalità secondo fini in generale...

Un Newton della biologia non è possibile (*Critica del Giudizio, Sezione II, 75*)

Sul problema della finalità nella natura Kant torna e ritorna: esso rappresenta un punto nevralgico del suo pensiero. La sua previsione secondo cui un Newton della biologia non sarebbe mai stato possibile si è rivelata sbagliata: il nuovo Newton è venuto e si chiama Darwin. E tuttavia la dottrina kantiana ci appare, relativamente ai suoi tempi, assai coraggiosa. Kant rinuncia onestamente ad attribuire un valore oggettivo ai giudizi che implicano la finalità e ne fa dei giudizi riflettenti, validi solo soggettivamente, ancorché “inerenti necessariamente al genere umano”.

[...]è assolutamente certo che noi non possiamo imparare a conoscere sufficientemente, e tanto meno a spiegare gli esseri organizzati e la loro possibilità interna, secondo i principi puramente meccanici della natura; e questo è così certo che si potrebbe dire arditamente che è umanamente assurdo anche soltanto il concepire una simile impresa, o lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione di un filo d'erba per via di leggi naturali non ordinate da alcun fine: assolutamente bisogna negare agli uomini questa veduta. Ma, al contrario, giudicheremmo troppo temerariamente se dicessimo che, anche potendo penetrare fino al principio della natura nella specificazione delle sue leggi universali che conosciamo, non possa affatto trovarsi nascosto in essa un principio sufficiente a spiegare la possibilità di esseri organizzati, senza ammettere un disegno nella loro produzione (e quindi col semplice meccanismo): perché come facciamo a saperlo?¹¹ Le verosimiglianze non hanno valore, quando si tratta di giudizi della ragione pura. -Sicché noi oggettivamente non possiamo giudicare affatto né affermando né negando, della questione: se vi sia, come principio di ciò che a ragione chiamiamo scopi naturali, un essere che agisce secondo intenzioni in quanto causa (e quindi autore) del mondo; quello che è certo almeno è questo, che se noi giudichiamo secondo ciò che alla nostra propria natura è permesso di scorgere (secondo le condizioni e i limiti della nostra ragione), non possiamo porre come principio della possibilità di quei fini naturali se non un essere intelligente: solo questo è conforme alla massima del nostro Giudizio riflettente, e per conseguenza ad un principio soggettivo, ma inerente necessariamente al genere umano.

⁹ Kant non accetta nessuna forma di dualismo anima-corpo come spiegazione scientificamente accettabile.

¹⁰ Kant ritiene che il concetto di fine possa avere un valore regolativo, possa cioè guidare utilmente la ricerca in base al principio secondo cui ogni parte del corpo organico svolge un compito ed è connessa con tutte le altre parti come se effettivamente esse fossero state tutte organizzate secondo intelligenza. Si badi che anche per il biologo contemporaneo la massima che nell'essere vivente tutto svolge un compito rappresenta un filo conduttore del quale gli sarebbe difficile far a meno (anche se egli sa che nell'evoluzione, oltre alla selezione naturale, interviene il puro caso e che non tutto ciò che si è conservato è necessariamente utile).

¹¹ Kant non esclude in assoluto che possa esservi una spiegazione meccanicistica delle funzioni organiche, ma ritiene che non sarà mai possibile per noi pervenire a saperlo. E certo, in assenza dell'idea dell'evoluzione e del DNA, una spiegazione meccanicistica dell'essere organico poteva apparire come un'ipotesi lontanissima, che non sarebbe mai stato possibile appurare.

Libertà di pensiero – pensiero e comunicazione

(da *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, 1786)

La libertà di pensiero, dice qui sinteticamente Kant, è *libertà dalla costrizione esterna* dello Stato (e quindi è libertà di comunicare), *libertà dalla costrizione spirituale del dogmatismo* (che ci disabituata a pensare liberamente, a prenderci la responsabilità di esaminare autonomamente le questioni scottanti, in particolare in materia di religione) e infine *sottomissione alle regole della ragione*, senza le quali non c'è vero pensiero (anzi, il pensiero che senza regola contesta qualunque verità di ragione finisce per provocare la reazione dell'autorità politica, cioè la censura).

Si noti come nel primo paragrafo Kant identifichi apertamente la facoltà di pensare con il linguaggio socialmente condiviso e materialmente comunicato. E' interessante notare come uno dei massimi esponenti della *filosofia del soggetto* come soggetto interiore di pensiero avesse chiara coscienza del rapporto necessario tra pensiero e linguaggio, tra pensiero e comunicazione, da cui sarebbe nata più tardi una svolta critica contro tale filosofia.

Alla libertà di pensiero si oppone in *primo luogo* la *costrizione civile*. Si dice abitualmente che il potere supremo può toglierci sì la libertà di *parlare* o di *scrivere*, ma non la libertà di *pensare*. Ma in quale misura e con quale esattezza sapremmo noi *pensare* se non pensassimo per così dire in comunione con altri, cui noi *comunichiamo* i nostri pensieri e che a noi comunicano i loro? Si può dunque ben dire che quel potere esterno che toglie agli uomini la libertà di *comunicare* pubblicamente i propri pensieri, toglierebbe loro anche la libertà di *pensare*: la quale è l'unico tesoro che ancora ci rimane in mezzo a tutti i pesi della condizione civile ed è anche l'unico aiuto, che può ancora soccorrerci contro tutti i mali di quella condizione.

In *secondo luogo* la libertà di pensiero viene anche intesa nel senso che ad essa si contrappone la *costrizione delle coscienze*, ossia quella condizione in cui, senza che vi sia alcuna coazione esterna, dei cittadini si atteggiavano nei confronti di altri a tutori in questioni religiose e usando non argomenti, bensì dogmi già sanciti ed inoltre accompagnati dal pavido timore del pericolo di un *esame autonomo*, riescono, mediante precoce pressione esercitata sugli animi, a bandire ogni indagine della ragione.

In *terzo luogo* la libertà di pensiero significa anche sottomissione della ragione a nessun'altra legge se non a quella che la ragione dà a se stessa; e il suo contrario è la massima di un *uso sregolato* della ragione (pretendendosi in tal caso, come si illude il genio, di vedere più lontano di quanto non sia possibile se quell'uso è limitato da leggi). La naturale conseguenza di ciò è che se la ragione non vuole sottostare alla legge che lei stessa si dà, essa deve piegarsi al gioco di leggi prescritte da altri, nessuna cosa, fosse anche la più grande delle sciocchezze, potendosi esercitare senza legge di sorta. L'inevitabile conseguenza della *dichiarata* anarchia del pensiero (o liberazione dai limiti posti dalla ragione) è dunque che la libertà di pensare noi con ciò la perdiamo ed anzi, risalendo la responsabilità di ciò non già alla sfortuna ma ad una vera e propria alterigia, noi nel vero senso della parola ce la *giuochiamo* [...]

