

UNIVERSITÀ degli STUDI di NAPOLI
“L’Orientale”

DOTTORATO di RICERCA in
FILOSOFIA e POLITICA
I Ciclo Nuova Serie

FILOSOFIA TRASCENDENTALE
LA POSIZIONE DELL’UOMO NELLA FILOSOFIA CRITICA DI KANT
Candidata: Fiorella Battaglia

Direttore della Ricerca
Chiar.ma Prof.ssa Rossella Bonito Oliva

Coordinatore del Dottorato
Chiar.mo Prof. Paolo Lucentini

Anno Accademico 2002-2003
Tesi Cofinanziata dal FSE

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO I – PSICOLOGIA.....	44
Il sistema delle facoltà dell'anima.....	44
«Una radice comune ma a noi sconosciuta»	67
«Uno straniero ospitato da tanto».....	69
Corpo e anima	74
Senso interno e senso esterno.....	88
Gli spiriti e il rifiuto della pneumatologia.....	95
La sede dell'anima	102
La chimica	111
Oltre la metafora organica: la metafora antropologica.....	116
CAPITOLO II - ETICA	120
Kant e gli antichi	120
Volontà buona	128
Il sorgere della coscienza morale	138
La vita come ambito da cui si dispiega la ragione	141
La complessità della natura umana	154
L'artificialità della natura umana	159

«Il fondamento soggettivo dell'uso della libertà umana» ...	164
La dialogicità della ragione	166
Conosci te stesso	169
CAPITOLO III - LA TEORIA DELLA VITA	171
Forze vive e morte.....	171
Dentro o fuori di noi?	177
Il compimento dell'impresa critica	185
Il <i>Lebensgefühl</i>	189
Kant ed Epicuro.....	201
Fili d'erba e bruchi	203
L'esempio tra inautenticità e misura dell'umanità	210
Il valore della vita.....	215
CONCLUSIONE	223
BIBLIOGRAFIA	226
Opere di Kant	226
Dizionari e strumenti di ricerca.....	233
Altre fonti	234
Letteratura critica	235

INTRODUZIONE

La riflessione sull'uomo ha sollecitato Kant a più riprese e secondo modalità differenti sin dagli anni giovanili¹. Un indicatore, sebbene solo temporale, può essere colto nel calendario dei suoi corsi universitari: dal semestre invernale del 1772/73 egli ha iniziato a tenere lezioni di antropologia², il cui materiale ha poi raccolto e pubblicato solo nel 1798 in un'opera esplicitamente dedicata al

¹ P. Fedato, *La genesi di un metodo per l'antropologia negli scritti precritici di Kant*, in «Verifiche», 4 (1996), pp. 363-406.

² Kant stesso, secondo quanto riporta Friedrich Christian Starke [uno pseudonimo per Johann Adam Bergk nella sua *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, Leipzig 1831 (riprod. Fotostatica: Hildesheim-New York 1976), p. 5 e seguenti, la prima trascrizione delle lezioni kantiane sull'antropologia ad essere pubblicata], evidenziava come non vi fosse nessun'altra accademia in cui fossero tenute lezioni di antropologia. A sottolineare la pretesa di originalità è Benno Erdmann in: I. Kant, *Reflexionen Kants zur kritischen Anthropologie aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, hrsg. von B. Erdmann, Leipzig 1882-1884 (riproduzione fotostatica a cura di Norbert Hinske: Frommann-Holzboog, Stuttgart 1992, p. 48). Nel 1997 è stato pubblicato il volume XXV delle opere di Kant, apparso in due tomi, che contiene una serie di *Nachschriften*, di trascrizioni di lezioni kantiane che coprono un arco di tempo di quasi un ventennio, dal 1772/73 al 1788/89. Vedi, *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXV, 4. Abteilung: *Vorlesungen*, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. II, *Vorlesungen über Anthropologie*, bearb. von R. Brandt u. W. Stark, W. de Gruyter, Berlin 1997. In realtà Kant ha continuato a fare lezioni di antropologia fino alla fine della sua attività didattica, cioè fino al 1796; a questo proposito è utile la testimonianza dello stesso Kant nella lettera a Stäudlin del 4 maggio del 1793, in I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990, p. 319. Oltre all'introduzione dei curatori del volume, vedi C. La Rocca, *Le Lezioni di Kant sull'Antropologia*, in «Studi kantiani», XIII (2000), pp. 103-117. Per la storia dell'origine dell'*Antropologia pragmatica*, vedi: W. Becker, *Einleitung: Kants pragmatische Anthropologie*, in I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Reclam, Stuttgart, 1983, pp. 9-26.

problema dell'uomo: l'*Antropologia pragmatica*³. Anche volendo limitarsi a queste prime scarse indicazioni, esse segnalano che non si tratta di un interesse confinato ai margini e che si sviluppa parallelamente alla sua impresa principale, è invece un tema che ha preceduto, accompagnato e seguito l'evoluzione della sua filosofia critica, così come si può anche evincere da una lettera a Stäudlin datata 4 maggio 1793: «Il progetto che mi incombeva, e che avevo formulato già da molto tempo, era di elaborare il campo della filosofia pura. Esso mirava alla soluzione dei tre problemi seguenti: 1) Che cosa posso sapere? (metafisica); 2) Che cosa debbo fare? (morale); 3) Che cosa mi è lecito sperare? (religione). Alla loro soluzione doveva infine seguire il quarto: Che cos'è l'uomo? (antropologia, sulla quale ormai da più di vent'anni faccio annualmente un corso)»⁴. Questa traccia, fornita dallo stesso Kant, consente di mettere a fuoco il contesto in cui va inserita la sua attenzione per il problema antropologico e indica che sarebbe limitativo arrestarsi alla sola esposizione dottrinarica quale ci viene fornita dall'opera del 1798⁵; molto più promettente ai fini di una comprensione più approfondita,

³ *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, Actes du Colloque de Dijon 9-11 Mai 1996 sous la direction de J. Ferrari, Vrin, Paris 1997 contiene una buona silloge di saggi sull'opera del 1798. Oltre ad affrontare i problemi delle fonti francesi dell'antropologia kantiana (Malebranche e Rousseau), i contributi si occupano dei grandi temi ad essa connessi e infine affrontano il rapporto dell'antropologia kantiana con l'antropologia di Hegel e di Foucault. Sul tema delle fonti francesi è da segnalare J. Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Klincksieck, Paris, 1979. Sull'interpretazione francese di Kant, vedi pure, P. Bora, *La ripresa di Kant in Francia tra «moderno» e «postmoderno»*, in *Teoria*, 1 (1982), pp. 131-142.

⁴ I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, p. 319.

⁵ Per un inquadramento delle reazioni a quest'opera, in particolare quella contenuta nella recensione di Schleiermacher, vedi I. Raimondi, *L'Antropologia pragmatica kantiana: «Lebenswelt», «prassi» o*

appare invece indagare questa tematica sia nella riflessione kantiana giovanile sia in quella della maturità, nel campo cioè della «filosofia pura» in cui Kant ha cercato la risposta agli interrogativi della metafisica, della morale e della religione⁶.

Ma le cose purtroppo non procedono linearmente e a questo punto si incontra il primo problema. Se ci concentriamo sul termine antropologia⁷, vediamo che ogni volta che Kant lo menziona lo fa per indicare una disciplina che si occupa esclusivamente della «natura dell'uomo» con cui intende quell'aspetto che fa capo alla *sensibilità*, ed è pertanto, almeno per quanto riguarda la riflessione sulla fondazione della moralità, da confinare nell'ambito empirico⁸. Come emergerà nel corso del lavoro, la sfera della sensibilità si caratterizza per un'ulteriore duplice valenza: essa può dare luogo a determinazioni che rimangono nell'ambito della soggettività, contribuendo alla

«autocoscienza storica»? Note su alcune interpretazioni recenti dell'*Antropologia di Kant*, in «Studi kantiani», XV (2002), pp. 211-236.

⁶ G. Cantillo, *Troeltsch e Kant: la Religionsphilosophie*, in AA. VV., *Kant e la filosofia della religione*, a cura di N. Pirillo, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 165-175; Cantillo sottolinea il carattere di cesura del pensiero di Kant rispetto alla tradizione teologica: «Ma è soprattutto con il pensiero di Kant che si compie il passo decisivo per la nascita della filosofia della religione e, al tempo stesso, per il riconoscimento dell'autonomia della religione», p. 166.

⁷ Per una documentata ricerca sul concetto, vedi: M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1976.

⁸ Anche J. Ferrari, ponendo la questione dello *statuto* dell'opera del 1798, osserva come la questione dell'antropologia ci ponga, per così dire, di fronte a due Kant, il Kant critico, quello vero e poi l'autore dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Seguendo questa impostazione, l'autore individua una triplice classificazione per la filosofia: quella delle scuole, quella popolare e quella *pragmatica*. Vedi J. Ferrari, *D'une introuvable science de l'homme*, in *L'année 1798*, cit. pp. 7-15, qui, p. 8-9.

conoscenza di sé o invece prestare un «servizio oggettivo». Nel primo caso il contesto sarà estetico nel secondo logico⁹.

A questo punto però occorre chiedersi: come fare a conciliare le indicazioni epistolari sul progetto, così come vengono comunicate a Stäudlin, con la lettera delle opere kantiane? Nella *Dottrina del metodo* della prima *Critica* Kant ribadisce, in quest'occasione in maniera più articolata e più attenta alla dimensione epistemologica, il diverso modo con cui ci si può volgere al tema dell'uomo e, in particolare, alla sua possibilità di agire.

Egli dice che se ci limitiamo all'*osservazione*, allora avremo a che fare con l'antropologia, che ricerca fisiologicamente le cause motrici delle *azioni* dell'uomo¹⁰. Questa riflessione mette in luce una determinata prospettiva secondo la quale l'uomo si rivela passibile anche di una considerazione in cui compare solo il suo lato empirico senza lasciare spazio per l'ambito della libertà, allo stesso tempo essa, accennando alla compiutezza e limitatezza di tale visuale, contiene il rimando a un'ulteriore dimensione: «Ciascun uomo ha un carattere empirico del suo arbitrio, che non è altro che una certa causalità della sua ragione, in quanto questa ne suoi effetti fenomenici dimostra una regola, secondo la quale si possono dedurre i fondamenti razionali e le loro *azioni*, quanto al loro modo e a' lor gradi, e giudicare i principi soggettivi del suo arbitrio»¹¹.

⁹ La *Prima introduzione* alla *Critica del Giudizio* dedica le sezioni VIII e IX alle due accezioni di sensibilità – sentire e sentimento. Vedi, I. Kant, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio* a cura di P. Manganaro, con un'introduzione di L. Anceschi, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 99-119.

¹⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 439.

¹¹ *Ibidem* (cors. mio). Sul tema dell'azione vedi, *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie* hrsg. von G. Prauss, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986. La duplicità di modi con cui si può guardare ad uno stesso oggetto emerge molto bene nell'*Idea per una storia universale*

La seconda *Critica* e, ancor prima di essa, la *Fondazione della metafisica dei costumi*, sviluppando trascendentalmente l'ambito della libertà, provvedono a mettere radicalmente fuori gioco l'antropologia dalla filosofia critica: «L'intera filosofia morale poggia interamente sulla sua parte pura e, nella sua applicazione all'uomo, non trae neppure alcun elemento dalla conoscenza di esso (antropologia), ma gli prescrive, in quanto essere ragionevole, leggi a priori»¹². Ma di quale conoscenza dell'uomo si tratta nell'antropologia, se di essa non se ne può fare nessun uso proprio nella determinazione di una delle caratteristiche più significative per l'uomo stesso, cioè nell'agire morale¹³? Sicuramente non di quella menzionata nella lettera al

dal punto di vista cosmopolitico del 1784, dove Kant si richiama alla statistica demografica da poco introdotta da J. P. Süßmilch e alla regolarità a cui essa riconduce i fenomeni come i matrimoni e le nascite che, da un punto di vista soggettivo, sembrerebbero per la loro natura essere completamente vincolati solo alla libera volontà degli uomini. Vedi I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Id., Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 29-44, qui p. 29.

¹² I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di P. Chioldi, Laterza, Roma-Bari, p. 6. Non sono prive di interesse le osservazioni per cui l'antropologia reca in sé le tracce della sua genesi: essendo stata sviluppata prima che Kant si accingesse a progettare un proprio sistema di etica è essenzialmente costruita sull'uomo considerato innanzitutto come essere naturale. Perciò poi il Kant critico terrà strenuamente alla separazione di antropologia e etica, vedi V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Leben und Vernunft*, Reclam, Stuttgart 2002, p. 54.

¹³ Esistono diverse prese di posizione in merito, vale la pena di citare quella di Allen W. Wood, il quale *contro* Kant stesso ritiene che l'antropologia non possa essere esclusa dalla sua filosofia pratica. Anzi, «l'inclusione dell'antropologia pratica in quanto parte della morale o della filosofia pratica mi sembra sia coerente con i principi kantiani e illuminante per comprendere il modo in cui Kant concepisce il sistema della filosofia morale». Vedi A. W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 195. L'argomentazione di colui che è il curatore, insieme con Paul Guyer, della Cambridge Edition delle opere di Kant si fonda sull'osservazione che i fini adatti a rendere onore alla natura razionale degli esseri umani sono considerati da Kant principi metafisici nonostante siano ottenuti mediante l'osservazione empirica.

teologo Stäudlin. Là infatti l'antropologia doveva assumersi sia la domanda «che cosa devo fare?» sia anche le altre due questioni critiche. Ma Kant torna a ribadire questa esclusione: «Ora, questa metafisica dei costumi, completamente a sé stante, non mescolata con nessuna antropologia o teologia, o fisica, o iperfisica, e meno ancora con qualità occulte (che potrebbero esser dette ipofisiche), non è soltanto l'indispensabile sostrato di ogni conoscenza teoretica dei doveri esattamente determinata, ma anche un *desideratum* della massima importanza per l'osservanza effettiva delle sue prescrizioni»¹⁴. Escludendo, oltre l'antropologia, altre discipline, Kant persegue l'intento di evidenziare l'originalità della propria ricerca etica rispetto ad altri tentativi, ritagliando per essa un *nuovo* territorio diverso sia da quello dove dimora l'antropologia fisiologica sia da quello in cui si radica la teologia comunque essa venga concepita, tale *nuova* prospettiva si à ancora innanzitutto ad un'istanza di purezza. E' questo un argomento che ricorre continuamente nei ragionamenti kantiani: «La rappresentazione del dovere e in generale, della legge morale pura e non mescolata con alcuna aggiunta estranea di impulsi sensibili, esercita sul cuore umano, per mezzo della sola ragione (che allora si rende conto di poter essere anche pratica per se stessa), un'influenza tanto più forte di quella di ogni altro movente reperibile sul piano dell'esperienza»¹⁵. Anche nella seconda *Critica*, infatti, viene nuovamente ribadito che la critica «deve solo stabilire perfettamente i principi della possibilità, dell'estensione e dei limiti della ragion pratica senza particolare relazione alla natura umana»¹⁶. A questo punto non possiamo fare a meno di constatare che esistono

¹⁴ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 35.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 9-10.

due diversi modi di intendere l'antropologia: uno, quello menzionato nella lettera al teologo Stäudlin che si iscrive all'interno della filosofia pura, anzi sembra costituirne addirittura la cifra; ed un altro, quello più comune, in cui ci imbattiamo frequentemente nello studio delle opere di Kant e che riguarda l'uomo nel suo carattere empirico considerato esclusivamente e separatamente rispetto ad una valutazione complessiva delle facoltà che lo costituiscono. Da quanto abbiamo potuto accertare per sommi capi, pare che rischieremmo non solo di rimanere delusi ma di commettere un vero e proprio errore, credendo peraltro di seguire le indicazioni che Kant esprime nella *Logica*¹⁷ e nella lettera a Stäudlin, se andassimo a cercare il senso delle prime tre domande in quell'antropologia che Kant ripetutamente evoca nelle sue opere, perché è evidente che non si risolvono in essa. L'«antropologia» allora si presenta come un termine ambiguo che a volte rientra nell'ambito della filosofia pura, anzi, come abbiamo visto, ne costituisce in qualche modo la sintesi, e altre invece rappresenta addirittura ciò che *non* si deve prendere in considerazione quando si vuol procedere ad una riflessione a priori. Ma non è sufficiente stabilire questa distinzione nell'uso del termine antropologia per dissolvere le incongruenze e fugare i dubbi e le esitazioni. Infatti questa distinzione ci aiuta soltanto a comprendere meglio l'ampiezza dell'oscillazione di questi due significati del termine e la distanza che corre tra le due accezioni. Pur conservando sicuramente elementi di coincidenza, all'antropologia fanno capo due significati – che costituiscono anche declinazioni del modo in cui Kant intende l'uomo? –, uno dei quali si colloca senza dubbio agli antipodi del progetto trascendentale. Per venire a capo della questione

¹⁷ I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Bari 1984, p. 19.

dell'uomo¹⁸, sembra allora che uno dei primi scogli contro cui rischia di andare ad infrangersi uno studio sull'*antropologia kantiana* sia l'inconciliabilità tra «puro» ed «empirico».

Mentre le prime tre domande rinviano a trattazioni trascendentali dei problemi, per la quarta, invece, dobbiamo accontentarci di una conoscenza empirica. Ma come è possibile far rientrare in una ricerca empirica tre questioni trascendentali? Certamente il senso dell'antropologia, qualora la si intenda con Kant come la disciplina a cui fa riferimento nelle sue lezioni, non può risolversi con la domanda su ciò che l'uomo fa. D'altronde basterebbe porre mente al fatto che l'indagine sull'uomo deve necessariamente porsi a livello trascendentale, soprattutto qualora la si intenda come complesso di questioni, come accade per la facoltà conoscitiva e la moralità che vengono indagate a partire da un soggetto capace di attività a priori, per rendersi conto che essa non può svolgersi in maniera esauriente e conveniente su un piano esclusivamente empirico. Quindi la domanda «che cos'è l'uomo?» deve contenere di più: deve essere così ampia da includere anche le prime tre questioni, come Kant del resto afferma esplicitamente. O come anche altrove afferma: è necessario adottare “un più alto punto di vista nell'osservazione antropologica”¹⁹ Ma deve contenere anche il patrimonio di conoscenze che va sotto il nome di antropologia? O meglio che è contenuto nell'*Antropologia pragmatica*? Insomma, se il

¹⁸ Forse è stato Schiller l'interprete più efficace dell'idea kantiana dell'uomo, egli infatti ha messo in evidenza in un linguaggio meno tecnico le ragioni dell'intelletto e quelle del sentimento mostrando come solo la terza *Critica* guidi ad una comprensione del loro nesso. Vedi, F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), Reclam, Stuttgart 1995. Su Schiller interprete di Kant vedi, B. Recki, *Intentionalität ohne Intention*, in *Akten des Siebten Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von G. Funke, Bouvier, Bonn 1991, pp. 165-175, qui p. 167.

¹⁹ Kant 1795, p. 192

rapporto che c'è tra la filosofia critica e l'*Antropologia pragmatica* non è quello malamente adombrato da Kant, allora qual è il valore di quella successione di domande? E soprattutto, dove dobbiamo cercare la riflessione che fa capo al quarto interrogativo?

Il modo che Kant ha scelto con questa famosa formulazione di promuovere la sua filosofia non è solo efficace ma è indice della rilevanza che il tema dell'uomo riveste nella sua filosofia critica e perciò, nonostante le difficoltà che ci si presentano nel momento in cui decidiamo di prenderla sul serio, è necessario riflettere sul fatto che egli ha in sostanza inteso declinare tutti i problemi della filosofia attraverso una prospettiva eminentemente umana giungendo a modificare in maniera decisiva la forma e il metodo stessi della filosofia²⁰.

Certo appare alquanto azzardato sviluppare oltremodo le suggestioni – perché tali sono, pur essendo in consonanza con l'intento sintetico della lettera e delle lezioni – che ci provengono da una *Reflexion*²¹. Possiamo però valutare le indicazioni e adoperare

²⁰ Un efficace inquadramento del problema lo possiamo trovare nelle parole di Ilse Müller-Strömsdörfer rispetto all'antropologia di Cassirer, l'autrice afferma che «essa è un'antropologia di un pensiero antropologico a priori. Si ripete anche qui la situazione di Kant, la cui filosofia era determinata sin dal principio dalla quarta domanda fondamentale, che cosa è l'uomo, sebbene egli vi potesse rispondere solo con la sua intera filosofia e non con un singolo scritto». I. Müller-Strömsdörfer, *Der Mensch innerhalb der symbolischen Vernunft*, in «Philosophische Rundschau» 3/4 (1962), pp. 208-224, qui p. 209.

²¹ La datazione delle *Reflexionen* avviene secondo il criterio messo a punto da Adickes e definito come il criterio che procede *nach äusseren Gründen*, secondo cioè motivi esteriori come le diverse tinte di inchiostro o altre considerazioni paleografiche. Vi è poi anche la datazione proposta da Benno Erdmann, il quale ordina il materiale delle *Reflexionen nach inneren Gründen*, cioè secondo il nesso logico, ma questo sistema si attirato addosso numerose critiche, ed è perciò il meno seguito. Vedi per queste considerazioni le note di G. Tonelli in *Kant, dall'estetica metafisica*

l'orientamento che questa ci fornisce, per meglio inquadrare il tema di questa ricerca. Nella *Reflexion* 903, una di quelle sull'antropologia, Kant prende in considerazione la funzione che hanno le scienze. Si tratta di un tema proprio dell'*Antropologia*, basti ricordare l'inizio della sua prefazione: «Tutti i progressi nella cultura, mediante i quali l'uomo compie la propria educazione, hanno per fine l'applicazione delle conoscenze così acquisite al loro uso nel *mondo*»²². Nel contesto del pensiero affidato alla *Reflexion*, Kant sottolinea come le scienze, oltre a produrre abilità, servono anche a civilizzare, cioè a togliere quella ruvidezza che può esserci nel rapporto tra uomini, sebbene esse non sempre riescano a «levigare» l'essere umano, limitandosi piuttosto a conferirgli la cortesia e la costumatezza poiché poi in fondo manca la popolarità che viene solo da un assiduo confronto con individui appartenenti a condizioni diverse²³. Già solo in considerazione della modestia che bisogna esercitare nei confronti della propria scienza e del contenimento della superbia e dell'*egoismo*, che una scienza produce quando risiede esclusivamente in un uomo, cioè quando non ha per fine l'applicazione nel mondo, è necessario qualcosa che conferisca umanità all'erudito, perché egli stesso non si perda disconoscendosi e non faccia troppo affidamento sulle proprie

all'estetica psicoempirica, in *Memorie della Accademia delle Scienze di Torino*, Serie 3^a, Tomo 3, Parte II, pp. 6-10.

²² I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di P. Chiodi, con una intr. di A. Bosi, TEA, Torino 1995, p. 3 (cors. mio). E forse vale la pena di mettere a confronto questo inizio con quello dell'*Etica Nicomachea*: «Ogni arte ed ogni ricerca scientifica e similmente ogni azione ed ogni scelta deliberata tende – tutti ne convengono – ad un bene; perciò a giusta ragione si è dichiarato che il bene è ciò a cui tutte le cose tendono», *EN* I, 1.

²³ Il limite che Kant individua deve essere cercato forse nella formula della «insocievole socievolezza»: «Per antagonismo intendo qui la *insocievole socievolezza* degli uomini, vale a dire la loro tendenza ad unirsi in società, che tuttavia è congiunta ad una continua resistenza, la quale minaccia

forze. Occorre allora che egli trovi un bilanciamento. Un erudito, che non introduca quei correttivi destinati a salvarlo da se stesso, viene chiamato da Kant *ciclope*. Egli è un egoista della scienza, e avrebbe bisogno di un ulteriore occhio con cui poter vedere il suo oggetto dal punto di vista degli altri uomini. In ciò si fonda l'umanità delle scienze, che consiste nel dare socievolezza giudizio, sottoponendolo al banco di prova del giudizio degli altri. I saperi che rimuginano, quelli i cui contenuti si possono mandare a mente e che perciò attecchiscono senza che l'acquisito sia sottoposto a prova, sono la ragione dell'esistenza di *ciclopi*. Di tali esseri è pieno il mondo delle scienze (teologia, giurisprudenza, medicina e geometria) e per ciascuna scienza v'è la necessità di fabbricare un secondo occhio aggiuntivo.

Credo sia importante sottolineare che le argomentazioni a sostegno dell'umanità della scienza si ripropongono anche in contesti differenti e con differenti istanze si fanno valere. Perciò non si deve ritenere che l'altrettanto noto precetto del pensare autonomamente sia in contraddizione con quanto finora detto²⁴. L'autonomia rivendicata non significa certamente incoraggiamento del pensiero egoistico che si è appena stigmatizzato. Essa è piuttosto indipendenza da una tradizione supinamente accolta, è farsi carico della validità dell'ampliamento della nostra conoscenza previo accertamento critico delle proprie premesse. A questo punto possiamo affermare, senza pericolo di fraintendimenti, che il motivo del «pensare in proprio» vale anche per gli scienziati, anche per loro si può infatti ribadire che «si può imparare soltanto a filosofare, cioè ad esercitare il talento della

continuamente di sciogliere tale società», vedi I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit.

²⁴ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 83: tre sono le massime del pensiero, esse sostengono parimenti la sua autonomia e la sua umanità: «1) Pensare da sé; 2) Pensarci al posto degli altri (nelle relazioni con gli altri); 3) Pensare sempre in accordo con se stessi».

ragione nell'applicazione dei suoi principi generali a certi tentativi che ci sono, ma sempre con la riserva del diritto della ragione di cercare questi principi stessi alle loro sorgenti e di confermarli o rifiutarli»²⁵. Ma in sostanza questo secondo occhio o il diritto che la ragione si riserva di mettere alla prova i suoi stessi principi è dato dalla «autoconoscenza della ragione umana, senza la quale noi non abbiamo nessuna misura della nostra conoscenza. Quella dà le linee di rotta al rilevamento»²⁶. Kant specifica che la metafora del ciclope non deve trarci in inganno, con essa non si vuole suggerire l'idea della forza che pure ne costituisce una caratteristica, bensì il suo essere monocolo, insomma del gigante è in questione il punto debole. Kant aggiunge ancora che non è nemmeno sufficiente conoscere molte altre scienze, bisogna avere l'autoconoscenza dell'intelletto e della ragione (*die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft*)²⁷ – in altre parole l'*Anthropologia transcendentalis*.

Ecco quindi che si incontra un ulteriore tema da declinare, per così dire, «antropologicamente». L'umanità della scienza che Kant contrappone al difetto dell'egoismo, così comune nella sua accusa al sistema del sapere, si innesta nell'ambito del pensiero sullo statuto epistemologico della filosofia. Egli dà voce a questa istanza ricorrendo ad un'analogia antropomorfa²⁸, in cui però l'insieme del corpo

²⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. pp. 633-635.

²⁶ I. Kant, *Reflexion zur Anthropologie*, KGS XV, 903.

²⁷ Pian piano in Kant vengono fissandosi i significati dei termini *intelletto* (*Verstand*) e *ragione* (*Vernunft*) che inizialmente caratterizzano genericamente la facoltà di conoscere superiore e successivamente si specificano nel seguente modo: l'intelletto concepisce le cose e la ragione connette in modo significativo per noi le cose così come vengono concepite dall'intelletto, si configura perciò un rapporto di inclusione, in cui la ragione è più ampia dell'intelletto.

²⁸ Kant nei *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* cerca di comprendere perché si ricorra volentieri alle metafore antropomorfe. I

umano appare sfigurato; il ciclope è guercio. E' importante sottolineare che la misura dell'organicità e della compiutezza della scienza è fornita dall'armonia del corpo umano. E' questa un'idea che si trova già espressa nel suo primo scritto del 1747, dove Kant ricorre esplicitamente a tale parallelo: «Nella perfezione dell'intelletto umano – scrive Kant – non si trova alcuna proporzione e somiglianza con la struttura del corpo umano. In questo è certamente possibile giungere, a seconda della proporzione dell'uno e dell'altro membro, ad una conclusione circa la grandezza del tutto ma, per quanto riguarda la capacità dell'intelletto, è una cosa del tutto diversa. La scienza è un corpo irregolare senza simmetria e senza uniformità»²⁹. Anche nella filosofia critica non mancano accenni a questo tema, Kant si dilunga nella *Dottrina trascendentale del metodo* della prima *Critica* sul tema del pensare in proprio che ha già ampiamente sostenuto nella *Notizia dell'indirizzo delle lezioni nel semestre invernale 1765-1766*³⁰ e che anche in quest'occasione viene illustrato ricorrendo ad un'analogia

concetti che appartengono al regno spirituale destano la fantasia cercando nelle rappresentazioni sensibili un analogo, o un simbolo del concetto, «poiché è pur sempre la stessa sostanza che appartiene come membro così a questo come all'altro mondo, e le due specie diverse di rappresentazioni appartengono allo stesso soggetto e sono collegate le une alle altre», questo motivo spiega allora come «i nostri più alti concetti razionali, che si avvicinano abbastanza a quelli spirituali, quasi abitualmente prendano una veste corporea per rendersi chiari», vedi I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in *Id., Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, ed. ampliata da A. Pupi, con una pref. di R. Assunto Laterza, Roma-Bari 2000, p. 370.

²⁹ I. Kant, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, a cura di I. Petrocchi, prefazione di S. Marcucci, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, p. 47.

³⁰ Nel contesto di uno scritto preparato (e pubblicato da Kant a proprie spese) per dare informazioni sui corsi da lui tenuti il tema è sviluppato in chiave pedagogica, ma mantiene lo stesso vigore e la stessa intenzione di affermare il valore dell'autonomia. Il testo è stato tradotto e pubblicato da A. Guzzo in *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Le Monnier, Firenze 1940, pp. 322-334.

antropomorfica, come quella che abbiamo ritrovato nei suoi appunti e che così leggiamo nell'*Architettonica*: «Chi abbia propriamente imparato un sistema di filosofia, per es., il wolffiano, quantunque abbia nella testa tutti i princìpi, schiarimenti e dimostrazioni, nonché la divisione di tutta quanta la dottrina, e possa quasi contar tutto sulle dita, pure non ha altro che una compiuta conoscenza storica della filosofia di Wolff: egli sa e giudica solo quanto gli fu dato. Se gli contestate una definizione, egli non sa dove prenderne un'altra. Egli si è formato secondo una ragione estranea; ma la facoltà imitativa non è la facoltà produttiva, cioè la conoscenza non è provenuta in lui *dalla* ragione; e benché quella oggettivamente fosse assolutamente una conoscenza razionale, pure soggettivamente è meramente storica. Egli ha ben capito e ritenuto, cioè imparato: ed è una maschera di gesso d'uomo vivo»³¹.

Nel corso del lavoro si tratterà di valutare come questa riflessione metateorica interagisca con il motivo che abbiamo individuato come più proprio dell'antropologia, cioè quello del rapporto tra empirico e razionale. Non è infatti in gioco la sola suggestione dell'immagine umana evocata, quanto piuttosto il fatto che dalla critica della metafisica, passando attraverso la contestazione dell'applicazione del metodo matematico alla filosofia si giunga all'aperta perorazione dell'adozione di un paradigma ipotetico per tentare di comprendere il rapporto che gli uomini intrattengono tra loro e con le cose. Si pensi solo all'immagine suggerita da Kant nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* e si comprenderà appieno la portata della considerazione proposta: «E' necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i princìpi, secondo i quali soltanto è possibile che i fenomeni

³¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 632.

concordanti abbian valore di legge, e nell'altra l'*esperimento*, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire bensì istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sibbene di giudice, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge»³². Insomma il problema, che modernamente definiremmo nei termini di questione di senso, può essere affrontato e reso intelligibile, secondo Kant, facendo ricorso a delle ipotesi di connessione del tutto, ben consapevoli – è questo un punto su cui egli è sempre molto esplicito – del loro carattere di *artificio*. E' in quest'ottica che acquista pieno valore la terza domanda, quella sulla speranza: perché una volta divenuti consapevoli del carattere «artificioso» delle nostre interpretazioni del mondo diventa impellente porsi la domanda: «che cosa posso sperare?»; e diventa altresì comprensibile come la risposta possa essere colta soltanto mediatamente, nei segni come egli stesso suggerisce in una riflessione altrimenti enigmatica: «Le cose belle indicano che l'uomo appartiene al mondo»³³.

Se ci limitiamo ad una mera analisi terminologica, senza cioè misurarci con le argomentazioni, i luoghi in cui compaiono le dichiarazioni di Kant riguardo all'antropologia intesa come cifra della sua ricerca si limitano all'epistolario, alle *Nachschriften*, cioè agli appunti delle lezioni, al *Nachlass*, ovvero al lascito manoscritto. Nelle opere a stampa, invece, i riferimenti all'antropologia sono sempre

³² I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 18-19 (cors. mio).

³³ I. Kant, *Reflexionen*, KGS XVI, 1820a. Sul valore di conciliazione dell'estetica di Kant, che in quest'appunto viene espressa in maniera ineguagliabile, vedi B. Recki, *Ganz im Glück. Die «promesse de bonheur» in Kants Kritik der Urteilskraft*, in K.-H. Schwabe und M. Thom, (hrsg. von), *Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 1994, pp. 95-115.

limitati alla disciplina empirica, così come viene compiutamente configurata nell'opera del 1798. Sarebbe stato molto periglioso per Kant, così come lo è infatti per una ricostruzione odierna, ridefinire il valore del termine «antropologia» tenendo conto anche di tutte le dichiarazioni espressamente negative contenute nelle sue opere³⁴. D'altra parte Kant *non* era interessato a costruire una teoria dell'umano come progetto in sé³⁵. Come egli stesso dichiara, la domanda sull'uomo sorge nel tentativo di produrre un'ulteriore sintesi in cui comprendere le prime tre domande, si tratta quindi di un nuovo

³⁴ Un'espressione adeguata per le difficoltà che un tale compito presenta la possiamo trovare nella recente monografia di V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, cit., pp. 56-57: «Il concetto di 'natura dell'uomo' può, certo, deve essere inteso in maniera così generale in modo da poter anche contenere le sue prestazioni intellettuali. In questo modo appartengono alla natura dell'uomo anche ragione e intelletto, capacità di giudizio e volontà. Essa tuttavia deve anche includere, nella misura in cui vengono concepiti empiricamente, la sensibilità, il bisogno e la finitezza. Così considerata anche la filosofia trascendentale che procede in maniera pura e a priori riferita a ragione, intelletto e capacità di giudizio contiene un nocciolo antropologico. Si potrebbe perciò dichiarare – *con Kant contro Kant* – la *anthropologia transscendentalis* scienza fondamentale della critica della ragione» (il primo corsivo è mio). Le cautele che rendono necessario sottolineare in maniera palesemente contraddittoria in che senso si può ascrivere un valore antropologico alla filosofia kantiana bastano forse a rendere la circospezione con cui occorre affrontare la complessità della questione.

³⁵ Che l'antropologia sia la cifra del pensiero kantiano, capace di saldare insieme le due correnti dell'interpretazione del pensiero di Kant è anche la tesi dell'allievo di Ernst Cassirer, Eric Weil, il quale scrive: «Il fondamento ultimo della filosofia kantiana deve essere ricercato nella sua teoria dell'uomo, nell'antropologia filosofica, non in una "teoria della conoscenza" e neppure in una metafisica, che pure rappresentano parti essenziali del sistema. Ma Kant non fa di questo fondamento del suo pensiero l'oggetto della sua riflessione, non lo *tematizza*. Le linee essenziali ne sono tuttavia visibili: finitezza e universalità». Weil tira le conseguenze di questa prospettiva: anche la forma della filosofia risente del fatto di essere «opera umana, opera dell'essere "finito e ragionevole" che agisce e sceglie dal momento che è bisognoso e ad un tempo libero, animale e padrone di sé. La filosofia non è essenzialmente teoria, sebbene parli sempre il linguaggio

modo con cui è possibile ridisegnare i contorni del progetto critico kantiano, per offrirne una migliore intelligenza; quello che è certo è che Kant *non* ha mai inteso riprogettare in questi termini la sua ricerca³⁶. O meglio, il suo interesse verteva prioritariamente sulla definizione e fondazione di una disciplina che resolvesse il problema gnoseologico e il problema morale, anche se poi tali questioni comportavano delle ricadute importanti per l'uomo e per la posizione che esso veniva ad assumere nella sua filosofia. Solo nel Novecento l'indagine filosofica ha avvertito l'urgenza di una *antropologia* e si è di conseguenza proposta di formulare in termini esplicitamente antropologici la propria riflessione.

Se dunque alla luce degli interessi odierni vogliamo sondare l'«antropologia» di Kant, dovremo tenere presenti i risultati della sua indagine critica (in cui egli non ha inteso limitarsi al semplice lato psicologico); la dimensione trascendentale della sua prospettiva serve a fornire un fondamento a ogni conoscenza che si costituisce come esperienza, alle azioni morali e infine all'esperienza estetica. Obiettivo di questo lavoro è tradurre i risultati ottenuti in questo campo da Kant in una riflessione sull'«umano». Questo percorso sarà dominato dall'osservazione di come Kant faccia giocare i due lati dell'umano: il sensibile e l'intelligibile. Se l'opera del 1798 fornisce una descrizione dell'uomo analizzando il fenomenizzarsi della sua natura, la riflessione kantiana sia quella giovanile sia quella della maturità, anche se non tematicamente dedicata al concetto dell'umano, contiene

della teoria», vedi E. Weil, *Problemi kantiani*, Edizioni Quattro Venti, Urbino 1980, p. 36.