La massima dell'indipendenza della ragione dalla *sua propria esigenza* (ossia la rinuncia alla fede nella ragione) si chiama *incredulità*. [...] Si tratta al contrario di una *incredulità di ragione*, che è uno scabroso stato dell'animo umano il quale in un primo tempo toglie alle leggi morali ogni potere di spinta sul cuore, ma in seguito toglie loro addirittura ogni autorità e determina quell'atteggiamento di pensiero che si chiama *libertinaggio dello spirito*, vale a dire il principio di non riconoscere più alcun dovere. A questo punto entra in giuoco l'autorità politica, tesa ad evitare che gli stessi affari civili non cadano nel massimo disordine; ed il mezzo migliore essendo agli occhi di tale autorità quello più spiccio epperò più energico, essa semplicemente sopprime la libertà di pensiero e sottomette quest'ultimo, al pari delle altre attività, alle

ordinanze statali. La libertà nel pensare, quand'essa vuole procedere indipendentemente perfino dalle leggi della ragione, distrugge così in ultima analisi se stessa.

Il contratto originario e i diritti del cittadino

(da *Sopra il detto comune*: "Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica", 1793)

I contrattualisti più accorti avevano evitato di affermare che il contratto sociale venga stipulato effettivamente in un dato momento della storia. Lo stesso naturalmente vale per Kant, in cui il diritto naturale è essenzialmente un *diritto razionale a priori*. Come si legge nel primo dei passi che seguono, per lui il contratto sociale è un'"idea della ragione" (cfr. anche §.5.5).

Nel secondo passo viene negato recisamente il diritto di ribellarsi al potere costituito, qualunque esso sia. L'argomentazione di Kant è molto stringente ed è stata condivisa da molti filosofi: nella contesa tra il potere sovrano e i cittadini dovrebbe esistere un terzo potere capace di fare da giudice, il che non è possibile, per cui un diritto alla ribellione non ha senso. Ma, si potrebbe obiettare, anche se tale diritto non ha senso, non si deve necessariamente credere, come fa Kant, che la ribellione ad un potere costituito divenuto tirannico sia un delitto: potrebbe essere semplicemente qualcosa che si situa *al di fuori* delle categorie giuridiche, su di un piano diverso (per esempio sul piano morale).

Nel terzo passo Kant espone la sua concezione della libertà di stampa come diritto essenziale del cittadino. Per lui infatti l'uso pubblico della ragione è la caratteristica essenziale dell'uomo.

1. Il contratto originario

Vi è dunque un *contratto originario*, che è l'unico sul quale si può fondare una costituzione civile universalmente giuridica tra gli uomini e si può istituire una comunità. Ma questo contratto (chiamato *contractus originarius* o *pactum sociale*), come unione di tutte le volontà particolari e private di un popolo in una volontà comune e pubblica [...] non è punto necessario presupporlo come un *fatto* (come tale non sarebbe neppure possibile), quasi che, perché noi ci considerassimo legati ad una costituzione civile già stabilita, dovesse prima essere dimostrato dalla storia che un popolo (le cui obbligazioni e i cui diritti noi come discendenti avremmo ereditato) dovesse *una volta* aver compiuto realmente un tale atto e dovesse averne lasciato a noi testimonianza scritta od orale. Questo contratto è invece una *semplice idea della ragione*, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): cioè la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto il popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a tale volontà. Questa infatti è la pietra di paragone della legittimità di una qualsiasi legge pubblica. In altre parole, se questa legge è fatta in modo che *sarebbe impossibile* che tutto il popolo desse ad essa il suo consenso, tale legge non è giusta (come, ad esempio, sarebbe di una legge secondo cui una certa classe di *sudditi* potesse godere per diritto ereditario il privilegio nobiliare). Ma se è *solo possibile* che un popolo consenta a tal legge, allora si ha anche il dovere di tenerla per giusta, anche se al momento il popolo si trovasse in una tale situazione o in un tale stato d'animo che, se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso.

2. Ciascuno è obbligato ad obbedire alla costituzione vigente

Ogni resistenza al supremo potere legislativo, ogni rivolta diretta a tradurre in atto il malcontento dei sudditi, ogni sollevazione che mette capo alla ribellione, è il delitto più grande ed esecrabile che si possa commettere in uno Stato, essendo quello che ne distrugge le fondamenta. E questo divieto è *assoluto*, tanto che, se anche quel potere o chi lo rappresenta, il capo dello Stato, violasse il contratto originario e perdesse in tal modo, a giudizio dei sudditi, il diritto ad essere legislatore, per aver autorizzato il governo a condursi del tutto

tirannicamente, ciò nonostante non sarebbe lecito al suddito far resistenza a titolo di rappresaglia. E il motivo è sì che, nei riguardi di una costituzione civile già esistente, il popolo non ha alcun diritto di giudicare come quella costituzione debba essere applicata. In verità, ammesso che egli abbia tale diritto e che il suo giudizio sia contrario a quello del capo effettivo dello Stato, chi potrebbe decidere da qual parte stia il diritto? Nessuno dei due può essere giudice in causa propria. Ci dovrebbe essere, al di sopra del sovrano, un altro sovrano, che decidesse tra quello e il popolo, il che è contraddittorio.

[Su questo stesso tema Kant afferma nei *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797):

Il fondamento del dovere che ha il popolo di sopportare l'abuso del potere supremo persino quando questo è dato come insopportabile, consiste in ciò: che la sua opposizione contro la legislazione sovrana non deve essere mai considerata altrimenti che come contraria alla legge, anzi come distruggente l'intera costituzione legale. Infatti, perché il popolo fosse autorizzato alla resistenza, dovrebbe esistere una legge pubblica che la permettesse, vale a dire la legislazione sovrana dovrebbe contenere in se stessa una disposizione, secondo la quale essa non sarebbe più sovrana, e il popolo, come suddito, sarebbe dichiarato in un solo e stesso giudizio sovrano di colui al quale è soggetto, il che si contraddice.]

3. La “libertà di penna”

Il suddito non ribelle deve poter ammettere che il suo sovrano non voglia recargli ingiustizia. Ma poiché ogni uomo ha i suoi diritti inalienabili, ai quali, anche se volesse, non può rinunciare, e dei quali egli stesso è giudice, e visto che l'ingiustizia che a suo parere gli vien fatta, secondo quel presupposto, deriva solo da errore o da ignoranza delle conseguenze delle leggi emanate dal potere sovrano, deve dunque attribuirsi al cittadino, col consenso del sovrano stesso, il potere di manifestare pubblicamente la sua opinione su ciò che nei decreti sovrani crede che arrechi ingiustizia alla comunità. Ammettere che il sovrano non possa mai sbagliare o non possa essere ignaro di qualche cosa, sarebbe come rappresentarselo ispirato da Dio, dotato di qualità che vanno oltre la natura umana. Dunque la *libertà della penna* - tenuta nei limiti del rispetto e dell'amore per la costituzione sotto la quale si vive dai sentimenti liberali che ispirano i sudditi (le cui penne si limitano reciprocamente da sé per non perdere tale libertà) - è l'unico palladio¹² dei diritti del popolo. Contestare al popolo questa libertà non solo è privarlo di ogni pretesa giuridica nei riguardi del sovrano (come vuole Hobbes), ma è togliere al sovrano (la cui volontà dà ordini ai sudditi in quanto cittadini solo per il fatto di rappresentare la volontà generale) ogni conoscenza di ciò che, se gli fosse noto, modificherebbe lui stesso, ed è porlo in contraddizione con se stesso. Infondere poi nel sovrano il timore che dalla libertà di esprimere apertamente il proprio pensiero possano nascere turbamenti nello Stato, significare destare in lui sfiducia nella propria forza e odio verso il proprio popolo.