³⁶ Diversamente sembra pensarla F. P. van De Pitte, *Kant as Philosophical Anthropologist*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, p. 6. L'autore, infatti, afferma senza mediazioni che «il sistema di Kant è proprio ciò che noi correntemente chiamiamo antropologia filosofica, e che le tre *Critiche*

degli sviluppi, che hanno ricadute sull'immagine dell'uomo come si profila all'interno della sua filosofia³⁷. Si tratta di un lavoro che, già preliminarmente, ovvero nella definizione stessa del proprio oggetto, sembra risentire di alcune incongruenze e contraddizioni del pensiero kantiano, ma forse a questo proposito, proprio per non correre il rischio di restarvi impigliati, mentre si tenta di venirne a capo, potrebbe essere di viatico quanto uno studioso italiano di Kant ha così stigmatizzato: «Le fratture e le antinomie sorgevano sotto gli occhi dello stesso Kant. Se ha ragione Kojève a dire che Kant è il maggior filosofo dopo Aristotele, questo è vero perché lascia più tensioni – grandi tensioni e ambiguità – di quanti problemi voglia risolvere. Da Hegel a Heidegger la filosofia ha voluto dare una risposta alle incongruenze kantiane»³⁸.

Proporsi di elaborare il significato filosofico dell'antropologia in Kant non è un'impresa esente da una certa ambiguità. E lo possiamo osservare anche nei lavori di coloro che si sono cimentati con tale compito, oscillanti tra una considerazione volta a privilegiare l'*Antropologia pragmatica* e il tentativo di individuare le connessioni filosofiche che legano il problema dell'uomo alla speculazione trascendentale di Kant, con la conseguenza prevedibile nella prima opzione che restringere il fuoco dell'attenzione a quest'opera può far sorgere il sospetto che la scarsa considerazione di cui ha goduto possa

costituiscono la struttura a priori, che funziona come suo fondamento e come sua garanzia di adeguatezza».

³⁷ Diversi sono i luoghi in cui Kant accenna all'appartenenza dell'uomo ai due mondi del sensibile e dell'intelligibile, qui rimandiamo solo ai più noti: *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pp. 93-94; *Critica della ragion pratica*, cit., p. 107.

³⁸ P. Manganaro, *Ragion pratica e male radicale*, in «Siculorum Gymnasium», 1-2 (1993), pp. 623-635, qui p. 627.

compromettere anche ogni indagine ad essa dedicata: l'opera del 1798, infatti, è stata considerata una sorta di «cenerentola» nella produzione kantiana³⁹. Se insomma si intende far riferimento ad un problema antropologico nella filosofia kantiana allora la questione risulta più complessa e vedremo che diversi sono stati i tentativi anche per il loro tipo di approccio.

Una prima traccia di come la questione non sia facilmente redimibile la si può trovare nella controversia tra Benno Erdmann e Emil Arnoldt⁴⁰. Anche la discussione tra Wilhelm Dilthey e Erich Adickes⁴¹, assieme a quella tra Martin Buber⁴² e Martin Heidegger, fino a quella tra Norbert Hinske e Odo Marquard⁴³ ci danno la misura di come e quanto sia avvertito il problema. Esso si presenta innanzitutto nella forma del posto da assegnarle nel sistema e si sviluppa in primo luogo in merito alla questione delle sue fonti: secondo Erdmann, seguito poi anche da Dilthey, che ne discute con Adickes in merito al piano dell'edizione delle opere di Kant,

³⁹ E' sufficiente qui rammentare solo Schleiermacher e Goethe. Recensione di F. Schleiermacher in «Athenaeum», 2 (1799) e la lettera di Goethe a C. G. Voigt del 19 dicembre 1798, pp. 300-306. Citate in I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. von J. Kopper, Hamburg 1980, p. 336.

⁴⁰N. Hinske, *Einleitung zur Neuauflage*, in: *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

⁴¹Riportata nell'epistolario contenuto in: G. Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, de Gruyter, Berlin 1969, pp. 12-26.

⁴²M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Gütersloher Verlag Haus, Gütersloh 2000⁶ (1948¹), pp. 10-15.

⁴³N. Hinske, *Kants Idee der Anthropologie*, in Heinrich Rombach (hrsg. von), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für M. Müller zum 60. Geburtstag*, Alber, Freiburg u. a. 1969, pp. 410-427; O. Marquard, Artikel *Anthropologie*, in

l'antropologia non sarebbe altro che lo sviluppo sistematico della geografia fisica e morale, insomma la continuazione delle riflessioni contenute soprattutto nell'appendice dell'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Per Adickes, invece, risulta molto più fondante il rapporto con la *Psychologie empirica* di Baumgarten (la terza parte della sua *Metaphysica*), il cui testo fu adoperato da Kant nel corso delle sue lezioni di antropologia. Il problema quindi che hanno questi autori è innanzitutto quello della collocazione sistematica dell'*Antropologia* nella filosofia kantiana. Erede in qualche modo di questa discussione è la dissertazione di Soo Bae Kim⁴⁴, l'autore, inscrendosi con la sua opera nel dibattito sulle fonti, indaga in particolare i rapporti con la psicologia empirica della scuola wolffiana.

V'è però, interessato solo in parte dalla questione delle fonti, un ulteriore percorso di ricerca nella letteratura kantiana che si propone di comprendere nella loro connessione le prestazioni teoretiche, morali e estetiche, a partire da una riflessione sulle condizioni esistenziali di quell'essente che si concepisce come uomo. Anche esso si propone come un'indagine «antropologica» in un senso tuttavia diverso, anche se si vedrà che in queste ricerche si proporranno questioni analoghe, come, per esempio, quella del rapporto tra trascendentale e empirico; solo che esse non si prestano pregiudizialmente ad una netta separazione dei due e di conseguenza si propongono di valutare come le indagini e le osservazioni antropologiche vadano ad incidere sul progetto della filosofia trascendentale e se e quanto sono in grado di modificarlo e correggerlo nelle sue rigidità. Comune a questa interpretazione antropologica è la vocazione ad accostare i testi di

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter, Bd. 1, Basel u. a. 1971, pp. 362-374.

⁴⁴S. B. Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1994, pp. 11-15.

Kant in prospettiva unitaria, considerando il proprio come un contributo per dipanare il difficile rapporto tra natura e libertà che Kant, a vari livelli della ricerca, sempre di nuovo si propone. In questa prospettiva la dimensione antropologica, in quanto discussione che fa capo all'uomo, sembra quasi offrirsi come la *forma esemplare* da cui poter evincere l'immagine precisa della posizione dello spirito nella sua connessione di natura e storia.

Abbiamo visto che una caratterizzazione importante richiamata dalla problematica antropologica è che essa si propone come una prospettiva di lettura dell'opera di Kant che esige un contesto unitario. Forse non casualmente tale esigenza la si avverte con maggiore urgenza quando si affronta lo studio di Kant a partire dalla terza *Critica*, come affermato già da Giorgio Tonelli nel 1955, che vedeva nello studio di quest'opera la soluzione anche al dilemma della *Kantforschung* costretta tra un *Kant als Erkenntnistheoretiker* e un *Kant als Metaphysiker*. Si tratta di un'esigenza che torna a farsi sentire e che Friedrich Kaulbach e Volker Gerhardt esprimono nel 1979, accingendosi a stilare il resoconto di venticinque anni di studi kantiani. Per la verità essi si rammaricano, nonostante la mole enorme di lavori su Kant (circa 4000 titoli nell'ambito delle lingue occidentali dal 1953 al 1978) della scarsa presenza e rilevanza nel panorama di un intento unitario: nonostante la vivacità degli studi kantiani, per cui gli autori osservano che l'interesse per Kant non è mai un interesse meramente storiografico in quanto gli interpreti attuali condividerebbero con Kant i suoi stessi problemi: «Con l'ingresso nell'ambito dei problemi del pensiero kantiano si possono riconoscere motivi analoghi che non solamente legano oggi gli interpreti, ma che

soprattutto gli interpreti oggi hanno in comune con il Kant storico»⁴⁵, ciò che alla ricerca sembra mancare è la necessità di collegare in un progetto unitario il pensiero kantiano: «Solo pochi tuttavia avvertono l'esigenza di uno studio unitario programmaticamente orientato alla prestazione storica della persona o al suo carattere sistematico »⁴⁶.

Peraltro uno dei motivi più importanti, in cui è coinvolta la tematica antropologica, per cui Kant si rivela un interlocutore imprescindibile, è la sua capacità di cogliere il legame che nella modernità sussiste tra «conoscenza del mondo» «orientamento ai fini dell'agire» e «metodo scientifico»; in altri termini, si può anche dire che Kant con la sua filosofia vuole contribuire a porre lo smisurato potere della scienza sotto il dominio della ragione, o anche che la sua indagine trascendentale si è fondata sul nesso tra indagine scientifica e riflessione filosofica⁴⁷. Anche oggi perciò, se si pensa ai problemi posti dalle neuroscienze e dalla bioetica, le discipline che più urgentemente di ogni altra pongono il problema dei rapporti tra indagine scientifica e riflessione filosofica in tutta la loro complessità e fecondità, non si può fare a meno di volgersi al pensiero di Kant, come a quel pensiero che ha posto nel rapporto tra filosofia e scienze uno dei momenti qualificanti del suo intero progetto.

⁴⁵V. Gerhardt, F. Kaulbach, *Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, p. 2.

⁴⁶*Ibidem*.

⁴⁷In ambito italiano è stato Stefano Poggi, a porre particolare rilievo sul rapporto tra indagine scientifica e riflessione filosofica come nesso principale sul quale si fonda l'indagine trascendentale kantiana; vedi: S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Bologna 1977. Vedi anche Mariano Campo, *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana*, Varese 1959, p. 21, in cui l'autore mette in risalto il peculiare rapporto tra filosofia e scienza che Kant instaura: «Kant, infatti, ha questo di singolare e genialmente nuovo e profondo: con il suo criticismo antimetafisico fonda la scienza, impedendole in pari tempo di darsi a sua volta per metafisica».

Gli estensori di quella storia della critica del 1979 furono sufficientemente onesti da riconoscere che il loro lavoro, lungi dall'essere una mera lista, con cui avrebbero senza difficoltà occupato tutte le pagine del libro, nel mentre si accingeva a dare conto delle interpretazioni della filosofia di Kant, contribuiva esso stesso a scriverne un capitolo. Il capitolo che nel corso degli anni si è reso conoscibile e individuale tramite la metafora della «Rivoluzione copernicana». La metafora kantiana, che Kuno Fischer, ha messo in rilievo nella sua monografia del 1860⁴⁸, contrassegna una grossa tradizione interpretativa, nel cui solco si inscrivono innanzitutto i lavori di Friedrich Kaulbach: *Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des kantischen Denkens*⁴⁹; *Subjektivität, Fundament der Erkenntnis und lebendiger Spiegel bei Leibniz*⁵⁰; *Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*⁵¹, *Die Copernicanische Denkfigur bei Kant*⁵².

Dedicata all'aspetto antropologico della filosofia pratica è la dissertazione del 1981 di Monika Firla: *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. L'autrice rintraccia tre articolazioni differenti dell'antropologia: l'antropologia come scienza empirica dell'uomo, l'antropologia come scienza trascendentale dell'uomo e, infine, l'antropologia come

⁴⁸K. Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, 6. Auflage, 2 vol. (apparso come 4° volume della *Geschichte der neuen Philosophie*), Winter, Heidelberg 1928. Merita di essere considerato il contributo di W. Windelband, *Kuno Fischer und sein Kant*, Festschrift der Kant-Studien zum 50. Doktorjubiläum Kuno Fischers, Hamburg 1897.

⁴⁹In: «Archiv für Philosophie», 12 (1963), pp. 14-45.

⁵⁰In: «Zeitschrift für philosophische Forschung», 20 (1966), pp. 471-495.

⁵¹Vedi F. Kaulbach u. a. (hrsg. von), *Kritik und Metaphysik. Studien. Festschrift für Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Walter de Gruyter, Berlin 1966.

⁵²Vedi «Kant-Studien» 64 (1973), pp. 30-48.

scienza applicativa dell'uomo. Ciascuna di queste discipline intrattiene un rapporto con la filosofia morale. La prima si occupa dei dati che riguardano la costituzione dell'uomo; la seconda indaga quelle che sono le disposizioni originarie «*ursprünglichen Anlagen*» della specie umana, e la terza mette assieme i saperi empirici sull'uomo in modo da consentire a ciascuno di divenire ciò che è iscritto nella natura umana.

Le tesi sostenute dalla Firla sono state ampiamente criticate da Paolo Manganaro, il quale pur riconoscendo lo stretto rapporto che vi è tra filosofia critica e *Antropologia pragmatica* tanto da poter considerare quest'ultima come una «genesì negativa, rifiutata, della filosofia trascendentale»⁵³, dichiara che essa si limita ad essere una conoscenza empirica dell'uomo, perciò mettere a confronto la riflessione antropologica con l'elaborazione della filosofia trascendentale significa innanzitutto indagare il rapporto tra trascendentale ed empirico. E effettivamente nelle pagine dell'opera di Manganaro troviamo questo rapporto sempre puntualmente inquadrato e discusso in una sorta di contrappunto preciso e puntuale. Manganaro legge con estrema lucidità nel rifiuto dell'ontologia il valore principale dell'impresa kantiana o, che è poi lo stesso, scorge la *svolta copernicana* tanto nell'impianto della filosofia critica quanto nell'impresa antropologica. Questa infatti deve «mostrare *in concreto* il carattere fenomenico della conoscenza dell'uomo, della natura umana, che la critica dei paralogismi alla pneumatologia e alla relativa sostanzialità dell'anima aveva dimostrato»⁵⁴. Se la *Critica* «dimostra», l'*Antropologia* «mostra in concreto». Manganaro illustra con molta acribia il legame che tiene assieme le due scienze:

⁵³P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, p. 7.

⁵⁴Ivi, p. 24.

«L'antropologia pragmatica, in quanto disciplina, 'scienza', nasce e muore con Kant; essa si dissolverà negli elementi in cui era composta: psicologia empirica, riflessione estetica, morale, la stessa 'saggezza' quotidiana di Kant. Solo la filosofia trascendentale le dà un significato, solo per suo tramite e coperta da essa, come in una serra, si mantiene in vita. Ma non è poco. Essa è un prolungamento, il tentativo di conservare un significato e una tensione a quella 'quotidianità' da cui la filosofia critica doveva per un momento ritirarsi»⁵⁵.

Anche rispetto al problema delle fonti Manganaro elabora una soluzione originale: l'articolazione dell'*Antropologia* corrisponde alle due anime quella che con la *Didattica* fa capo alla *psicologia empirica* e quella che con la *Caratteristica* è riconducibile alle teorie biologiche e fisiognomiche⁵⁶. Ampio spazio è dato alle rappresentazioni oscure; anche qui l'Autore mette in risalto come nella polemica sul rapporto tra sensibilità e intelletto non vi sia spazio nell'*Analitica trascendentale* per il tema della rappresentazione inconscia, che con le *petites perceptions* di Leibniz si era guadagnata un certo interesse. Il luogo per la discussione diventa quindi l'*Antropologia*⁵⁷. Qui il rapporto tra filosofia trascendentale e antropologia sembra diventare ancora più complesso: laddove l'analisi trascendentale dichiarava che la ragione aveva a che fare solo con se stessa e con i problemi che la sua stessa natura le poneva, l'*Antropologia* ci istruisce molto più dettagliatamente sul fatto che la ragione «in concreto» è coinvolta anche nella lotta contro le rappresentazioni oscure⁵⁸. Il rapporto fra

⁵⁵Ivi, p. 54.

⁵⁶Ivi, p. 75.

⁵⁷Ivi, p. 105.

⁵⁸Ivi, p. 118.

sensibilità, intelletto e ragione nelle diverse maniere in cui viene svolto nelle due opere è puntualmente analizzato da Manganaro, il quale giunge infine ad affermare che la *sensibilità* rappresenta il vero territorio su cui viene costruita questa scienza dell'uomo. Un altro tema è quello dell'immaginazione trattato anche nelle sue implicazioni con la psicopatologia del saggio del 1764 sulle *Malattie della testa*. Il capitolo successivo è dedicato al tema del genio e gli ultimi due riprendono il commento al testo del 1798.

Il libro di Rudolf Makkreel⁵⁹ su *Immaginazione e interpretazione* è interessante perché si pone tra quelle opere che non considerano l'apporto della *Critica della facoltà di giudizio* limitato alla questione del bello e della teleologia. L'autore mette in relazione la terza *Critica* con la *Critica della ragion pura* e anzi estende le sue ricerche anche al periodo precritico per analizzarvi il ruolo dell'immaginazione. Sua intenzione è approdare ad una funzione dell'immaginazione non esclusivamente epistemologica ma anche pragmatica: «Se al contrario l'estetica di Kant viene messa in relazione con i suoi interessi più ampi di teoria della conoscenza, può contribuire ad una ermeneutica critica in cui il punto di partenza trascendentale non può essere più concepito come fondante esclusivamente le scienze della natura, ma come orientante per il soggetto umano nel mondo». Rispetto ad altri tentativi quello di Makkreel si distingue perché invece di elaborare un concetto di ragione più ampio ponendosi come obiettivo un'«interpretazione riflettente» giunge ad individuare una sorta di livello più profondo della ragione, non a caso egli parla di un metodo «*tettonico*»: «Laddove un'interpretazione sistematica precede dai fondamenti di

⁵⁹R. Makkreel, *Einbildungskraft und Interpretation: die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*, Schöningh, Paderborn 1997

regole razionali e stabilite architettonicamente, l'interpretazione riflettente procede tettonicamente verso i fondamenti di linee principali rivedibili e indeterminate. Qui l'interpretazione diviene ermeneutica, poiché le parti di un intero dato possano essere utilizzate per arricchire e specificare la nostra comprensione iniziale»⁶⁰.

L'opera di G. Felicitas Munzel⁶¹, pur non essendo dedicata specificamente all'antropologia, impernia la sua ricerca sulla filosofia morale e critica più in generale, in quanto si occupa della concezione del *carattere* in Kant e di questo cerca di ricostruire i legami con l'eticità, l'antropologia e il giudizio riflettente, proponendosi di affrontare il tema principale del rapporto empirico/trascendentale. Il carattere, lungi dal risolversi in una semplice nozione empirica, si rivela una costruzione complessa che per essere compresa adeguatamente rende necessario mettere in gioco l'intera struttura critica.

Nello stesso modo è da interpretare l'opera di Allen W. Wood⁶²: in essa tematiche classiche dell'interpretazione kantiane vengono svolte alla luce della riflessione antropologica senza che siano programmaticamente dedicate in prima intenzione ad essa. *Kant's Ethical Thought* di Allen Wood è un'indagine, così come anche denuncia il titolo, dedicata alle diverse formulazioni che il pensiero etico assume nelle opere di Kant, tuttavia il suo obiettivo speculativo principale consiste nel redimere l'etica di Kant dall'accusa di formalismo e di individualismo, secondo Wood, al contrario, il

⁶⁰ Ivi, pp. 18-19.

⁶¹ G. Felicitas Munzel, *Kant's Conception of Moral Character*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1999.

⁶² A. W. Wood, *Kant's ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999. L'autore non si è posto troppe remore ed ha affermato a chiare lettere che l'antropologia rientra nella filosofia pratica kantiana.

pensiero etico di Kant è strettamente intrecciato e debitore alla psicologia, alla studio della società e alla storia e per comprenderlo al meglio non si può prescindere dal tenere in considerazione il lato affettivo della natura umana. Perciò la seconda parte del suo libro è interamente occupata dallo studio della natura umana, delle sue inclinazioni e passioni, dalla storia della natura umana; e, solamente al termine di queste indagini, lo studioso americano ritiene di poter fare il punto sull'etica kantiana. Come si vede si tratta di una prospettiva per lo meno minoritaria tra gli interpreti di Kant da sempre occupati a fare i conti, forse prendendo troppo seriamente l'interdetto kantiano dell'esclusione di ogni motivazione di carattere empirico dalla moralità, con un'etica *pura*.

Il problema antropologico percorrere per Tortolone sotterraneamente tutte le questioni che Kant di volta in volta si trova ad affrontare. L'autore motiva la sua impostazione ancorandola allo spostamento operato da Kant dal problema di Dio a quello dell'orizzonte umano della conoscenza e ricordando come esso abbia avuto come conseguenza il posizionamento dell'uomo al centro della filosofia⁶³. Altri interpreti kantiani concordano nell'attribuire a questo spostamento di prospettiva il valore antropologico dell'impresa critica kantiana come, per esempio, Volker Gerhardt, il quale è persuaso che dal momento in cui a Kant è divenuto chiaro che il suo pensiero non avrebbe mai potuto dimostrare l'esistenza di Dio, si è impegnato nel mettere alla prova le capacità teoretiche, pratiche e intuitive dell'uomo. Gerhardt riassume così efficacemente l'itinerario kantiano a partire dal problema teologico: «Si parla di *Immanuel Kant* e della sua *Critica della ragione*. Nel 1770 egli aveva mostrato che non si

⁶³ G. M. Tortolone, *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, Mursia, Milano 1996.

possono fare affermazioni vere sull'esistenza di Dio. Nel 1781 ne aveva tratto le conseguenze epistemologiche (riferite cioè al sapere) e aveva fondato la filosofia *teoretica* su basi nuove; a questo punto la questione della verità era radicalmente intrecciata con quella dell'uomo»⁶⁴.

Di grande interesse è la dissertazione di Uwe Justus Wenzel⁶⁵, che pure legge la filosofia di Kant a partire dal problema teologico. Suo intento principale è fare il punto sulla filosofia della soggettività⁶⁶ in Kant, chiudendo innanzitutto i conti con quello che per Jacobi era il *nichilismo* kantiano, ma che per altri interpreti è la cifra dell'autonomia. Questo significa innanzitutto prendere in considerazione l'intreccio tra antropologia e teoria dell'autonomia in Kant. L'antropologia di cui qui si parla non è quella pragmatica ma è una riflessione sull'uomo svolta in chiave trascendentale, la risposta insomma alla domanda sull'uomo si ottiene soltanto passando dalla conoscenza che la ragione sviluppa di se stessa e dalla critica cui essa stessa si sottopone. Per Wenzel, Kant ha esposto il pensiero secondo cui l'uomo è completamente rimesso a se stesso per tutto ciò che riguarda lo scopo e il fine della sua esistenza. Questa situazione, che Kant delinea con particolare chiarezza e lucidità, lungi dal condurre l'uomo inevitabilmente al nichilismo, come invece lo accusa di fare Jacobi, mette in evidenza il legame ineludibile tra autonomia e moralità. Wenzel poi nella sua ricerca sul fondamento della

⁶⁴ V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, p. 2.

⁶⁵ U. J. Wenzel, *Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie*, Akademie-Verlag, Berlin 1992.

⁶⁶ Vedi, H. Jansohn, *Kants Lehre von der Subjektivität. Eine systematische Analyse des Verhältnisses von transzendentaler und empirischer Subjektivität in seiner theoretischen Philosophie*, Bouvier, Bonn 1969

soggettività si volge a due interlocutori che hanno interpretato in maniera radicalmente diversa la costituzione della soggettività in Kant e ne discute le posizioni. Da un lato c'è Gerold Prauss con la sua avversione nei confronti di una determinazione dell'uomo preventivamente fissata in termini teleologici e teologici; l'altro interlocutore di Wenzel è Gerhard Krüger, le sue argomentazioni si riallacciano prevalentemente e principalmente alla dottrina del «*Faktum der Vernunft*» del *fatto della ragione*; in sostanza, dice Krüger, l'uomo nella condizione di finitezza e di esposizione all'errore è affidato alla legge morale come a qualcosa di estraneo a cui egli si sottopone senza ulteriormente interrogarsi. Per Prauss, al contrario la dottrina del «*Faktum der Vernunft*» rappresenta soltanto l'ultimo tentativo di rendersi conto dell'origine della moralità, una sorta di «stato di disperazione», dopo che sono falliti tutti i tentativi di dedurre dalla libertà la moralità. Le argomentazioni di Wenzel si svolgono in dialogo con i due autori e con Heidegger, in cui egli rintraccia un punto di riferimento valido per entrambi.

Il secondo e il terzo capitolo costituiscono un commento puntuale della *Fondazione della metafisica dei costumi*, anche se non si limitano certamente e solamente a quest'opera. Wenzel discute, infatti, qui il concetto di Robert Spaemann di «inversione della teleologia» secondo il quale l'esistenza dell'uomo e il tendere verso qualcosa di trascendente si sarebbe invertita nel senso che la trascendenza si ripiega sull'uomo stesso, perciò fine della sua esistenza è il suo stesso esistere e il suo mantenersi in vita. Questo concetto viene adoperato da Wenzel per interpretare Kant in cui la semplice autoconservazione (*Selbsterhaltung*) si traduce nella autodeterminazione (*Selbstbestimmung*) che è a sua volta costantemente percorsa dall'anelito a superarsi e a migliorarsi (*Selbststeigerung*). Questa inversione viene ulteriormente interpretata

come una rivoluzione nel modo di pensare il rapporto tra volontà e oggetto intenzionato: nella prospettiva kantiana è la volontà buona che rende buono l'oggetto perseguito e non questo che grazie ad una sua pretesa bontà trasforma la volontà che lo persegue in buona. Il percorso successivo lo porta ad interpretare il rapporto tra spontaneità e legge, tra capacità di mettere in atto qualcosa da sé e legalità data a se stessi anche se comunque questi termini rimangono inconciliati e Wenzel non riesce ad armonizzarli, la sua lettura della *Fondazione* rimane perciò irrisolta ed egli ritiene che la risposta kantiana alla domanda «Che cos'è l'uomo?» in termini di scopo in sé non offra una determinazione sufficiente. L'antropologia kantiana sarebbe allora una «antropologia negativa». Nel capitolo conclusivo Wenzel sviluppa le sue argomentazioni alla luce del pensiero heideggeriano, chiedendosi se poi sia ancora possibile porre una domanda sull'uomo, e se non sia invece più originaria lui e quindi più degna di essere formulata la domanda sull'esserci.

L'esigenza di continuità che già era presente in precedenti letture di Kant compare nel bel libro di Beatrice Centi⁶⁷ accompagnata dalla consapevolezza dell'originalità dei risultati raggiungibili qualora si tengano assieme le riflessioni sviluppate nella *Critica della ragion pura* nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, della *Critica della ragion pratica* e della *Critica del Giudizio*. Kant stesso peraltro – osserva la Centi – si riferiva alla *Critica del Giudizio* definendola come «l'ultima parte della Critica», lasciando appunto intravedere una coesione che non sempre i suoi seguaci hanno saputo tenere nella giusta considerazione, ma che per l'autrice è fondante in quanto «la teoria della conoscenza e l'etica sono momenti

⁶⁷ B. Centi, *Coscienza, etica e architettonica in Kant. Uno studio attraverso le Critiche*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2002

interagenti, e non in un unico senso»⁶⁸. L'autrice confida nel fatto che da quest'istanza forte di unitarietà possa emergere il vero volto della ragione connotato dalla plasticità e dalla spontaneità. Solo il tenere assieme assieme le sue diverse funzioni può far venire alla luce queste sue caratteristiche come dimostrano i diversi modi di considerare le categorie, «perché i fenomeni sono allo stesso tempo armonici o disarmonici e, se belli, sono percepiti anche dal sentimento, che ha una dimensione conoscitiva espressa dalla funzione del giudizio»⁶⁹. Per passare in rassegna le molte possibilità di operare della ragione, del sentimento e della facoltà di giudizio, l'autrice propone una sorta di esperimento, in cui, per così dire, ci si possa muovere «dal di dentro» del pensiero kantiano. Solo questa posizione privilegiata sembra poter assicurare una prospettiva su che cosa fa la ragione quando sono all'opera l'intelletto, il giudizio e il sentimento. Da questo punto di vista si dominano pure le asimmetrie del suo funzionamento, anche se ciò non deve indurre a perdere di vista le simmetrie, perchè «la ragione è nello stesso tempo la più simmetrica e la più asimmetrica delle forze conoscitive»⁷⁰, in quanto compone le operazioni delle forze conoscitive, le disloca entro i suoi diversi usi e infine aspira ad unificare i diversi modi in cui si dà l'esperienza umana. Questa pluralità del comporsi dell'esperienza viene indicato con il termine di *coscienza*, che contiene molto di più di quanto si chiama «io penso». Attraverso questa lettura la filosofia kantiana restituisce una «rappresentazione della realtà a tutto tondo»⁷¹, che contiene l'esperienza morale e quotidiana, ma anche l'esperienza di un

⁶⁸ Ivi, p. 11.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, p. 12.

⁷¹ *Ibidem*.

mondo newtoniano, sentimento della sua bellezza e del piacere che ne deriva, e infine visione finalizzata del reale e dell'uomo, di un uomo inserito in una rete di fini che ne intesse la vita politica, sociale e storica e conferisce senso alla domanda sulla sua destinazione finale. E' questa polifonicità della ragione che ispira il metodo scelto da Beatrice Centi, secondo il quale merita «ritornare più volte e per diverse vie ad alcuni nodi problematici e passi fondamentali delle *Critiche*, ponendoli l'uno nella luce dell'altro». Le diverse funzioni della ragione non sono entità statiche e incomunicabili, al contrario esse mostrano sempre un lato diverso a seconda del modo in cui si giunge ad esse, in questa prospettiva la stessa funzione unificante della ragione esiste solo come interiore dinamica. Uno dei risultati dottrinarmente più consistenti di questo approccio è che «*psicologia* e *logica* si scoprono contigue, anziché contrapposte, in una ragione intesa non come un catalogo di forme date per sempre, ma come un processo, che mantiene costantemente in rapporto le funzioni dell'animo e ne potenzia perciò la costante attività, anche nel reagire agli stimoli della realtà esteriore e interiore»⁷². Appare chiaro dal programma di Beatrice Centi il tentativo di cogliere sia «i modi nei quali la ragione determina se stessa», sia la sua opera di «costituire, su diversi piani, la realtà»⁷³. La *coscienza*, uno dei temi principali di questo studio, rivela il suo carattere infinito quello per cui essa è al tempo stesso espressione della massima distanza dalla naturalità, in quanto manifestazione somma dell'artificialità. Essa insomma si dà solo al modo di una costruzione, di una scelta, al pari di un'altra «conquista » mai esaurita – la natura umana.

⁷² Ivi, p. 13 (corss. miei).

⁷³ *Ibidem*.

La monografia di Volker Gerhardt del 2002, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, è costruita seguendo sistematicamente le indicazioni kantiane contenute nella *Logica* in modo che ogni capitolo rechi come titolo una delle quattro domande. In questo modo l'autore prende brillantemente ed efficacemente partito rispetto al problema antropologico e al suo luogo nella filosofia critica. Non stupisce perciò che egli dichiari a chiare lettere l'esigenza di una interpretazione dei testi kantiani meno pregiudizialmente vincolata a veri e propri *topoi*, uno dei quali è proprio quello del rapporto tra *empirico* e *trascendentale* nell'etica: «La filosofia morale di Kant – afferma non senza una punta di spirito polemico l'autore – è famigerata per il suo rigorismo. Il quale a sua volta sta per dominio del principio, per fredda astrazione e opposizione incondizionata di fronte alla vita. Tutto ciò che è empirico, così leggiamo dopo il 1781 ad ogni piè sospinto (4, 389 e segg.; 5, 10 e segg.; 5, 176 e segg.), è del tutto estraneo all'etica critica. Da questo i kantiani sono sempre giunti ad una conclusione fuorviante, cioè che l'etica kantiana sarebbe indipendente dalle condizioni empiriche. L'equivoco contenuto in questa lettura ha apportato fino ad oggi gravi conseguenze per la filosofia critica morale. Perciò è indispensabile nel passaggio alla filosofia morale innanzitutto e prima di ogni altra cosa nominare la *condizione empirica*, da cui l'etica kantiana trae il suo senso! E' questa una condizione, che non deve essere messa in luce soltanto attraverso un'interpretazione critica; è piuttosto Kant stesso che tiene soprattutto a contrassegnare il fondamento vitale (*Lebensfundament*) della sua etica»⁷⁴.

⁷⁴ V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, cit., p. 204.

Al problema del rapporto tra empirico e trascendentale si dedica anche Gianna Gigliotti in un articolo denso e non facile. Secondo l'autrice solo nella terza *Critica* Kant giungerebbe ad assegnare all'ambito della *sensibilità* un posto adeguato alla sua importanza all'interno del suo sistema. Ciò non esclude peraltro che anche nelle opere precedenti la sensibilità costituisca un punto importante della riflessione ma questo piuttosto che trovare esplicita trattazione si può più che altro evincere dal modo in cui essa agisce sulle altre facoltà. Dicevamo che solo con la *Critica del Giudizio* Kant tematizza il problema, cioè solo con il sentimento di piacere e dispiacere l'elemento fattuale si dà per lui come ineliminabile e costituisce una dimensione speciale dell'esperienza e non, come accadeva nelle altre opere, dell'antropologia e della psicologia. Il cambiamento è così rilevante da giustificare un mutamento di prospettiva su l'intera questione, se, infatti Kant è deciso nel rifiutare la discussione sul piano psicologico, è però anche evidente che sempre di nuovo gli si ripropongono questioni che non sono trascendentali, l'autrice allora suggerisce di introdurre una «distinzione tra un piano preliminare descrittivo (vita, esperienza, natura umana), e la sua giustificazione»⁷⁵. Si tratta di un piano che, raccogliendo suggestioni husserliane, potrebbe essere chiamato «fenomenologico».

Un altro risultato importante viene raggiunto attraverso la focalizzazione sul giudizio di gusto. C'è un elemento di continuità in questo tema: «Il riferimento esclusivo alla soggettività», ma questa non viene fatta oggetto di una trattazione autonoma e finalizzata, infatti scopo dell'indagine non è la definizione del soggetto, cioè non un'indagine fattuale, bensì ricerca di condizioni trascendentali. Il

⁷⁵ G. Gigliotti, *Il rispetto di un tulipano. Riflessioni sul sistema kantiano delle facoltà*, in «Rivista di storia della filosofia», 1 (2001), pp. 25-61, qui

sentimento di piacere e di dispiacere «non serve a definire il soggetto, serve a che il soggetto sia fornito di una ulteriore condizione necessaria al conoscere»⁷⁶, la riflessione sull'articolazione delle facoltà ha così come scopo diretto «la piena consapevolezza della pluralità dei discorsi razionali»⁷⁷. Si comprende così retrospettivamente il valore della critica mossa da Kant alla distinzione di grado che per Leibniz sussisteva tra sensibilità e intelletto. Alla autonomizzazione delle facoltà sembra corrispondere un'autonomia delle diverse discipline.

L'articolo di S. Marcucci comparso nel 1999 ha il merito di tracciare in maniera precisa le stazioni del pensiero kantiano riguardo alla collocazione dell'antropologia nella sua filosofia. Marcucci prendendo in considerazione le coeve *Lezioni di Etica* e la *Geografia fisica* nell'edizione Vollmer, ne mette a confronto il testo con la *Fondazione della metafisica dei costumi* e con l'*Antropologia dal punto di vista pragmatica*. Il risultato è molto interessante perché, al di là della denuncia di quella che può apparire una vera e propria contraddizione nella posizione di Kant, fa vedere l'evoluzione del suo pensiero ancorato agli inizi alle posizioni sostenute dal razionalismo di Wolff e quindi non pregiudizialmente ostile all'inclusione dell'antropologia nella filosofia pratica. Basta solo citare un passo delle *Lezioni di etica* per rendersi conto del ruolo che qui Kant attribuisce all'antropologia: «La scienza delle regole, secondo cui l'uomo deve agire, è la filosofia pratica, mentre l'antropologia è la scienza delle regole della sua condotta effettiva. L'una e l'altra sono strettamente connesse, e la morale non può sussistere senza

pp. 28-29.

⁷⁶ Ivi, p. 33.

⁷⁷ *Ibidem*.

l'antropologia, essendo pregiudiziale la conoscenza del soggetto e della sua capacità di fare ciò che si pretende che debba fare»⁷⁸.

Notoriamente tale posizione viene ampiamente modificata nella *Fondazione della metafisica dei costumi* salvo poi venir ripresa – osserva Marcucci – nell'opera del 1798, in cui Kant include le lezioni sull'antropologia tra i compiti della *filosofia pura*. In questo percorso Marcucci non solo individua un ampliamento del discorso kantiano «fino a 'recuperare' sul piano della filosofia critica quella antropologia, che sembrava cacciata nella più oscura 'empiricità'»⁷⁹, ma instaura un fecondo parallelismo tra la *Metafisica dei costumi* e i *Primi principi metafisici della natura* rispetto ai loro predecessori teoretici, ponendo le premesse per un'indagine stimolante tra apriori e empirico.

Questo lavoro è articolato in tre capitoli, il tema del primo capitolo è la *psicologia*. D'altra parte, prima che l'antropologia si configuri come conoscenza autonoma il punto di riferimento kantiano per quanto riguarda il discorso sull'uomo è offerto dalla psicologia e, in particolare, dalla psicologia di Wolff e Baumgarten. Comunque molto spesso il significato dei termini «psicologico» ed «empirico» viene a coincidere e quindi ad intersecarsi con quello dell'antropologia. Già nella *Notizia dell'indirizzo delle lezioni nel semestre invernale 1765-1766*, Kant avverte che per quanto riguarda la metafisica egli si servirà come di consueto del manuale di Baumgarten, anche se modificherà la successione degli argomenti; infatti egli intende iniziare le sue lezioni con la psicologia empirica, la

⁷⁸ I. Kant, *Lezioni di etica*, a cura di A. Guerra, Laterza, Bari 1971, p. 4.

⁷⁹ S. Marcucci, *Etica e antropologia in Kant*, in «Idee», 42 (1999), pp. 9-23, qui, p. 22.

quale altro non è se non la «scienza metafisica dell'esperienza dell'uomo (*metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen*)»⁸⁰. Lo spostamento che si può osservare nell'ordine e tra la denominazione della dottrina (la psicologia) e l'oggetto della scienza (l'uomo) è indice allo stesso tempo, della decostruzione che Kant attuerà verso la psicologia razionale e della focalizzazione dell'interesse sull'uomo. Nel capitolo si tratta del *sistema delle facoltà dell'anima*, del rapporto *corpo-anima*, del significato della discussione sugli spiriti per un corretto inquadramento della dottrina dell'anima, del rapporto tra *senso interno* e *senso esterno*, e del problema della *sede dell'anima*. Da quest'ultimo tema prenderò poi spunto per affrontare il problema del metodo all'interno della filosofia e i contributi che Kant prende dalla scienza del vivente. Infine la metafora antropomorfa verrà nuovamente presentata nell'ambito della discussione su fede e sapere a partire dallo scritto *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*

Un passo successivo costituisce il secondo capitolo dedicato all'immagine dell'uomo quale emerge dalle opere *etiche*. In questo capitolo verrà offerto innanzitutto un confronto, a partire dall'interpretazione che Kant stesso formula, tra la proposta etica di Kant e quella degli antichi. A questo punto verranno messi in evidenza i tratti più rilevanti per evidenziare il carattere della natura intelligibile dell'uomo. Il percorso è suddiviso nei seguenti paragrafi: *volontà buona, la vita come ambito da cui si dispiega la ragione, il sorgere della coscienza morale, la complessità della natura umana, l'artificialità della natura umana, «il fondamento soggettivo dell'uso della libertà umana», la dialogicità della ragione, conosci te stesso*.

⁸⁰ I. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr von 1765-1766*, in KGS, II, pp. 303-313; qui p. 309.

E infine il terzo capitolo, affrontando il tema della *Teoria della vita* come viene prospettato da Kant nella terza *Critica*, configura un più compiuto rapporto tra sensibilità e intelletto e perciò una maggiore aderenza a quella figura dell'umano che ci siamo proposti di tracciare in Kant. Questi sono i paragrafi in cui si articola l'ultima parte: *forze vive e forze morte, dentro o fuori di noi?*, *Kant ed Epicuro, fili d'erba e bruchi*, il *Lebensgefühl*, *il valore della vita*.

CAPITOLO I – PSICOLOGIA

SOMMARIO: 1. Il sistema delle facoltà dell'anima. – 2. «Una radice comune ma a noi sconosciuta». – 3. «Uno straniero ospitato da tanto». – 4. Corpo e anima. – 5. Senso interno e senso esterno. – 6. Gli spiriti e il rifiuto della pneumatologia. 7.– La sede dell'anima. – 8. La chimica. – 9. Oltre la metafora organica: la metafora antropologica.

Il sistema delle facoltà dell'anima

Se è facile stabilire che Kant non ha mai sottoposto ad una trattazione sistematica la dottrina delle facoltà, più difficile appare affermare che essa costituisca piuttosto un dato acquisito, una componente sicura del lavoro filosofico⁸¹ fino addirittura a sostenere che la sua adesione si limiti alla terminologia in quanto per lui una teoria delle facoltà dell'anima non rappresenta un tema da sviluppare in proprio, ma soltanto una necessità epistemologica da assolvere in

⁸¹ E' quanto sostiene N. Hinske, *La psicologia empirica di Wolff e l'antropologia pragmatica di Kant. La fondazione di una nuova scienza empirica e le sue complicazioni*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatores, V. Gessa-Kurotschka, Alfredo Guida Editore, Napoli 1999, pp. 207-224. Lo studioso kantiano esorta peraltro a sviluppare un'analisi che si ponga ad oggetto il mutamento del sistema delle facoltà dell'animo: «Da Aristotele attraverso Tommaso d'Aquino fino a Wolff e a Baumgarten le facoltà fondamentali dell'anima sono state ritenute due: conoscere e volere, *cognitio et appetitus*. Successivamente con Sulzer e Mendelssohn comincia poi la tripartizione in conoscere, sentire e tendere, così plausibile a prima vista», vedi p. 223.

funzione delle questioni che abbiamo visto occupare il suo interesse di ricerca⁸².

Una comprensione migliore del problema delle facoltà dell'anima la possiamo guadagnare riconducendo la discussione nell'ambito di quella più generale che riguarda la posizione della psicologia rispetto alla filosofia trascendentale⁸³. Innanzitutto è importante prendere in considerazione il testo delle *Lezioni di psicologia*⁸⁴. Esse risalgono agli anni precedenti la *Critica della ragion pura* ci forniscono perciò degli elementi importanti per valutare la distanza tra la psicologia dell'illuminismo tedesco e

⁸² Questa è solo *una* delle possibili chiavi di lettura di questo tema all'interno della filosofia kantiana. Come è noto vi sono state interpretazioni che hanno individuato nel problema delle facoltà dell'animo intese nel loro aspetto sistematico e non di semplice aggregato il «primissimo punto di partenza» della *Critica del Giudizio*, vedi E. Garroni, *Orizzonti dell'esperienza estetica*, in AA. VV. *Baumgarten e gli orizzonti dell'estetica*, Aestetica Preprint, Palermo 1998, p. 70. Peraltro anche per quanto riguarda le altre due *Critiche* è lo stesso Kant a far presente il loro legame con il sistema delle facoltà. Vedi I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 13: «In questo modo dunque i principi *a priori* di due facoltà dello spirito (*Gemüth*), della facoltà della conoscenza e di quella del desiderio (*des Erkenntniß- und Begehrungsvermögens*), sarebbero ormai trovati e determinati secondo le condizioni, l'estensione e i limiti del loro uso; e con ciò sarebbe posto un fondamento sicuro a una filosofia sistematica, tanto teoretica come pratica, in quanto scienza». Ci sembra che la questione delle facoltà si possa ricomprendere meglio qualora la si riconduca a quella più ampia dei rapporti tra filosofia trascendentale e psicologia in Kant.

⁸³ Per una discussione non gravata dall'ipoteca di un giudizio negativo sulla psicologia sono molto esaurienti le riflessioni svolte da G. Gigliotti, *Il rispetto di un tulipano. Riflessioni sul sistema kantiano delle facoltà*, cit., e B. Centi, *Conoscenza, etica e architettura in Kant. Uno studio attraverso le tre critiche*, cit.

⁸⁴ Vedi a proposito dell'uso dei compendi a lezione le accurate informazioni riportate da Bruno Bianco nell'*Introduzione alla Logica di Vienna* (I. Kant, *Logica di Vienna*, a cura di B. Bianco, Franco Angeli, Milano 2000, pp. XI-XXXVIII). Ad esse si aggiungono quelle di Giuseppe Landolfi Petrone sull'attività didattica di Kant e l'utile appendice sui corsi tenuti da Kant: Vedi I. Kant, *Enciclopedia filosofica*, a cura di G. L. Petrone e L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003, pp. 5-21 e pp. 234-248.

l'elaborazione della posizione critica. Nelle *Lezioni* Kant fa propria la suddivisione tra psicologia empirica e psicologia razionale: «Gli esseri pensanti o li considero semplicemente movendo da concetti, e questa è la *psychologia rationalis*, oppure per esperienza, la quale in parte avviene nel mio stesso interno, oppure nell'esterno quale la percepisco in altre nature e la conosco secondo l'analogia che esse hanno con me; e questa è la *psychologia empirica*, in cui studiamo mediante esperienza nature pensanti»⁸⁵, una suddivisione che nella sostanza ripete quella di Alexander Gottlieb Baumgarten contenuta nella sua *Metaphysica*: «*Psychologia* asserta sua 1) ex experientia propius, *empirica*, 2) ex notione animae longiori ratiociniorum ferie deducit, *rationalis*»⁸⁶.

Entrambi poi non fanno altro che ribadire la distinzione formulata nel 1728 da Christian Wolff nel *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* nel § 111: «In Psychologia reddenda est ratio

⁸⁵ I. Kant, *Lezioni di psicologia*, a cura di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 50 (corss. miei).

⁸⁶ A. G. Baumgarten, *Metaphysik*, § 503. Il fatto che Kant accolga tale distinzione e soprattutto che affermi che «nella psicologia razionale non si conosce l'anima umana sulla base dell'esperienza come nella psicologia empirica, bensì sulla base di concetti a priori» offre un ulteriore elemento per la datazione di queste *Lezioni*, già da collocate da P. Menzer nel «decennio del grande silenzio», cioè negli anni che separano la pubblicazione della *Dissertatio* dalla prima edizione della *Critica della ragion pura*. Gli elementi che hanno indotto Menzer a collocare queste *Lezioni* negli anni 1778-'79 o '79-80 si trovano nella seguente affermazione kantiana che senza dubbio rimanda alla prima *Critica*: «Qui ci si dovrà attendere una scoperta che è costata molta fatica e che ancora pochi sanno: cioè conoscere ed esaminare i limiti della ragione e della filosofia» (I. Kant, *Lezioni di Psicologia*, cit., p. 112). Ad essi si possono aggiungere le considerazioni riguardo alla psicologia, accogliendo la possibilità di una psicologia razionale, come si vede, Kant non ha ancora maturato la negazione della possibilità di conoscere l'Io a partire solo dalla ragione. Vedi, oltre all' *Introduzione* di L. Mecacci (pp. 21-22), anche H.-J. de Vleeschauwer, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Laterza, Roma-Bari, p. 110.

eorum, qua per animas humanas possibilia sunt. Quoniam ex Psychologia demonstrationum principia cum in Logica atque arte inveniendi, tum etiam in philosophia practica petuntur», e più oltre: «Definio adeo *Psychologiam empiricam*, quod sit scientia stabiliendi principia per experientiam», allo stesso modo procede infine nel § 112: «In psychologia rationali ex unico animae humanae conceptu derivamus a priori omnia». Lo stesso tema era stato già trattato da Wolff nei *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt*⁸⁷ del 1720, ottenendo infine l'elaborazione sistematica ultima in latino nella *Psychologia empirica* (1732) e nella *Psychologia rationalis* (1734).

Possiamo, per amore di semplificazione, chiamare psicologia tedesca quelle parti vertenti sull'anima contenute nei *Vernünfftige Gedanken*, ovvero nella *Metafisica tedesca*. Abbiamo così una prima parte costituita dai § 1-9 raccolti sotto il titolo più generale: *Come conosciamo che noi siamo, e quale vantaggio ci offre questa conoscenza*. In questo capitolo, la certezza dell'esistenza passa attraverso la prova di un sillogismo la cui premessa maggiore è un principio (chi è cosciente di sé e di altri enti è) e la minore è un'esperienza (siamo coscienti di noi e di altri enti). Come si vede questo inizio serve da fondamento non solo per la psicologia ma anche per tutta la metafisica. Non deve poi sfuggire il fatto per cui Wolff attribuisce a questa prova la stessa validità delle verità geometriche (§9)⁸⁸, perché questa concezione è alla base di uno dei due possibili

⁸⁷ Ora in traduzione italiana: C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003.

⁸⁸ Vedi C. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 9, p. 65: «Nei miei *Pensieri intorno alle forze dell'intelletto umano* (cap. 4, §§ 23, 24) non soltanto io ho notato, ma ognuno che in geometria si curi di analizzare a fondo le dimostrazioni si renderà conto da sé, che anche in geometria si conduce la

sviluppi che la psicologia empirica presenta e che effettivamente avrà nell'Ottocento. Quello per cui Wolff concepì l'audace pensiero di applicare il metodo matematico alla psicologia anticipando, almeno nelle intenzioni, la nascita della futura psicometria ottocentesca: «Si dà conoscenza matematica anche della mente umana, e [...] perciò è possibile la psicometria; ed è chiaro che l'anima, anche in quelle cose che riguardano la quantità, segue le leggi matematiche»⁸⁹. V'è poi il terzo capitolo che verte *Intorno all'anima in generale, ossia ciò che percepiamo di essa* in cui possiamo rintracciare gli elementi di quella che poi sarà, secondo la trattazione latina, la psicologia empirica; e infine abbiamo il quinto capitolo, il cui tema, quello della psicologia razionale, è *Intorno all'essenza dell'anima e di uno spirito in generale*⁹⁰. Il proposito del terzo capitolo è molto chiaro: il suo oggetto è proprio quel concetto di anima che costituiva la premessa minore del sillogismo illustrato precedentemente: «Qui non ancora desidero mostrare che cos'è l'anima e come si verificano in essa le modificazioni, ma il mio proposito è soltanto quello di riferire adesso ciò che ne percepiamo per mezzo dell'esperienza quotidiana. Non addurrò qui nient'altro che quanto può conoscere ognuno che faccia attenzione a se stesso. Questo ci servirà da base per dedurre altre proprietà che ognuno non può subito vedere di per sé. Infatti cercheremo concetti distinti di ciò che percepiamo dell'anima e

dimostrazione sulla base di sillogismi in cui le premesse sono di una certezza indubitata e non richiedono nessun'altra dimostrazione. Dunque si vede che le verità geometriche sono dimostrate in modo così sicuro come lo è il fatto che noi stessi siamo; di conseguenza tutto quanto è dimostrato in modo geometrico è così sicuro come lo è il fatto che noi stessi esistiamo»

⁸⁹ C. Wolff, *Psychologia empirica*, edizione fototipica a cura di J. Ecole, Olms, Hildesheim-New York, § 522.

⁹⁰ Per una trattazione più approfondita vedi M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1980, in particolare le pp. 308-322.

annoteremo di quando in quando alcune importanti verità che se ne lasciano dimostrare. E queste verità, che sono confermate da esperienze sicure, sono la ragione di quelle regole a cui si conformano le forze dell'anima tanto nella conoscenza quanto nell'agire, e quindi sono la ragione della logica della morale e della politica»⁹¹. E' questo un passo importante, perché Wolff afferma che la psicologia non sarebbe solo una disciplina che studia l'anima, una fenomenologia dell'anima che si esaurisce nel dispiegare le conoscenze del suo oggetto, al contrario, le conoscenze psicologiche rappresentano il presupposto per altre discipline, questa considerazione allora inaugura un territorio mediano che si incunea tra la psicologia empirica e la razionale⁹². Indubbiamente risiede in quest'uso che Wolff fa della psicologia la possibilità dell'ulteriore sviluppo che essa attraversa poi nella filosofia kantiana e che la lascia tradurre nell'antropologia pragmatica, ovvero in quel sapere che si occupa dell'uomo e del mondo⁹³.

Occorre fare un'ulteriore precisazione: se consideriamo le definizioni di Wolff, potremmo ricavare l'impressione che l'articolazione tra empirica e razionale sia di natura solo metodologica e in questo senso si esprime anche Wolff stesso: «Per Psychologiam rationalem plenius ac rectius intelliguntur, quae in empirica docentur»,

⁹¹ C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, cit., § 191, p. 185.

⁹² I paragrafi dal 5 al 10 dei Prolegomena della *Psicologia empirica* sono dedicati proprio ad illustrare l'*usus alter*, cioè nel diritto naturale, nella teologia naturale, nella filosofia pratica e nella logica.

⁹³ Sono osservazioni queste già presenti in M. Campo, il quale scrive: «Ma dobbiamo insistere su un'ambiguità che emerge sulle altre: quella per cui la psicologia empirica ci offre il doppio viso, di uno psicologismo meccanico (da paragonare alla fisica) da una parte, e di una *Geisteswissenschaft* o scienza dell'attività spirituale (da paragonare alla logica o all'etica)

questo accade perché, in effetti sotto questo rispetto il contenuto era il medesimo: «*Quod erat unum*». Ma esiste un'altra considerazione secondo la quale «*quod erat alterum*»⁹⁴, quella secondo la quale la psicologia razionale indica i limiti all'interno dei quali devono essere compresi i predicati che si attribuiscono all'anima. Kant privilegia questa seconda prospettiva lasciando che essa prefiguri addirittura una suddivisione di contenuto, tanto poi che, nel momento stesso in cui si occuperà di psicologia empirica, nelle lezioni di antropologia, condannerà definitivamente quella razionale (sostanzialità, essenza, sede, libertà, immortalità) al verdetto negativo della *Dialettica trascendentale*.

Queste brevi indicazioni ci servono per meglio comprendere la comparazione tra Wolff e Kant in merito ai temi psicologici in generale⁹⁵ e riguardo alla dottrina delle facoltà in particolare. Se a questo punto si mette a confronto l'indice della *Psychologia empirica* (1732) con quello dell'*Antropologia pragmatica* (1798), si può osservare come, in entrambe le opere, vi sia l'idea di adottare come filo conduttore un approccio in termini di teoria delle facoltà⁹⁶.

dall'altra. Vedi vedi M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, cit. p. 312.

⁹⁴ C. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 7.

⁹⁵ Luciano Mecacci nella sua *Introduzione alle Lezioni di Psicologia* riporta come sia possibile un riscontro puntuale delle *Lezioni* con i paragrafi 501-799 della *Metaphysica* di Baumgarten, vedi L. Mecacci, *Introduzione*, I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., p. 11.

⁹⁶ Non si tratta di un accostamento peregrino, è stato, infatti, autorevolmente sostenuto «quanto l'*Antropologia pragmatica*, nonostante tutti i cambiamenti, i distanziamenti e le bordate critiche da parte di Kant, rimanga pur sempre nella scia di Wolff». Vedi, N. Hinske, *La psicologia empirica di Wolff e l'Antropologia pragmatica di Kant. La fondazione di una nuova scienza empirica e le sue complicazioni*, cit., p. 224. Vedi anche, sui rapporti tra Kant e Baumgarten rispetto alla questione delle facoltà, N. Hinske, *Kants Idee der Anthropologie*, in *Die Frage nach dem Menschen*, cit., p. 417. Anche senza volersi sbilanciare nella valutazione del peso

Occorre però fare alcune precisazioni e in quest'operazione può esserci d'aiuto il confronto tra l'articolazione delle due psicologie wolffiane: innanzitutto la *Psychologia empirica* condivide con la *Psychologia rationalis* (1743)⁹⁷ la suddivisione: alla prima parte sull'anima in generale *De anima in genere & Facultate cognoscendi in specie*, fa seguito la seconda sezione *De facultatis cognoscendi parte inferiori* e la terza sezione *De Facultatis cognoscendi parte superiori*. La seconda parte invece è dedicata al *De Facultate appetendi in specie & Commercio inter Mentem & Corpus* ed anch'essa risulta articolata in due sezioni, la prima *De Facultate appetendi parte inferiori* e la seconda *De Facultatis appetendi parte superiori & Commercio Mentis cum Corpore*.

L'*antropologia pragmatica*, se è vero che condivide con l'opera di Wolff la funzione attribuita alle facoltà di dare ordine al materiale empirico delle osservazioni, adopera tale funzione nell'ambito di una

effettivo che Wolff ha potuto esercitare su Kant, basta a nostro avviso a giustificare la lettura comparata quanto Kant stesso afferma nella *Notizia dell'indirizzo delle delle lezioni nel semestre invernale 1765-1766*. Notoriamente Kant adoperando il manuale di Baumgarten per la metafisica e il compendio di Meier per la logica si attiene a quello che era un uso oramai consolidato e divenuto, in seguito all'editto del ministro Karl von Zedlitz del 16 ottobre 1778, una vera e propria disposizione. Dopo aver motivato la scelta del testo di Baumgarten con la ricchezza e la precisione che l'autore mostra, Kant spiega anche che introdurrà un mutamento nell'ordine degli argomenti, egli, infatti, comincerà dalla fine, cioè dalla psicologia empirica. In tal modo Kant sembra quasi dare corso a quanto ha spiegato poche pagine prima: in filosofia il metodo di apprendimento deve essere zetetico anche perché si può al massimo imparare a filosofare (*philosophieren lernen*) ma non certamente imparare la filosofia (*Philosophie lernen*), perciò lo stesso autore, il testo, che si è scelto come base per l'apprendimento, lungi dall'essere considerato come il paradigma originario del giudizio (*das Urbild des Urtheils*), deve piuttosto essere ritenuto un'occasione (*eine Veranlassung*) per sviluppare il proprio giudizio anche a costo di esprimersi su e contro di esso (*über ihn, ja sogar wider ihn*), *Notizia dell'indirizzo delle delle lezioni nel semestre invernale 1765-1766*, Bd. II, p. 307.

⁹⁷ C. Wolff, *Psychologia Rationalis*, edizione fototipica a cura di J. Ecole, Olms, Hildesheim-New York, 1972.

suddivisione più generale tra l'interno e l'esterno dell'uomo. Le facoltà sono infatti le parti in cui è articolata la *Didattica antropologica*, cioè *Del modo di conoscere l'interno e l'esterno dell'uomo*. La seconda parte dell'opera (la *Caratteristica antropologica*) completa la distinzione tra interno ed esterno, volgendosi al «modo di conoscere l'interno dell'uomo dal suo esterno». Ma rispetto alla suddivisione wolffiana qui ci troviamo di fronte ad una nuova articolazione: tra la facoltà di conoscere (*Erkenntnisvermögen*) e la facoltà di desiderare (*Begehrungsvermögen*) se ne inserisce una terza, il sentimento del piacere e del dolore (*Das Gefühl der Lust und Unlust*). Quella che in Wolff costituiva una sottodivisione tanto del conoscere quanto della volontà trasloca nel sistema kantiano delle facoltà, come si configura nel piano dell'*Antropologia pragmatica* al livello superiore assurgendo essa stessa a facoltà.

Commento [FB1]:
Specificare come ci arriva, e che ci si riferisce all'opera del 1798

Ma vediamo come in Kant si prepari un simile mutamento⁹⁸. Il punto di partenza è costituito dalla *Habilitationsschrift* del 1755. Discutendo sulla motivazione dell'azione morale Kant sviluppa un'argomentazione che tradisce la sua consuetudine con la tradizione razionalista secondo la quale una conoscenza si distingue per chiarezza o oscurità e per i gradi della conoscenza distinta⁹⁹;

⁹⁸ Soo Bae Kim tenta una datazione della comparsa della tripartizione delle facoltà in Kant a partire dalla Riflessione 1008, KGS XV 447. Kim è molto cauto nella sua proposta perché consapevole dei problemi inerenti il sistema di datazione delle Riflessioni proposto da Adickes. Al contrario egli asserisce con sicurezza l'influenza che su questa revisione avrebbero avuto Johann Georg Sulzer, Moses Mendelssohn e Johann Nicolaus Tetens. S. B. Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie*, cit., pp. 107-112.

⁹⁹ Cartesio nelle *Meditazioni* aveva solo accennato alla chiarezza e alla distinzione come tratti della verità, Cartesio, *Discorso sul metodo. Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 1978. Leibniz poi nelle *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee* dà una classificazione completa delle idee, che riprenderà a più riprese nel *Discorso di Metafisica* e

parimenti si vede come egli si muova con familiarità all'interno del sistema delle facoltà come abbiamo visto venir delineato da Wolff: «Si dà tuttavia il caso in cui le ragioni che piegano la volontà verso l'una o l'altra delle due parti sfuggano del tutto alla coscienza e che non di meno venga scelta l'una piuttosto che l'altra: in questo caso invero la scelta si riconduce dalla facoltà superiore a quella inferiore e la mente viene portata alla prevalenza da una delle due parti di una rappresentazione oscura»¹⁰⁰. Allo stesso modo qualche pagina dopo Kant riprende il sistema cui aveva accennato prima: «Questa situazione di esitazione tra due polarità non ha altro effetto infatti se non che la decisione torni dalla facoltà superiore a quella inferiore, dalla rappresentazione unita a coscienza alle rappresentazioni oscure, nell'ambito delle quali è ben difficile poter stabilire che tutto è perfettamente identico da una parte a dall'altra»¹⁰¹. Ma assieme all'argomentazione psicologica e logica troviamo anche lo sviluppo di una riflessione metafisica che riguarda l'azione reciproca delle sostanze e in particolare il rapporto dell'anima con il corpo. Il concetto leibniziano dell'armonia prestabilita era il contesto all'interno del quale trovava sviluppo la monodimensionalità della coscienza, secondo la quale le esperienze si distinguono attraverso il grado della loro chiarezza e distinzione¹⁰². L'introduzione delle

nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1968.

¹⁰⁰ I. Kant, *Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica*, in *Id.*, *Scritti precritici*, cit., p. 29.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 37.

¹⁰² *Ivi*, p. 52: «Sussistendo un mutuo commercio di tutte le sostanze, in quanto sono contenute nel medesimo spazio, donde una mutua dipendenza nelle determinazioni, si può quindi capire l'universale azione degli spiriti sui corpi e dei corpi sugli spiriti»; e poco più oltre: «Non ne deriva comunque l'armonia prestabilita leibniziana che introduce nelle sostanze propriamente un *consenso* piuttosto che una *mutua dipendenza* [...]. La medesima azione

sostanze e del loro reciproco influsso prepara la strada alla traduzione di quelle che nel sistema leibniziano-wolffiano erano differenze di grado in differenze di principio e di specie: «L'anima cioè (mediante il senso interno) è sottoposta a mutazioni interne: e, poiché queste non possono originarsi dalla sua sola natura considerata al di fuori del legame con le altre sostanze, come si è già dimostrato, è necessità che esistano al di fuori dell'anima più realtà, alle quali essa è collegata mediante un nesso di reciprocità. Da questi medesimi motivi risulta parimenti anche che il succedersi delle percezioni ha luogo in conformità al moto esterno. E poiché da ciò consegue che noi non avremmo una rappresentazione variamente determinabile di un corpo, se non ci fosse effettivamente il contatto con qualcosa che inducesse nell'anima una rappresentazione conforme a sé è facile giungere alla conclusione che si dà un composto, che chiamiamo il nostro corpo»¹⁰³. Vedremo peraltro come nella cosmogonia della *Storia naturale del cielo* Kant si esprima senza esitazioni sul tipo di rapporto esistente tra il corpo e lo spirito: l'intera facoltà di pensare sarebbe inconcepibile senza la presupposizione del corpo; la materia di cui esso è composto, in quest'opera, non è solamente responsabile della recettività delle impressioni ma anche dell'attività intrinseca al pensiero stesso. Quindi Kant nella *Habilitationsschrift* ribadisce in latino e sviluppandolo sul piano metafisico un altro pensiero che incontra trasversalmente la psicologia razionalista e che finirà poi per modificarla profondamente.

Nel 1763 ne *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* i motivi di distinzione rispetto alla filosofia wolffiana includono anche la riflessione sul metodo e il rifiuto

individuale [...] è invece una azione reale operata dalle sostanze le une sulle altre, ossia un commercio ad opera di cause veramente efficienti».

dell'adozione del procedimento matematico in metafisica. Questo rimarrà un punto fermo della speculazione kantiana, la quale sottolineerà con ammirazione e allo scopo evidente di raggiungere lo stesso risultato di successo della matematica, ma criticherà decisamente il progetto di usare tale metodo in filosofia: «La smania del metodo, l'imitazione del matematico che si avanza sicuro su ben costrutta strada, ha, sullo sdruciolevole terreno della metafisica, causato una moltitudine di passi falsi, che, per quanto continuamente presenti ai nostri occhi, pure lascian poco sperare che s'apprenda da essi a star sull'avviso e ad essere più accorti»¹⁰⁴.

Come si vede dalla riflessione sul termine “perfezione”¹⁰⁵ Kant accetta di misurarsi con temi specifici del pensiero leibniziano-wolffiano, sebbene il suo approccio al problema “tradisca” già una prospettiva autonoma che gli consente di sviluppare in proprio il tema: la perfezione lungi dall'essere una caratteristica ontologica diviene un indicatore di problemi che investono innanzitutto la sfera del soggetto. Ciò che Kant sottolinea con più enfasi è il fatto che in ogni caso è evidente il rimando ad un soggetto, cioè la «massima concordanza nell'uno» è sempre un giudizio emesso da un essere umano. Tuttavia ciò che è interessante è che, nonostante venga anche esplicitamente menzionata la sfera emotiva, il sentimento non venga poi ricordato nel momento conclusivo in cui l'uomo viene riassunto solo attraverso le due facoltà della conoscenza e della volontà. Quello che si può affermare è che in questo crogiuolo, in cui è evidente la messa a punto

¹⁰³ Ivi, p. 46.

¹⁰⁴ I. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Id., Scritti precritici*, cit., p. 112.

¹⁰⁵ C. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (1720), § 152, p. 152-153: «L'accordo del molteplice costituisce la perfezione degli enti».

di una personale riflessione, la tematica psicologica delle facoltà dell'anima non si è modificata. Sebbene il sentimento venga evocato come un problema filosofico, dal punto di vista psicologico, per così dire, Kant si muove ancora secondo le linee di una struttura bipartita tra intelletto e volontà: «In tutto il nesso di ragioni finora esposte a sostegno della mia prova, io non ho mai mentovata la parola “perfezione”. Non che io ritenessi per ciò che la realtà adegui la perfezione, ovvero che questa sia costituita dalla massima concordanza nell'uno. Ho importanti motivi per allontanarmi molto da questo giudizio di molti altri. Dopo aver per lungo tempo fatto accurate indagini sul concetto di perfezione in generale o in particolare, mi son dovuto persuadere che in una più rigorosa conoscenza di essa stia nascosto moltissimo, che può chiarire la natura di uno spirito, il nostro proprio sentimento, e anche i concetti primi della filosofia pratica. Mi sono accorto che l'espressione “perfezione”, quantunque in alcuni casi subisca, per l'incertezza di ogni lingua, degenerazioni rilevanti dal senso proprio, pure nel significato a cui principalmente ognuno attende anche in quelle deviazioni, presuppone sempre una relazione ad un essere che ha conoscenza e appetito»¹⁰⁶.

Commento [FB2]: non ho capito l'osservazione di Rossella

¹⁰⁶ I. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pp. 132-133. E' forse opportuno mettere in evidenza che i termini che Kant usa per definire le due facoltà sono rispettivamente *Erkenntniß* e *Begierde*. Solo successivamente, quando avrà cioè sviluppato la sua etica critica, il discorso si specificherà anche terminologicamente e *Begierde* piuttosto che designare l'ambito pratico verrà ad indicare il desiderio della felicità (*Begierde nach Glückseligkeit*, *Begierde zur Glückseligkeit*). Occorre perciò tenere conto che abbiamo a che fare con un'opera del periodo precritico in cui perciò il termine *Begierde* può essere adoperato per indicare in generale l'ambito pratico senza sollevare particolari questioni. Per la volontà invece il discorso si specificherà in seguito, in quanto essa viene ad indicare la facoltà di desiderare nella misura in cui è determinabile mediante concetti. La volontà allora è la determinazione ad agire conformemente alla rappresentazione di uno scopo. Alfred Baümler descrive con grande suggestione la temperie culturale

Un ripensamento sembrerebbe darsi solo nell'anno successivo anche se Kant in verità si astiene dal presentare una vera e propria elencazione esaustiva delle facoltà dell'anima, cosa che farà solo in una lettera a Reinhold del 28 dicembre del 1787 e che ribadirà poi nella terza *Critica*. Ma il contesto in cui egli viene ad esprimere una serie di considerazioni accenna effettivamente alla questione e soprattutto alla loro individuazione e delimitazione. Nella *Preisschrift* viene nuovamente tirata in ballo la matematica e anche questa volta per evidenziarne le differenze con la filosofia, in matematica, infatti, i concetti insolubili e gli assiomi indimostrabili sono pochi, in filosofia sono innumerevoli. Il problema del numero dei principi solleva quello della adeguatezza delle suddivisioni e si trascina quello della opportunità del movimento inverso ovvero della riduzioni dei molti principi ad unità: «Se ora guardiamo alla filosofia, qual è la differenza che salta agli occhi? In tutte le sue discipline, e specialmente nella metafisica, ogni suddivisione che può aver luogo è anche necessaria; perché da questo dipende sia la chiarezza della conoscenza, sia la possibilità di fare deduzioni sicure. Ma si può prevedere sin dall'inizio che è inevitabile arrivare in questa suddivisione a concetti insolubili, tali o in se stessi, o se non altro per noi, e che inoltre di questi concetti ce ne devono essere moltissimi, visto che è impossibile che la grande molteplicità di conoscenze generali possa esser composta di pochi concetti fondamentali. Perciò molti non si possono risolvere quasi affatto, come per esempio il concetto di *rappresentazione*, di *contiguità* o di *successione*, mentre altri si risolvono solo in parte,

intorno al problema del metodo, egli sottolinea come fosse divenuto importante oltre al sapere intorno all'oggetto della ricerca anche quello riguardo ai mezzi usati per attingerlo. E a questo proposito egli cita l'inizio della prefazione kantiana in cui Kant si dilunga sul procedimento da lui seguito dicendo che egli inizierà con indicazioni esatte e procederà come uno

come il concetto dello *spazio*, del *tempo*, o quelli dei vari *sentimenti* dell'animo umano, il senso del *sublime*, del *bello*, del *disgustoso* ecc., senza la cui esatta conoscenza e soluzione non si conoscono sufficientemente i moventi della nostra natura e dove un osservatore diligente si accorge ben presto che la suddivisione è ben lungi dall'essere adeguata. Confesso che le spiegazioni del *piacere* e del *dispiacere*, del *desiderio* e della *repulsione* e innumerevoli altre, non sono mai state risolte in modo sufficiente, e neanche mi meraviglio di questa insolubilità. Infatti nei concetti di genere tanto diverso il fondamento deve esser dato da concetti elementari differenti. L'errore commesso da taluni di trattare queste conoscenze come se potessero tutte esser ridotte ad alcuni pochi concetti semplici, è simile a quello in cui sono caduti gli antichi filosofi che affermavano tutta la materia della natura esser composta dei cosiddetti quattro elementi: un concetto, questo, annullato più tardi da un'osservazione più approfondita»¹⁰⁷. Kant quindi è convinto della bontà della distinzione, solo distinguendo, infatti, si può ragionevolmente ritenere di comprendere un determinato fenomeno, il movimento inverso, cioè quello di ricondurre all'unità cose diverse avviene a prezzo di una semplificazione che è allo stesso tempo anche una perdita di comprensione. Vedremo come questi interrogativi tornino a farsi strada anche nella Appendice alla *Dialettica trascendentale*, l'interesse della ragione di trovare un'unità sistematica, di fornire coerenza per quanto è possibile è ampiamente ammesso da Kant purché non si scambi tale unità che è «una semplice idea» con

che è alla ricerca di una definizione. A. Bäumler, *Das Irrationalitätsproblem*, p. 178.

¹⁰⁷ I. Kant, *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Id., Scritti precritici*, cit., pp. 223-224. Al concorso indetto dall'Accademia delle Scienze di Berlino parteciparono anche Lambert e Mendelssohn, quest'ultimo vinse il primo premio.

un'unità oggettiva, cioè sostanziale. E l'esempio che Kant adduce riguarda proprio l'anima umana, che qui come anche in altri casi Kant chiama «*das menschliche Gemüth*»: «Nei diversi modi di unità per concetti dell'intelletto rientra anche quello della causalità d'una sostanza, che vien detta facoltà (*Kraft*). I diversi fenomeni appunto d'una stessa sostanza dimostrano a primo sguardo tanta eterogeneità, che non si può a meno, da principio, d'ammettere perciò pressoché tante facoltà di essa, quanti sono gli effetti che si producono, come nell'anima umana (*menschlichen Gemüthe*) la sensazione, la coscienza, l'immaginazione, la memoria, lo spirito, il discernimento, il piacere, il desiderio, ecc.»¹⁰⁸. Ma il pur legittimo intento di restringere per quanto possibile l'apparente diversità incontra un limite nella riflessione che l'unità razionale così presupposta può solo pretendere carattere ipotetico¹⁰⁹.