Giustificazioni della speranza nel progresso dell'umanità verso la pace (da *Sopra il detto comune*, ecc.)

Nel 1793 Kant è allarmato dalle guerre tra la Francia rivoluzionaria e la coalizione antifrancese, e sostiene qui che non la buona volontà dei governanti, ma il carattere sempre più distruttivo e dispendioso delle guerre spingeranno necessariamente i governi a creare una federazione mondiale che promuova la pace. Kant si è dimostrato buon profeta per quanto riguarda il carattere distruttivo e dispendioso delle guerre e la fondazione di una federazione mondiale, ma profeta decisamente meno buono per quanto riguarda la diminuzione effettiva dei conflitti. Interessante infine la sua idea che ci sia un nesso forte tra pace e

¹² Il termine, erudito e retorico, indica qualcosa di sacro che protegge e difende, così come la statua di Pallade Atena, mitica protettrice della casa e della città. Maliziosamente si potrebbe chiedere a Kant se, affidata *esclusivamente* alla libertà di penna, senza altre garanzie concrete, la libertà dei cittadini non sia qualcosa di egualmente mitico e ideale.

democrazia.

Se ora ci domandiamo con quali mezzi questo continuo progresso verso il meglio può essere confermato e anche accelerato, si vede subito che questo risultato, che si estende all'infinito, non dipenderà tanto da ciò che noi facciamo (ad esempio dall'educazione che noi diamo alla gioventù) e neppure dal metodo adottato per raggiungerlo, quanto da ciò che la *natura* umana farà in noi e con noi per *costringerci* a seguire una via, alla quale noi da soli non sapremmo facilmente adattarci. E' infatti dalla natura, o piuttosto (visto che si esige una somma sapienza per adottare questo scopo) è solo dalla *Provvidenza* che possiamo aspettarci un risultato che abbracci il tutto e dal tutto discenda alle parti, mentre al contrario gli uomini nei loro *disegni* muovono dalle parti e solo ad esse si limitano costantemente: al tutto come tale, troppo grande per essi, possono pervenire colle loro idee, ma non possono influire su di esso; tanto più che, contrastando tra loro nei loro disegni, difficilmente potrebbero unirsi con libero proposito per tale scopo.

Come la generale violenza e i mali che ne derivano dovettero da ultimo portare un popolo alla decisione di [...] entrare in una costituzione *civile*, così i mali derivanti dalle continue guerre, per le quali gli Stati cercano a loro volta di indebolirsi e di soggiogarsi reciprocamente, dovranno da ultimo portarli, anche loro malgrado, o a entrare in una costituzione *cosmopolitica*, o, siccome un tale stato di pace universale (come è avvenuto più volte tra gli stati assai grandi) è per un altro aspetto ancora pericoloso per la libertà, potendo originare il più orribile dispotismo, questa necessità dovrà portarli non ad una comunità cosmopolitica sotto un unico sovrano, ma a una condizione giuridica di *federazione* sulla base di un *diritto internazionale* stabilito in comune.

Infatti la cultura crescente degli Stati e la corrispondente progressiva tendenza a ingrandirsi con l'astuzia e con la forza a danno degli altri devono moltiplicare le guerre e originare spese via via crescenti per gli eserciti, [...] armati con strumenti di guerra sempre più costosi; [...] e nessuna pace dura così a lungo, che il risparmio fatto nel frattempo venga a eguagliare lo sperpero delle spese per la guerra futura [...] Per tutto ciò, quello che la buona volontà avrebbe dovuto fare e non fa, lo farà alla fine l'impotenza: cioè l'organizzazione interna di ogni Stato provvederà a che non il capo dello Stato, al quale la guerra nulla costa (poiché egli lo fa a spese di un altro, cioè del popolo), bensì il popolo, bensì il popolo, che ne fa le spese, abbia il voto di decidere se la guerra deve o non deve farsi (cosa che necessariamente presuppone la realizzazione di quell'idea del patto originario). Infatti il popolo, per semplice desiderio di ingrandimento o per presunte offese semplicemente verbali, non vorrà certo esporsi al pericolo di mali personali. E così anche la posterità [...] potrà sempre progredire verso il meglio, anche in senso morale, senza che si debba ricercarne la causa nell'amore della posterità come tale, ma solo nell'amore di ogni epoca verso se stessa[...] Questa però è solo un'opinione e una pura ipotesi, incerta come tutti i giudizi che, in ordine a un effetto cui si aspira e che non sono interamente in nostro potere, vogliono indicare le sole cause naturali ad esso adeguate[...] ...Non è fuori di luogo per le aspirazioni morali e per le speranze degli uomini (nella coscienza della loro impotenza) affermare che si attendono dalla *Provvidenza* le circostanze favorevoli a tale scopo, e pensare che essa permetterà di conseguire quel fine che l'*umanità*, considerata nell'insieme delle sue generazioni, si propone per il raggiungimento della sua destinazione ultima [...] Ed è proprio l'antagonismo delle tendenze, da cui sorge il male, quello che procura alla ragione l'occasione di un libero gioco, atto a sottometerle nel loro insieme e a far trionfare, in luogo del male che distrugge se stesso, quel bene che, una volta prodotto, si conserva da sé nel futuro.

Credere nel progresso morale dell'umanità è doveroso (da *Sopra il detto comune*, ecc.)

Qui Kant si riferisce ad una discussione tra Lessing e Moses Mendelssohn. Il primo sosteneva che la divinità educa progressivamente il genere umano attraverso religioni sempre più universali ed evolute, per cui la storia volge verso il nostro progresso *morale*. Il secondo sosteneva invece che la storia è un'alternarsi continuo, ciclico e senza fine, di buone e di cattive azioni. Ma secondo Kant è impensabile che Dio assista a questo spettacolo senza intervenire provvidenzialmente. Tuttavia egli non pretende che questo argomento abbia un valore dimostrativo: sappiamo che per lui la credenza in Dio è un'esigenza soggettiva e non una conoscenza oggettiva. Ed è proprio su di un'esigenza morale che è fondata la speranza nel progresso del genere umano: se ciascuno di noi ha il dovere di rendere l'umanità sempre migliore, deve credere che ciò sia anche possibile (comunque è assolutamente impossibile dimostrare il contrario).