¹⁰⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 507. Solo molto tardi, come vedremo più avanti (nota 108), Kant propone un abbozzo di distinzione tra *animus* e *anima*. Anche se nel contesto compaiono solo i due termini latini e il tedesco *Gemüth*, manca cioè il riferimento esplicito al termine *Seele*. Quello che è importante, mi pare, è sottolineare la differenza tra la funzione di connettere le rappresentazioni date e di effettuare l'unità dell'appercezione empirica propria dell'*animus* e l'attribuzione a questa funzione di una sostanzialità di natura completamente distinta dalla materia, quella che si suole chiamare con il termine *anima*. Francesca Menegoni spiega che *Gemüth* è la traduzione del termine latino *animus* e che per Kant costituisce «la fonte e il complesso (*Inbegriff*) di tutte le rappresentazioni e la radice unitaria che nell'uomo tiene insieme sensibilità e capacità intellettuale per l'aspetto conoscitivo, sentimento di piacere e dispiacere, facoltà di desiderare», vedi F. Menegoni, *Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, p. 30n.

¹⁰⁹ Le argomentazioni kantiane anche in questo caso sembrano riproporre le differenze che vigono tra io penso kantiano e l'*ego cogito* cartesiano, in particolare il fatto che l'anima e le suddivisioni che in essa si riconoscono non sono entità metafisiche ma unità funzionali. In proposito vedi, L. Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, Milano-Messina 1950, pp. 176-177.

Anche qui, come altrove, per inquadrare gli sforzi di Kant è necessario presupporre un livello trascendentale ulteriore rispetto a quello logico: «Il principio logico dei generi presuppone dunque un principio trascendentale, se dev'essere applicato alla natura»¹¹⁰. E' forse opportuno rammentare che trascendentale è «ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser possibile a priori»¹¹¹, perciò occorre tenere presente che «non bisogna, cioè, chiamare trascendentale ogni conoscenza a priori, ma soltanto quella onde conosciamo che, e come, certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate o sono possibili esclusivamente a priori: cioè la possibilità della conoscenza, o l'uso di essa a priori»¹¹². E infine per concludere, rispetto a quella che è un'acquisizione importante della psicologia kantiana, vale la pena riportare quanto Kant dice a proposito. Paragonando il processo che porta all'affermazione dell'esistenza di Dio, Kant afferma che si tratta dello stesso errore in cui si incorre in psicologia: «Quello che già ho detto innanzi dell'idea psicologica e della sua destinazione propria, come principio per l'uso semplicemente regolativo della ragione, mi dispensa dal distendermi a spiegare ancora in particolare l'illusione trascendentale, per la quale quell'unità sistematica di ogni molteplicità del senso interno vien rappresentata ipostaticamente. Il processo qui è affatto simile a quello che la critica osserva rispetto all'ideale teologico»¹¹³.

Ma torniamo alla *Preisschrift* e al tema principale di questo capitolo, ovvero all'accoglimento da parte di Kant della questione del

¹¹⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 511.

¹¹¹ Ivi, p. 58.

¹¹² Ivi, p. 97.

¹¹³ Ivi, p. 538n.

sistema delle facoltà dell'anima e a come questo si modifichi nella sua filosofia. Nello scritto del 1764, possiamo trovare un esplicito rimando al sentimento in quanto modalità differente di rapportarsi agli oggetti. Insomma al sentimento viene riconosciuta l'autonomia che compete già alla conoscenza: «Solo nei nostri giorni infatti si è cominciato a capire che la facoltà di rappresentare il vero è la conoscenza, e la facoltà di sentire il Bene è il sentimento, e che ambedue non vanno confusi in nessun caso»¹¹⁴. Si tratta di una specifica modalità che non può più essere ricondotta alla parte inferiore della facoltà di conoscere e di quella di desiderare¹¹⁵. Ma allo stesso tempo, e di questo indirizzo sono una testimonianza importante le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764, il sentimento viene posto in stretta relazione con la facoltà del volere, cioè con la sfera pratica¹¹⁶. Infatti, le *Beobachtungen* contengono i tratti di un'antropologia morale, in cui si badi bene non è la morale a fondarsi sulla psicologia, bensì questa discende dall'osservazione delle azioni compiute.

Con la *Dissertatio* del 1770, secondo una fortunatissima storiografia, si inaugura il periodo critico di Kant, in essa infatti è decisiva la distinzione qualitativa tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale-razionale, esse fanno capo a due facoltà del tutto differenti: «La sensorialità è la recettività del soggetto, mediante

¹¹⁴ I. Kant, *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, cit., p. 245.

¹¹⁵ Vedi a questo proposito Alfred Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik*, Mohr, Freiburg 1891. Egli chiarisce come Kant modifichi radicalmente il senso della distinzione tra facoltà superiori e inferiori in direzione di una prospettiva che tenga piuttosto in considerazione la validità.

¹¹⁶ J. B. Meyer sottolinea, a partire dalla lettera a Herz del 21 febbraio 1772, come la raggiunta distinzione tra sentire e volere si iscrive ancora sotto il concetto della ragion pratica. Vedi J. B. Meyer, *La psicologia di Kant*, a cura di L. Guidetti, Ponte alle Grazie, Firenze 1991 p. 69.

la quale è possibile che lo stato autorappresentativo del soggetto sia affetto in un modo determinato dalla presenza di un oggetto. L' *intelligenza* (razionalità) è la *facoltà* del soggetto mediante cui questo riesce a rappresentare le cose che non possono arrivare a colpirne i sensi per qualità loro»¹¹⁷, al riconoscimento di due tipologie di fenomeni corrisponde l'inquadramento in due facoltà diverse, per cui si può affermare che oggetto della sensibilità è il sensibile e oggetto dell'intelligenza è l'intelligibile. Se la critica di Kant si spinge a mettere in dubbio la classificazione di sensibile e intelligibile: «Da ciò risulta che male si spiega il sensitivo come un conosciuto *piuttosto confusamente* e l'intellettuale come qualcosa di cui si ha una cognizione *distinta*. Queste sono infatti soltanto differenze logiche che assolutamente *non toccano i dati*, presupposti da ogni comparazione logica. I dati sensitivi possono per l'appunto essere distinti e quelli intellettuali invece sommamente confusi»¹¹⁸, non giunge tuttavia ad investire il sistema delle facoltà, ad essere quindi declinato in termini psicologici anzi sottolinea un aspetto della sua dottrina a cui poi rinuncerà: «Temo però che l'illustre Wolff, per il fatto di ritenere meramente logico il discriminante tra fatti sensitivi e fatti intellettuali, abbia completamente abolito l'istituzione antica nobilissima di distinguere tra la *natura specifica dei fenomeni e dei noumeni*»¹¹⁹.

E' finalmente con la lettera a Reinhold del 28 dicembre 1787 che Kant si espone in una elencazione delle facoltà dell'anima: «Le facoltà dell'animo sono tre: facoltà conoscitiva, sentimento di piacere e dispiacere, facoltà di desiderare. Ho trovato principi *a priori* per la prima nella *Critica della ragion pura* (teoretica) e per la terza nella

¹¹⁷ I. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in *Id.*, *Scritti precritici*, cit., p. 427.

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 430-431.

Critica della ragion pratica. Li cercavo anche per il secondo; e, sebbene prima ritenessi impossibile trovarne, sono stato messo su questa strada dalla sistematicità che l'analisi delle facoltà prima menzionate mi ha fatto scoprire nell'animo umano e che mi ha messo a disposizione una materia sufficiente per il resto della mia vita, perché io abbia di che meravigliarmene e – ove possibile – perché la penetri a fondo. Cosicché ora riconosco tre parti della filosofia, ognuna delle quali ha i propri principi *a priori*, e li si può enumerare; grazie ad essi, è determinabile con sicurezza l'ambito della conoscenza in tal modo possibile – filosofia teoretica, teleologia e filosofia pratica. L'intermedia risulta essere certamente la più povera di fondamenti di determinazione *a priori*»¹²⁰.

Tre anni dopo Kant ribadirà in un'opera a stampa quanto aveva comunicato al suo interlocutore: «Tutte le facoltà o capacità dell'anima possono infatti essere ricondotte a queste tre, che non si lasciano più a loro volta derivare da un fondamento comune: la *facoltà di conoscere*, il *sentimento del piacere e dispiacere* e la *facoltà di desiderare*»¹²¹. Anche la cosiddetta prima *Introduzione* alla *Critica del Giudizio* non mancava di fornire l'elenco delle tre facoltà fondamentali dell'animo umano. Dopo l'enumerazione Kant

¹¹⁹ Ivi, p. 431.

¹²⁰ I. Kant, *Lettera a Reinhold del 28 dicembre 1787*, in *Id.*, *Epistolario filosofico. 1761-1800*, cit. p. 164.

¹²¹ I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 16. E' questo un punto molto dibattuto dalla critica. E' nota l'interpretazione heideggeriana che si propone di mostrare come l'intuizione pura e il pensiero puro abbiano origine dall'immaginazione trascendentale (vedi, M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 123-148). Henrich riprende tale tesi per mostrare come essa sia contraria alle dichiarazioni di Kant, ma anche storicamente incnciliabile con le critiche che Crusius e Tetens avevano mosso a Wolff, e che Kant

osservava come fosse stato intrapreso da altri filosofi il tentativo di ricondurle ad una sola, ma – osserva Kant – «si dimostra molto facilmente, e da qualche tempo lo si è anche già compreso, che questo tentativo di portare unità in tale molteplicità di facoltà, intrapreso altre volte col miglior spirito filosofico è rimasto vano»¹²². Come Kant stesso lascia intravedere si tratta di una questione già affrontata e risolta in termini negativi. Peraltro nel 1788 nello scritto *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, Kant si era espresso, in maniera più generale è vero, sull'inopportunità di concepire una *Grundkraft*, una forza fondamentale: «La vera metafisica conosce i limiti della ragione umana e, tra gli altri, questo suo difetto ereditario che non può da essa mai esser negato; quello di non aver assolutamente né la facoltà né il diritto di concepire a priori alcuna *forza fondamentale* (giacché così non farebbe altro che inventare concetti vuoti), quel che le è consentito è tutt'al più di ridurre al minor numero possibile le forze fondamentali insegnate dall'esperienza»¹²³.

aveva accolto e fatte proprie. Vedi D. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, in «Philosophische Rundschau» 3 (1955), pp. 28-69.

¹²² I. Kant, *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*, cit., p. 78.

¹²³ I. Kant, *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, in *Id., Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 31-60, qui p. 56. C'è da osservare su questo punto, che se, come ha ben messo in evidenza de Vleescheauwer, Tetens fu sicuramente una fonte per Kant (a questo proposito vale ricordare la lettera di Hamann a Herder, il quale riferisce che durante la composizione della prima *Critica* sulla scrivania di Kant stavano aperti i *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*, citato da E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, cit., p. 232), per la questione della *Grundkraft* costituì appunto la posizione che Kant criticò. Vedi J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*, Verlag von Reuter & Reichard, Berlin 1913, p. 605: «Si deve ipotizzare che la risoluzione di tutte le restanti manifestazioni dell'anima siano da ricondurre ad una medesima forza fondamentale (*Grundkraft*), dalla quale sorgono gli effetti dell'intelletto». La questione della *Grundkraft* è peraltro anche oggetto di rimprovero a Kant da parte di Herder, il quale sostiene che Kant avrebbe assunto come distinzioni originarie (tempo e spazio) delle partizioni che non appartengono alla costituzione dell'uomo ma solo all'ordine del

Ma la terza *Critica* è importante anche perché è il luogo in cui Kant cerca di dirimere l'intreccio di significati che fa capo al problema della sensibilità e allo stesso tempo di situare adeguatamente le riflessioni appartenenti all'ambito *logico* e a quello *estetico*, cioè alla prima e alla terza *Critica*. Il tentativo di chiarificazione parte dalla necessità di introdurre una precisione terminologica nell'uso del termine sensazione (*Empfindung*). Kant spiega che si tratta di cose diverse quando si parla di sensazione in riferimento al sentimento di piacere e dispiacere e quando si tratta invece di sensazione in riferimento alla rappresentazione di una cosa. Nel primo caso la rappresentazione è riferita al soggetto e non ha nessuna relazione con la conoscenza sebbene possa essere evocata proprio da essa. Nel secondo essa è riferita all'oggetto al fine di determinarne la sua conoscenza. Kant ribadisce la distinzione con intento definitorio affermando: «Noi intendiamo con la parola sensazione una rappresentazione oggettiva dei sensi; e per non correre continuamente il rischio di essere fraintesi, decidiamo di chiamare con il nome del resto usuale, di sentimento ciò che deve restare sempre semplicemente soggettivo e che non può costituire una rappresentazione di un oggetto»¹²⁴.

L'autonomizzarsi del concetto di sensibilità si estrinseca e si specifica secondo la pluralità dei significati del sentire, che va dal sentire dei cinque sensi, al senso interno fino al sentimento, ma soprattutto per Kant la sensibilità è irriducibile ad una questione di

discorso, esse rimandano ad un'unità più profonda. Vedi J. G. Herder, *Metacritica*, Editori Riuniti, Roma 1993. Su questa critica di Herder a Kant vedi: V. Verra, *Herder e il linguaggio come organo della ragione*, in «Filosofia», 8 (1957), n. 4 pp. 663-702, qui p. 670. Ancora sul linguaggio è da vedere il libro di Claudio La Rocca, *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Edizioni ETS, Pisa 1999, in particolare le pp. 31-63.

gradi di chiarezza. Tale questione si comprende meglio se si tiene presente la dottrina leibniziana contro cui Kant non si stancò mai di polemizzare. La distinzione tra percezione e appercezione è uno dei punti cruciali della gnoseologia leibniziana, essa contiene i due estremi delle proprietà, che sono peraltro costruite secondo una gradualità. Occorre dire che la percezione costituisce insieme con l'appetizione l'attributo fondamentale delle sostanze semplici, ossia delle monadi. Esiste tuttavia un grado ancora precedente e riguarda le percezioni quando non sono avvertite esse allora sono piccole percezioni, cioè percezioni insensibili, oscure e confuse. Leibniz ripone una grande fiducia in questa distinzione perché gli serve per attribuire anche a quegli stati al margine della coscienza, come il sonno, una qualche forma di attività. In questo modo egli vede scongiurata la tesi di Locke secondo la quale i sensi sono sufficienti per fornirci tutte le conoscenze. Come è noto Locke adduceva l'argomento che talvolta l'anima non pensa a nulla e con questo riteneva di dimostrare la sua totale dipendenza dal contenuto dell'esperienza. Leibniz, dopo aver letto il *Saggio sull'intelletto umano*, tentò in tutti i modi di mettersi in contatto con Locke e anche il modo dialogico con cui affidò a Filalete le teorie di Locke e a Teofilo le proprie nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* rivelano quest'intenzione. Nella stessa direzione sono da interpretare le identificazioni che compie tra se stesso e Platone e tra Aristotele e Locke e che lo fanno prender partito contro la *tabula rasa* di Aristotele, da una parte e a favore della dottrina platonica della reminiscenza dall'altra. In questa egli vede una garanzia della connessione di tutte le cose nel mondo tanto che la interpreta in modo da contenere non solo il passato ma anche un presentimento dei

¹²⁴ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H.

pensieri futuri¹²⁵; paradigmatiche rispetto a questa sua concezione sono le parole dei *Nuovi saggi* per cui «il presente è carico del passato e gravido dell'avvenire»¹²⁶. E' rispetto alla concezione gnoseologica di Leibniz che Kant si volge quando fa assurgere la sensibilità a fonte autonoma e imprescindibile, al pari della riflessione, della nostra esperienza. Sembra proprio di sentir sullo sfondo riecheggiare i discorsi di Filalete e di Teofilo quando Kant scrive: «Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetto sono cieche»¹²⁷.

«Una radice comune ma a noi sconosciuta»¹²⁸

Kant non ha mai lasciato spazio a dubbi riguardo alla sua posizione in merito ad una forza fondamentale¹²⁹, da intendere come radice dei due ceppi dell'umana conoscenza¹³⁰. Dieter Henrich ha

Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, p. 42.

¹²⁵ G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, UTET, Torino 1968, II vol., p. 157.

¹²⁶ Ivi, p. 174.

¹²⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. p. 94.

¹²⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, prima edizione del 1781 in KGS IV, p. 25: «Come introduzione o come richiamo provvisorio sembra essere necessario solo questo: che si danno due ceppi dell'umana conoscenza, che scaturiscono da una radice comune ma a noi sconosciuta, cioè la sensibilità e l'intelletto, mediante la prima gli oggetti ci vengono dati e mediante la seconda vengono pensati»

¹²⁹ Heimsoeth vede molto chiaramente l'influenza di Crusius su Kant. Vedi, H. Heimsoeth, *Metaphysik und Kritik bei Ch. A. Crusius*, Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft, Geisteswiss. Kl. 3., 1926, citato da D. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, cit., p. 35n.

¹³⁰ In senso contrario procede l'interpretazione di Martin Heidegger, il quale coglie nell'immaginazione trascendentale la radice comune delle

inquadrato storicamente molto bene la situazione in particolare rispetto al problema se sia possibile o no ricondurre le facoltà dell'anima ad una sola forza fondamentale: «Il pluralismo delle facoltà conoscitive dell'animo – spiega Henrich – non ha certamente dovuto escogitarlo lui. Egli fa soltanto rivivere una antica tradizione, dalla quale Leibniz si era distaccato e che ha in Locke il suo più eccellente rappresentante moderno»¹³¹. Peraltro il pluralismo è rimasto attraverso Bonnet come ben testimonia Johann Nikolaus Tetens nei suoi *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*.

Non si può ignorare tuttavia che Kant si è sempre nuovamente riproposto anche drammaticamente il problema, anche se poi non ha mai avuto esitazioni nel respingere ogni operazione che volesse ricondurre il molteplice ad una indistinta unità: «Intelletto e sensibilità, nonostante la loro differenza, si affratellano da sé nella produzione della nostra conoscenza, come se derivassero l'uno dall'altro o ambedue traessero origine da una radice comune. Il che però non può essere; almeno per noi è incomprendibile come il diverso possa esser derivato da una sola e stessa radice»¹³².

Nello stesso senso è da intendere la dichiarazione dell'*Introduzione* alla *Critica della facoltà di giudizio*: «Tutte le facoltà, o capacità, dell'anima possono essere ricondotte a queste tre che non si possono derivare ulteriormente da un fondamento in comune»¹³³. Kant aveva già motivato nella prima *Critica*, perché non

facoltà conoscitive: M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 123-148.

¹³¹ D. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, cit., p. 37.

¹³² I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Tea, Torino 1995, p. 60.

¹³³ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 13. Come ha giustamente fatto notare D. Henrich, l'operazione di ricondurre l'intelletto e la sensibilità ad una facoltà più originaria quale sarebbe l'immaginazione è

volesse aderire al tentativo di risolvere il pluralismo delle facoltà in un'unica radice. Questo procedimento viene da lui considerato come un ostacolo all'effettivo dispiegarsi dell'analisi critica, che, se dobbiamo prestare fede alla descrizione del compito della filosofia critica come ci viene presentato nella *Dottrina del metodo* della prima *Critica*, prende le mosse proprio dal processo di distinzione: «Noi ci contentiamo di completare la nostra opera, ossia unicamente di abbozzare l'*architettonica* di tutta la conoscenza derivante dalla ragion pura, e non cominciamo se non dal punto in cui l'universal radice della nostra facoltà conoscitiva si divide e caccia fuori due ceppi, uno dei quali è la *ragione*. Io intendo qui per ragione l'intera facoltà conoscitiva superiore, contrapponendo quindi il razionale all'empirico»¹³⁴. Ma anche la terza *Critica* alla ricerca di un esito speculativo ultimo rimette il significato dell'ipotetica unità in una dimensione solo speculativa: «Le antinomie ci costringono a guardare al di là del sensibile, e a cercare nel soprasensibile il punto d'unione di tutte le nostre facoltà *a priori*; poiché non resta alcun'altra via d'uscita per mettere la ragione in accordo con se stessa»¹³⁵.

«Uno straniero ospitato da tanto»

La psicologia o dottrina dell'anima ha sempre messo in imbarazzo Kant. Essa, infatti, come egli stesso sottolinea non possiede una configurazione certa come la matematica e la fisica, d'altra parte

non solo testualmente infondata ma difficilmente sostenibile vista anche la consapevole direzione impressa da Kant al problema. Kant, infatti, accoglie le critiche fatte da Crusius e Tetens a Wolff in merito alla tesi di una radice comune delle facoltà, sostenendo piuttosto un "pluralismo" delle stesse.

¹³⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 631.

¹³⁵ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 204.

gli sviluppi a cui va tuttavia incontro introducono nel corpo della dottrina delle modifiche essenziali per cui anche gli argomenti che stanno alla base della distinzione scolastica in *psicologia razionale* e *empirica* modificandosi fanno apparire quella distinzione obsoleta e non più adeguata. Vi sono alcuni luoghi nelle opere kantiane che ben testimoniano questo suo imbarazzo che trova occasione di manifestarsi sia nella discussione degli argomenti della psicologia razionale, che la filosofia critica mira a decostruire considerandola un sapere non criticamente giustificato sia nel confronto con le novità proposte dalle indagini fisiche e neurologiche. Notoriamente l'unica effettiva enunciazione sia quella che proviene dall'autocoscienza, cioè dalla proposizione «Io penso»¹³⁶. Tutto ciò che da questo enunciato proviene non è esente da errore e perciò la capacità di «giudicare intorno alla natura di un essere pensante, e per puri concetti mi diventa sospetta»¹³⁷. E ad un'indagine più accurata si rivela solo un uso improprio delle categorie tanto che alla fine si può affermare che l'essere sostanza semplice e numericamente identica a se stessa si dimostra non conoscenza che l'Io pensante o anima può formulare su di sé ma piuttosto conoscenza delle categorie con cui essa pensa ogni altra cosa: l'io pensante infatti «non conosce se stesso mediante le

¹³⁶ Kant dopo aver affermato che la proposizione “io penso” è una proposizione empirica specifica: «Giacché bisogna notare che, se io ho detta empirica la proposizione “Io penso”, con ciò non voglio dire che l'Io in questa proposizione sia una rappresentazione empirica; che anzi essa è una rappresentazione intellettuale pura, poiché appartiene al pensiero in generale. Ma senza una rappresentazione empirica qual sia, che fornisca la materia al pensiero, l'atto: “Io penso” non potrebbe aver luogo; e l'empirico non è se non la condizione dell'applicazione o dell'uso della facoltà intellettuale pura». Vedi I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. p. 334n.

¹³⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, prima edizione, cit., p. 705.

categorie, ma le *categorie*, e per mezzo di esse tutti gli oggetti, nell'assoluta unità dell'appercezione, quindi *mediante se stesso*»¹³⁸.

Se dunque è netta la posizione di Kant nei confronti della psicologia razionale, non lo è altrettanto rispetto alla psicologia empirica, nei cui confronti appare più frastagliata. E in un certo senso la sua ambiguità nei confronti di quest'ultima mette in discussione anche la precedente chiarezza verso la psicologia razionale. Forse si dovrebbe meglio dire che Kant ha le idee chiare nei confronti della psicologia intesa come *ontologia specialis*, ovvero nei confronti di quella dottrina che si occupa dell'anima come sostanza incorruttibile. Diversamente stanno le cose rispetto all'origine delle conoscenze psicologiche tanto che Kant, di solito contrario a soluzioni di compromesso, si esprime per un aggiustamento provvisorio in vista di una successiva e più soddisfacente loro sistemazione e si tratta di una configurazione che addirittura contravviene ad uno dei più espliciti interdetti critici, ovvero alla separazione tra empirico e razionale: «Dove resta poi la *psicologia empirica*, che ha sempre preteso il suo posto nella metafisica, e della quale ai nostri tempi si sono sperate sì gran cose a schiarimento di questa, dopo che s'ebbe dismessa la speranza di stabilire a priori qualcosa di concludente? Io rispondo: essa viene dove dev'essere collocata la fisica vera e propria (empirica), cioè nella parte della filosofia *applicata*, per cui la filosofia pura contiene i princìpi a priori, e che adunque dee essere congiunta veramente con quella, ma non confusa. La psicologia empirica pertanto dev'essere interamente bandita dalla metafisica, e già ne è interamente esclusa dall'idea di essa. Nondimeno, le si dovrà sempre, secondo l'uso scolastico, concedere in essa un posticino (benché solo come episodio), e ciò per motivi economici, poiché essa

¹³⁸ Ivi, p. 707.

non è ancora tanto ricca, da formare da sola uno studio a sé; e tuttavia troppo importante, perché la si possa respingere affatto, o annetterla ad altro, con cui avrebbe ancor meno parentela che con la metafisica. E' dunque nient'altro che uno straniero ospitato da tanto, e al quale si concede un soggiorno per qualche tempo, fino a che egli potrà accasarsi da sé in una particolareggiata antropologia (analogo della dottrina empirica della natura)»¹³⁹. Come si vede, si dovrebbe espellere la psicologia dalla metafisica, tuttavia la si tollera almeno fino a che essa non abbia sviluppato un autonomo profilo disciplinare. E sembra proprio che Kant faccia riferimento a questa situazione quando nella lettera a Christian Gottfried Schütz del 13 settembre 1785, annuncia l'intenzione di completare lo scritto sui *Primi principi metafisici della natura* con un'appendice che avrebbe dovuto contenere i primi principi metafisici della dottrina dei corpi e i primi principi metafisici della dottrina dell'anima. Nell'opera compiuta venuta alla luce l'anno successivo, nel 1786, non v'è traccia della dottrina annunciata sull'anima, anzi troviamo una netta presa di posizione riguardo allo statuto epistemologico della psicologia. L'argomentazione ricorre alla matematica e al paradigma da essa configurato, la matematica diviene addirittura misura della scientificità di un sapere ed essendo la psicologia non matematizzabile non sarà nemmeno scienza.

Non è che poi per la psicologia le cose vadano meglio nemmeno all'epoca della composizione della *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*. Anche qui Kant non mostra di aver raggiunto una posizione soddisfacente e lo si può misurare dal fatto che nuovamente vengono tirati in ballo argomenti che poi non hanno un compiuto sviluppo, ma compaiono solo estemporaneamente a ulteriore riprova di una

¹³⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 640.

soluzione non ancora pacificamente adottata: «Se di ciò che accade si deve trovare solo il principio esplicativo, questo, allora, può essere un principio empirico o un principio a priori oppure una combinazione di entrambi, come si può vedere nelle spiegazioni fisico-meccaniche degli eventi del mondo corporeo, le quali hanno i loro principi in parte nella scienza generale (razionale) della natura, e in parte in quella scienza che contiene le leggi empiriche del movimento. Qualcosa di simile avviene quando si cercano i principi psicologici di spiegazione per ciò che accade nel nostro animo, con la sola differenza che, per quanto ne so, i principi sono qui del tutto empirici, eccetto uno solo, quello della *continuità* di ogni mutamento: il quale principio sta a priori a fondamento di queste percezioni (perché il tempo, che ha soltanto una dimensione, è la condizione formale di ogni intuizione interna), mentre dal punto di vista della spiegazione, è quasi del tutto inservibile, perché la dottrina generale del tempo, a differenza della dottrina pura dello spazio (geometria), non offre sufficiente materia per una scienza completa»¹⁴⁰.

Abbiamo quindi al modo di un semplice rimando, tanto più inservibile in quanto esplicitamente giudicato inadatto come principio per una scienza della natura pensante, l'indicazione di quanto già era stato fatto valere nella prima *Critica*, quando, come abbiamo visto, non si escludeva la possibilità di un suo diverso sviluppo, ovvero la priorità del tempo rispetto allo spazio, cioè di una delle due forme dell'intuizione sensibile che sono proprie dell'uomo. «Il tempo – dice Kant – non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione

¹⁴⁰ I. Kant, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, cit., p. 120. Si deve osservare che Kant ricorre per spiegare la differenza tra spazio e tempo ad una differenza spaziale: lo spazio è infatti la forma pura del senso "esterno" e il tempo la forma pura del senso "interno"

di noi stessi e del nostro stato interno»¹⁴¹, esso è condizione immediata dei fenomeni interni e mediata di quelli esterni. Il senso interno è più ampio del senso esterno, perché entità come il dolore, il piacere o una credenza hanno un tempo ma non è possibile per loro indicare una localizzazione spaziale. Ed ancora, nonostante esso sia la «rappresentazione di me stesso come oggetto»¹⁴², non viene tuttavia tematizzato da Kant per costruire un sapere del soggetto.

Corpo e anima

Kant inizia ad interrogarsi esplicitamente sull'uomo nello scritto del 1755: *Storia universale della natura e teoria del cielo*, in realtà lo fa nell'appendice di quest'opera dedicata in via principale all'elaborazione di una teoria che renda ragione dell'origine del mondo¹⁴³. La tesi di Kant, frutto solo delle sue speculazioni a tavolino, della nascita del sistema solare da una grande nube di gas rarefatti ad altissima temperatura, dotata di lento moto rotatorio troverà una conferma negli studi e nelle osservazioni di Pierre Simon de Laplace, tanto che passerà poi alla storia come l'ipotesi Kant-Laplace. Nell'appendice Kant annuncia cautamente che le riflessioni che egli si accinge a fare non hanno assolutamente la pretesa di ampliare la nostra conoscenza. Con ciò Kant avverte che si tratta di

¹⁴¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 77.

¹⁴² Ivi, p. 80.

¹⁴³ Vedi H. J. Waschkies, *Physik und Physikotheologie des jungen Kant*, B. R. Gruner, Amsterdam 1987; B. Falkenburg, *Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Klostermann, Frankfurt a. Main 2000, S. Lalla, *Kants "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755)*, in «Kant-Studien», 94 (2003), pp. 426-453.

pensieri che servono solo a dare ordine alle conoscenze possedute, e la sua prudenza discende dal fatto che la forma con cui queste vengono presentate non basta da sé sola a tracciare i limiti della loro validità. Questa cautela metodologica, tra quanto può essere considerato come un ampliamento delle nostre conoscenze e quanto, invece, tenta di ordinarle secondo un principio, guiderà, come è noto, anche le successive riflessioni kantiane tanto da servire da spartiacque tra metafisica e sapere che effettivamente amplia la nostra conoscenza, e da ispirare la distinzione tra categorie dell'intelletto e idee della ragione¹⁴⁴. L'idea che Kant presenta è la seguente: visto che la struttura dell'universo determina le proprietà della materia, è possibile che tale influenza non si eserciti anche sul modo di pensare e di agire degli uomini, i quali a loro volta sono fatti di materia? Egli scrive: «Bisogna tuttavia riconoscere che le distanze dei corpi celesti dal sole implicano determinati rapporti, i quali determinano un influsso essenziale sulle diverse proprietà delle creature pensanti che vi abitano, come ad esempio il modo di agire e di patire, che è legato alle qualità della materia di cui sono fatti e che dipende dalla quantità di impressioni che il mondo, secondo il rapporto delle proprietà del luogo in cui abitano con il centro di attrazione e del calore, risveglia in loro»¹⁴⁵. Man mano che procede nell'argomentazione Kant si mostra sempre più cauto, non è certo suo intento farsi paladino di un

¹⁴⁴ Nella *Critica della ragion pura* Kant formula una distinzione precisa tra intelletto e ragione: «Se l'intelletto può essere una facoltà dell'unità dei fenomeni mediante le regole, la ragione è la facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sotto principi. Essa, dunque, non si indirizza mai immediatamente all'esperienza o a un oggetto qualsiasi, ma all'intelletto, per imprimere alle conoscenze molteplici di esso un'unità a priori per via di concetti; unità, che può dirsi unità razionale, ed è di tutt'altra specie da quella che può esser prodotta dall'intelletto», cit., p. 291.

¹⁴⁵ I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, tr. di S. Velotti, a cura di G. Scarpelli, Theoria, Roma-Napoli 1987, p. 159.

riduzionismo meccanicistico, infatti da parte sua non c'è nessun dubbio riguardo all'abisso che separa la «capacità di pensare» dal «movimento della materia», come lo «spirito razionale» dal «corpo». Fatte queste premesse però «è comunque sicuro che l'uomo, il quale deve i suoi concetti e le sue rappresentazioni alle impressioni che l'*Universo*, attraverso il corpo, suscita nella sua anima – tanto rispetto alla loro chiarezza, quanto alla capacità di associarle e compararle, il che definisce la facoltà di pensare – dipende interamente dalla natura della materia a cui il Creatore lo ha legato»¹⁴⁶. Nonostante la categoricità delle affermazioni appena fatte, Kant non si mostra troppo trionfalistico. La sola conoscenza della materia e delle modalità con cui essa influenza l'agire dell'uomo non bastano a determinarlo completamente, infatti, l'uomo «tra tutti gli esseri razionali è quello che conosciamo meglio, sebbene la sua natura più intima resti ancora un enigma insondato»¹⁴⁷.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 162.

¹⁴⁷ *Ibidem*. Ernst Cassirer individua lo spostamento che Kant opera e lo illustra molto bene nel caso della deduzione: dalla sostanza alla funzione. Sono insomma motivi che appartengono intrinsecamente alla sua metodologia che gli impediscono di giungere ad una determinazione sostanziale di quello che sono l'io, lo schematismo o l'uomo stesso. Per Kant – scrive Cassirer – nemmeno l'io può fungere da punto di partenza della deduzione: «Neppure l'io, infatti, ci è dato originariamente come *sostanza* semplice, ma il pensiero dell'io ci nasce soltanto sulla base di quelle sintesi, di quelle stesse funzioni dell'unificazione del molteplice, mediante le quali il contenuto dell'esperienza, l'“impressione” diviene l'“oggetto”», vedi E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 233. Vedi pure, E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), Meiner, Hamburg 2001. Cassirer descrive il passaggio dal concetto di sostanza a quello di funzione facendo riferimento all'uso kantiano del termine “funzione” che Kant adopera per indicare il modo di azione del soggetto che per Kant non è altro se non la sostanza umana considerata nella sua capacità di intraprendere delle azioni che producono degli effetti. Sull'interpretazione che Cassirer dà di Kant, vedi G. Gigliotti, *Libertà e forma. Cassirer interprete di Kant*, in «Cultura e società», 72 (1979) pp. 88-109; 73 (1980), pp. 99-113. E della

Questa situazione peraltro non muta nemmeno nel periodo critico, la discussione dei paralogismi della ragione termina con la negazione dell'esistenza della psicologia razionale come *dottrina*, come complesso di conoscenze su noi stessi, per ammetterla soltanto come *disciplina*, cioè come argine rispetto a quelli che Kant individua come mali in certa misura equivalenti: il «materialismo senz'anima» e lo «spiritualismo senza fondamento». E allo stesso tempo viene ancora una volta ribadita – ed ora criticamente motivata – l'inconoscibilità dell'Io: «Il soggetto delle categorie non può dunque, per il fatto che ei le pensa, conseguire un concetto di se stesso come oggetto delle categorie; perché, per pensarle, deve porre a fondamento la sua autocoscienza pura, che pur doveva essere spiegata»¹⁴⁸.

Qui come anche altrove, è del tutto legittimo essere presi da un moto di insoddisfazione, forse però si potrebbe suggerire che la distanza rispettosa, che Kant conserva nei confronti delle cose del mondo, che pur lo spingono a intraprendere il processo della comprensione, ma mai a ritenere di di essere riuscito ad esaurire la loro complessità, possa essere colta come un segno di un ulteriore modo in cui intendere la questione dell'umano. Per inquadrare più precisamente quanto intendiamo dire, può essere chiarificatoria la celebre affermazione che egli farà a proposito dello schematismo: al culmine della costruzione della sua teoria epistemologica, Kant afferma: «Questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo

stessa autrice, *Cassirer e il trascendentale kantiano* in «Rivista di storia della filosofia», 4 (1995), pp. 785-808

¹⁴⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 332-333. Su questi temi, vedi C. La Rocca, *Sostanza e soggetto*, in *Id.*, *Soggetto e mondo*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 21-52.

mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi»¹⁴⁹. Forse, usando le parole di Hegel, secondo le quali questo atteggiamento potrebbe essere valutato come un'eccessiva «tenerezza nei confronti delle cose del mondo»¹⁵⁰, si può afferrare anche questa declinazione dell'antropologia, che in questo caso coincide con il modo con cui Kant ha inteso fare filosofia: la sua impresa è stata costantemente concepita e sviluppata a partire dalla posizione umana, perciò molto umanamente emergono talvolta alcune affermazioni che possono avere il sapore della rassegnazione, ma che sono soltanto la presa d'atto dell'infinità del compito.

Ma tornando allo scritto in esame, vediamo che emerge chiaramente come l'unione di corpo e anima sia qualcosa da cui non possiamo prescindere: «L'uomo – scrive Kant – è stato creato in modo tale da ricevere le impressioni e le emozioni che il mondo suscita in lui attraverso quella parte visibile del suo essere che è il corpo (*Körper*), la cui materia non serve soltanto a imprimere allo spirito invisibile che dentro vi dimora le prime nozioni degli oggetti esterni, ma anche a riprodurli e a collegarli nell'attività interna: in breve la materia del corpo (*Körper*) è indispensabile al pensiero»¹⁵¹.

¹⁴⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 166.

¹⁵⁰ Su Kant e Hegel in rapporto alla psicologia vedi, R. Bonito Oliva, *La «magia dello spirito» e il «gioco del concetto»*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 19-68 e 231-253, qui p. 45: «A Hegel sembra che Kant non abbia colto tutta la portata negativa della riflessione per una eccessiva tenerezza per le cose del mondo chiuse nella loro finitezza, per quell'arretrare dinanzi alla possibilità di tentare una conoscenza non solo della ragione come oggetto, ma anche della ragione nel suo costituirsi a soggetto dell'Io». Vedi pure, R. Bodei, «*Tenerezza per le cose del mondo*»: *sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e Hegel*, in V. Verra, *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 179-218.

¹⁵¹ I. Kant, *Storia universale* cit., p. 163. Una riflessione meritano i due termini presenti nel tedesco per la nostra parola "corpo". Non sembra esservi in Kant un uso rigidamente determinato, si può osservare però che il termine latino ha una accezione più ampia, perché sta ad indicare in generale tutti i

Se si tiene presente la complessità del dibattito intorno al *Commercio inter mentem et corpus*, non si può fare a meno di osservare la spigliatezza con cui Kant propone la sua soluzione. Al termine della *Psychologia empirica* Wolff aveva rimandato la discussione alla *Psychologia rationalis*, quasi a dire che si trattava di una questione metafisica, che non era possibile spiegare in modo intelligibile e dimostrare mediante l'esperienza. Nel § 962, infatti, Wolff dichiara: «*Dependentia anima a corpore quoad specificationem perceptionum & continuitatem temporis, a quo cum mutationibus in organis sensoriis contingunt, & corporis ab anima quoad specificationem motuum voluntariorum & continuitatis temporis, quo cum volitionibus animae contingunt, commercium mentis cum corpore vocatur.*

Quomodo hoc commercium subsistere possit, in *Psychologia rationali* inquiremus, ubi ratio reddenda eorum, quae in corpore observantur»¹⁵².

Kant si lascia alle spalle la soluzione di Cartesio che ricorreva alla volontà di Dio, quella occasionalista di Malebranche e quella

corpi, in generale tutti quegli enti dotati di materia, mentre il termine "*Leib*" indica il corpo umano. Wolff sembra propendere, almeno nella *Metafisica tedesca* per l'uso del termine *Leib* quando vuole indicare il nostro corpo e per l'uso del termine *Körper* per indicare in generale quegli enti per cui l'italiano usa preferibilmente il plurale, cioè i corpi («Chiamiamo *corpi* [*Cörper*] o anche *enti corporei* [*cörperliche Dinge*] gli enti composti del nostro mondo, ed è pertanto chiaro che un corpo riempie necessariamente uno spazio ed è esteso in lunghezza, larghezza e spessore; che esso ha una figura, è divisibile e mobile; che possiede una grandezza misurata, che può di nuovo sorgere e di nuovo cessare; che può subire variazioni nella grandezza e nella figura senza mutare la sua essenza e ciò nonostante ha un movimento interno»: *Metafisica tedesca*, cit., § 606, p. 491). Solo poi l'antropologia del Novecento, in particolare Helmuth Plessner concettualizzerà, attraverso i due termini, due diversi significati per il corpo umano, vedi H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Walter de Gruyter, Berlin 1975, pp. 230-231; 237-238; 294-295.

¹⁵² C. Wolff, *Psychologia empirica*, § 962.

dell'armonia prestabilita di Leibniz per altro già esaminate e non condivise da Wolff

Le riflessioni qui svolte sono importanti, perché Kant sembra per il momento prescindere dalla valutazione di tale legame, le affermazioni hanno infatti un grado di neutralità che pare addirittura inclinare verso una valorizzazione della complessa unità psicofisica umana. Ma è un'impressione che lascia subito il posto ad un'altra serie di considerazioni più condivisa e molto più consueta: lo sviluppo del corpo e delle facoltà dell'anima non vanno di pari passo, non procedono di concerto, lo iato inconciliabile che c'è fra i due si legge nell'osservazione che la vita della maggior parte degli uomini sembra appagarsi in un'esistenza condotta alla stessa stregua delle piante. Sembra allora esserci un'eccedenza nell'uomo, la quale invece di procurargli dei vantaggi rispetto agli altri esseri rende molto più complicato quanto essi realizzano con minori mezzi e sforzi: «Tra tutte le creature, l'uomo raggiunge peggio di ogni altra lo scopo della propria esistenza, perché spreca le sue eccellenti facoltà per portare a compimento dei propositi che le altre creature assolvono con uno spreco di energie molto più basso, e tuttavia più sicuro ed adeguato»¹⁵³. La presenza di una natura spirituale allora s'inquadra come una radicale soluzione di continuità. Se si indagano i motivi del ritardo dell'uomo rispetto al suo scopo precipuo, che lo distingue dal semplice sopravvivere e riprodursi, si scopre che essi risiedono «nella rozzezza della materia in cui è calata la sua parte spirituale, nella rigidità delle fibre, nell'inerzia e nell'immobilità delle linfe che dovrebbero ubbidire agli impulsi dell'anima»¹⁵⁴. Questa condizione mantiene l'uomo in uno stato di fiacchezza ed impotenza che non è

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Ibidem.*

solo causa di vizio ma anche d'errore. Come si vede ci troviamo in piena tradizione platonica e neoplatonica, Kant non parla del corpo come tomba dell'anima, ma certamente lo considera come un ostacolo al dispiegarsi delle sue migliori qualità spirituali. E questa condizione di dipendenza che assume nel corso dell'esposizione toni più drammatici trova un'accentuazione se si considera il medesimo rapporto nell'avanzare dell'età: «A causa dell'indebolimento della circolazione, nel corpo scorrono solo liquidi appesantiti e l'elasticità delle fibre, e quindi l'agilità dei movimenti, viene meno, anche il vigore spirituale declina verso un infiacchimento del tutto simile»¹⁵⁵.

Abbiamo visto emergere una difficoltà che non appartiene soltanto al pensiero di questi anni ma che accompagnerà tutta la riflessione kantiana. Da una parte si scorge un Kant pronto a prendersi in carico la complessità della costituzione umana e disposto anche a cercare di dare conto di tutte le componenti umane, anche di quelle che in generale potremmo raccogliere sotto il titolo della corporeità, e che comprende i rimandi tanto alla sensibilità intesa come facoltà conoscitiva quanto al sentimento¹⁵⁶, dall'altra, quando la prospettiva diviene quella etica, qui intesa come destinazione dell'uomo, più avanti come fondazione della moralità, la corporeità sembra perdere il suo connotato di elemento costitutivo e quindi in qualche maniera anche necessario al concorrere della realizzazione degli obiettivi etici, per diventare invece elemento di contrasto, zavorra che frena e ostacola il dispiegarsi della vita spirituale. Forse la migliore sintesi che riesce ad esprimere questa dicotomia è quella menzionata nello

¹⁵⁵ Ivi p. 164. Sull'etica precritica, vedi pure, P. A. Schilpp, *Kant's Pre-critical Ethics*, Northwestern University Press, Evanston 1960.

¹⁵⁶ Per l'importanza di questo tema nel pensiero del Kant «precritico», basta pensare alle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*. Vedi I. Kant, *Scritti precritici*, cit., pp. 291-346.

scritto del 1755, ovvero quella tra il *patire* e l'*agire*. Questa fondamentale struttura umana nella prima *Critica* viene individuata come necessaria, si ricorderà che lì abbiamo a che fare con il «*Gegeben*» e il «*Gemacht*», che insieme danno vita alla conoscenza, che è il frutto della collaborazione tra quanto ci è consegnato dalla sensibilità e ciò che le categorie mettono in atto¹⁵⁷. Nella filosofia pratica, al contrario si ha l'impressione che quanto la ragione riesce a produrre di morale lo faccia a dispetto di una di quelle componenti pur riconosciuta peraltro come fondamentale per la struttura umana.

La cosa singolare è che se rimaniamo nell'ambito della semplice osservazione, cioè senza tentare di trarre conclusioni rispetto alla destinazione più propria per l'uomo, vedremo che la prospettiva è meno rigidamente ancorata ad una visione drammatica della coesistenza di quelle due sfere. Nella *Allgemeine Naturgeschichte* Kant definisce psicologiche queste riflessioni sull'uomo e perciò in nota chiosa che si tratta di riflessioni non estemporanee ma che provengono da una ben determinata disciplina, dalla psicologia, e che in particolare i termini più appropriati per la definizione del rapporto tra corpo e anima sono: «dipendenza» e «comunanza»¹⁵⁸: «Dai

¹⁵⁷ Josef Schmucker individua nelle due categorie della passività e della recettività che in questo scritto vengono discusse sul piano dell'esperienza etica l'anticipazione paradigmatica del rapporto tra sensibilità e intelletto. Vedi J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, A. Hain KG, Meisenheim am Glan 1961, pp. 50-51. Effettivamente nell'*Estetica trascendentale*, Kant afferma la duplicità della capacità di rappresentazione umana, senza peraltro spiegare tale duplicità, dando insomma per scontato che ci siano sensibilità e intelletto e che esse facciano rispettivamente capo ad un modo di rappresentare passivo e attivo, vedi I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 65-66.

¹⁵⁸ Sono le *Lezioni di psicologia* a spiegarci che cosa si debba intendere con il termine «comunanza». Kant ritiene che esso designi la modalità più stretta di unione (*Verbindung*) da cui poi deriva anche la dipendenza. Vedi I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., pp. 90-91: «Quando prendiamo in considerazione l'anima dell'uomo, non la consideriamo semplicemente come intelligenza,

principi della psicologia si ricava che, in base all'attuale costituzione dell'essere umano, nel quale la creazione ha posto anima e corpo (*Leib*) in rapporto di dipendenza, non solo la prima non può ottenere alcun concetto dell'*Universo* senza una comunanza col secondo e senza il suo influsso, ma anche l'esercizio della stessa capacità di pensare dipende dalla costituzione di quello, che gli fornisce la facoltà necessaria al pensiero»¹⁵⁹. Addirittura allora la dimensione corporea non sembra essere limitata alla semplice recettività, in quanto, come Kant ribadisce per ben due volte¹⁶⁰, il corpo entra in gioco anche nell'elaborazione del pensiero. Le complicazioni rispetto alla visione tradizionale della metafisica sono dovute per Kant dall'osservazione ovvia che l'anima è soggetta alle influenze del corpo, come d'altronde è anche sostenuto nella dottrina tradizionale dei temperamenti.¹⁶¹

bensì da anima dell'essere umano nel quale essa *sta in unione col corpo*. Solo che essa non sta semplicemente in unione, bensì anche in *comunanza reciproca* (*Gemeinschaft*); noi infatti possiamo anche stare in unione con altri corpi, per esempio coi nostri figli, ma ciò non è comunanza. *La comunanza è quell'unione in cui l'anima costituisce una unità col corpo; in cui i mutamenti del corpo sono al tempo stesso quelli dell'anima e i mutamenti dell'anima al tempo stesso quelli del corpo*».

¹⁵⁹ Ivi, p. 163n.

¹⁶⁰ Nel giro di due pagine, tra la p. 162 e la nota a p. 163, Kant ritorna sulla funzione attiva svolta dal corpo nel processo del pensiero.

¹⁶¹ Nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Kant chiarirà che all'origine della dottrina dei temperamenti v'è la concezione secondo la quale si instaura un'analogia tra il «gioco dei sentimenti e dei desideri» e le «cause corporee». Anche in questo contesto comunque Kant ribadisce da un lato la comunanza tra corpo e anima: «I temperamenti, che noi attribuiamo soltanto all'anima, possono avere, in segreto, come cause concomitanti nascoste anche elementi corporei»; dall'altro tuttavia è cauto nella spiegazione di tale rapporto: «L'espressione della qualità del sangue non serve per indicare la causa dei fenomeni dell'uomo sensibilmente affetto, secondo una patologia umorale o nervosa, ma soltanto a classificare gli individui secondo gli effetti osservati». *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 170-171. Come si vede dai due passi citati lo stesso Kant è in imbarazzo rispetto alla terminologia da usare: dapprima la relazione tra corpo e anima viene descritta facendo ricorso alla causalità,

Vedremo però come questa consapevolezza si accompagni alla lucidità con cui Kant esclude di poter spiegare in termini meccanicistico-causali l'interazione corpo/anima, se non al modo della mera speculazione contenuta nell'appendice dell'opera del 1755, dove la struttura della materia è resa responsabile della maggiore o minore moralità degli abitanti dei pianeti in funzione della maggiore o minore densità della materia. L'immagine che Kant ci consegna è quella di un uomo che si trova sospeso tra la sua esistenza corporea, che è allo stesso tempo l'ineludibile tramite con il mondo, e la tensione verso la realizzazione di una vita spirituale in cui però il corpo sembra costituire solo un peso che lo sospinge nei confini della materialità.

Una fonte importante per la considerazione che la psicologia riveste nello studio dell'uomo la ritroviamo nelle *Lezioni di Psicologia*, che secondo la ricostruzione di Paul Menzer dovrebbero risalire all'anno 1778-'79 o al 1779-'80, Menzer riporta a sostegno di questa datazione, che fornisce un *terminus ad quem* abbastanza preciso, una dichiarazione in esse contenuta a proposito di un'opera sui limiti della ragione e della filosofia da cui molto ci si attende anche per distinguere l'anima degli uomini da quella degli animali. L'allusione è evidentemente alla *Critica della ragion pura* e perciò tali lezioni devono precedere la sua pubblicazione. Comunque in queste lezioni Kant osserva come la psicologia stia guadagnando terreno e come anche «essa merita di essere sviluppata ed esposta così separatamente come la fisica empirica, perché la conoscenza dell'uomo non è affatto

poche righe dopo questa viene esplicitamente chiamata in causa per essere esclusa.

inferiore a quella dei corpi, anzi, quanto a valore le va anteposta di molto»¹⁶².

Rudolf Makkreel ha ricostruito sulla base delle lezioni di antropologia il passaggio dalla psicologia all'antropologia. L'antropologia, scrive Makkreel, è più ampia della psicologia perché considera l'essere umano come una parte del mondo e riporta a sostegno della sua tesi una citazione tratta dalle lezioni: «Il mondo in quanto oggetto del senso esterno è natura, in quanto oggetto del senso interno è l'essere umano»¹⁶³. Ma questa tesi per quanto riesca a dare conto dell'originalità dell'antropologia tende forse a trascurare un po' troppo quanto già si trova nella psicologia. Questa infatti, proprio per quella costitutiva comunanza che lega il corpo all'anima, e che abbiamo visto essere al principio della speculazione kantiana sull'uomo, non intenderà mai osservare meramente l'anima, certo non si estenderà fino a fare dell'uomo in società il suo oggetto, ma non prescinde dalla sua originaria e complessa costituzione di corpo e anima, che implica già di per se stessa un affacciarsi sul mondo, volendo usare un'altra terminologia, si potrebbe osare che l'uomo è una struttura originariamente aperta al mondo. E' a questa situazione che fa riferimento Thomas Sturm quando mette in dubbio che la definizione del territorio della psicologia possa fare perno esclusivamente sul senso interno. Sturm sostiene che la delimitazione al senso interno non è l'espressione dell'intenzione kantiana ma solamente il richiamarsi di Kant alle tesi di altri filosofi. Per Sturm allora dirimente è che la fonte della psicologia kantiana non sarebbe

¹⁶² I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., p. 50.

¹⁶³ I. Kant, *Anthropologie Vorlesungen*, KGS, Bd. XXV, p. 469; citato in: R. Makkreel, *Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology, and History*, in E. Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 185-201, qui p. 186.

solo l'introspezione in quanto i fenomeni psichici sono accessibili anche altrimenti e a tal proposito egli richiama quei luoghi in cui Kant mette in guardia dal ricorso ad una attenzione spasmodica ai nostri stati d'animo, e i cui riferimenti polemici sono Pascal e Albrecht von Haller, piuttosto, sottolinea Sturm, riportando il consiglio che Kant diede a Johann Caspar Lavater, chi vuol conoscere qualcosa riguardo alla sua anima o allo stato della sua mente dovrebbe porre attenzione a ciò che sta facendo e non perdersi ad osservare il suo stato interiore¹⁶⁴. Forse si potrebbe aggiungere che, al di là della predilezione accordata da Kant all'osservazione del comportamento¹⁶⁵ piuttosto che all'introspezione, occorre riprendere la distinzione della psicologia in razionale e empirica che Kant accoglie da Wolff e Baumgarten per criticarla ed emendarla. La psicologia razionale è quella disciplina che considera l'Io esclusivamente come essere pensante e che, prescindendo da ogni esperienza, è interessata precipuamente a indagare il concetto dell'Io in quanto presente in ogni pensiero. Nella discussione dei Paralogismi della ragion pura Kant sarà molto chiaro in proposito: può dirsi dottrina razionale dell'anima quella disciplina per cui «io dell'anima non voglia sapere più oltre di quanto, indipendentemente dall'esperienza (che mi determina più precisamente e *in concreto*), può essere dedotto da questo concetto dell'Io, in quanto presente in ogni pensiero»¹⁶⁶. La psicologia razionale si fonda per Kant su un'astrazione, su un qualcosa che non esiste concretamente, su

¹⁶⁴ T. Sturm, *Kant on Empirical Psychology*, in E. Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 163-184, qui pp. 174-175.

¹⁶⁵ Anche l'opera del 1763-1764, le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, lungi dal trattare di sentimenti si intrattiene piuttosto con comportamenti, atteggiamenti e contegni.

«sostificazioni, non dell'uomo, bensì della stessa ragion pura».¹⁶⁷ Per Kant allora, il quale ha stabilito che «“Io penso” è, dunque, l'unico testo della psicologia razionale», è facile, seguendo il filo delle categorie, dedurre tutta la topica della psicologia pura unicamente per composizione, da questa poi notoriamente egli fa derivare i paralogismi della ragione, ovvero dei falsi ragionamenti. Kant è sempre più radicale nel rigettare l'esistenza di un'anima intesa come **sostanza** immateriale e incorruttibile: «Che io distingua la mia propria esistenza, come di un essere pensante, da altre cose fuor di me (a cui appartiene anche il mio corpo), è bene del pari una proposizione analitica; le altre cose infatti sono tali in quanto le penso *distinte* da me. Ma, se questa coscienza di me stesso senza cose fuori di me, onde mi sono date rappresentazioni, sia punto possibile, e quindi se io possa esistere semplicemente come essere pensante (senza esser uomo), con ciò io non lo so»¹⁶⁸. Questo passo ribadisce in un contesto del tutto diverso quanto già abbiamo potuto leggere nello scritto del 1755:

Commento [FB3]: In hegel la sostanza è soggetto, in Kant innanzitutto il soggetto perde la sostanzialità per diventare funzione

¹⁶⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 319.

¹⁶⁷ Ivi, p. 317.

¹⁶⁸ Ivi, p. 325. Sembra del tutto evidente il riferimento a Cartesio, *Discorso sul metodo*, tr. e note di A. Carlini, Laterza, Roma-Bari, pp. 23-24: «Questo che dico “io”, dunque, cioè, l'anima, per cui sono quel che sono, è qualcosa d'interamente distinto dal corpo, ed è anzi tanto più facilmente conosciuto, sì che, anche se il corpo non esistesse, non perciò cesserebbe di esser tutto ciò che è». Anche la sesta meditazione metafisica ribadisce da un lato la maggiore affidabilità conferita al pensiero dalla comunanza di esso con Dio già espressa nel *Discorso* («mi proposi di cercare donde avessi appreso a pensare a qualcosa di più perfetto che io non fossi; e conobbi con evidenza che doveva essere da una natura realmente più perfetta di me», p. 24) e dall'altro la presa di distanza dal corpo: «E sebbene, forse (o piuttosto certamente, come dirò subito), io abbia un corpo, al quale sono strettamente congiunto, tuttavia poiché da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante ed inestesa, e da un altro lato ho un'idea distinta del corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che quest'io, cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere o esistere senza di lui», vedi pp. 126-127.

affinché si possa parlare di essere umano è necessario che siano presenti il *corpo* e l'*anima*: solo essi rendono possibile l'esistenza di ciò che normalmente chiamiamo uomo. Certo si possono pensare in maniera distinta, ma tale possibilità non va scambiata con la possibilità della loro esistenza separata, in quanto questo darebbe luogo a quegli errori che Kant proprio intende evitare. Infatti, il risultato che la *Critica* ci consegna è che «non c'è dunque una 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'altra, vagando in uno spiritualismo senza fondamento, per noi, nella vita»¹⁶⁹.

*Senso interno e senso esterno*¹⁷⁰

Un'attenzione particolare meritano le riflessioni sulla coscienza contenute nelle *Lezioni di psicologia*. Kant distingue tra coscienza delle cose fuori di me e coscienza del soggetto che io sono e del mio stato: «La coscienza *oggettiva*, ossia il conoscere oggetti

¹⁶⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 332.

¹⁷⁰ Una discussione chiarificatrice molto importante sui debiti di Kant nei confronti dei suoi predecessori, sul tema del senso interno e del senso esterno, si trova in B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* (1993), Princeton University Press, Princeton 2000, pp. 233-240. Longuenesse ricostruisce la reazione che Mendelssohn e Lambert ebbero all'apparizione della *Dissertazione*, che secondo loro metteva in dubbio la realtà del tempo e allo stesso tempo creava le premesse per dubitare anche della realtà dello spazio. Kant fu stupito da una simile accoglienza alle sue tesi anche perché egli le considerava una radicalizzazione delle affermazioni di Leibniz, il quale aveva definito tempo e spazio ordinamenti ideali dei fenomeni, negando loro realtà assoluta.

coscientemente, è una condizione necessaria per avere conoscenza di un qualunque oggetto. Ma la coscienza *soggettiva* è uno stato più forte. Si tratta di un osservare riflesso e rivolto a se stessi; non è discorsivo, ma intuitivo. Lo stato più sano è la coscienza di oggetti esterni. Tuttavia è necessaria anche la disposizione del percepire o della coscienza di se stessi»¹⁷¹. Quest'osservazione sembra rimandare all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, anche lì infatti è espressa la sfiducia nella condizione di essere rivolti a se stessi, anzi più che la sfiducia il giudizio sembra andare a toccare i confini fra normale e patologico, lì viene detto che «osservare se stesso (*observare*) [...] è una raccolta metodica delle osservazioni fatte su di noi; ne risulta la materia per un diario intimo e conduce facilmente all'esaltazione e alla follia»¹⁷².

«Io, come pensante, sono un oggetto del senso interno, e mi chiamo anima. Ciò che è oggetto del senso esterno, si dice corpo»¹⁷³. Ma il solo contenuto che si può evincere per la psicologia pura è la percezione di se stessi, quindi anche nel suo principio che è allo stesso tempo anche la sua conclusione la psicologia razionale non è mai pura, lo può comunque in una certa misura rimanere se si osserva che «questa percezione interna non è altro che la semplice appercezione “Io penso”»¹⁷⁴, la quale rende possibile tutti i concetti trascendentali.

¹⁷¹ I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., p. 53.

¹⁷² I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 14.

¹⁷³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 319.

¹⁷⁴ Ivi, p. 320. Birgit Recki sostiene che una vera e propria teoria dell'autocoscienza in Kant può essere sviluppata solo a patto di tenere assieme il sistema di tre elementi che emerge dalle tre critiche. A dispetto di quanto lo stesso Kant aveva intenzione di fare egli è approdato nella prima *Critica* ad una divisione tra la facoltà di conoscere e di volere così radicale tanto da obbligarlo nella terza *Critica* ad introdurre la funzione del giudizio

Eliminato: 02, p. 45).

L'affermazione di Kant che l'Io è vuoto di qualsiasi contenuto, perché è semplicemente la coscienza che accompagna tutti i concetti non deve lasciar pensare che egli ne ignori il valore per la soggettività, essa sembra piuttosto essere dettata dall'esigenza pressante di sottrarre argomenti alla tesi della sostanzialità dell'Io. Kant stesso, infatti, nell'*Antropologia*, quando non è più in questione la critica alla psicologia, richiama l'attenzione sul fatto che l'appropriarsi dell'uso dell'Io, è un processo e non un dato di partenza nello sviluppo dell'individuo, un processo irreversibile e fondamentale per l'uomo: infatti il primitivo esprimersi in terza persona del bambino verrà deposto per sempre nel momento in cui egli scoprirà la soggettività dell'Io¹⁷⁵. Occorre nuovamente sottolineare che lo scopo di Kant è di evitare di attribuire all'Io contenuti che non gli appartengono, essendo esso solo il mezzo attraverso cui io penso qualunque cosa. Nelle pagine della *Dialettica* dedicate ai paralogismi si avverte lo sforzo di Kant di recuperare una dimensione intersoggettiva in un ambito così

riflettente. La ragione perciò si esprime originariamente e in maniera valida solo nei tre modi della sua attività: nel conoscere, nell'agire e nel sentire. Corrispondentemente ciò ha delle ricadute sulla concezione dell'autocoscienza: il concetto di uno «stehende[n] und bleibende[n] Selbst», cioè di un Sé costante e vivo nella sua durata accompagna non solo un soggetto percipiente e conoscente ma anche agente e senziente. Allora il problema che viene espresso con la metafora della coscienza come «veicolo» si complica perché l'invarianza e la costanza dell'Io penso accennano solo ad una condizione necessaria ma non ancora sufficiente dell'autocoscienza kantiana. Questa infatti si declina anche come coscienza morale, insomma anche il *Gewissen* entra a far parte del novero dei concetti trascendentali. Per tutto questo, vedi B. Recki, *Erkennen-Handeln-Fühlen. Die Formen des Selbstbewußtseins bei Kant*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 46 (1998), pp. 887-900.

¹⁷⁵ L'identità e l'autoreferenzialità che si costituiscono a partire dalla capacità di rappresentazione del proprio Io sono gli elementi dell'essere persona dell'uomo. Vedi: R. Bonito Oliva, *Ancora una riflessione sul concetto di persona*, in *Identità e persona nello spazio mediterraneo*, a cura di R. Bonito Oliva e E. Mazzarella, Guida Editori, Napoli 1999, pp. 43-66, qui p. 49.

delicato. Egli infatti si interroga sulla legittimità di estendere quella che altro non è se non un'esperienza privata ad ogni cosa che in generale pensa. Il problema – spiega Kant – è che di un essere pensante noi non abbiamo nessun tipo di rappresentazione tramite un'esperienza esterna, dobbiamo allora attribuirgli quella che possediamo per mezzo dell'autocoscienza. Peraltro Kant avverte che l'espressione «Io penso» non può che essere intesa problematicamente, ovvero essa non può comportare nessuna assunzione di esistenza così come al contrario presumeva di fare Cartesio. Ma forse sarà meglio vedere come Kant sia arrivato a una tale chiarezza e determinazione riguardo all'anima e in generale alla psicologia razionale. Un testo fondamentale per questa discussione sono i *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*.

Preliminare però a questa discussione può essere l'affermazione metodologica di Kant riguardo all'enucleazione stessa dell'oggetto dell'indagine filosofica, essa può mettere a disposizione una traccia per osservare come Kant ha inteso muoversi nell'ambito così delicato della soggettività¹⁷⁶. Nella prima parte dello scritto del 1763 *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, Kant afferma quanto segue: «Non si aspetti che io cominci con una definizione formale della esistenza. Sarebbe da desiderare che ciò non si faccia mai, quando non si abbia la sicurezza di una definizione

¹⁷⁶ Sul tema della soggettività in Kant, vedi R. Bonito Oliva, *Soggettività*, Guida, Napoli 2003. L'autrice mette in evidenza la svolta che la modernità opera: con «questo gesto radicale che, ancora una volta nello stile della modernità, indica la necessità di un nuovo inizio è contenuta già tutta la pregnanza di un soggetto, che non solo si pone al centro della traduzione ideale del mondo, ma assume su di sé il carico di una riflessione sui suoi procedimenti» (p. 21). Ma la filosofia critica segna solo l'inizio, «il nuovo inizio» dell'itinerario del soggetto, perché «rimane per Kant un abisso tra la condizione e il fatto del soggetto, che non consente di tracciare la continuità della storia dell'autocoscienza come soggettivazione, per il fatto che questa rimane al di qua dell'esperienza, per poterne essere garante» (p. 26).

esatta, il che accade più spesso di quanto si creda. Io mi condurrò come uno che cerca la definizione, e vuol prima assicurarsi di quanto, affermativamente o negativamente, si può dire con certezza dell'oggetto da spiegare, sebbene non decida ancora in che consista il concetto esattamente determinato da esso. Molto prima che si arrischi la definizione di un oggetto e anche quando non si abbia affatto fiducia di darla, si può, con la più grande certezza, dir molto della stessa cosa. Io dubito che qualcuno abbia mai esattamente spiegato che cosa sia lo spazio. E tuttavia, senza impacciarmene, io sono certo che là dove è spazio, devono esservi relazioni esterne, sono certo che esso non può avere più di tre dimensioni, e così via. Il desiderio, sia esso cheché si voglia, si fonda su una rappresentazione, presuppone un piacere della cosa desiderata, ecc. Spesso da ciò che di una cosa sappiamo con certezza già prima di ogni definizione, si può dedurre con tutta sicurezza quanto riguarda lo scopo della nostra ricerca; dilungarsi in tal caso a salire fino a quella è arrischiarsi in difficoltà senza necessità»¹⁷⁷. Queste riflessioni metodologiche sembrano peraltro ben adattarsi al problema dell'io e potrebbero anche spiegare la reticenza di Kant ad impegnarsi in una definizione che non sia solo negativa.

Un'analoga riflessione metodologica si trova nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, vale la pena riportarla per evidenziare come essa abbia costituito una premura costante e anche per mostrare come le peculiarità e difficoltà epistemologiche della filosofia lo abbiano sempre sollecitato ad una riflessione metateorica che peraltro si è costantemente sviluppata in comparazione critica con il modello rappresentato dalle scienze, siano esse quelle più epistemologicamente

¹⁷⁷ I. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 112.

garantite, come la matematica e la fisica, siano esse invece inclini ad un paradigma di natura più ipotetica, come la chimica. Anche il confronto con il senso comune non manca dal suo orizzonte dei saperi, ad esso Kant dedicherà un'approfondita analisi all'interno della terza *Critica*. Nell'opera del 1783 Kant esprime la sua perplessità nei confronti della capacità penetrativa della filosofia e sembra rimandare piuttosto all'evidenza immediata che alcuni fenomeni posseggono nella vita di ognuno. Egli sottolinea la caratteristica propria della ragione nel suo uso pratico essa, infatti, «può essere portata, anche nell'intelletto più comune, a grande esattezza e perfezione, a differenza di ciò che avviene nell'uso teoretico puro in cui essa è del tutto dialettica»¹⁷⁸. E' un concetto questo che Kant ribadisce anche nella *Critica della ragion pratica* a proposito della libertà: considerata psicologicamente essa non offre difficoltà di sorta, è solo la successiva indagine trascendentale che ne mette in luce da un lato «la sua necessità assoluta come concetto problematico nell'uso completo della ragione speculativa, quanto anche la sua totale incomprendibilità»¹⁷⁹; insomma la voce della ragione riguardo alla volontà è così chiara, così impossibile a coprire, così distinta anche per l'uomo più volgare¹⁸⁰ e, infine: «Ma se si domanda che cosa propriamente sia la moralità pura, con la quale, come con pietra di paragone, si deve provare il valore morale di ogni azione, io devo confessare che soltanto i filosofi possono rendere dubbiosa la soluzione di questa questione; poiché nella comune ragione umana essa è, non certo mediante la deduzione di formole universali, ma mediante l'uso abituale, risolta da lungo

¹⁷⁸ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 9.

¹⁷⁹ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit. p. 8

¹⁸⁰ Ivi, p. 45.

tempo, come la differenza fra la mano destra e la sinistra»¹⁸¹. Insomma Kant sembra suggerire in tutti quei casi in cui non è possibile aggredire frontalmente il tema della propria ricerca un atteggiamento molto meno diretto, che presti attenzione all'evidenza che alle cose è conferita nel normale aver a che fare con loro.

Nella *Habilitationsschrift* Kant pone il problema dell'esistenza del corpo e dei suoi rapporti con l'anima. Egli critica innanzitutto i sostenitori della filosofia wolffiana secondo i quali «una sostanza semplice è sottoposta a mutazioni continue precedenti da un principio interno di attività», mentre invece per lui il mutamento può derivare solo dal «nesso tra le cose». Questo principio gli vale proprio per dimostrare l'esistenza dei corpi: «L'anima cioè (mediante il senso interno) è sottoposta a mutazioni interne: e, poiché queste non possono originarsi dalla sua sola natura considerata al di fuori del legame con le altre sostanze, come si è già dimostrato, è necessità che esistano al di fuori dell'anima più realtà, alle quali essa è collegata mediante un nesso di reciprocità. Da questi medesimi motivi risulta parimenti anche che il succedersi delle percezioni ha luogo in conformità al moto esterno. E poiché da ciò consegue che noi non avremmo una rappresentazione variamente determinabile di un corpo, se non ci fosse effettivamente il contatto con qualcosa che inducesse nell'anima una rappresentazione conforme a sé è facile giungere alla conclusione che si dà un composto, che chiamiamo il nostro corpo»¹⁸². E poco più oltre, quasi riprendendo le riflessioni della *Storia naturale*, Kant spiega che «il principio addotto potrebbe sembrare a qualcuno sospetto per via del nesso indissolubile, con cui

¹⁸¹ Ivi, p. 186.

¹⁸² I. Kant, *Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 46.

l'anima umana in questo modo viene vincolata alla materia nell'adempimento delle funzioni interne del pensiero, il che pare poco lontano dalla disastrosa tesi dei materialisti.

Gli spiriti e il rifiuto della pneumatologia

Undici anni dopo la *Allgemeine Naturgeschichte* Kant è chiamato ad esprimere il proprio parere sui fenomeni inconsueti di cui si diceva che Swedenborg fosse protagonista. L'interesse per lo studio della psiche percorrerà anche tutto il secolo successivo, basti solo pensare al «magnetismo animale» e agli esperimenti di Mesmer. Il caso di Swedenborg rappresenta quindi solo una prima anticipazione di quell'attenzione che spesso sarà animata anche da propensioni verso l'occulto¹⁸³.

¹⁸³ Un'interessante ricostruzione storica del tema dell'occulto è fornita da M. Wundt nel suo volume *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1945, pp. 275-276. Wundt vede nel riferimento dell'etica alla psicologia un motivo che percorre tutta l'*Aufklärung* tedesca, insomma ogni teoria morale fonda la sua costruzione sulla conoscenza psicologica. Questa tuttavia è solo la premessa all'interno della quale inquadrare il fatto che lo spostamento dell'attenzione da una psicologia razionale ad una empirica, focalizzata cioè ad indagare proprio quei fenomeni in cui meglio si mostra la relazione dell'anima con il corpo conduce a privilegiare quelle manifestazioni che si pongono al margine della coscienza, in contrasto con la tendenza, per esempio cartesiana di volgersi esclusivamente alla coscienza chiara («Ma nessuno pensi che io cerchi l'essenza dell'anima nella coscienza di noi stessi e di altri enti esterni a noi, e che, con i cartesiani, voglia sostenere che nell'anima non vi possa essere nulla di cui essa non sia cosciente; infatti si mostrerà più avanti il contrario» C. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit. § 193, p. 185. L'attenzione è ora catturata da tutti quei fenomeni che affondano le loro radici nelle «piccole percezioni» di Leibniz. Divenne necessario perlustrare l'intero territorio dei sogni, delle allucinazioni e delle suggestioni, insomma di quel territorio che sta al di là della coscienza chiara. Da qui, conclude l'autore, si dipartono quei fili che avrebbero poi condotto ai temi più propri del romanticismo. Forse Kant prende le mosse da questo nuovo movimento.

«In me come soggetto vivente, io riconosco delle variazioni, cioè pensiero, volontà, ecc., e giacché tutte queste determinazioni sono di specie diversa da tutto ciò che preso insieme forma il mio concetto di corpo, così io a ragione mi penso come un essere incorporeo e costante. Se questo essere penserà anche non legato al corpo, non può mai esser concluso da questa natura riconosciuta con l'esperienza. Io sono connesso agli esseri della mia specie mediante leggi corporee; ma se d'altra parte io sia o sarò mai collegato ad essi anche senza la mediazione della materia, secondo altre leggi che voglio chiamare pneumatiche, ciò non posso concludere in alcun modo da ciò che mi è dato»¹⁸⁴.