...Se è spettacolo degno di una divinità vedere un uomo virtuoso lottare contro le avversità, contro le tentazioni del male, e ciò malgrado rimanere fermo di fronte ad esse, è d'altra parte spettacolo altamente indegno, non voglio dire di una divinità, ma dell'uomo più comune, purché ben pensante, vedere la specie umana fare di periodo in periodo progressi verso la virtù e tosto ricadere nel vizio e nella miseria. Può essere commovente e istruttivo guardare per un certo tempo a questo spettacolo tragico, ma su di esso deve pure una buona volta calare la tela. Altrimenti a lungo andare diventa una farsa: e se anche gli attori non se ne stancano, perché sono pazzi, ben può stancarsene lo spettatore, il quale ne ha abbastanza dell'uno o dell'altro atto, quando ha motivo di presumere che l'opera, non andando mai alla fine, sia eternamente la stessa. La punizione che ha luogo nell'epilogo, quando si tratti solo di uno spettacolo teatrale, può ben rimediare con lo scioglimento alle spiacevoli sensazioni avute: ma lasciate che vizi senza numero (anche se intramezzati con virtù) si accumulino l'uno sull'altro nella realtà, affinché un giorno possano essere maggiormente puniti, questo è, almeno secondo le nostre idee, contrario alla stessa moralità di un saggio creatore e reggitore del mondo.

Io potrò pertanto assumere come principio che, come la specie umana è in continuo progresso nel campo della cultura, che è il fine naturale dell'umanità, così essa deve anche progredire in meglio rispetto al fine morale della sua esistenza, e che questo progresso può essere a volte *interrotto*, ma non mai *arrestato*. Io non ho bisogno di dimostrare questo presupposto: chi lo nega deve darne la prova. Infatti io mi fido su di un dovere che è innato in me come in ogni membro delle generazioni - alle quali io (come uomo in generale) appartengo [...] - : cioè sul dovere di renderla sempre migliore (e ciò implica anche la possibilità di farlo), e di fare in modo che questo dovere possa trasmettersi dall'uno all'altro membro delle generazioni. [...]

Nel triste spettacolo, non tanto dei mali che per cause naturali affliggono l'umanità, quanto piuttosto di quelli che gli uomini fra loro si arrecano, l'animo si rasserena al pensiero di un avvenire migliore, ed è questo un sentimento disinteressato, poiché noi da lungo tempo saremo nella tomba e non raccoglieremo i frutti che abbiamo in parte seminato. Dimostrazioni empiriche contro la possibilità della realizzazione di questi disegni fondati sulla speranza, non provano nulla. Infatti, il dire che una cosa non è finora avvenuta e quindi non avverrà mai, come non giustifica l'abbandono di un progetto pragmatico o tecnico (come ad esempio quello dei viaggi aerei per mezzo di palloni aerostatici), molto meno giustifica l'abbandono di un fine morale, il quale diventa dovere, se non si dimostra l'impossibilità di raggiungerlo. D'altra parte si danno ragioni per affermare che la specie umana, nel suo insieme ha realmente progredito nei tempi nostri, nel senso morale, in confronto alle epoche anteriori (ostacoli momentanei nulla provano in contrario), e che i lamenti che si muovono di una decadenza ineluttabile e crescente dell'umanità provengono precisamente dal fatto che, quando siamo pervenuti ad un più elevato grado di moralità, scorgiamo davanti a noi un altro grado più lontano: così il giudizio su ciò che si è raggiunto in confronto a ciò che deve essere raggiunto, e quindi la riprovazione di noi

stessi, si fa tanto più severo quanto maggiore è il numero di gradi di moralità superati nell'insieme del corso del mondo a noi noto.

ESERCITAZIONI SU KANT

ESERCITAZIONI SULLA RAGION TEORETICA (§2-5)

Giudizi analitici, sintetici a posteriori e sintetici a priori (§.2)

Indicate con una A i giudizi analitici, con una S i giudizi sintetici a posteriori. e con una X i giudizi sintetici a priori

- X. In tutti i cambiamenti del mondo corporeo la quantità di materia resta invariata.
- S. Il calore dilata i corpi
- A. Un triangolo equilatero è un triangolo i cui i lati sono tutti uguali.
- X. In un triangolo la somma degli angoli interni è equivalente a quella di due angoli retti
- X. Stesse cause hanno stessi effetti
- A. I corpi sono estesi.
- A. A non è non-A.
- A. Tutti gli uomini sono razionali.
- S. Il pipistrello è un mammifero
- X. Nulla si crea, nulla si distrugge, ma tutto si muta.
- X. Ogni effetto ha la sua causa.
- A. Nessun uomo è un tricheco.
- X. $2 + 7 = 9$

Distinzione tra fenomeno e noumeno in Kant (§.4)

[]I fenomeni sono illusioni prodotte dalla nostra immaginazione che non ci danno nessuna valida informazione sul mondo. []I fenomeni sono essenzialmente gli oggetti materiali che compongono la realtà corporea in quanto vengono rispecchiati dagli organi di senso del nostro corpo, [+]I fenomeni sono gli oggetti che appaiono alle facoltà sensibili del soggetto, a cui non è dato di cogliere la realtà profonda che sta dietro di loro (il noumeno). [+]I noumeni, o cose in sé, circa la cui essenza noi non possiamo dire nulla, devono ben esistere come fonte dei fenomeni. []Secondo Kant noi non siamo liberi perché fin nella nostra essenza profonda (noumeno) siamo soggetti al meccanismo della determinazione causale. []Il noumeno, la realtà profonda che si trova al di là dei fenomeni, è da noi conosciuta nell'ambito della metafisica. [+]La scienza moderna della natura ci permette di conoscere solo le leggi del mondo fenomenico. [+]Noi non possiamo saper nulla del mondo dei noumeni (cose in sé, fuori della nostra coscienza), e neppure se in esso vale il determinismo causale o no.

ESTETICA E ANALITICA TRASCENDENTALE (§ 5).

1. Il concetto di trascendentale

[]Trascendentale significa trascendente, ma solo nel senso che la nostra sostanza-anima trascende i dati sensibili [+]Il termine "trascendentale" indica le forme universali a priori della conoscenza in quanto non derivano dall'esperienza particolare, pur operando costantemente dentro di essa. []Trascendentale è l'io, la soggettività empirica, come associazione di percezioni che appare stabile nell'immaginazione e nel ricordo. []Si chiamano "trascendentali" le forme che i noumeni assumono per i soggetti razionali quando si mostrano loro nell'esperienza sensibile. [+]Trascendentale è l'io penso, in quanto categoria delle categorie e condizione dell'intera conoscenza fenomenica

2. Spazio e tempo nell'analitica trascendentale

[+]Spazio e tempo sono forme a priori della sensibilità, cioè le condizioni a priori di ogni possibile sensazione, esterna o interna. [] Spazio e tempo sono i caratteri fondamentali inerenti alle cose in sé []Spazio e tempo sono concetti della ragione che spiegano logicamente il mondo esterno. []Spazio e tempo sono punti di vista soggettivi sul mondo degli oggetti, che gli uomini scelgono, con una sorta

di tacito accordo, per poter comunicare tra loro. []Lo spazio è l'attributo specifico della sostanza materiale e il tempo di quella spirituale. [+]Spazio e tempo sono le modalità in cui il soggetto sensibile ordina i fenomeni (secondo l'ordine di contiguità nel senso esterno e secondo quello di successione nel senso interno).

3. Esercizio avanzato di confronto

Spazio e Tempo in Newton, Leibniz, Hume e Kant

Assegnate le lettere N, L, H, e K, contrassegnanti Newton, Leibniz, Hume e Kant alle proposizioni che corrispondono alle rispettive tesi.

N...Spazio e tempo sono enti assoluti, cioè sono qualcosa di oggettivo, che non dipende dal punto di vista particolare.

N...Lo spazio è in sostanza un grande contenitore vuoto, unico e immobile, che contiene in sé tutti i corpi, per la cui osservazione costituisce il punto di riferimento assoluto.

L...Non è possibile dire che un corpo sia in moto o in quiete se non in relazione con un altro corpo e così all'infinito.

L...Spazio e tempo non sono assoluti e oggettivi, ma relativi al punto d'osservazione e al soggetto osservante.

K...Spazio e tempo sono relativi al soggetto, ma, in quanto forme a priori della soggettività, sono necessarie e universali, per cui qualunque oggetto ci appaia (qualunque fenomeno si produca) si presenta entro tali forme.

H...Spazio e tempo sono solo i modi soggettivi con cui nella nostra immaginazione e nel ricordo associamo i fenomeni già esperiti in base alla loro contiguità.

K...Spazio e tempo sono le forme a priori soggettive, ma universali e necessarie, con cui associamo i fenomeni: i fenomeni del senso interno noi li associamo in successione temporale, e quelli del senso esterno secondo la contiguità spaziale.

4. Analitica: le categorie

INDICATE CON UNA CROCETTA LE TESI DI KANT. Ulteriore esercizio (avanzato): attribuite le tesi restanti ad altri autori o indirizzi di pensiero, dove sia chiaramente possibile (sulla base delle *Schede sull'A Priori kantiano*).

[.....]Le categorie sono generalizzazioni soggettive ed arbitrarie dei dati che l'esperienza ci offre.

[+.....]Le categorie sono forme a priori dell'intelletto attraverso le quali conosciamo i fenomeni, pur non sapendo se siano valide anche per i noumeni.

[.....]Le categorie dell'intelletto, che legano tra loro i fatti dell'esperienza con vincoli necessari, sono valide a priori in quanto corrispondono all'essenza delle cose, ai noumeni.

[+.....]Le categorie sono forme necessarie e universali, che derivano dalla struttura soggettiva della nostra mente e fuori delle quali la conoscenza è per noi impossibile.

[(convenzionalismo)]Le categorie sono il frutto di una serie di convenzioni tacite o esplicite accumulate nel senso comune e nel linguaggio attraverso un lungo processo storico.

[(evoluzionismo)]Le categorie sono il frutto dell'evoluzione del nostro apparato percettivo e intellettuale in un processo di adattamento all'ambiente.

[(Hume-scetticismo)]Le categorie sono nostri spontanei modi di associare i fenomeni, che però non hanno alcuna validità assoluta per il futuro o per gli altri soggetti.

[.....]Le categorie dell'intelletto vengono aggiunte dall'io Penso ai dati sensibili già presenti nella nostra coscienza.

[+.....]I dati sensibili nell'atto in cui entrano nel mondo della nostra esperienza sono formati ed unificati dall'io Penso sulla base delle categorie.

[+.....]La nostra esperienza è ordinata e cumulativa e non un caos di sensazioni perchè i dati sensibili sono già da subito formati dalle categorie.

[.....]Le categorie sono condizione solo della nostra conoscenza intellettuale discorsiva e non influenzano in nessun modo l'organizzazione della nostra esperienza sensibile.]

5. L'io penso.

[+]L'io Penso è una funzione a priori che unifica tutta l'attività intellettuale e ne costituisce il fondamento. []L'io Penso è la sostanza spirituale che unifica tutte le mie facoltà intellettuali. [+]L'io Penso è solo una forma a priori, perciò non è una sostanza in senso metafisico e non esiste

indipendentemente dalle singole percezioni. []L'io Penso è il soggetto empirico che sperimenta momento per momento i fenomeni, li ricorda e li rielabora nell'immaginazione. []L'io Penso è la somma, racchiusa nella memoria, di tutte le rappresentazioni che io ho avuto finora, tanto sensibili quanto intellettuali.

6. Dialettica trascendentale

[+]Le idee della ragione, riferite alla totalità dell'anima, del mondo e dell'Essere in assoluto (Dio), danno luogo a possibilità contraddittorie, tra le quali non è possibile decidere teoreticamente.

[]Le idee della ragione sono credenze arbitrarie scaturite dall'immaginazione umana e non hanno alcun senso.

[+]Le idee della ragione nel suo uso dialettico sono semplicemente le categorie dell'intelletto applicate fuori dei limiti di ogni esperienza possibile.

[]Le idee della ragione riguardano questioni quali l'unità o trinità di Dio, la grazia e la libertà dell'uomo, ecc., che non possono essere risolte senza l'aiuto della rivelazione.

[]Le idee della ragione, nonostante le loro apparenti contraddizioni, ci permettono di stabilire che c'è un solo Dio e che l'anima è libera ed immortale.

7. Dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Vero o falso.

[F] Kant fu il primo filosofo che osò confutare le prove dell'esistenza di Dio.

[F] Kant è convinto che Dio non esista, dato che la metafisica e la teologia sono dottrine illusorie e contraddittorie.

[V] Per Kant, dal puro concetto non si può ricavare l'esistenza di qualcosa, neanche dell'essere perfettissimo e per dire che una cosa esiste bisogna ricorrere all'esperienza sensibile.

[F] Per Kant, l'universo non è infinito, in quanto non è possibile dimostrare l'esistenza del suo Creatore, l'Essere Infinito.

[F] Per Kant non è possibile dimostrare l'esistenza di Dio con la prova ontologica e la prova cosmologica, ma è evidente che il mondo è stato ordinato da un'Intelligenza Divina immanente in esso.

[V] Per Kant, la prova cosmologica finisce per poggarsi sulla prova ontologica.

[V] Per Kant la prova fisico-teologica, che parte dall'ordine finalistico del mondo, non è convincente perché è la stessa esistenza di fini intenzionali nella natura che non può essere dimostrata.