¹⁸⁴ I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, cit., p. 402. E' da osservare che se Kant sembra seguire l'impostazione adottata da J. Locke nel *Saggio sull'intelligenza umana*, e cioè di porre da un lato l'esperienza sensibile come fondamento della conoscenza e dall'altro di ripartire tale esperienza in quella del senso esterno, che egli chiama *sensation*, e del senso interno, non segue poi il filosofo di Wighton (colui che è considerato il padre dell'empirismo moderno) nel suo scetticismo nei confronti della materia che gli fa dubitare di questa alla stessa stregua di quanto accade per il concetto di spirito. «Io ritengo che ogni conoscenza sia fondata sul senso e derivi in ultima istanza da esso, o da qualcosa di analogo ad esso, e possa esser chiamata sensazione: la quale è prodotta dai nostri sensi in contatto con oggetti particolari, che ci danno le idee semplici o immagini delle cose», J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana. Primo abbozzo*, a cura di V. Sainati, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 3; «*Il senso interno*. L'altra fonte di tutta la nostra conoscenza, sebbene non sia il senso, pure è qualcosa di molto simile ad esso, e può abbastanza propriamente esser chiamata sensazione. Essa non è altro che l'esperienza delle operazioni interne della nostra mente» (p. 8). Ma vedi pure p. 4: «L'idea di materia è tanto remota dalla nostra intelligenza e dalla nostra comprensione quanto quella di spirito, e pertanto dal non avere alcuna nozione dell'essenza dell'uno noi non possiamo concludere alla sua non esistenza più di quanto non lo possiamo per l'altra». E' lo stesso Kant nella *Storia della ragion pura* della prima *Critica* a porre l'empirismo di Locke a seguito di quello di Aristotele in opposizione al noologismo di Platone e Leibniz. In tempi recenti è merito di Béatrice Longuenesse aver richiamato l'attenzione sull'importanza di Locke per Kant, soprattutto per quanto riguarda la correlazione di senso esterno e spazio da un lato e senso interno e tempo

Questa dichiarazione riafferma in maniera più articolata la struttura complessa di corpo e anima che è alla base dell'antropologia di Kant, ora le due determinazioni assunte in precedenza vengono introdotte in modo da legittimarne l'assunzione e, in particolare, si vede che è la sostanza incorporea ad essere derivata attraverso una sorta di procedimento fenomenologico¹⁸⁵. Il tutto, che comprende il complesso di anima e corpo, è qui chiamato «soggetto vivente». C'è però un ulteriore problema assente nello scritto del 1755, e cioè la domanda circa la possibilità di una modalità autonoma dell'anima. Questa domanda scaturisce tanto dal problema che ha originato lo scritto stesso quanto anche dall'identificazione che Kant compie tra il fanatismo degli assertori degli spiriti e le illusioni della metafisica. Il contributo di Kant si distingue innanzitutto per la volontà di ricomprendere i fenomeni descritti da Swedenborg nell'ambito del dibattito sulla metafisica. La questione dell'esistenza o meno degli spiriti ha per Kant delle importanti ripercussioni nell'ambito della metafisica, ovvero sull'esistenza dell'anima intesa come sostanza semplice e incorruttibile. Il suo punto di partenza è metodologicamente molto chiaro: «Io, adunque, non so se vi siano spiriti, anzi, che è più, non so neppure che cosa significhi la parola spirito. Tuttavia siccome spesso anche io l'ho usata o sentita usare da

dall'altro, vedi B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, cit., pp. 233-242.

¹⁸⁵ Wolff aveva proprio affermato il contrario dicendo: «Animae existentiam ante cognoscimus, dum adhuc de existentia corporis dubitamus, adeoque antequam existentiam corporis cognoscimus», vedi, *Psychologia empirica*, § 22, p. 15. L'immediato per l'anima è la conoscenza, invece del corpo innanzitutto e immediatamente dubitiamo finché non ne abbiamo raggiunto, in un secondo momento, cioè mediatamente, conoscenza. Dell'anima insomma abbiamo immediata certezza del corpo, invece, immediata presa di distanza.

altri, così devesi pur con essa intendere qualcosa, sia poi questo qualcosa una chimera o un quid reale»¹⁸⁶.

Il parere sull'esistenza o meno degli spiriti costituisce l'occasione per Kant per chiarire il rapporto corpo/anima. Si tratta di una questione del tutto particolare in quanto essa si presenta con una peculiarità che è allo stesso tempo anche ciò che rende complicato rappresentarsi il modo della sua connessione, per «l'anima umana, si manifesta la difficoltà che, mentre devo pensare una reciproca connessione in un tutto di essa con esseri corporei, devo tuttavia togliere l'unico modo di collegamento ch'io conosca: quello che ha luogo tra esseri materiali»¹⁸⁷. Kant, infatti, nota cimentandosi nell'elaborazione della teoria della realtà materiale come questa non sollevi particolari difficoltà: «Fin qui noi siamo ancora sulla via battuta da altri filosofi»¹⁸⁸. Le caratteristiche dell'essere «materiale» sono l'estensione, l'impenetrabilità, l'essere soggetto alla divisibilità e alle leggi dell'urto, insomma tutte quelle caratteristiche che vengono ascritte agli esseri corporei. Il riconoscimento dell'esistenza di due realtà costituisce l'occasione per Kant per fissare le linee della conoscenza umana: ad essa è dato solo «riconoscere» o «accorgersi» di qualcosa, ben diverso è infatti «concepire» qualcosa: il solo farsi un concetto non può eguagliare il processo di essersi reso sperimentalmente intelligibile, solo da quest'ultimo, infatti, si ricava la possibilità di qualcosa: «Ogni materia resiste nello spazio della sua presenza, e perciò si dice impenetrabile. Che questo avvenga, insegna l'esperienza, e l'astrazione da questa esperienza produce in noi anche il concetto universale di materia. Ma questa resistenza che qualche

¹⁸⁶ *Sogni di un visonario chiariti con sogni della metafisica*, cit., p. 352.

¹⁸⁷ Ivi, p. 353n.

¹⁸⁸ Ivi, p. 352.

cosa compie nello spazio della sua presenza, è in tal modo ben *riconosciuta*, ma non perciò *concepita*»¹⁸⁹. I veri problemi, invece, insorgono quando si tenta di definire l'essere «spirituale». Innanzitutto, per pensare ad esso è necessaria l'introduzione di una duplice prospettiva: quella «interna» e quella esterna». Il primo tentativo inizia con il pensare un essere semplice, cioè quanto rimane come risultato dell'analisi di un composto sostanziale, ovvero «una parte che non è un tutto»¹⁹⁰. Di questa parte che non è un tutto, se si prescinde per il momento dal suo volto interno, quello che Kant chiama ragione, e la si considera solo riguardo ai suoi rapporti esteriori occorre dire che è pensabile solo se si tiene fermo che l'impenetrabilità non rientra tra le sue caratteristiche, e anche dall'unione di una molteplicità di spiriti «per molti che siano, non viene mai costituito un tutto solido»¹⁹¹. Le sostanze semplici dalla cui composizione si produce un tutto impenetrabile ed esteso si chiameranno unità materiali e la loro composizione materia. Per Kant comunque la delimitazione rispetto alle sostanze materiali e la definizione raggiunta per le sostanze spirituali non consente di compiere a cuor leggero il passo successivo: se cioè «una tale specie di esseri, quali quelli che si dicono *spirituali*, sia pur possibile»¹⁹².

L'essenza e l'esistenza degli spiriti si propongono come questioni particolarmente interessanti poiché per la loro peculiarità non coinvolgono soltanto un ripensamento della conoscenza in se stessa ma comportano pure che si giunga infine ad accertare la verità

¹⁸⁹ Ivi, p. 354.

¹⁹⁰ I. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 421.

¹⁹¹ I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, cit., p. 353.

¹⁹² Ivi, p. 354.

riguardo all'anima dell'uomo. Proprio per la modalità con cui si è sviluppata la discussione sugli spiriti una delle prime domande che essa pone è sul *luogo occupato dall'anima*. Kant non manca di evidenziare come un tale interrogare rechi con sé un errore, perché presuppone di poter dire qualcosa che vale nell'ambito dell'esperienza comune senza che però sia effettivamente dato in essa. Egli non si nasconde che il rapporto che intercorre tra l'anima e il corpo è qualcosa di enigmatico e di difficile comprensione tuttavia con una certa prudenza ad alcune domande può ben esser trovata una risposta. Anche se, come si vede, Kant è molto cauto a non fare nessuna concessione ad una concezione che creda di poter estendere le cognizioni di fisiologia ai meccanismi dell'azione umana. In una lettera a Marcus Herz del dicembre 1773, trapeleranno i motivi della avversione kantiana verso un'indagine del genere: «Vi cerco più i fenomeni e le loro leggi che i fondamenti primi della possibilità della modificazione della natura umana in generale. Perciò è totalmente omessa la sottile, e ai miei occhi per sempre vana, indagine sul modo in cui gli organi del corpo stanno in collegamento con i pensieri»¹⁹³. Kant insomma non nutre nessuna fiducia in una speculazione che cerchi di mettere in relazione fisiologia e metafisica, si tratta peraltro di una convinzione che non lo abbandonerà: nell'*Antropologia pragmatica* del 1798, infatti scriverà che, «chi indaga le cause naturali su cui poggia, per esempio, la facoltà della memoria, può andare arzigogolando (come ha fatto Cartesio) sulle tracce delle impressioni lasciate dalle sensazioni, ma dovrà riconoscere che in questo giuoco egli non è che lo spettatore delle proprie rappresentazioni; dovrà

¹⁹³ I. Kant, *Epistolario filosofico*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990, p. 78. L'accenno polemico è rivolto verso l'*Antropologia per medici e filosofi* (1772) di Ernst Platner, che Marcus Herz aveva recensito proprio nel 1773, l'anno in cui si presume sia stata scritta questa lettera.

quindi lasciar fare la natura perché non conosce i nervi e le fibre cerebrali e non è in grado di servirsene per i propri fini»¹⁹⁴.

Le difficoltà intraviste non rendono comunque vana ogni domanda al riguardo. Infatti come Kant stesso sottolinea dichiarandosi un *fenomenologo* la sua ricerca è attenta soprattutto a quanto l'osservazione ci mette a disposizione, ed una delle fonti principali di tale osservare, almeno nell'anno 1766, è la sensazione, anche se in realtà le sue parole sembrano avere più il tono del proclama che l'andamento di una spiegazione, sebbene sia ormai chiaro l'intento polemico che anima tali dichiarazioni – l'esclusione di una sostanza spirituale incorruttibile:

«Qual è il luogo di questa anima umana nel mondo corporeo? Io risponderei: Quel corpo i cui cangamenti sono cangamenti *miei*, questo corpo è il *mio* luogo. Se si continuasse oltre a domandare: “dov'è in questo corpo il luogo tuo (dell'anima)?”, temerei in tal domanda una qualche insidia. Poiché si nota facilmente che in essa è già presupposto qualcosa che non è conosciuto mediante l'esperienza, ma si fonda forse su argomenti immaginari: cioè che il mio io pensante sia in un luogo, che sia distinto dai luoghi delle altre parti di quel corpo che appartiene al mio Io. Laddove nessuno è immediatamente cosciente di un particolare luogo nel suo corpo, ma di quello che egli occupa come uomo riguardo al mondo circostante. Io mi atterrei dunque alla esperienza comune e provvisoriamente direi: *Io sono* là ove io sento. Io sono proprio così immediatamente nella punta delle dita come nella testa. Io sono quello stesso che soffre nel calcagno, e a cui il cuore batte d'affetto. Se mi tormenta un callo, io non sento l'impressione dolorosa in un nervo cerebrale, ma alla fine

¹⁹⁴ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 3.

delle dita del mio piede. Nessuna esperienza mi insegna a ritenere lontane da me alcune parti della mia sensazione, a sbarrare in un posticino microscopicamente piccolo del cervello il mio indivisibile io, perché poi ponga di lì in movimento con la leva della mia macchina corporea, o sia anche colpito per la stessa via. Perciò io desidererei una prova rigorosa per trovare assurdo ciò che dicevano i maestri: *La mia anima è tutta in tutto il corpo e tutta in ognuna delle sue parti*. Il senso comune scorge spesso la verità prima che conosca le ragioni, con cui può provarla o chiarirla. Mi si dica pure che in tal modo io penso l'anima estesa e sparsa per tutto il corpo all'incirca così come viene ritratta ai ragazzi nell'*Orbis pictus*; l'obiezione non mi sconcerta affatto»¹⁹⁵.

La sede dell'anima

La separazione tra l'autocoscienza e l'esistenza empirica dell'anima e la connessa separazione tra ricerca metafisica e fisiologica trova il punto di sua massima completezza nei Paralogismi della ragion pura della prima *Critica*. Tuttavia la questione della connessione tra anima e corpo e, in particolare, la questione della localizzazione non si esaurisce con la negazione all'anima di un luogo, inaspettatamente si presenta nuovamente perché nel frattempo viene affermandosi un nuovo modo di studiare l'anima dell'uomo che, fondando il suo sapere sulle ricerche sul cervello, ripropone in una certa misura e in termini mutati la questione della localizzazione dell'anima. Fra i tanti nuovi sostenitori di questa nuova psicologia

¹⁹⁵ I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, cit., pp. 356-357.

dobbiamo annoverare Charles Bonnet, David Hartley, Ernst Platner, S. Thomas Sömmering e altri.

Kant non ha solo influenzato la ricerca medica della fine del Settecento, egli stesso ha tratto profitto da un reciproco confronto tra filosofia e scienze della natura sviluppando risposte tali da mettere in consonanza la propria riflessione con i risultati della pratica empirica scientifica¹⁹⁶. Anche nei *Sogni*, si trova un esempio di come egli cerchi di conciliare le ricerche medico-scientifiche con la riflessione filosofica, in questo caso le osservazioni fatte in campo medico confermerebbero la sua ipotesi dell'anima estesa a tutto il corpo. Sembra quasi di poter leggere in Kant un'anticipazione della plasticità cerebrale che le più recenti indagini neurologiche vanno mettendo in luce ai giorni nostri: «Si hanno esempi di lesioni per cui è stata perduta buona parte del cervello, senza che ciò sia costato all'uomo la vita e i pensieri»¹⁹⁷.

Ma anche le stesse riflessioni di Cartesio, che, come abbiamo visto, verranno in seguito aspramente criticamente vengono prese in considerazione per poterne saggiare l'eventuale legittimità. «L'opinione dominante che assegna nel cervello un posto all'anima, par che abbia principalmente la sua origine nel fatto che da una forte riflessione si sente chiaramente che i nervi cerebrali sono affaticati. Ma se questo ragionamento fosse esatto, esso anche dimostrerebbe ancora altri luoghi dell'anima. Nell'inquietudine o nella gioia, la sensazione par che abbia la sua sede nel cuore. Molti affetti, anzi la massima parte di essi, manifestano la loro forza principale nel

¹⁹⁶ Vedi a questo proposito, W. Euler, *Die Suche nach dem "Seelenorgan"*, in «Kant-Studien» 93 (2002), pp. 453-480, qui p. 456. L'autore come intento principale cerca di tracciare le linee di una «filosofia della medicina» in Kant.

diaframma. La compassione muove gli intestini, ed altri istinti manifestano la loro origine e la loro sensibilità in altri organi. La causa per cui si crede di sentire specialmente nel cervello *l'anima mentre riflette* è forse questa. Ogni riflessione, per dare alle idee da destare il richiesto grado di chiarezza, ha bisogno della mediazione dei segni, da cui farle accompagnare e sostenere. I segni poi delle nostre rappresentazioni son principalmente quelli che sono ricevuti o per l'udito o per la vista, sensi entrambi che son mossi dalle impressioni del cervello, essendo i loro organi i più vicini a questa parte. Ora se il risveglio di questi segni, che Cartesio chiama *ideae materiales*, è propriamente un eccitamento dei nervi ad un movimento simile a quello che prima produsse la sensazione, il tessuto del cervello sarà costretto, specialmente nella riflessione, a vibrare in armonia con le primitive impressioni e perciò si stancherà. Quando poi il pensare è nel tempo stesso pieno d'affetti, non si sentono soltanto gli sforzi del cervello, ma contemporaneamente gli attacchi delle parti che di solito sono eccitate in simpatia con le rappresentazioni dell'anima mossa da passione»¹⁹⁸. Kant è un accanito sostenitore di una forte unità psicofisica a patto però che in tale unità si continuino a tenere distinti gli elementi specifici di ognuno, per esempio che l'anima non ha una localizzazione spaziale. Come abbiamo già visto nelle *Lezioni di psicologia* egli chiarisce la natura di questo legame che non si limita ad essere una semplice *Verbindung*, il legame tra anima e corpo è invece meglio descritto dal concetto di *comunanza* (*Gemeinschaft*), con cui si intende l'unità cui danno luogo l'anima e il corpo. In questa condizione i mutamenti dell'uno sono anche mutamenti dell'altra. Questa corrispondenza come la si può osservare nel pensiero è

¹⁹⁷ I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, cit., p. 357n.

addirittura qualcosa di più: «Dove il corpo non dovesse essere co-
affetto dal pensiero, l'anima non penserebbe nulla»¹⁹⁹ e «quanto più
l'anima è attiva tanto più il corpo viene logorato»²⁰⁰. Ma il fatto che
l'anima segni i propri pensieri nel cervello consegnandogli le
impronte di quanto si è pensato non autorizza a dire che tali impronte,
le *ideae materiales* rappresentino un indizio per farci concludere che
l'anima trova la sua sede nel cervello. Kant cerca di trovare una
formulazione soddisfacente per descrivere tale rapporto definendo il
cervello «la condizione del pensiero»²⁰¹. Ma il *pensiero* non è l'unico
modo attraverso cui interpretare quel rapporto di comunanza, nel
volere, per esempio, dice Kant si vede molto di più il coinvolgimento
del corpo nei mutamenti dell'anima. E continuando a fare ricorso
all'osservazione Kant dichiara che essendo possibile introdurre
solievo nell'animo con movimenti fisici e reciprocamente indurre
mutamenti nel fisico attraverso moti dell'animo se ne deve dedurre
che «possiamo dunque pervenire al corpo attraverso l'animo e
all'animo attraverso il corpo»²⁰². Insomma Kant non si mostra
indifferente a nessuna considerazione e soprattutto non si esime
pregiudizialmente dall'occuparsene. D'altronde, seppur per motivi
diversi, non ha evitato nemmeno di misurarsi con le suggestioni
paranormali di Swedenborg, nonostante tutte le riserve che poteva
nutrire in proposito, Kant non ha evitato di entrare in dialogo anche
con lui. Le posizioni di Swedenborg, per quanto non condivise
servono ad inquadrare meglio le questioni che gli stanno a cuore. Ma
questo procedimento dialogico non deve ingannare, esso non

¹⁹⁸ Ivi, pp. 357-358n.

¹⁹⁹ I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., p. 91.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ibidem*.

rappresenta la via per la giustificazione di posizioni conciliatorie, anzi, a questo punto la diffidenza nei confronti di posizioni eclettiche espressa da Kant sia nella lettera a Sömmering ma anche nella *Critica della ragion pratica* sembra essere ben argomentata e sostenuta a ragion veduta²⁰³.

D'altronde una migliore messa a fuoco della questione si ha nelle *Lezioni di psicologia*, qui Kant introduce una distinzione di cui non si servirà più, la vogliamo comunque prendere in considerazione perché ci è di ausilio proprio per il nostro problema della sede dell'anima. Innanzitutto Kant ha chiarito che il concetto di Io è «solo un concetto della psicologia empirica», questa sembrerebbe essere un'affermazione di poco momento se non fosse per il fatto che pur venendo ribadita e sostenuta nella *Critica della ragion pura* in quel contesto appare conforme a tutto l'impianto generale, qui invece si trova a condurre un'esistenza più contrastata in quanto deve convivere con la psicologia razionale. Forse proprio per sanare questa contraddizione Kant ricorre alla distinzione tra «io come essere umano» e «io come intelligenza»²⁰⁴. Ma poi le cose si complicano perché Kant spiega che l'intelligenza coniugata con il corpo dà luogo all'essere umano e questo nuovo costrutto assume il nome di anima (*Seele*), essa proprio per la duplicità della sua natura è oggetto tanto del senso interno quanto di quello esterno, invece la sola intelligenza è oggetto del senso interno. Il risultato più interessante di questa

²⁰² Ivi, p. 93.

²⁰³ C'è chi ha parlato a proposito del metodo di Kant di un metodo zetetico, vedi R. Odebrecht, *Form und Geist. Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Ästhetik*, Junker u. Duennhaupt, Berlin 1930, pp. 60 e segg. Vedi pure F. Kaulbach, *Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlin 1969, pp. 18 e segg., che parla di una ragione dialettico-dialogica già nel primo Kant.

²⁰⁴ I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., p. 51.

sistemazione è il suo risvolto rispetto alla questione della localizzazione: «Il mio luogo nel mondo è dunque determinato dal luogo del mio corpo nel mondo, poiché quanto può apparire e stare in una relazione esterna deve necessariamente essere un corpo. Non potrò dunque determinare direttamente il mio luogo, bensì come anima io determino il mio luogo nel mondo mediante il corpo; ma non posso determinare il mio luogo nel corpo, poiché altrimenti dovrei potermi intuire in una relazione esterna. Quel luogo dell'anima che noi ci rappresentiamo nel *cervello*, è solo la coscienza di un più stretto dipendere del locus corporeo in cui l'anima agisce in sommo grado. Il cervello è un analogon del luogo, ma non il locus dell'anima»²⁰⁵.

Tutte le perplessità fatte valere da Kant e documentate in precedenza dovrebbero bene illustrare la cautela che mostra di fronte a quella che egli considera come richiesta di Sömmering di sottoporre lo scritto ad una disamina filosofica: «Vi sono molto grato dell'onore che mi fate nel chiedere a me, in quanto non del tutto inesperto nella *scienza della natura*, questo giudizio! – Ma con ciò è anche connessa una domanda rivolta alla *metafisica* (il cui oracolo, come si dice, è da lungo tempo ammutolito); e questo mi pone nell'imbarazzo se debba o meno accettare tale onore. In tale domanda è infatti implicata anche la questione della *sede dell'anima* (*sedes animae*), tanto rispetto alla sua *recettività sensibile* (*facultas sensitive percipiendi*), quanto rispetto alla sua facoltà di movimento (*facultas locomotiva*)»²⁰⁶.

D'altra parte, per comprendere pienamente il dilemma in cui Kant si sente gettato, occorre tenere ben presente anche l'interesse di Kant per quanto l'anatomia e la fisiologia del suo tempo andavano

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ I. Kant, *Questioni di confine*, a cura di F. Desideri, Marietti, Genova 1990, pp. 97-98.

scoprendo rispetto al cervello. Basta ricordare insieme a Sömmering anche Blumenbach. Solo che Kant non manca di sottolineare che ciò che lo spaventa è la congiunzione di scienza della natura e metafisica. La domanda che, infatti, Sömmering gli pone riguarda la *sede dell'anima*, un problema di cui, come abbiamo visto, Kant non ha mai avuto una particolare considerazione positiva, e anche nel 1796 sollecitato da Sömmering risponde più o meno negli stessi termini: «Tale concetto implica una *presenza locale* che aggiunge un rapporto spaziale alla cosa che è oggetto solamente del senso interno e perciò è determinabile solo secondo condizioni temporali»²⁰⁷. E' perciò meglio mettere fuori gioco il concetto stesso di una *sede dell'anima*. Anche qui Kant ripropone per criticarlo il modello cartesiano: «Infatti, sebbene la maggior parte degli uomini creda di sentire il pensiero nella testa, questo tuttavia è soltanto un errore di surrezione che consiste, appunto, nello scambiare il giudizio sulla causa della sensazione in un certo luogo (del cervello) per la sensazione della causa in tale luogo e poi nel ritenere che le tracce cerebrali delle impressioni avvenute nello stesso luogo sotto il nome di *idee materiali* (Descartes)»²⁰⁸. Nella corrispondenza con Sömmering Kant non affronta il problema delle competenze che le diverse discipline possiedono nei confronti di un medesimo argomento, lo farà come è noto nel successivo *Conflitto delle facoltà*. Il prospettivismo che anche in questo caso si profila può assumere i toni esacerbati del conflitto tra le facoltà universitarie. Ora, in questo caso, è particolarmente il concetto di *sede dell'anima* a produrre punti di vista differenti a seconda della prospettiva da cui lo si affronti, un dissidio insomma tra le diverse discipline – che si badi – per Kant hanno uguale titolo ad

²⁰⁷ Ivi, p. 98.

²⁰⁸ *Ibidem*.

esprimersi in merito ad uno stesso problema, ciò che però si rivela difficile è la traduzione di alcuni quesiti da un linguaggio ad un altro. Egli non si sottrae dal prestare il proprio parere anche se l'ipotesi di Sömmering conduce ad una effettiva localizzazione dei processi psichici. Ciò comunque non induce Kant ad abbandonare la propria visione, che abbiamo visto rispetto ai *Sogni di un visionario* si è specificata nel senso che all'anima è accordata una presenza *virtuale*, ma mai *locale*. Ora sembra quasi che Kant venga meno a quest'ultimo baluardo teorico che egli ha inteso tracciare, dove dice: «Noi abbiamo dunque a che fare soltanto con la materia che rende possibile l'unificazione nell'animo di tutte le rappresentazioni sensibili»²⁰⁹. Attenzione però avverte Kant: «Con animo si intende soltanto la facoltà (*animus*) che connette le rappresentazioni date ed effettua l'unità dell'appercezione empirica e non ancora la sostanza (*anima*), quanto alla sua natura completamente distinta dalla materia, da cui in questo caso si astraie; con ciò viene acquisito che riguardo al soggetto pensante non possiamo passare nella metafisica»²¹⁰. Quindi ancora una volta la prospettiva dell'esistenza dell'anima come un qualcosa di sostanziale viene menzionata per essere rigettata, in quanto rappresenterebbe un passo che Kant non si sente autorizzato a compiere. Ciò non significa però che Kant si sottragga al dialogo con il fisiologo, si tratta solo di impostare il problema in termini adeguati tanto a quelle che sono le conoscenze in campo medico, tanto al quadro concettuale della filosofia. Lo stesso modo in cui Kant scrivendo a Sömmering definisce se stesso, come un ricercatore che si è dedicato all'«invisibile» nell'uomo, mentre Sömmering dal canto suo si sarebbe interessato al «visibile» nell'uomo rimanda infine ad un

²⁰⁹ Ivi, p. 99.

²¹⁰ Ivi, p. 99n.

oggetto condiviso, pur nella difficoltà di definire la propria ricerca e nel mettere a punto un linguaggio comune²¹¹.

Insomma Kant sembra dire che la scoperta fatta da Sömmering attraverso la perizia anatomica, se consente di attribuire una localizzazione delle attività spirituali, non permette tuttavia di fare affermazioni riguardo alla sostanzializzazione dell'anima. Peraltro il modo in cui Kant ricostruisce la scoperta di Sömmering ci guida verso la scelta del paradigma della chimica, scelta che Kant privilegerà rispetto a quello matematico per cogliere l'essenza del vivente e che si rivela metodologicamente molto importante per delineare anche il modo in cui Kant concepisce l'indagine filosofica. Intanto leggiamo come Kant riassume la scoperta di Sömmering:

«L'unica materia, però, che è a ciò qualificata (in quanto *sensorium commune*), secondo la scoperta fatta dalla sua profonda perizia anatomica è contenuta nella cavità cerebrale ed è

²¹¹ Kant sembra richiamarsi qui a Platone, quando nel *Fedone* (79a-79b) Socrate in dialogo con Cebete pone due specie diverse di realtà: «“Dunque tu queste cose puoi vederle, puoi toccarle, puoi venirne a conoscenza con le altre sensazioni, ma delle altre che in sé restano nella stessa condizione, non vi è altro modo con cui tu possa commisurarle, se non con il ragionamento del pensiero, perché sono invisibili e quindi non si lasciano cogliere dalla vista. Non è così?” “Tu dici assolutamente la verità.” “Poniamo dunque, se tu vuoi, due specie di realtà: quella visibile e quella invisibile”. “Poniamole”, rispose. “E quella invisibile rimane sempre nella stessa condizione, quella visibile invece non lo è mai”. “Poniamo anche questo”, rispose. “Ebbene” aggiunse, “il corpo non è dunque una parte di noi, e l'altra è l'anima?” “Non c'è altro da dire”. “E a quale delle due realtà possiamo dire che è più simile e più congeniale il corpo?” “E' chiaro a chiunque”, rispose: “a quella visibile”. “E l'anima è visibile o invisibile?” “Non dagli uomini, o Socrate”, rispose. “Ma noi parlavamo delle cose visibili e di quelle invisibili rispetto alla natura umana. O tu pensi forse a qualche altra natura?” “A quella umana”. “E che diciamo dunque dell'anima? E' visibile o invisibile?” “Non è visibile”. “Dunque è invisibile”. “Sì”. “Allora l'anima, più del corpo, è più simile all'invisibile, il corpo invece al visibile”. “E' del tutto necessario, o Socrate”. Potremmo forse proporre una corrispondenza tra i concetti della ragione e l'invisibile da un lato e i concetti dell'intelletto con il visibile,

semplicemente acqua: quell'immediato organo dell'anima, cioè, che da un lato *separa* l'uno dall'altro i fasci di nervi che lì finiscono, affinché mediante quegli stessi fasci non si mescolino le sensazioni, dall'altro permette una generale *comunicazione* tra di loro, affinché alcune sensazioni, seppur ricevute dallo stesso animo, non siano tuttavia al di fuori di esso (il che è una contraddizione)»²¹².

Ma come si fa a pensare un mezzo che da un lato separa e dall'altro mette in comunicazione? La risoluzione di questo problema comporta una discussione sui paradigmi scientifici e sulla loro applicabilità.

*La chimica*²¹³

Un sapere può fregiarsi dell'appellativo di scientifico solo se in esso trova applicazione la matematica. L'affermazione più radicale di questa esigenza la troviamo nei *Principi metafisici della scienza della natura*. Qui notoriamente è la psicologia a cadere sotto il verdetto della mancata scientificità in quanto in essa la matematica non sarebbe applicabile ai fenomeni del senso interno poiché «la molteplicità dell'osservazione interna si lascia separare nei suoi componenti solo

quest'ultimi infatti designano quelle cose del mondo che si possono presentare come oggetti dell'esperienza.

²¹² Appendice all'opera di S. Th. Sömmering, *Über das Organ der Seele*, Königsberg 1796 (KGS, XII, p. 30 e ss.), tr. it. a cura di F. Desideri, in *Questioni di confine*, Marietti, Genova 1990, p. 97-101, qui p. 99. Kant chiarisce che l'immediato organo dei sensi (*proton aistheterion*) è solo un'altra designazione per la comune sede della sensazione (*sensorium communis*).

²¹³ Forse ai giorni nostri parleremmo più appropriatamente di biologia, bisogna però tenere presente che ai tempi di Kant non esisteva ancora una disciplina scientifica con questo nome e quindi tutto ciò che riguardava il

dalla pura divisione operata dal pensiero, ma non si lascia né conservare così suddivisa né di nuovo riunire a piacere»²¹⁴. Ma vediamo che accanto a questo paradigma se ne viene affiancando un altro che Kant trae dalla riflessione su una scienza che in quegli anni si andava pian piano affermando: la chimica. A quel tempo in Germania lo sviluppo della chimica è in gran parte debitore alle teorie di Georg Ernst Stahl²¹⁵, che Kant conosce come poi viene sottolineato nel 1804 dal chimico L. W. Gilbert, editore del «Neue allgemeine Journal der Chemie»²¹⁶. Nella sua ricostruzione S. Poggi mette bene in luce i motivi per cui Kant manifesta il suo apprezzamento per la chimica. Kant mostra di trovare interessante l'impostazione dinamista e l'assetto assiomatico dei principi chimici cosicché le distinzioni e i principi di cui fanno uso i chimici altro non sono se non determinazioni introdotte dalle loro teorie, perciò esse lasciano bene trasparire l'operare della ragione. Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* Kant paragona la

vivente e fuorisciva dall'ambito della fisica rientra per Kant nell'ambito della chimica.

²¹⁴ I. Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, tr. it. a cura di L. Galvani, Cappelli, Bologna 1959, pp. 12-13.

²¹⁵ Con la sua teoria del flogisto, Georg Ernst Stahl, chimico e medico tedesco influenzò decisamente il mondo scientifico fino alla sua completa confutazione a opera di A. L. Lavoisier (1789). Il flogisto è una sostanza immateriale leggera e infiammabile che i combustibili avrebbero ceduto all'aria durante la combustione sotto forma di luce e calore. La teoria del flogisto viene oggi considerata un momento importante nella formalizzazione della chimica moderna. Tonelli rintraccia già nel Kant della *Allgemeine Naturgeschichte* un interesse verso le tematiche biologiche, in particolare perché queste avrebbero costituito un'opportuna «posizione intermedia» tra i teleologi e i meccanicisti assoluti. Vedi G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Edizioni di Filosofia, Torino 1959, pp. 57-58; e *Id.*, *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica*, cit., 43-44.

²¹⁶ Vedi S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 75.

distinzione dei fenomeni dalle cose in sé alla prova di riduzione dei chimici, e più in generale l'intero impianto della critica ad un esperimento²¹⁷.

Ma non è solo la *Prefazione* a contenere il rimando metodologico al paradigma chimico, anche l'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale* illustra molto bene l'affinità che Kant trova tra il procedere della ragione e quello della chimica: in fondo, osserva Kant, alle nostre conoscenze la ragione apporta «l'elemento *sistematico*», cioè la connessione delle conoscenze secondo un principio. Quest'operazione è possibile solo in quanto la ragione poggia su un'idea del tutto della conoscenza. Kant avverte però che tali concetti non sono ricavati dalla natura, «anzi piuttosto noi cerchiamo d'intendere la natura secondo queste idee». Addirittura tali idee fungono da indici dell'adeguatezza della nostra conoscenza, lo stesso avviene nella chimica: «Si sa che difficilmente si trova *terra pura*, *acqua pura*, *aria pura*, ecc. Tuttavia si è costretti ad averne dei concetti (che hanno dunque, per quanto riguarda l'assoluta purezza, origine soltanto nella ragione) per potere convenientemente determinare la parte che ciascuna di queste cause naturali ha nel fenomeno; e così si riportano tutte le materie alle tre (per così dire, al semplice peso), ai sali e alle sostanze combustibili (come la forza) e in fine all'acqua e all'aria come veicoli (quasi macchine, per mezzo delle

²¹⁷ Kant, *Critica della ragion pura*, p. 19 e 23: «E' necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che i fenomeni concordanti abbian valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi». Vedi pure P. Vasconi, *L'analogia come strumento dell'ampliamento della conoscenza e La metafisica dei costumi. Il caso della chimica*, in: *Kant e la morale. A duecento anni da "La metafisica dei costumi"*. Convegno della Società italiana di Studi Kantiani presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1999, pp. 133-137.

quali gli elementi precedenti agiscono) per spiegare le azioni chimiche della materia tra loro secondo l'idea di un meccanismo»²¹⁸. Abbiamo visto perciò che la riflessione sulla chimica può condurre all'elaborazione di un modello di scienza che trova applicazione in genere quando si tratta di comprendere la realtà vivente, ma anche in filosofia²¹⁹. Sì, anche in filosofia perché se questa, come Kant esige, deve comporre le conoscenze in un sistema e non lasciarle irrelate tra loro come accade in una rapsodia allora il modo dell'unità organizzata che meglio corrisponde a tale concezione è quello dell'organismo: «Il tutto è quindi organizzato (*articulatio*) e non ammassato (*coacervatio*): può crescere dall'interno (per *intussusceptionem*), ma non dall'esterno (per *appositionem*), come un corpo animale, il cui crescere non aggiunge nessun membro, ma, senza alterazione della

²¹⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 505.

²¹⁹ L'accostamento tra la filosofia, o meglio la ragione, e la realtà vivente si può comprendere in pieno se si ricorda l'insistenza di Kant nell'adoperare metafore organiche per parlare della ragione e del suo operare. Vedi a questo proposito le analisi svolte da Beatrice Centi nel suo: *Conoscenza, etica e architettonica in Kant. Uno studio attraverso le tre Critiche*, cit. Il paradigma della chimica viene usato anche da F. Schiller per descrivere il procedimento della filosofia kantiana. Nella prima lettera sull'educazione estetica dell'uomo, Schiller riprende da un lato l'idea kantiana per cui le idee morali sarebbero da sempre patrimonio dell'umanità, l'argomento secondo cui Kant non si propone di inserire qualcosa di nuovo in etica; dall'altra Schiller osserva che come il chimico anche il filosofo trova la connessione solo attraverso la separazione: «Come il chimico (*Scheidekünstler*), così anche il filosofo trova l'unione solo attraverso la scomposizione». Questo procedimento deve necessariamente fare torto al sentimento che difficilmente si ritrova nelle operazioni dell'intelletto il quale opera in maniera distruttiva nei suoi confronti: «Purtroppo l'intelletto deve prima disfare l'oggetto del senso interno, se se ne vuole appropriare». E poi Schiller descrive in maniera molto efficace e suggestiva come procede l'intelletto: «Per cercare di catturare le fuggevoli manifestazioni, egli le deve mettere nei ceppi delle regole, dilaniare il loro bel corpo e serbare il loro spirito vivente in una misera impalcatura verbale. Non c'è da stupirsi, se il sentimento naturale non si ritrova in una tale rappresentazione e nei rapporti degli analisti la verità appare un paradosso», vedi F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Reclam, Stuttgart 1995, p. 4.

proporzione, rende ogni membro più forte e più utile»²²⁰. Abbiamo visto che due sono i vantaggi di questo nuovo modello, il paradigma chimico quindi contiene tanto la consapevolezza rispetto al modo di acquisizione dei principi di cui fa uso, sia anche la possibilità di andare oltre l'organizzazione meccanica, che si serve di principi matematici. Nell'*Appendice* all'opera di Sömmering, infatti, l'acqua può fungere da materia che allo stesso tempo *separa* e permette la *comunicazione*, pur essendo tali funzioni in palese contraddizione tra loro. Kant si chiede: come può accadere ciò? Solo ricorrendo all'ipotesi di un'«organizzazione *dinamica* che si basa su principi chimici».