ESERCITAZIONI DI RICAPITOLAZIONE E CONFRONTO SULLA RAGION TEORETICA E SUL SOGGETTIVISMO MODERNO

1. Lo studente analizzi le diverse pretese di conoscenza della natura in Cartesio, nel materialismo meccanicista, in Newton, in Hume e in Kant.

2. Lo studente analizzi le differenze nella concezione dell'io in Cartesio, in Hobbes, in Hume e in Kant.

3. Lo studente analizzi le diverse pretese nella conoscenza dell'Essere (dei vari tipi di sostanza) in Tommaso d'Aquino, in Cartesio, nel materialismo settecentesco, in Hume e in Kant.

ESERCIZI SULLA RAGION PRATICA (§.6 e 7)

1.Moralita' e legalita'

Secondo Kant l'uomo compie un'azione moralmente valida []quando segue le inclinazioni naturali buone (mentre compie il male quando segue quelle cattive); []quando segue le inclinazioni naturali, che sono di per sé buone; [+]quando lo scopo determinante della sua azione è il compimento del puro dovere; []quando segue la legge naturale; []quando esegue il comando divino; [+]quando la sua intenzione è moralmente retta; []quando è mosso dal sentimento di compassione.

2.La formalita' della morale

La morale kantiana ci dà solo dei comandi di tipo formale e non materiale.Ciò comporta che

[+]Kant parli solo delle massime (delle indicazioni di massima) dell'azione e non si occupi della precettistica spicciola; [+]la legge morale comandi non di volere una certa cosa in particolare, ma di

volere in un determinato modo; []la morale sia formalistica nel senso che sia indifferente alle intenzioni; []secondo Kant siamo tenuti all'obbedienza solo quando i comandi sono stati chiaramente specificati dall'autorità.

3. I principi generali della morale kantiana

L'imperativo categorico in sostanza ci impone

[+]di agire in modo tale che se la nostra linea di condotta venisse adottata anche dagli altri sarebbe possibile una ordinata e razionale convivenza, []di agire in modo che la nostra volontà diventi legge per tutti; []di agire in modo che la massima delle nostre azioni possa considerarsi ottenere l'approvazione della maggioranza; [+]di rispettare la persona nostra e altrui, trattandola sempre anche come uno scopo in sé, e mai come un semplice oggetto di sfruttamento; []di trattare l'umanità, così nella nostra persona come nella persona di un altro, esclusivamente come fine e mai in nessun modo come mezzo; []di considerare l'umanità, nell'altrui persona, come scopo supremo; [+]di rispettare l'umanità intera in quanto dotata di ragione; [+]di agire in modo che la nostra volontà, in quanto conforme a ragione, possa considerarsi legislatrice universale.

4.L'autonomia della ragion pratica

Per Kant, [+]nessuna forza, nessun potere di fatto ha il diritto dettar legge alla ragione, né le inclinazioni naturali, né la tradizione, né l'autorità; [+]la libertà umana consiste nell'obbedire al comando della sola ragione, non nel comportarsi in modo naturale e spontaneo; []l'autonomia vera dell'uomo consiste nell'adeguarsi volontariamente all'ordine oggettivo del mondo conosciuto dalla ragione; []l'autonomia vera dell'uomo consiste nell'obbedire al comando di Dio, espresso dalla voce della coscienza; []la ragione detta legge liberamente a se stessa nel senso che è bene ed è giusto solo ciò che noi per libera convenzione decidiamo che sia tale; []l'uomo è veramente libero solo quando obbedisce alle leggi che egli stesso si è dato in uno Stato democratico.

5. Moralità e ordine del mondo

[x] La moralità di un'azione dipende dall'obbedienza alla ragione e non dall'adeguamento a un qualche stato di fatto o ordine oggettivo dell'essere.

[] La moralità consiste nell'obbedienza alla voce della coscienza, che esprime la volontà di Dio.

[] La moralità consiste nell'obbedienza ai comandamenti divini, cui dobbiamo adeguarci perché in sé giusti.

[x] La moralità non sarebbe possibile se noi conoscessimo l'ordine metafisico dell'essere.

[] La moralità consiste nel cogliere l'occasione propizia offertaci dal caso, dato che l'essere non è dominato da un ordine rigido e assoluto.

[] La moralità consiste nel conformarsi coscientemente all'ordine razionale divino del mondo e dell'essere.

Domande-guida per un ripasso rapido di Kant

- Perché si parla di criticismo a proposito della dottrina kantiana della conoscenza?
- Perché Kant afferma che fu Hume a svegliarlo dal sonno dogmatico?
- Quali tipi di giudizi distingue Kant?
- Perché non è possibile far scienza né con i giudizi analitici a priori né con quelli sintetici a posteriori?
- Quale tipo di giudizi occorrerebbe per poter parlare di scienza (ovvero di una conoscenza universale e necessaria)?
- Esiste o no questo tipo di giudizi? Se esiste, è possibile giustificarlo secondo Kant?
- Perché Kant chiama "copernicana" la rivoluzione da lui compiuta?
- Quali sono le conseguenze di questa rivoluzione sul piano teoretico? Quale distinzione comporta e quali limiti stabilisce per la conoscenza umana?
- Senza il riconoscimento di questi limiti cosa sarebbe impossibile giustificare?

- Cosa si intende per *a priori* e quali sono le forme in cui si articola?
- Cosa si intende per Estetica trascendentale e quali scienze permette di giustificare?
- Che cosa si intende per Analitica trascendentale e quale scienza permette di giustificare?

- Cosa si intende per Dialettica trascendentale? Esistono delle forme a priori della Dialettica?
- Quale compito affida Kant alla Dialettica trascendentale?
- Cosa significa la parola trascendentale e perché non va confusa con la parola trascendente?
- Cos'è l'Io penso e perché non va confuso con l'anima?
- Quali sono le idee della Ragione?
- Cosa dice Kant delle tradizionali dimostrazioni dell'esistenza di Dio?
- Qual è secondo Kant l'unico uso legittimo delle idee e a quali esigenze esse rispondono?
- Perché Kant ritiene che la biologia non sia possibile come scienza?

- Quando si può ritenere che un'azione sia fornita di valore morale?
- Cosa intende dire Kant quando parla di morale "formale"?
- Cos'è un imperativo e quali tipi di imperativi distingue Kant?
- Qual è l'unico imperativo morale e come si può formulare?
- Quali sono le morali eteronome e perché per Kant esse sono prive di valore?
- Per Kant qual è l'unico sentimento che non toglie valore morale all'azione e perché?
- Cosa significa la parola postulato e quali sono i postulati della Ragione pratica?
- Cos'è il Sommo bene e quali sono i presupposti della possibilità della sua realizzazione?
- Cosa si intende per "Regno dei fini"?