Se Platone paragonava i dialettici ai buoni macellai, cioè a coloro che sanno incidere le carni seguendo il percorso delle giunture, ovvero una traccia già esistente nelle cose, Kant conserva questa prerogativa solo per le categorie, solo queste ultime, infatti, conducono «alla verità, cioè all'accordo dei nostri concetti con l'oggetto»²²¹. Invece per quanto riguarda le idee trascendentali, Kant insiste sul loro valore di finzione: «Io affermo per tanto che le idee trascendentali non sono mai d'uso costitutivo, sicché per mezzo di esse possan esser dati concetti di certi oggetti»²²².

Ma la chimica non finisce di avere per Kant elementi sorprendenti, essa, secondo quanto leggiamo ne *La metafisica dei costumi*, sembra addirittura avere in sé gli elementi per superare la dicotomia tra esperienza e validità universale. Kant si limita soltanto ad enunciare questa caratteristica e a notare come invece le cose procedano in maniera differente per quanto riguarda la legge morale,

²²⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 630.

²²¹ Ivi, p. 503.

²²² Ivi, p. 504.

dove per garantire l'universalità è necessario fare astrazione dalle azioni e dalle condizioni della volontà umana. «I chimici vanno ancora più in là, e fondano completamente sull'esperienza le loro leggi più universali sulla composizione e scomposizione della materia per mezzo delle sue proprie forze, e nondimeno essi si fidano tanto dell'universalità e necessità di queste leggi, che negli esperimenti che si appoggiano su di esse non temono di rinvenire alcun errore»²²³.

Oltre la metafora organica: la metafora antropologica

Le categorie rimangono per Kant costantemente consegnate all'esperienza, non si sbaglierà perciò dicendo che esse sono rimesse alla collaborazione con la sensibilità. Kant ribadisce questa struttura fondamentale della facoltà conoscitiva anche nello scritto del 1786, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*²²⁴. Pubblicato nella «*Berlinische Monatsschrift*», l'organo dell'illuminismo berlinese, l'articolo fa parte di quegli scritti con cui Kant ha cercato di chiarire la dottrina contenuta nelle tre *Critiche*. L'occasione di questo scritto è offerta dalla discussione sorta tra Mendelssohn e Jacobi in merito al panteismo di Lessing e più in generale riguardo ai rapporti tra fede e sapere. Kant prende le mosse dal sapere empirico e attraverso l'analisi del processo dell'orientamento dello spazio ricava per analogia la risposta al problema. E così come aveva già sostenuto in passato giunge esplicitamente a configurare il ruolo avuto dalla sensibilità nel processo della conoscenza: «Per quanto in alto noi collochiamo i

²²³ I. Kant, *La metafisica dei costumi* di G. Vidari, riv. da N. Merker, Laterza, Bari 1970, p. 15.

²²⁴ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000.

nostri concetti, e per quanto ci sforziamo di astrarre dalla sensibilità, essi rimangono pur sempre legati a rappresentazioni *figurate*, destinate propriamente a rendere atti all'*uso empirico* i concetti»²²⁵. Kant procede poi a determinare etimologicamente il significato dell'espressione orientarsi: «Letteralmente, *orientarsi* significa: determinare a partire da una certa regione del mondo (una delle quattro in cui suddividiamo l'*orizzonte*) le altre, in particolare l'*oriente*»²²⁶. Messi quindi in una particolare situazione, per determinare i punti cardinali è necessario, oltre a tutti i dati oggettivi forniti dal cielo fare riferimento anche al soggetto che si trova in quella situazione. E se si va a vedere il riferimento al soggetto, si scopre che esso è, più in particolare, il riferimento al sentimento che il soggetto ha rispetto alla sua mano destra e sinistra. Kant dice: «Lo chiamo *sentimento*, poiché esteriormente, nell'intuizione, i due lati non presentano alcuna differenza percettibile»²²⁷. L'orientamento nello spazio mette perciò in luce il carattere prospettico della determinazione, il fatto cioè che si giunga ad una conoscenza non a partire da un punto di vista qualunque, non si tratta infatti dello spazio assoluto universale quale lo pensano i geometri, ma da quello specifico e puntuale del soggetto autore della conoscenza; allo stesso tempo tale determinazione, proprio per il suo carattere prospetticamente individuato, non può non essere qualificata dalla presenza della sensibilità. D'altra parte Kant con il richiamo alla *mano destra* e *sinistra* non poteva essere più eloquente nell'illustrazione del principio che il *corpo* è necessario per il pensiero. E nell'ipotesi che tutte le costellazioni invertissero la propria rotazione, l'astronomo

²²⁵ Ivi, p. 45.

²²⁶ Ivi, p. 47.

²²⁷ *Ibidem*.

resterebbe disorientato se prestasse attenzione solo a ciò che *vede* e non anche a ciò che *sente*. Kant va oltre e quello che inizialmente era solo un criterio di distinzione geografica, diviene prima matematico (orientamento in uno spazio in generale), e poi logico. L'orientamento nel pensiero insomma significa ripiegare e seguire un principio soggettivo della ragione, quando si dovesse mostrare l'insufficienza dei principi oggettivi. A questo punto sembra quasi che la struttura composita dell'essere umano sia così normativa da risultare pervasiva anche nella spiegazione del funzionamento della ragione. Come è noto Kant ricorre spesso e volentieri all'uso della *metafora organica* per designarne l'operare²²⁸, in questo caso non diremmo che si tratta di una *metafora organica*, quanto piuttosto di una *metafora antropologica*: anche la ragione ricorre, quando altri mezzi oggettivi le fanno difetto, a mezzi soggettivi, «l'unico che rimane, altro non è che il sentimento del BISOGNO proprio della ragione»²²⁹. E addirittura questo è tanto forte da configurarsi come diritto: «Ma a questo punto subentra il diritto del bisogno della ragione, quale fondamento soggettivo, di presupporre e di ammettere qualcosa che essa non può pretendere di sapere in base a fondamenti oggettivi, cioè il diritto di *orientarsi* nel pensiero – nello spazio smisurato del sovrasensibile per noi avvolto da tenebre profonde – unicamente in virtù del proprio bisogno»²³⁰. Poi forse quasi a correggere la prospettiva appena proposta Kant specifica che anche quando parla di bisogno sentito della ragione occorre intendere non che la ragione

²²⁸ Sull'uso della metafora organica, (Leibniz e Blumenbach), si vedano: S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972, pp. 425-429, G. Garelli, *La teleologia secondo Kant. Architettura, finalit , sistema* (1781-1790), Pendragon, Bologna 1999, pp. 91-92; 146-147.

²²⁹ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, cit., p. 50.

sente ma piuttosto che «essa riconosce la sua manchevolezza, e attraverso l'*impulso alla conoscenza* suscita il sentimento del bisogno»²³¹. Anche qui come pure nel caso del sentimento morale, che Kant prima accoglie come fondamento della moralità e poi nella *Dissertatio* del 1770 rifiuta, sembra che egli sia sostanzialmente preoccupato di conquistare un ruolo attivo per la ragione che non gli pare salvaguardato dalla teoria del sentimento morale in ambito pratico e da un uso troppo disinvolto dei termini *bisogno* e *interesse* applicati alla ragione.

²³⁰ Ivi, p. 51.

²³¹ Ivi, p. 55.

CAPITOLO II - ETICA

SOMMARIO: 1. Kant e gli antichi. – 2. Volontà buona. – 3. Il sorgere della coscienza morale. – 4. La vita come ambito da cui si dispiega la ragione. – 5. La complessità della natura umana. – 6. L'artificialità della natura umana. – 7. «Il fondamento soggettivo dell'uso della libertà umana». – 8. La dialogicità della ragione. – 9. Conosci te stesso

Kant e gli antichi

Kant si pone in una posizione di consapevole rottura rispetto alla tradizione filosofica, che metteva la ricerca sulla natura dell'uomo alla base dell'indagine morale²³². Tuttavia egli riconosce a tale tradizione

²³² Ci sono ovviamente anche altre ricostruzioni dei presupposti storici dell'etica kantiana che privilegiano elementi diversi. Per esempio quella di Dieter Henrich, il quale vede in Thomas Hobbes l'esponente che ha operato la frattura rispetto all'imperare della teologia scolastica. Con Hobbes si sarebbe affermato l'uso del metodo matematico anche nell'etica, che in tal modo viene costruita rispettando il modello della geometria. Secondo Henrich, dalla rottura della teleologia scolastica sarebbero scaturiti due modi di pensare la fondazione dell'etica: «L'etica razionale di Clarke, Wollaston e Wolff, e la filosofia del senso morale di Shaftesbury, Hutcheson e Butler». La filosofia di Kant avrebbe poi congiunto entrambi gli elementi. (D. Henrich, *Il concetto di intuizione etica e la dottrina kantiana del fatto della ragione*, in *Introduzione alla morale di Kant*, a cura di G. Tognini, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 69-94, qui p. 80). Comunque nonostante il ruolo cruciale svolto da Hobbes, c'è da rilevare come anche nel filosofo di Malmesbury continui ad essere attivamente operante il principio della necessaria conoscenza dell'animo umano alla base di ogni teoria etica e politica. Per quanto riguarda invece il paradigma matematico, è interessante osservare come Alfred Bäumler veda proprio in Kant colui che ha impresso una svolta decisiva al suo uso; citando *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763), Bäumler osserva: «Si tratta solo di un argomento e non di una dimostrazione! Questo titolo non allude

una fisionomia ben definita, tanto che poi il suo tentativo, pur configurandosi proprio negativamente rispetto ai lineamenti della filosofia antica, ne accoglierà alcune sostanziali premesse. In confronto con la tendenza imperante nella sua epoca che tutto mescola – osserva Kant –, almeno gli antichi avevano una posizione chiaramente delineata per quanto da emendare dal suo punto di vista: «Basta esaminare i saggi sulla morale redatti secondo il gusto oggi in voga; vi si troverà, in un singolare miscuglio, ora la destinazione peculiare della natura umana (talvolta anche l'idea di una natura ragionevole in generale), ora la perfezione, ora la felicità; da un lato il sentimento morale, dall'altro il timor di Dio, un po' di questo ma anche un po' di quello, senza che ci si domandi se è nella conoscenza della natura umana (che può venirci solo dall'esperienza) che si debbono cercare i principi della morale; e – se le cose non stanno così, se i principi della morale dovranno esser trovati interamente a priori, scevri di ogni elemento empirico esclusivamente nei concetti puri della ragione e neppure in minima parte in qualche altro luogo – non si debba badare a separare questa ricerca»²³³; come si vede Kant non

soltanto allo scetticismo personale di Kant verso la metafisica dogmatica con la sua “brama” di metodo, ma ammicca anche al gusto dell'epoca, che ne aveva abbastanza dell'imitazione wolffiana della geometria» [A. Bäumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (1923), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, p. 178n]. Queste invece sono le parole di Kant: «La smania del metodo, l'imitazione del matematico che si avvanza sicuro su ben costrutta strada, ha, sullo sdruciolevole terreno della metafisica, causato una moltitudine di passi falsi, che, per quanto continuamente presenti ai nostri occhi, pure lascian poco sperare che s'apprenda da essi a star sull'avviso e ad essere più accorti» (I. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, tr. it. in *Id., Scritti precritici*, cit., p. 112).

²³³ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 34. Occorre precisare che Kant non ha nutrito sempre quest'opinione, per esempio nel 1773 in una lettera a Marcus Herz, il recensore dell'*Antropologia per medici e filosofi* di Ernst Platner, così definisce e delimita la sua antropologia, a cui

potrebbe essere più esplicito nel manifestare la propria avversione verso il modo di procedere dei suoi contemporanei nel determinare il principio supremo della moralità. Oggetto della sua indignazione sono i sermoni che contengono noiosissime esortazioni a compiere ciò che ognuno già da sé sa, senza impegnarsi in una ricerca per vedere se ciò che uno *deve*, *può* anche essere fatto. Kant si esprime più distesamente nelle *Lezioni di etica* – che risalgono agli anni dal 1780 al 1782 –; Johann Joachim Spalding (1714-1804) è da lui considerato il migliore tra quegli autori che si sono prodigati in simili prediche²³⁴. Ma gli autori di sermoni edificanti non costituiscono il solo idolo polemico di Kant, il quale si scaglia anche contro quelli che fondano il sistema morale su fondamenti empirici, essi si dividono in coloro che derivano la moralità da fondamenti interni e quelli i quali la derivano da fondamenti esterni, tra i primi ci sono i sostenitori del sentimento

per la seconda volta dedicava un *collegium privatum* e che aveva intenzione di far diventare una «disciplina accademica ordinaria»: «Ma il mio piano è tutt'altro. Il mio disegno è chiarire tramite essa le fonti di tutte le scienze, quelle dei costumi, dell'abilità, degli usi sociali, del metodo per formare e dirigere gli uomini, e dunque di tutta la sfera pratica», vedi I. Kant, *Epistolario filosofico*, cit., p. 78.

²³⁴ Kant si riferisce allo scritto del neologo Spalding: *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen* del 1748. Il testo ebbe ben tredici edizioni, diverse ristampe abusive, quattro edizioni francesi, una latina e una olandese. Sulle diverse edizioni del testo di Spalding consultare J. Schollmeier, *Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung*, Bertelsmann, Gütersloh 1967, pp. 233-239. L'ultima edizione della *Bestimmung des Menschen* (nel frattempo era stato modificato il titolo) è del 1794, Kant esercitò un notevole influsso su Spalding, su questo vedere: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, hrsg. von M. Albrecht-E. Engel-N. Hinske, M. Niemeyer, Tübingen 1994. Per un inquadramento del testo e in particolare sul significato della traduzione del concetto di *Bestimmung* che Spalding operò dal terreno teologico a quello più prettamente filosofico-antropologico consultare: G. D'Alessandro, *Die Wiederkehr eines Leitworts. Die «Bestimmung des Menschen» als theologische, anthropologische und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung*, in N. Hinske, (Hg.) «Aufklärung. Die Bestimmung des Menschen», 11/1, 1999, pp. 21-47. Spalding scrisse pure *Über die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung*, Berlin 1772.

fisico, cioè l'amor proprio e tra questi Kant annovera Epicuro tra gli antichi e Helvétius e Mandeville tra i moderni; i sostenitori del sentimento interno o morale sono Shaftesbury e Hutcheson²³⁵. Dirimente in questo coacervo di opinioni è però la questione se occorre ricorrere all'esperienza, ovvero ad un'indagine sulla natura umana, o se invece i principi della morale non debbano essere ricercati indipendentemente da essa. E in questa opzione Kant è molto chiaro nel collocare il pensiero degli antichi: «Gli antichi non conoscevano alcuna perfezione morale maggiore di quella che poteva discendere dalla natura umana; poiché, tuttavia, questa è assai manchevole, così anche le loro leggi morali erano manchevoli. Il loro sistema morale non era puro: essi accomodavano la virtù alle debolezze umane e quindi essa riusciva incompleta»²³⁶. Come si vede, anche se non ancora formulato sistematicamente, il suo pensiero sembra già essere orientato a procedere nel senso di una separazione di quanto appartiene alla natura ragionevole dalla natura umana. Basta solo riflettere su quello che è il principio della filosofia morale degli antichi e osservare come in sostanza egli poi non intraprenda che un capovolgimento di quanto, per esempio, Platone aveva espresso nella *Repubblica* secondo cui vi è una sostanziale continuità tra lo studio dell'uomo e lo studio delle sue forme di vita associata: l'etica e la politica. Ciò che Platone fa valere nella *Repubblica* si propone come un giro tortuoso per rispondere infine alla domanda come l'uomo può condurre la sua esistenza secondo le indicazioni che gli provengono

²³⁵ I. Kant, *Lezioni di etica* tr. it. di A. Guerra, Laterza, Bari 1971, pp. 8-15. Nelle *Lezioni* si trova il richiamo a molti altri autori sia antichi che moderni. *Eine Vorlesung Kants über Ethik* è stata collazionata da Paul Menzer e pubblicata nel 1924, il quale si è servito di tre quaderni di appunti che risalgono agli anni 1780-1782. Per i rapporti di queste *Lezioni* con l'antropologia di Kant, vedi S. Marcucci, *Etica e antropologia*, cit., pp. 9-23.

²³⁶ I. Kant, *Lezioni di etica*, cit., p. 13.

dalla conoscenza di sé. Basta ricordare la celebre analogia che Platone fa instaurare dal suo Socrate tra l'organizzazione della città e l'uomo tanto che la città altro non sarebbe se non l'uomo scritto a lettere maiuscole; a Glaucone e agli altri che insistono perché si indaghi a fondo che cosa sia la giustizia, Socrate propone: «L'argomento dell'indagine che stiamo affrontando non è cosa da poco e tocca a chi abbia una vista acuta, mi sembra. Poiché dunque noi non siamo capaci, mi pare – aggiunti – che dovremmo condurre la ricerca nello stesso modo di chi, del tutto privo di buona vista, e richiesto di leggere da lontano lettere in piccolo, si rendesse conto allora che le stesse lettere si trovano altrove scritte più in grande e su un supporto maggiore: gli parrebbe, penso, un bel colpo di fortuna il poter cominciare a leggere quelle in modo da esaminare poi se le più piccole risultino identiche»²³⁷. Questo principio è condiviso da Aristotele che lo espone nell'*Etica Nicomachea*, anche per lo Stagirita, infatti, chi voglia occuparsi di morale e o di politica deve conoscere l'uomo: «E' evidente che il politico deve avere una certa conoscenza dei problemi che riguardano l'anima»²³⁸.

²³⁷ Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1998, vol. II, p. 49, 368c-368e.

²³⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986, vol. I, p. 136-137, I 13. Anche Seneca appartiene a questa tradizione come paradigmaticamente si può leggere nella lettera 121: «Infatti, come potresti sapere quali siano i costumi da seguire, se non sai qual è il sommo bene per l'uomo e se non hai intimamente studiato la sua natura? Potrai comprendere quello che devi fare e quello che devi evitare solo quando avrai appreso i doveri che ti impone la natura», Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, tr. it. di G. Monti, Rizzoli, Milano 1985, pp. 1028-1031. Su Aristotele e Kant come appartenenti ad una medesima tradizione, vedi, R. J. Sullivan, *The Influence of Kants Anthropology on his Moral Theorie*, in «Review of Metaphysics», 49 (1), (1995), pp. 77-94.

Kant invece rifiuta di impiantare la propria ricerca morale su una preliminare indagine antropologica²³⁹. Questo mutamento di paradigma avviene in esplicita contrapposizione con la riflessione morale precedente, anche se però a guardare bene il requisito che valeva per la filosofia morale degli antichi continua a valere anche per Kant. E' interessante infatti osservare che trasferendo il principio supremo della moralità in un ambito puro, Kant conserva tuttavia intatta la questione della possibilità di quanto si ritiene che debba accadere. Solo che la dimensione umana sembra per così dire dilatarsi per accogliere anche una diversa natura, quella ragionevole. Anche se però non si tratta solo di ciò, perché la considerazione di questa nuova dimensione diviene così pervasiva da escludere ogni presa in carico della natura umana. C'è da osservare peraltro come predominante rimanga la consapevolezza della propria originalità rispetto alle formulazioni precedenti sull'etica, nonostante alcuni spostamenti e oscillazioni²⁴⁰. Nella *Metafisica dei costumi* (1797) egli, ribadendo il

²³⁹ Il rifiuto di Kant è espresso in termini radicali nella prima *Critica*. Qui Kant valuta nullo, se non addirittura erroneo, l'apporto dell'esperienza nella morale: «Quanto alla natura, infatti, l'esperienza ci fornisce la regola ed è la fonte della verità; ma rispetto alle leggi morali l'esperienza (ahimè) è la madre dell'apparenza, e niente è più da riprovare che voler determinare o limitare la legge di quel che *io devo fare* guardando quel che *si fa*», Vedi I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 302-303. A questo proposito è utile confrontare quanto L. Siep afferma rispetto al rapporto di Kant con Aristotele, Platone e più in generale con la tradizione. Per Siep l'idea di una metafisica dei costumi è una diretta conseguenza dell'adattamento che la filosofia morale subisce rispetto all'idea di filosofia contenuta nella *Critica della ragion pura* e in questo senso rappresenterebbe un platonismo della ragion pratica, sarebbe perciò auspicabile mettere a confronto la sua etica con le obiezioni che già a suo tempo Aristotele rivolse al suo maestro. Vedi L. Siep, *Wozu Metaphysik der Sitten?*, in O. Höffe (hrsg. von), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 31-44, qui p. 33. Secondo R. J. Sullivan invece Kant si discosterebbe dalla via sostenuta dalla filosofia greca.

²⁴⁰ L. Siep rinviene nello sviluppo dell'etica di Kant – in particolare dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* alla *Tugendlehre* – un graduale

valore del “nuovo inizio” dichiara che non v’è migliore pietra di paragone per misurare il proprio tentativo che vederne l’effetto sugli altri così si vedranno «i sistemi di coloro che andavano per la maggiore crollare gli uni dopo gli altri come costruzioni di carta, e perdere tutti i loro seguaci»²⁴¹.

Ma facciamo qualche passo indietro, nella *Fondazione* Kant precisa la novità della propria posizione rispetto a Wolff, che per questo aspetto risulta iscritto nel vituperato panorama dell’indistinzione contemporanea²⁴²: «Non si creda che tutto ciò si

processo di affievolimento dell’istanza della purezza. L. Siep, *Wozu Metaphysik der Sitten?*, cit. pp. 36-37: «Sembra allora che Kant abbia moderato ne *La metafisica dei costumi* l’esigenza di purezza della *Fondazione* [...] questo accade solo nella *Dottrina della virtù* del 1798, che secondo il mio modo di vedere ammette il riferimento alla natura umana nella metafisica».

²⁴¹ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, riv. da N. Merker, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 8. Ma si deve tenere anche presente lo schema che Kant appronta nella seconda *Critica*, in cui sono illustrati in maniera perspicua i motivi determinanti pratici materiali operanti nel principio della moralità dei suoi predecessori. Essi sono sistematicamente riportati a seconda che siano soggettivi o oggettivi. Tra i primi figurano come motivi esterni quelli dell’educazione di Montaigne e quelli del governo civile di Mandeville, e tra quelli interni quelli del sentimento fisico di Epicuro e del sentimento morale di Hutcheson; tra i secondi quelli della perfezione secondo Wolff e gli stoici (interni) e quelli della volontà di Dio di Crusius e dei moralisti teologi in genere (esterni). Vedi I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 51. Una presentazione dei rapporti tra Kant, in particolare il Kant della *Metafisica dei costumi*, e la filosofia pratica wolffiana si trova in G. Anderson, *Kants Metaphysik der Sitten. Ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule*, in «Kant-Studien», 1923, pp. 42-61. Per un quadro più ampio di tali rapporti vedi V. Gessa-Kurotschka, *Il desiderio e il bene. Sulle origini della moderna filosofia pratica in Germania*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 1996.

²⁴² Vedi la posizione di J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan 1961. L’autore studia l’etica kantiana in chiave *entwicklungsgeschichtlich*, genetico-evolutiva individuando, polemicamente rispetto ad altri studi l’influsso non solo dei moralisti inglesi, Hutcheson, Shaftesbury e Hume, di Rousseau, ma anche di Wolff e di Crusius; dopo un primo periodo che va dal 1755 al 1762/3 in cui Kant subendo l’influenza di Crusius e Hutcheson si allontana dalla filosofia

trovi già nella propedeutica del celebre Wolff alla sua filosofia morale, ossia in quella che egli chiama *Filosofia pratica universale*, nel qual caso non si tratterebbe di un terreno vergine da scavare. Proprio perché quella era una filosofia pratica universale, non vi è presa in esame nessuna volontà di tipo particolare, per esempio una volontà non determinata da motivi empirici ma esclusivamente da principi a priori, cioè una volontà pura, ma la volontà in generale, con tutte le azioni e le condizioni connesse a questo significato generale. Essa si distingue da una metafisica dei costumi come la logica universale si distingue dalla filosofia trascendentale, perché la prima espone le operazioni e le regole del pensiero *in generale*, mentre la seconda espone unicamente le azioni e le regole del pensiero *puro*, ossia di quel pensiero mediante il quale sono conosciuti oggetti interamente a priori. Infatti la metafisica dei costumi deve indagare l'idea e i principi di una volontà *pura* possibile, non le azioni e le condizioni della volontà umana in generale che, in linea di massima, sono desunte dalla psicologia»²⁴³. Quindi il programma qui esposto non lascia margine a dubbi: la parola chiave del progetto kantiano è la *separatezza*. E a questo programma Kant terrà fede anche nella più tarda *Metafisica dei costumi*, dove egli riassume i principi che devono essere osservati nella trattazione di una dottrina *pura* della virtù. Il terzo principio stabilisce che i doveri morali non possono essere misurati a partire da ciò che in potere dell'uomo, ma al contrario la «potenza morale» deve essere valutata a partire dalla legge, «essi

di Wolff, Schmucker ricostruisce un secondo periodo che a partire dal 1765 e fino al 1775 lo vedrebbe soprattutto attento all'insegnamento del filosofo ginevrino Rousseau. Vedi pure V. Gessa Kurotschka, *Il desiderio e il bene. Sulle origini della moderna filosofia pratica in Germania*, cit., la quale sottolinea, al di là delle divisioni, la profonda continuità che vige tra Kant e Wolff.

²⁴³ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pp. 7-8.

quindi non dipendono dalla conoscenza empirica che abbiamo degli uomini quali essi sono, ma dalla conoscenza razionale che ce li fa concepire quali essi dovrebbero essere, per essere conformi all'idea dell'umanità»²⁴⁴. Si può vedere come qui si siano aggiunte anche solo terminologicamente alcune distinzioni, quelle dell'*Antropologia pragmatica*, secondo la quale v'è da un lato una considerazione di ciò che la natura fa dell'uomo e dall'altro di ciò che egli in quanto essere libero, fa o può fare o deve fare di se stesso; e quelle dello scritto sulla *Religione*, in cui compare l'ulteriore distinzione sviluppata analiticamente tra disposizione all'animalità, all'umanità e alla personalità.

Volontà buona

Quindi da questo passaggio non solo ricaviamo che a differenza di quanto accadeva in precedenza Kant si propone di inquadrare diversamente l'oggetto della ricerca morale ma che tale novità consiste in un suo per così dire restringimento, cioè nella riduzione ad una volontà *particolare*, vale a dire ad una volontà *pura*, laddove Wolff si era occupato di una volontà *in generale*²⁴⁵. In questo contesto peraltro prevale l'analogia che Kant stabilisce tra la ricerca

²⁴⁴ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 257.

²⁴⁵ P. Manganaro si pone aporeticamente la domanda su quanto sia riuscita effettivamente a costruire la filosofia morale di Kant proprio partendo dalla consapevole posizione di rottura rispetto al passato: «Ma in questo circolo teoretico, che appare perfetto a prima vista, ma assai problematico [...] non sta nascosto un germe di irrisolvibilità? [...] Come se le scelte iniziali che hanno portato alla rottura con una tradizione millenaria che si compendia nella *philosophia practica* di Wolff, non rivelassero la loro fragilità dinanzi ai compiti sempre più complessi che la nuova fondazione richiedeva [...]. Così la volontà, *der Wille*, che Kant ha strappato al legame con gli affetti e con la naturalità della tradizione aristotelica [...] si può davvero dire che ha

morale e la logica, egli inquadra entrambe le imprese nel medesimo obiettivo: da una parte indagare solo il pensiero puro tramite il quale sono conosciuti oggetti interamente a priori; dall'altra ricercare l'*idea* e i *principi* di una volontà pura tralasciando le *azioni* e le *condizioni* della volontà umana. Quindi due sono le indicazioni: *separazione* della volontà pura da quella empiricamente determinata e specificazione di questa volontà come tipo *particolare* di volontà.

Per quanto riguarda la prima istanza si deve osservare che pur se solo parzialmente coincidente con le condizioni poste dalla *Fondazione* anche la filosofia precritica contiene un riferimento alla costituzione della morale che prescinde dalla conoscenza empirica. Affinché la morale sia normativa essa ha bisogno di un supremo principio, questa esigenza è precocemente presente e viene sostenuta da Kant già nello scritto composto in occasione del bando dell'Accademia delle Scienze di Berlino del 1763. Nell'*Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale* Kant afferma, indipendentemente da quale sia il suo contenuto, la necessità per la morale di una regola suprema ed immediata di ogni normatività: «Io devo per esempio promuovere la massima perfezione totale, oppure devo agire in conformità del volere di Dio; quale che sia tra queste due la proposizione cui si vuol subordinare tutta la filosofia pratica, essa dovrà, se si vuole che sia regola e principio di normatività, imporre l'azione come immediatamente necessaria, e non già sotto la condizione di un certo fine da raggiungere»²⁴⁶.

Con il tempo poi quella necessità avvertita di determinare la morale facendo riferimento a qualcosa di puro che sia svincolato da

avuto un'elaborazione adeguata?» Vedi, P. Manganaro, *Ragion pratica e male radicale*, in «Siculorum Gymnasium», cit., p. 634.

²⁴⁶ I. Kant, *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, cit., p. 244-245.

ogni considerazione circa gli effetti che si producono si viene specificando fino ad assumere il profilo di un *guter Wille*, di una *volontà buona*. All'epoca della stesura della *prima Critica*, nell'*Architettonica della Dottrina del metodo* Kant afferma che «la metafisica dei costumi è propriamente la morale pura, a base della quale non c'è un'antropologia (una condizione empirica)»²⁴⁷.

Quindi se già la *prima Critica* annuncia che l'indagine sulla morale dovrà fare a meno dell'antropologia è interessante osservare il mutamento che si registra tra la prima e la seconda edizione rispetto cioè alla posizione che la filosofia morale occuperà nel sistema. Nel 1781 Kant stabilisce la *separazione* tra quanto è empirico e quanto invece appartiene alla filosofia trascendentale. Qui Kant è radicale: le credenziali per accedere alla filosofia trascendentale sono rigide, perché non basta fare astrazione dall'empirico, insomma addirittura la semplice *purezza* non garantisce l'accesso alla filosofia trascendentale:

«Perciò, sebbene i princìpi supremi della moralità e i suoi concetti fondamentali sieno conoscenze a priori, essi non appartengono tuttavia alla filosofia trascendentale, poiché i concetti di piacere e di dolore, ecc., che hanno tutti origine empirica devono esservi presupposti»²⁴⁸.

Una volta progettata la filosofia morale Kant sembra avere le idee più chiare, a guidarlo ora non sono le indicazioni generiche che vorrebbero vedere questa semplicemente formulata sulla base delle

²⁴⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 636.

²⁴⁸ Ivi, p. 60. Vedi anche per una riflessione dello stesso tenore, p. 452: «I concetti morali non sono interamente concetti puri della ragione, perché in fondo ad essi c'è qualcosa di empirico (piacere o dispiacere). Pure rispetto al principio, per cui la ragione pone dei limiti alla libertà, in sé sciolta da ogni legge (quindi se si bada semplicemente alla loro forma) essi possono bene servire come esempi di concetti puri della ragione».

istanze che valgono per la filosofia teoretica, a questo punto l'ambito morale ha acquistato un profilo ed una autonomia propri. Le correzioni che Kant introduce nella seconda edizione hanno alle spalle quindi una posizione più meditata, secondo la quale Kant spiega che i principi supremi della moralità, pur non avendo alla loro base dei concetti empirici, ne rimangono comunque in qualche modo affetti, in quanto in essi permane una traccia di quei concetti del piacere del dolore, dei desideri e delle tendenze da cui peraltro *fanno astrazione*. Kant afferma che tanto se li si considera alla stregua di impedimenti che vanno superati, tanto se li si ritiene stimoli di cui però non va tratto il motivo dell'azione morale, essi persistono come un *negativo* e, sebbene negati, continuano in qualche modo a ricondurre ai sentimenti quanto si vorrebbe tenere fuori da essi. Il periodo risulta così modificato nel 1787:

«Perciò, sebbene i principi supremi della moralità e i suoi concetti fondamentali sieno conoscenze a priori, essi non appartengono tuttavia alla filosofia trascendentale, poiché essi, per quanto certo non mettano i concetti del piacere e del dolore, dei desideri e delle tendenze, ecc., che sono tutti di origine empirica, a base dei precetti morali, tuttavia nel concetto del dovere non possono non farli entrare per la costruzione d'un sistema di moralità pura, o come impedimento che va superato, o come stimolo di cui non va fatto un motivo»²⁴⁹.

La correzione apportata da Kant nel 1787, cioè dopo l'elaborazione della filosofia morale, nasce da un contesto in cui non è semplicemente in gioco l'*adattamento* dell'etica sul calco della filosofia speculativa, nell'anno della seconda edizione Kant ha già scritto la *Fondazione* e sta per dare alle stampe la *Critica della ragion*

²⁴⁹ Ivi, pp. 60-61.

pratica; a questo punto gli sono più chiari anche i luoghi sistematici dei due usi della ragione. E' in questa prospettiva che diventa importante riflettere sul fatto che, ferma restando l'esclusione dell'ambito empirico dai moventi delle azioni morali, sembra che Kant non possa fare a meno di ammettere che l'empiricità sia intrinseca alla dimensione morale.

Nella prefazione della *Fondazione* Kant appare preoccupato da esigenze architettoniche, sono queste infatti che gli fanno preferire per il momento una *Metafisica dei costumi* rispetto a una *Critica della ragion pura pratica*²⁵⁰. Essa è la parte pura, ovvero che non contiene elementi empirici, di una conoscenza materiale, che concerne un oggetto. Se l'oggetto considerato è la natura, allora si avrà una metafisica della natura, se invece l'oggetto è la libertà, allora si avrà una metafisica dei costumi. Kant quindi intraprende avvertitamente un'altra strada rispetto a quella che ci si aspetterebbe in analogia e in continuità con il percorso della *Critica della ragion pura*. E' un percorso comunque che Kant non ritiene precluso, che due anni più tardi pubblicherà anche una *Critica della ragion pratica*, ora qui si limita a ricercare il *principio supremo della moralità, a spiegarlo e a sostenerlo nella sua validità*, perché l'altra indagine avrebbe preteso una maggiore complessità in quanto in gioco è anche l'unità stessa della ragione che, come Kant osserva, non può che essere una sola distinta solo nell'applicazione, nell'uso teorico e nell'uso pratico. Il metodo seguito da Kant è quello che va dalla conoscenza razionale comune alla ragion pura pratica, passando dalla conoscenza filosofica e dalla metafisica dei costumi.

²⁵⁰ Vedi per il problema della *purezza* della ragion pratica, L. Fonnesu, *Ragion pratica e ragione empirica pratica nel pensiero di Kant*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia. Università di Firenze», 1988, pp. 67-86

La riflessione sulla ragione viene però da Kant tenuta separata dall'altro lato quello meramente naturale dell'uomo, in parte perché è il momento qualificante del mutamento di prospettiva che egli introduce nella riflessione etica, e in parte perché, in generale, Kant è fermamente convinto del valore euristico della separazione nell'ambito delle scienze²⁵¹. Infatti, quando viene meno al principio della distinzione, il procedere della sua argomentazione non può che esprimere, in maniera più o meno riuscita, la contraddittorietà della natura umana, che per sua fragilità e impurità «è certamente nobile quanto occorre per erigere a propria norma un'idea così degna di rispetto, ma insieme troppo debole per obbedirle»²⁵². Seguiamo perciò Kant nei suoi passaggi fino a raggiungere quel concetto di critica della ragion pura pratica che egli ritiene adatto a render conto del problema morale, vedremo in un secondo momento come diventi

²⁵¹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 4: «Tutte le industrie, i mestieri e le arti hanno tratto vantaggio dalla divisione del lavoro, cioè dal fatto che il singolo non fa tutto, ma ognuno si limita a un particolare lavoro che, per il modo in cui è eseguito, si distingue nettamente dagli altri, per compierlo nel modo migliore e con la minor fatica. Dove i lavori non sono così distinti e divisi, dove ognuno sa fare mille cose, le industrie sono ancora nella più grande arretratezza. Perciò sarebbe utile vedere se la filosofia pura non esiga, in tutte le sue parti, il suo uomo adatto e se l'insieme dell'impresa culturale non si reggerebbe meglio se coloro che, assecondando il gusto del pubblico, sono abituati a spacciare mescolati l'empirico e il razionale in varie proporzioni a loro stessi ignote e, proclamandosi pensatori autentici, chiamano azzecagarbugli quanti si occupano della parte strettamente razionale, fossero diffidati dal fare tutt'uno di due cose diversissime, per ciascuna delle quali si richiede forse un talento particolare e la cui riunione in una sola persona non produce che guastamestieri». La perorazione della separazione nelle scienze è un tema che si ritrova anche nello scritto sulla *Religione*, in cui tuttavia, oltre alla valorizzazione della separazione, viene ipotizzata anche quella della connessione, vedi I. Kant, *La religione nei limiti della sola ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1996, p. 61: «Le scienze, infatti, progrediscono esclusivamente quando sono ben separate le une dalle altre, di modo che ciascuna costituisca innanzitutto un complesso a se stante, e solo in seguito si cerchi di cogliere la loro connessione».

più evidente, una volta soddisfatte le esigenze fondative, la *naturalità* dell'aspirazione insita nella nostra ragione di tendere a dei principi da una parte e la tensione in cui questa aspirazione entra con la consapevolezza della nostra situatività e storicità dall'altra. Il relativismo della condizione umana, di cui le riflessioni sulla felicità offrono un esempio paradigmatico, è accentuato dal fatto che l'orizzonte in cui è inscritta la vita umana è soggetto al mutamento.