- Cos'è un giudizio riflettente e in che cosa si distingue da un giudizio determinante?
- Come definisce Kant il bello?
- Com'è possibile per Kant la pretesa di universalità del giudizio di bello?
- Cos'è il gusto?
- Che cos'è il bello nelle opere d'arte?
- Che differenza c'è fra bello e sublime?
- Perché dal punto di vista teoretico il giudizio teleologico non è giustificabile?
- A quale esigenza risponde l'idea che nella natura agisca una finalità intenzionale?

- Che differenza c'è tra il diritto e la moralità secondo Kant?

- Su che base Kant fonda il contratto sociale?
- Quali sono per Kant le caratteristiche della costituzione conforme a ragione?
- Qual è la funzione dell'opinione pubblica?

- Attraverso quale meccanismo la provvidenza realizza il progresso umano?
- Che cosa pensa Kant della guerra e della pace?

ESERCIZI SULLA CRITICA DEL GIUDIZIO

1. Il bello (§.10.1)

- [V] Bello è ciò che, senza concetti, è rappresentato come l'oggetto di un piacere universale.
- [F] Il bello è soggettivo e dipende dai gusti, benché in genere gli uomini, soprattutto all'interno della stessa cultura, siano d'accordo su ciò che è bello.
- [V] La natura è bella quando ha l'apparenza dell'arte e l'arte è bella quando ha l'apparenza della natura.
- [F] Il bello è oggetto di un piacere senza alcun interesse, cioè di un piacere estetico puro e non di un normale piacere sensibile.
- [V] Il giudizio con cui giudichiamo qualcosa bello non fa ricorso a concetti.
- [V] Anche se il bello non può essere provato, quando dichiariamo bella una cosa, noi non permettiamo a nessuno di essere d'altro parere.
- [F] Il nostro sentimento del bello deriva dalla contemplazione dell'armonia e dell'ordine che regnano nel mondo in cui viviamo.

2. Il sublime (§.10.2)

- [V] Il sublime può trovarsi anche in un oggetto privo di forma, informe, mostruoso.
- [F] Il sublime è l'espressione dei grandi geni artistici, che creano opere d'arte uniche e inimitabili.
- [V] Il sublime dinamico nasce dal sentimento della smisurata grandiosità della natura, della nostra debolezza fisica e dell'infinito valore della ragione che è in noi.
- [F] Il sublime è una forma di bellezza e armonia così eccelsa che provoca lo smarrimento del soggetto per l'eccessivo piacere.
- [V] Il sublime è da noi sentito senza bisogno di concetti.
- [F] Il sublime è il sentimento di amore che l'uomo prova davanti a Dio che si rivela nella natura in tutta la sua potenza.
- [F] Il sublime può essere matematico, geometrico e metafisico.
- [V] Lo spettacolo della natura smisurata rimanda all'idea di infinito propria della ragione, ad un'idea cioè che attesta la sublimità del soggetto.

3. Finalità interna ed esterna

Tra i seguenti giudizi, indicate con una I quelli che si riferiscono ad una finalità interna e con una E quelli che si riferiscono ad una finalità esterna.

- I... La mano serve ad afferrare.
- E... La Terra serve a permettere lo sviluppo della civiltà umana.
- E... Le valli fertili servono per essere coltivate.
- I... La coda dei volatili serve per stabilizzare il loro volo.
- I... Il ruminante di cui sono dotati i ruminanti serve per digerire l'erba.
- E... L'erba serve per essere mangiata dai ruminanti.

4. ESERCIZIO AVANZATO. Confronto tra Cartesio e Kant su meccanicismo e vita

Quali proposizioni possono essere attribuite a Cartesio e quali a Kant? (indicatele rispettivamente con una C e una K, tralasciando quelle non attribuibili né all'uno né all'altro)

- C...Il corpo umano è una macchina.
- C...Il corpo degli esseri viventi è una macchina.
- K...L'essere vivente è un tutto che organizza da sé le sue parti.
- K...Non è possibile stabilire come gli esseri viventi si originino dalla materia non vivente.
- C...La scienza della natura vivente in linea di principio può essere dedotta dalla scienza meccanica.
- K...La biologia non può costituirsi come scienza.
- ... L'anima contiene in sé stessa delle parti inconsce e delle parti semiconsce che si sviluppano verso la piena coscienza.
- K... Tutto apparentemente avviene come se nella crescita l'essere vivente mirasse a realizzare una

forma.

K... Non è possibile spiegare l'essere vivente attribuendogli un'anima che organizza la materia

... L'anima è solo l'attributo di una sostanza materiale corporea.

C...L' Anima appartiene solo all'uomo mentre gli animali ne sono privi

K... L'esistenza di fini intenzionali nella natura organica non è dimostrabile

... La natura inorganica, grazie alla forza vitale che ha in sé, produce da se stessa forme di vita organica.

ESERCIZI SULLA FILOSOFIA DEL DIRITTO, DELLA POLITICA E DELLA STORIA

Il diritto (§.12)

La libertà esteriore

essendo comune a molti individui implica logicamente una certa limitazione della libertà di ciascuno, per evitare che essa venga usata contro gli altri

riguarda la legalità in senso giuridico e concerne il comportamento esteriore ed oggettivo dell'individuo

essendo inferiore alla libertà interiore, lo Stato non è tenuto a rispettarla, purché rispetti però quella interiore

deve essere rispettata dallo Stato e dagli altri individui solo se l'individuo si comporta in modo morale

non è per Kant veramente importante, dato che il diritto per lui fondamentale è quello dell'eguaglianza

Gli individui e lo Stato. Vero o falso (§.12)

Ciò che è essenziale nello Stato non è chi esercita il potere, ma come lo esercita.

Il diritto di suffragio in uno Stato ben ordinato è limitato a quanti non dipendono economicamente dagli altri.

Lo Stato garantisce ai cittadini un'eguale distribuzione della proprietà privata.

Kant condivide pienamente la concezione rousseauiana della volontà generale e conseguentemente anche la sua idea di sovranità popolare.

La costituzione vera, conforme a ragione, è lo Stato di Diritto, in cui il potere è esercitato essenzialmente attraverso le leggi stabilite e codificate.

In uno Stato di Diritto l'opinione pubblica fornirà al sovrano le informazioni e le argomentazioni necessarie per determinare quale sia l'interesse collettivo.

In uno Stato di Diritto deve essere possibile l'esercizio pubblico della ragione, e deve quindi esserci libertà di stampa.

Lo Stato di Diritto di Kant esclude una vera divisione dei poteri, i quali restano concentrati nel Parlamento.

Il contratto sociale, che dà origine ad uno Stato, è una convenzione arbitraria tra i cittadini che viene stabilita in un momento storico preciso.

Confronto tra Kant e gli altri filosofi moderni della politica (**esercizio avanzato sul §. 12**)

Attribuite a Kant (indicandolo con K), a Rousseau (R), a Montesquieu (M), a Locke (L), a Hobbes (H), le affermazioni seguenti, indicando anche più di un filosofo per ciascuna, ma escludendo quelle che non possono essere attribuite a nessuno di costoro. Eventualmente commentate queste ultime affermazioni.

R.....La libertà del soggetto nella società civile consiste nella sua partecipazione attiva e diretta alla costruzione di un mondo artificiale, prodotto dall'uomo.

K..... La libertà politica consiste nella semplice libertà esteriore del soggetto come pura assenza di costrizione (se si agisce nei limiti della legge).

R.....I poteri devono essere concentrati nelle mani del popolo sovrano, che prende direttamente le decisioni fondamentali.

LMK.....I poteri dello Stato devono essere chiaramente divisi.

LK.....Nello Stato deve esserci una rappresentanza parlamentare dei cittadini sulla base della ricchezza.

H.....L'individuo, sulla base del Contratto Sociale, cede tutti i suoi diritti allo Stato.

LK.....Lo Stato è legittimo se garantisce i diritti del cittadino privato, tutelandone la proprietà e la libertà.

K.....Lo Stato non deve preoccuparsi della felicità dei cittadini, che devono poter essere felici a modo loro.

R..... Un'eccessiva disuguaglianza può portare alla trasformazione di uno Stato in tirannide

LR..... Lo Stato è l'espressione della volontà generale, alla quale gli individui alienano in modo uguale la loro libertà.

K..... Il potere sovrano, per essere illuminato su ciò che è effettivamente di pubblico interesse, ha bisogno del contributo di un'opinione pubblica libera.

..... Lo Stato è legittimo se garantisce ai cittadini il diritto al lavoro e all'assistenza.

.....Le donne hanno gli stessi diritti civili e politici degli uomini.

.....Lo Stato giusto deve mantenere la divisione in ceti, che garantisce l'ordine della società.

.....Lo Stato è legittimo perché i sovrani discendono dagli antichi patriarchi biblici, ai quali il potere fu assegnato da Dio.

Natura, cultura e storia in Kant. Vero o falso (§.13)

[V] Lo scopo della natura è, per i nostri giudizi riflettenti, quello di permettere lo sviluppo della cultura.

[F] La concorrenza commerciale, fondata sul profitto, ci fa trattare gli altri come puri strumenti e non come fini, e perciò verrà superata dalla storia che tende verso il meglio.

[V] L'uomo civilizzato non può essere felice, perché la cultura sostituisce ai bisogni naturali nuovi bisogni artificiali, e ci costringe a piegare i nostri istinti alla disciplina del lavoro.

[F] L'uomo è un animale per sua natura libero, pacifico e solidale, ed è la società civile moderna che lo rende servile, aggressivo ed egoista.

[V] Diversamente dagli animali, progettando la nostra vita ci proiettiamo verso il futuro, e di conseguenza anche verso la morte, che ci incute timore.

[F] Dati i grandi progressi dell'uomo moderno, è prevedibile che una rivoluzione instauri, in un prossimo futuro, una società libera e giusta.

[V] Gli individui, attraverso la lotta concorrenziale per il benessere ed il dominio, producono involontariamente il progresso di scienze, tecniche, arti e cultura.

[V] Gli stessi conflitti che la dilanano spingono la società umana, nel tempo, verso la realizzazione di una costituzione perfetta.

[F] Tra gli uomini per natura vige una guerra di tutti contro tutti, a cui può porre fine solo la fondazione della società civile.

[F] La storia, non essendo ordinata da Dio verso il bene, è dominata dal caso e dall'arbitrio.

[V] I conflitti tra gli Stati tendono a realizzare, col tempo, una federazione mondiale, che garantisca la pace attraverso l'arbitrato internazionale.

Comunicazione e opinione pubblica. Vero o falso (§.15)

[V]E' vocazione naturale degli uomini comunicare gli uni con gli altri nelle materie che riguardano l'umanità in generale.

[V]Pensare con la propria testa equivale a parlare a voce alta, a farsi intendere dagli altri.

[F] Lo Stato deve garantire a tutti un equo reddito, in modo che tutti i cittadini partecipino all'istruzione e all'opinione pubblica.

[F] I poteri pubblici devono aiutare gli intellettuali poveri a far sentire la propria opinione.

[F] I poteri pubblici devono garantire la libertà di stampa per le buone pubblicazioni, ma

devono esercitare la censura preventiva su quelle antisociali.

[V]I libri non sono da intendersi come cose, oggetti, ma come azioni comunicative compiute dall'autore.

[F] Poiché le pubblicazioni contengono un sapere che deve diventare patrimonio collettivo, i diritti d'autore non hanno alcun senso.

[F] Ciò che è espresso dall'opinione pubblica a mezzo stampa coincide con l'opinione della maggioranza, e perciò deve essere accettato da tutti.

[V]La segretezza delle informazioni e del sapere è nemica della libertà e della ragione.

[V]Che un pubblico si illumini da sé è ben possibile e, se gli si lascia la libertà, è quasi inevitabile.

ESERCIZIO AVANZATO DI RICAPITOLAZIONE (PARTI FINALI DEL VOL.2)

Confronto tra la concezione dell'Io di Cartesio, Hume e Kant.

Assegnate a Cartesio (C), Pascal (P), Hobbes (H), Hume (D) e Kant (K) le posizioni teoretiche loro spettanti. Naturalmente possono esserci posizioni comuni a più autori (da contrassegnare con più lettere) e altre estranee a tutti e quattro. Facoltativo: commentare le posizioni estranee agli autori considerati.

C.....L'Io è un essere pensante fornito di una propria essenza permanente, indipendente dalla corporeità.

H.....L'Io, la capacità di pensare, è un attributo della sostanza corporea.

DK.....L'Io, inteso come lo empirico, è un fluire continuo di sensazioni, che normalmente si presentano associate in vari fasci (ricordi, preferenze, ecc.).

D.....L'Io non ha nessuna struttura stabile e universale, come la scena di un teatro che si muta durante la rappresentazione.

K.....L'Io Penso è una forma necessaria e universale, indipendente dalla materia.

DK.....L'Io è in ogni caso inconcepibile indipendentemente dalle percezioni particolari che costituiscono l'oggetto del suo conoscere o volere.

CHDK...L'Io, in quanto contiene in sé la ragione, è il supremo criterio della verità e dell'errore.

K.....Solo il nostro Io può decidere ciò che per noi è felicità, non l'autorità dello Stato o una qualche altra autorità.

P.....L'Io, nella sua solitudine, si rivolge a Dio, un interlocutore che nella sua più profonda essenza resta nascosto

.....L'Io può superare la sua individualità ricongiungendosi intuitivamente al Tutto e facendosi Dio.

.....Dopo il peccato originale, l'Io non è più capace di verità, per cui esso si deve affidare all'autorità derivante dalla parola di Dio.

.....Il nostro Io attuale è la forma illusoria che la nostra anima provvisoriamente adotta, per passare poi ad altre molteplici identità.