Anche lo spostamento dal problema del *bene* a quello della *volontà buona* ci induce a compiere un simile passo, la morale ha traslocato e si è installata nella sfera umana della volontà portando con sé qualcosa di superiore, di assoluto, di divino. L'argomentazione ci conduce innanzitutto a scoprire il concetto di "volontà buona": esso è il principio ma anche il fine della morale. Non abbiamo quindi a che fare con il *bene* così come classicamente l'etica ci aveva insegnato, ma con una *volontà buona*: «Questa volontà non richiede, certo, di essere il solo bene o tutto il bene; tuttavia deve essere il bene supremo e la condizione di qualsiasi altro bene, ivi compresa ogni aspirazione alla felicità»²⁵³. La volontà buona pone l'uomo di fronte alle sue migliori potenzialità, introduce la prospettiva, secondo la quale noi non guardiamo a lui solo secondo ciò che egli fa, ma soprattutto e innanzitutto a quanto egli *può* fare. E' il dischiudersi di questa prospettiva che ci lascia intravedere nell'uomo l'ambito più ampio delle proprie possibilità e non meramente circoscritto alla sua realtà.

²⁵² I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 29.

²⁵³ Ivi, p. 15. Il tema della felicità è un tema molto frequentato nella letteratura kantiana. Uno degli ultimi saggi in proposito lo individua proprio come il punto più scottante nell'ambito della filosofia morale più in generale. In particolare esso racchiude la questione del rapporto tra *dovere* e *inclinazioni*. Tra i contributi più recenti, vedi B. Himmelmann, *Kants Begriff des Glücks*, De Gruyter, Berlin 2003; K. Haucke, *Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben. Überlegungen zu Kants Glücksbegriff*, in «Kant-Studien» 2 (2002), pp. 177-199.

E' chiaro che la distinzione dell'a priori, del puramente razionale dall'empirico coincide con l'esclusione di ogni elemento antropologico dall'indagine morale. Ma forse bisogna porre attenzione al modo in cui si considera la dimensione antropologica, è certamente vero che Kant sollecita una comprensione di questa come quella dimensione che inerisce alla costituzione naturale dell'uomo, ma pure non sarebbe erroneo provare ad intendere tale dimensione in maniera più ampia, perché l'aver voluto introdurre una "natura ragionevole" dell'uomo, che certo non gli compete esclusivamente – peraltro neppure il mondo della natura – prelude ad una considerazione dell'uomo che, a patto di introdurre dei correttivi nel suo concetto²⁵⁴, e a dispetto delle affermazioni dello stesso Kant, può essere denominata *antropologica*. Non si tratta di una forzatura delle intenzioni kantiane, bensì del ricorso ad una prerogativa ermeneutica che egli stesso ha formulato in maniera esplicita nei riguardi del modo autentico di comprendere la dottrina platonica delle idee: «Non è niente insolito, tanto nella conversazione comune quanto negli scritti, mediante il confronto dei pensieri che un autore espone sul suo oggetto, intenderlo, magari, meglio che egli non intendesse se medesimo»²⁵⁵.

Proprio attraverso il confronto dei suoi testi emergono dei luoghi che ci autorizzano a compiere un simile passo, esiste, per esempio,

²⁵⁴ Come molto acutamente afferma Paolo Manganaro l'eticità è un modo di espansione dell'uomo, che allo stesso tempo rimanda alla sua finitezza: «L'eticità kantiana lega in un modo nuovo e intenso che non conosce limiti. Come nell'amore, l'uomo non appartiene più a se stesso, non è più misura di tutte le cose, dei suoi bisogni e della sua libertà "teorica". Ma questa limitazione, che inchioda alla finitezza dell'io, della coscienza, come un comando interno, è un modo nuovo di espansione, rivela un regno metafisico che cerca la sua realizzazione», P. Manganaro, *Libertà sotto leggi*, c.u.e.c.m., Catania 1989, p. 16.

²⁵⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 299.

come ci viene testimoniato dallo scritto sulla *Religione* un modo di considerare la natura umana che va al di là del significato quando lo si intende come il contrario del fondamento delle azioni derivanti dalla libertà, in quest'accezione il termine natura non sopporterebbe l'inclusione della dimensione morale – come si vede fin qui il discorso tiene perfettamente rispetto alle analisi sul fondamento della morale contenute nella *Fondazione*. Si deve perciò ampliare il concetto di “natura dell'uomo” fino a consentire che esso tolleri la presenza di predicati come “moralmente buono” e “moralmente cattivo”. Ma perché questo avvenga occorre che quella dimensione si rimodelli e che con essa si intenda il «fondamento soggettivo dell'uso della libertà umana»²⁵⁶. O anche, come invece recita l'*Antropologia*, che dell'uomo non si consideri soltanto ciò che egli fa, non si rimanga insomma sul piano della piatta descrizione delle sue azioni, ma che queste vengano sottoposte ad un'indagine che riguarda la loro possibilità e la loro necessità, si ampli cioè la prospettiva su quanto l'uomo *può* fare e *deve* fare. Quindi solo se l'uomo viene considerato nell'orizzonte delle sue possibilità, cioè se si apre l'indagine rispetto al ventaglio di opzioni che gli ineriscono, dando espressione al fatto che egli agisce secondo libertà, allora in questa più lata prospettiva si può considerare positivamente un discorso sulla antropologia che non escluda la dimensione morale.

Ma è la stessa *Critica della ragion pratica* il testo che terminologicamente invita a correggere il significato della parola *antropologia* per adattarlo ad una introduzione positiva nella riflessione morale kantiana. Nell'opera del 1788, infatti, Kant accenna ad una caratteristica peculiare della legge morale un «fatto» a cui essa dà luogo che non è percepibile visivamente, non rientra cioè

²⁵⁶ I. Kant, *La religione nei limiti della ragione*, cit., p. 75.

nell'ambito delle cose «visibili» in quanto riguarda piuttosto l'«invisibile», e che perciò risulta ulteriore rispetto a tutti i dati del mondo sensibile e quindi non spiegabile facendo ricorso ad essi, nonostante tutte queste caratteristiche che lo pongono in contrasto con l'uso teoretico della ragione questo fatto «ci indica un *mondo* dell'intelletto puro», ma non si limita solamente ad indicarlo, perché ce lo fa conoscere, ci fa conoscere la sua legge. Tale conoscenza non è qualcosa da sottovalutare perché anzi essa ci dischiude la realtà di questo mondo che è coniato sulla traccia di quello sensibile: «Questa legge deve procurare al mondo dei sensi, come a una *natura sensibile* (per quanto riguarda gli esseri razionali), la forma di un mondo dell'intelletto, cioè di una *natura soprasensibile*, senza però recar danno al suo meccanismo»²⁵⁷. Ma qual è la caratteristica di questa natura, che diremmo seconda, perché viene introdotta solo in un secondo momento ma che nell'ordine delle cose vedremo che è prima? Kant ce lo dice nel capoverso successivo: «La natura sensibile degli esseri razionali in genere è l'esistenza di essi sotto leggi condizionate empiricamente; quindi, per la ragione, è *eteronomia*. La natura soprasensibile degli stessi esseri è invece la loro esistenza secondo leggi, le quali sono indipendenti da ogni condizione empirica, e quindi appartengono all'*autonomia* della ragion pura»²⁵⁸. Si tratta di un passo molto importante perché attraverso la determinazione dell'autonomia questo mondo dell'intelletto dichiara pure la sua indipendenza dall'empiria, affermando la sua purezza: «La natura soprasensibile degli stessi esseri è invece la loro esistenza secondo leggi, le quali sono *indipendenti da ogni condizione empirica*». Kant non rinuncia nemmeno a trovare due diverse connotazioni: la natura

²⁵⁷ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 54 (cors. mio).

²⁵⁸ *Ibidem* (corss. miei).

che noi conosciamo solo nella ragione si potrebbe chiamare archetipa (*natura archetypa*), quella che invece sopporta gli effetti delle idee di questa si chiama natura ectipa (*natura ectypa*). E poi si spinge ancora più oltre fino ad affermare che la «legge morale ci trasporta in modo ideale in una *natura* in cui la ragion pura, se fosse accompagnata dal potere fisico conveniente, produrrebbe il sommo bene»²⁵⁹.

Il sorgere della coscienza morale

Evidentemente l'*Antropologia pragmatica* non rappresenta l'unico caso in cui Kant ricorre all'affermazione per cui non possedendo quasi fonti è lecito fare ricorso all'invenzione, per esempio quella contenuta nel teatro e nei romanzi²⁶⁰. Anche la comprensione e la spiegazione della moralità proprio a causa della difficoltà di reperire delle fonti non può se non basarsi su una narrazione inventata. Non certo inventata di sana pianta perché Kant usa come canovaccio del suo racconto quello contenuto nel *Genesi*. E' curioso che Kant non disdegni, in questo contesto come è invece solito fare, anche il ricorso a spiegazioni fisiologiche²⁶¹. Ma vediamo come

²⁵⁹ Ivi, p. 55 (corss. miei).

²⁶⁰ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 5. Pur mettendo in guardia dai pericoli rappresentati dall'esagerazione dei caratteri e delle situazioni contenute in queste opere, un'avvertenza che si ritrova peraltro anche nella *Critica del Giudizio* (vedi p. 127) e che lo accomunano in questa diffidenza a quella espressa da Platone nei confronti dell'arte, Kant non disdegna tuttavia di servirsi delle osservazioni sull'uomo in essa contenute. Per quanto riguarda il non semplice rapporto di Platone con l'arte vedi, Iris Murdoch, *The Fire and the Sun. Why Plato banished the Artist*, Oxford University Press, Oxford 1977.

²⁶¹ Non si contano le manifestazioni di insofferenza di Kant nei confronti di coloro che ricorrono a questo tipo di spiegazione. Un esempio per tutti nei *Principi metafisici della dottrina della virtù*: «L'imperativo categorico, dal quale le leggi morali scaturiscono in modo dittatorio, non riesce ad entrare nella mente di coloro che sono avvezzi unicamente alle spiegazioni

Kant costruisce il canovaccio del suo racconto. Il primo uomo di Kant «poteva dunque *stare eretto e camminare*; poteva *parlare* (*Genesi*, II, 20), anzi *fare discorsi*, ossia parlare secondo concetti connessi (II, 23), quindi pensare»²⁶². All'inizio l'unica guida dell'uomo non fu che l'istinto «questa voce di Dio a cui tutti gli animali obbediscono»²⁶³. Questo istinto lo indirizzava soprattutto nel dispiegarsi della sua disposizione all'animalità gli indicava di quali cose nutrirsi e da quali astenersi, si tratta peraltro di qualcosa che non si è perduto che anche l'uomo di oggi possiede, osserva Kant, e potrebbe riposare nell'odorato e forse in quanto accomuna questo senso con quello dell'odorato, potrebbe insomma essere «una sorta di facoltà di presentire l'attitudine o inattitudine di una vivanda all'ingestione della quale ancor oggi si ha percezione »²⁶⁴. Ma su questo primo istinto si innesta l'operare della ragione che da una comparazione tra ciò che aveva assaggiato e ciò che gli forniva un altro senso conseguì una conoscenza non meramente dipendente dall'istinto. Rilevante è però che non solo si trattava di un tentativo messo in atto *senza* la collaborazione dell'istinto, ma, addirittura, realizzato *contro* l'istinto. Questo processo, al di là della contingenza specifica, serve per comprendere come l'uomo scopra in sé di poter agire ignorando il consiglio dell'istinto fino a contrastarlo: «L'occasione di diventare infedele all'impulso naturale poté essere solo una piccolezza: ma il successo del primo tentativo, cioè il tentativo di *divenire consapevole* della propria ragione come di una facoltà che può estendersi oltre i

fisiologiche, e quantunque poi questi si sentano irresistibilmente spinti da esso ad agire», I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 225.

²⁶² I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Id., Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 104-105.

²⁶³ *Ivi*, p. 105.

limiti entro i quali sono costretti tutti gli animali, fu di grande importanza e, per la forma di vita, decisivo»²⁶⁵. Lo sviluppo della ragione non lascia dubbi: pur installandosi nel grembo dell'uomo legato agli istinti, si aggiunge ad essi senza sostituirli ma, opponendosi a loro, aggiunge una nuova dimensione alla vita umana in cui «l'uomo scoprì in sé la facoltà di scegliersi un modo di vita e di non essere, come gli animali, legato esclusivamente ad uno solo di essi»²⁶⁶. E' così vero che Kant non pensa ad una sostituzione che conduca alla perdita degli istinti chelo si vede sin dall'inizio della sua ricostruzione, quando egli accenna al fatto che per avere una cognizione della struttura dell'uomo prima dell'impiantarsi della ragione basta far ricorso all'esperienza che ancora oggi noi abbiamo dei nostri sensi. Soltanto che, accanto ai singoli oggetti che l'istinto indicava all'uomo, gli si parava una moltitudine di altri con cui egli non aveva ancora familiarità. Queste nuove prospettive gli si preparavano a partire dalla *rinuncia* e si innestavano in lui secondo una modalità *artificiale* che «lo condusse da stimoli solo percepiti a stimoli ideali»²⁶⁷.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ Ivi, pp. 105-106 (corss. miei).

²⁶⁶ Ivi, p. 106.

²⁶⁷ Ivi, p. 107. Kant aveva già definito «artificiale» il ruolo dell'uomo nella *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit. Vi torna anche nel 1785 nella recensione a Herder, dove rigettando il metodo del «fisiografo» adottato da Herder, critica la continuità da questi sostenuta così che nella natura si rintraccerebbe un solo principio organico. «Tanto più l'unico principio organico della natura, che chiamiamo ora *formante* (nei minerali), ora *impulsivo* (nelle piante), ora *senziente*, ora *che costruisce con l'arte* (*künstlich*), e che al fondo è una sola e medesima forza, si trova distribuito in più organi e differenti membra, tanto più tale principio ha in ognuno di questi un suo proprio mondo, scompare l'istinto, e ha inizio un proprio libero uso dei sensi e della membra», vedi I. Kant, *Recensione di J. G. Herder: Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 56. Sul significato dell'«artificiale», vedi G. Gigliotti, «Naturale» e «artificiale». Il

Alla rinuncia Kant connette anche la «consapevole attesa del futuro», invitando l'uomo razionale a posticipare il godimento, la ragione palesa la possibilità di rendersi presente il tempo a venire a differenza degli animali che, come Nietzsche dirà efficacemente, sono legati al piolo dell'istante. Da questo processo Kant vede anche scaturire il dominio dell'uomo su tutti gli altri animali e allo stesso tempo il concetto per cui nessun uomo, al contrario, può esercitare un tale dominio sui suoi simili²⁶⁸.

La vita come ambito da cui si dispiega la ragione

Ci siamo serviti del racconto contenuto nello scritto di filosofia della storia per rendere evidente un aspetto della moralità kantiana, il suo radicarsi e costituirsi in una sostanziale opposizione verso il mondo della natura, il suo dover fare astrazione dall'istinto, o come dirà Kant dai moventi materiali e cioè dagli impulsi, *Triebfedern* e

problema del carattere in Kant, in «Rivista di filosofia», 3 (2001), pp. 429-433.

²⁶⁸ E' l'aver posto ogni essere ragionevole quale fine in sé che permette a Kant di attribuirgli una posizione suprema nell'ambito della natura: «Ma da ciò consegue rigorosamente che ogni essere ragionevole, quale fine in sé, deve poter considerare in pari tempo se stesso, rispetto a tutte le leggi a cui sempre può essere sottoposto, come legislatore universale, perché è proprio questa conformità delle sue massime alla legislazione universale ciò che lo caratterizza come fine in sé; ne segue inoltre che questa sua dignità (prerogativa) suprema, che lo pone al di sopra di tutti i comuni esseri della natura, richiede certamente che egli consideri le sue massime dal proprio punto di vista di qualsiasi altro essere ragionevole, legislatore (che perciò si chiama anche persona)». Vedi, I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 73. Il rapporto che si instaura tra gli uomini e gli altri esseri viventi del mondo è il tema dell'articolo di Birgit Recki, la quale individua due posizioni kantiane in merito, vedi, B. Recki, *Achtung vor der zweckmäßigen Natur. Die Erweiterung der Kantischen Ethik durch die dritte Kritik*, in *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des XI: Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher, W. de Gruyter, Berlin- New York 2001.

dalle inclinazioni, *Neigungen*. Insomma da tutto ciò che è non puro. E' certo però che se da una parte il mondo della ragione si sovrappone a quello della naturalità e viene avvertito, sentito come *altro*, dall'altra la ragione non fa che spingere l'uomo «irresistibilmente allo sviluppo delle capacità di cui egli è dotato»²⁶⁹. Non sono quindi la «selvatichezza» e la «semplicità» le cifre dell'umano, al contrario abbiamo piuttosto a che fare con l'artificialità e la complessità²⁷⁰.

Kant compie una duplice manovra, con cui complica in maniera peculiare il problema etico, da una parte disloca il problema del bene nella volontà umana²⁷¹, dall'altra sottrae alla considerazione sulla morale ogni retroterra naturale. Ognuno fa esperienza della legge morale come di un qualcosa che troviamo certo in noi stessi ma come avente un'altra origine. Diciamo che questa sensazione di estraneità,

²⁶⁹ I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, cit., p. 108.

²⁷⁰ Per una considerazione che valorizza la non separatezza della legge morale nei confronti delle altre dimensioni umane, vedi B. Centi, *Coscienza, etica e architettonica in Kant*, cit. p. 148: «E' il seguire il movente etico che fa dell'individuo l'esponente di una natura umana razionale che solo da questo momento egli possiede: è l'etica che instaura e fonda la natura umana, in quanto umana, non viceversa». Vedi pure R. Bodei, «*Tenerezza per le cose del mondo*»: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel, cit., pp. 204-205: «Contro l'idea di un ritorno alla natura o dello stato di natura come modello positivo di riferimento, Kant è un deciso difensore della civiltà e della cultura: ha significato solo ciò che è passato attraverso il vaglio della ragione, dello sforzo morale, dell'abbandono della naturalità. Il conflitto con la natura, l'uscita dall'Arcadia, la sofferenza sono il presupposto, insieme al prodotto, della ragione, della legge morale e della civiltà. La ragione non è solo, come in Aristotele, condizione di felicità di eudaimonia, ma anche rischio».

²⁷¹ Diverse sono state le interpretazioni di questa mossa kantiana, per renderne efficacemente il significato antropologico mi sembra utile rimandare a U. J. Wenzel il quale parla di *inversione della teleologia* per indicare che la filosofia pratica kantiana contiene una teoria del bene, che non lo localizza in uno scopo che si para dinanzi all'impulso, ma piuttosto in una *volontà buona*, che si concepisce come autonoma. Wenzel adopera un'espressione coniata da R. Spaemann a proposito di Hobbes. Vedi U. J. Wenzel, *Anthroponomie*, cit., p. 86.

che accompagna, la legge morale costituisce il risultato della comune osservazione su se stessi in cui il carattere di opposizione e di negazione con cui la legge morale si presenta rispetto al mondo delle inclinazioni e delle disposizioni. L'universalità della legge morale è qualcosa di indiscusso che non conosce limitazioni tanto è vero che Kant precisa che la ragione umana può essere condotta in sede morale «anche nell'intelletto più comune, a grande esattezza e perfezione»²⁷², per cui alla filosofia non resta che chiarire il principio supremo della moralità²⁷³. Ma Kant, dopo aver trasportato il problema del bene nella volontà umana, aver cioè provveduto a realizzare anche nell'ambito della filosofia pratica una *rivoluzione copernicana*, ha la necessità di inquadrare questa volontà, di renderla plausibile e comprensibile²⁷⁴. A questo scopo egli intraprende diverse strade. Tra queste vogliamo esplorare quella che ricorre ad una teoria della vita che prende le mosse dalla realtà organica, qui, ma non solo, Kant mostra come la riflessione sulla dimensione dei fini sia

²⁷² I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 9.

²⁷³ Ivi, p. 27: «Dunque la *ragione umana comune* è spinta non dal bisogno della speculazione (bisogno che non sorge mai finché essa si accontenta di essere semplicemente sana ragione), ma da motivi pratici a uscire dalla sua sfera e a inoltrarsi nel campo della *filosofia pratica* allo scopo di procurarsi informazioni e spiegazioni chiare sulla fonte del suo principio e sulla esatta definizione di esso in contrasto con le massime fondate sul bisogno e sull'inclinazione, al fine di liberarsi da pretese contrastanti e non incorrere nel pericolo, a causa dell'ambiguità in cui potrebbe facilmente cadere, di smarrire gli autentici principi morali». In maniera molto bella Paolo Manganaro caratterizza le diverse modalità con cui l'uomo si rapporta al problema morale, istituendo anche un'originale analogia con le opere etiche di Kant: «Si potrà vedere così che ognuna di queste opere (e a volte entro la stessa opera una parte rispetto all'altra) modifica sostanzialmente l'accesso al problema morale, come se nell'etica, a differenza che nella filosofia speculativa, si possa entrare da varie vie: proprio come è necessitato a fare l'uomo che pensa e vive nel mondo»: P. Manganaro, *Libertà sotto leggi*, cit., p. 23.

unitaria in quanto abbraccia sia quelli della natura organica sia quelli dell'agire umano²⁷⁵. La struttura della volontà, almeno sotto alcuni rispetti, non si distingue dalla costituzione di un essere organico. «Nella costituzione naturale di un essere organico, cioè di un essere conformato in vista della vita – scrive Kant –, assumiamo come principio fondamentale che non esiste in esso alcun organo destinato ad una funzione che non sia anche il più adatto e commisurato a tal fine»²⁷⁶, e quindi per quanto possa in primo luogo apparire strano la volontà viene inclusa in una concezione globale della vita, o, forse si farebbe meglio a dire che la teoria della vita abbozzata qui, contrariamente a quanto ci hanno poi tramandato le novecentesche filosofie della vita, non concepisce la vita come l'*altro* dalla ragione²⁷⁷.

²⁷⁴ V. Gerhardt, *Kants kopernikanische Wende (Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag)*, in «Kant-Studien» 78, pp. 133-152, qui, p. 140.

²⁷⁵ S. Poggi, *Organismo e ordine dei fini: Kant e la biologia romantica*, in AA. VV., *Kant e la finalità della natura. A duecento anni dalla «Critica del Giudizio»*, Antenore, Padova 1990, pp. 171-185, qui p. 182.

²⁷⁶ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 13. Sulla finalità in Kant, vedi S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Felice Le Monnier, Firenze 1971; e S. Marcucci, *L'appropriatezza epistemologica dell'idea di finalità in Kant*, in «Rivista di storia della filosofia», 2 (1995), pp. 231-254.

²⁷⁷ Volker Gerhardt ha messo bene in evidenza le difficoltà odierne di una *filosofia della vita*, il problema sta nella smarrita «connessione effettuale (*Wirkungszusammenhang*) di ragione e vita». V. Gerhardt, *Vernunft und Leben*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 43 (1995), pp. 591-609, qui p. 593. Gerhardt ricorda anche come si tratti di un fenomeno, che è poi diventato un'ovvietà a partire dal romanticismo, secondo il quale vengono rintracciate nel «*Leben*» e nella «*Geschichte*» le istanze contrapposte alla «*Vernunft*». Per Kant, il «*Leben*» stava ancora in relazione immediata con «*Geist*» tanto che «*Belebung*» e «*Begeisterung*» erano per lui sinonimi. Lo stesso accade per Hegel, per il quale – secondo Gerhardt – l'identità di «*Vernunft*» e «*Wirklichkeit*» includeva naturalmente anche il «*Leben*». Entrambi poi sono in continuità con la tradizione greca, con Aristotele e Platone. Per Kant, si tenga presente solo l'affermazione contenuta nell'antropologia, ma anche in altri testi secondo la quale «lo spirito (*Geist*)

Ma a questo punto è importante fare una digressione per comprendere meglio il valore che ha nella ricerca sul fondamento della morale il richiamarsi di Kant ad un principio teleologico che è in vigore nell'ambito della ricerca sull'essere organico. Kant si cimenta in una riflessione sulla finalità cinque anni più tardi nel saggio *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia* (1788), egli spiega di come si senta chiamato a farlo, in quanto in due scritti precedenti il suo pensiero è stato frainteso proprio riguardo all'uso del principio di finalità. «Tutte e due le volte la difficoltà a farmi comprendere poggia sul fatto che non si è ancora posto sufficientemente in luce che quando non siano sufficienti le fonti conoscitive teoretiche noi siamo autorizzati a servirci del principio teleologico, ponendo però dei limiti al suo impiego, in modo da assicurare alla ricerca teoretico-speculativa il diritto di *precedenza*, affinché essa possa per prima saggiare tutto il suo potere in questo campo (per questa ragione nella ricerca metafisica si chiede giustamente alla ragion pura di giustificare preventivamente questo principio teleologico, e in generale la sua pretesa di decidere su ogni cosa, ma nello stesso tempo di rivelare in modo esauriente quale sia il suo potere, acciocché le si possa accordare fiducia), di modo che questa libertà possa esserle in seguito sempre consentita»²⁷⁸. Come si vede Kant appare molto interessato a delimitare il campo di applicazione del concetto di fine affinché non se ne faccia un cattivo uso. Il pericolo, che egli intravede, lo nomina alcune pagine dopo e effettivamente richiede che si facciano le dovute precisazioni in quanto il principio teleologico, laddove lo si applichi inappropriatamente, può condurre all'invenzione di concetti vuoti. Noi facciamo esperienza di un simile dispositivo con le opere d'arte,

è il principio animatore (*das belebende Princip*) dell'uomo», vedi I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 108.

spiega Kant, il volere «è una facoltà di produrre qualcosa in modo conforme ad un'idea che vien chiamata fine»²⁷⁹. Ciò a cui dobbiamo rinunciare è la tentazione di determinare la causa degli oggetti che ci appaiono come ordinati totalmente secondo fini. Nel paragrafo 65 della *Critica del Giudizio* Kant è più chiaro: gli oggetti che si sottraggono ad una tale considerazione causalistica sono gli organismi, l'idea del tutto determina la forma e il legame di tutte le parti, ma «non in quanto causa – perché allora si avrebbe un prodotto dell'arte – ma, per colui che giudica, come fondamento della conoscenza dell'unità sistematica della forma e del legame di tutto il molteplice contenuto nella materia data»²⁸⁰. Nel caso dell'opera d'arte l'idea del tutto gioca un ruolo causale nella produzione dell'oggetto, nel caso invece dell'organismo, l'idea del tutto è importante per conoscer l'oggetto nella sua interezza. Appare evidente a questo punto il carattere euristico che Kant attribuisce al principio teleologico laddove chiarisce che, quando la ragione non può raggiungere il proprio intento «percorrendo la via teoretica della natura», non le rimane che «la via teleologica»²⁸¹; laddove la teoria ci abbandona, ribadisce Kant, non bisogna temere di muovere da un principio teleologico²⁸². Obiettivo del principio finalistico non è

²⁷⁸ I. Kant, *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, cit., pp. 34-35.

²⁷⁹ I. Kant, *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, in *Scritti sul criticismo*, p. 57. Sul concetto organismo e di finalità vedi pure: H. Ginsborg, *Kant on Understanding Organism as Natural Purposes*, in *Kant and Sciences*, cit., pp. 231-258.

²⁸⁰ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 241.

²⁸¹ I. Kant, *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, cit., p. 33.

²⁸² Vedi pure la *Critica del Giudizio*: «D'altra parte, è una massima egualmente necessaria della ragione di non trascurare il principio dei fini nei prodotti della natura; poichè se esso non ci fa meglio comprendere il modo di formarsi di questi prodotti, è però un principio euristico per ricercare le leggi particolari della natura», p. 285.

allora spiegare l'origine dell'organismo ma la sua struttura e il suo modo di funzionare, non a caso Kant ci avverte anche, nello stesso saggio del 1788, che il principio del giudizio sulla finalità interna negli esseri organizzati è un principio in vigore tra i fisiologi: «Ora il concetto di essere organizzato è il seguente: un essere materiale che è possibile solo in virtù del mutuo rapporto di fine a mezzo di tutto ciò che in esso è contenuto (effettivamente non c'è anatomista, che in quanto fisiologo, non muova da questo concetto)»²⁸³. E sempre in questo contesto Kant, mettendo in guardia dalla tentazione di concepire a priori forze fondamentali, esorta ad una conoscenza che anche in filosofia si ponga di perseguire obiettivi raggiungibili: «La vera metafisica – osserva Kant – conosce i limiti della ragione umana»²⁸⁴, perciò non si spinge ad *inventare* cause efficienti laddove è solo possibile trovare cause finali, essendo questa un'operazione che «la ragione non è assolutamente autorizzata a fare, giacché non le costerebbe allora nessuna fatica spiegare tutto ciò che vuole nel modo che vuole»²⁸⁵.

Concluso questo *excursus* sarà più agevole comprendere alcuni tratti della strutturazione della volontà e come essa funzioni. Il suo rapporto, ad esempio, con la teleologia è alquanto complesso. La *volontà buona* si dibatte tra la necessità di proporsi fini che – come

²⁸³ I. Kant, *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, cit., pp. 56-57. Nella *Critica del Giudizio*, nel paragrafo 81, Kant ritorna sulla questione della teleologia e discutendo le tesi di Blumenbach sull'epigenesi fa propria la critica alla concezione della materia bruta che si sia originariamente data forma da sé secondo leggi meccaniche, allo stesso tempo accoglie anche il principio del «*Bildungstrieb*», dell'impulso formativo, che, come la «*Bildungskraft*», la forza formativa sta tra i *Vermögen der Materie*, le possibilità della materia: cit., p. 300. Sui concetti di epigenesi e di forma, vedi B. Centi, *Coscienza etica e architettonica in Kant*, cit., pp. 17-35; B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, cit., pp. 221-222n e 243.

²⁸⁴ I. Kant, *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, cit., p. 56.

Kant afferma – è il carattere distintivo della natura ragionevole e il fatto che ogni positiva posizione di fini è una restrizione della volontà che le fa perdere il suo essere assolutamente buona; una volontà che ha un fine da realizzare è una volontà soltanto relativamente buona. La soluzione che Kant alla fine escogita per trarsi da questo impaccio è che il *fine della volontà buona* non sia concepito come un fine *da realizzare*, ma come un fine che *esiste per sé* per il quale non bisogna operare *per* porlo in essere, ma, al contrario, esso è un fine «contro il quale non si deve mai agire»²⁸⁶, lo si deve cioè *lasciar essere*. Ma cosa significa propriamente che lo si deve lasciar essere? Che essendo ciò cui mira ogni volere non può mai essere considerato semplicemente come un mezzo. Si vede così infine che la volontà buona non può avere altro fine che «il soggetto stesso di tutti i fini possibili, perché quest'ultimo è in pari tempo il soggetto di una possibile volontà assolutamente buona»²⁸⁷, solo in questo modo è possibile pensare senza contraddizione la volontà buona.

Comunque a Kant è chiaro che volontà e libertà non sono identiche, possono coincidere nel caso della *volontà assolutamente buona*, cioè di quella volontà che è libera da qualsiasi determinazione particolare, ed è perciò libera di volere sé stessa. Altrimenti le cose stanno così come Kant le descrive nella *Terza parte della Fondazione della metafisica dei costumi*: «La volontà è una specie di causalità degli esseri viventi in quanto ragionevoli, mentre la *libertà* è quel carattere di questa causalità per il quale essa può agire indipendentemente da cause esterne che la *determinino*»²⁸⁸. Kant si

²⁸⁵ I. Kant, *Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*, cit., p. 57.

²⁸⁶ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 72.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 85.

rende comunque conto di aver detto troppo poco, di aver cioè dato una definizione solo negativa della libertà, potremmo forse aggiungere che questa definizione si consuma tutta sul piano meramente antropologico, e infatti poi dopo Kant si propone di trattare il medesimo problema dal punto di vista morale. La sua consapevolezza metodologica appare evidente dalle sue stesse parole: «Questa definizione della libertà è *negativa*, quindi inidonea a farne comprendere l'essenza, ma da essa si può ricavare un concetto *positivo* tanto più ricco e fecondo»²⁸⁹. Non dovrebbe passare sotto silenzio il ruolo che Kant attribuisce alla determinazione *antropologica* o forse meglio ancora *fenomenologica*, senza scambiare per quella morale, egli infatti ne valorizza la funzione proprio per una migliore comprensione dell'idea di libertà considerata nella sua interezza. Il concetto chiave in quanto comune ai due ordini è quello di causalità, in breve possiamo così riassumere l'argomentazione kantiana: non è solo la causalità naturale che dà luogo ad un sistema di leggi, ad un concatenamento necessario di causa ed effetto, nemmeno la libertà, «benché non sia una proprietà della volontà in base a leggi naturali, è priva di leggi»²⁹⁰. Ciò che tuttavia separa i due ordini sono il carattere *eteronomo* della necessità naturale e la proprietà della volontà di essere legge a se stessa, di essere *autonomia*. La volontà di un essere razionale può determinarsi in quanto *affetta patologicamente* o come *volontà libera*, in questo secondo caso essa coincide con una volontà sottoposta a leggi morali. Il rapporto tra legge morale e libertà è fatto nuovamente oggetto di riflessione da Kant nella *Prefazione* alla seconda *Critica*, anche in risposta alle accuse di incoerenze che gli erano state mosse nella

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ *Ibidem*.

recensione del teologo J. F. Flatt di Tubinga, anche in questo contesto Kant insiste sul fatto che l'idea di libertà, da una parte è pensabile in quanto si tratta di un concetto non contraddittorio, dall'altra non è però percepibile, la sua realizzazione è allora rimandata all'ambito pratico, dove «la legge morale è la condizione alla quale solamente possiamo *diventar consci* della libertà»²⁹¹. Nella *Prefazione della Critica della ragion pratica*, Kant introduce anche una differente denominazione per la libertà e la legge morale: «La libertà è senza dubbio la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà. Poiché, se la legge morale non fosse *prima* pensata chiaramente nella nostra ragione, noi non ci terremmo mai autorizzati ad *ammettere* una cosa come la libertà (benché questa non sia contraddittoria). Ma se non vi fosse libertà, la legge morale non si potrebbe assolutamente *trovare* in noi»²⁹². E quando nel 1790 J. G. Kiesewetter lo invita nuovamente a spiegare meglio il rapporto tra libertà e legge morale per evitare il circolo vizioso denunciato dagli obiettori della filosofia critica, Kant riprende nuovamente la distinzione tra concetto *negativo* di libertà e la sua *positività*: «La possibilità della libertà, quando sia considerata *prima* della legge morale (nella *Critica della ragion pura*) significa solo il concetto trascendentale di causalità di un essere appartenente al mondo in generale (senza che con essa si voglia indicare in modo particolare la libertà di una volontà), in quanto essa non è determinata nel mondo dei sensi da alcun motivo. Osservo altresì che in quell'opera si mostra soltanto che essa non contiene alcuna contraddizione. Ora, quell'idea trascendentale è realizzata dalla legge morale ed è conferita *alla volontà*, ad una proprietà dell'essere dotato di ragione (dell'uomo),

²⁹¹ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 4n.

²⁹² *Ibidem*.

perché la legge morale non ammette alcun fondamento di determinazione proveniente dalla natura (dal complesso degli oggetti dei sensi). In tal modo, il concetto di libertà, in quanto causalità, è riconosciuto nella sua positività ed è interscambiabile con il fondamento morale di determinazione senza cadere con ciò in un circolo»²⁹³.

Come si vede il discorso è estremamente complesso e Kant ne enfatizza le valenze affrontandolo da diverse prospettive: antropologica, trascendentale, morale e metafisica. Non può non saltare agli occhi che Kant, nel costruire la sua argomentazione nell'ambito della prima parte della *Fondazione della metafisica dei costumi*, fa ricorso ad un concetto complesso di *natura*. In un primo momento, quando prende in considerazione l'interesse di un essere organico, la natura a cui si fa riferimento è una natura detentrica dell'ordine dei fini, infatti viene affermato che se il fine dell'uomo fosse la sua *conservazione* e il suo *benessere*, in altri termini la sua *felicità*, allora la natura avrebbe disposto male le cose affidandone la realizzazione alla ragione, in quanto sarebbe stato sufficiente il solo istinto. Come si vede è dallo stesso seno della natura che scaturiscono e si distinguono la *ragione* e l'*istinto*. In fondo allo stesso paragrafo il discorso si è così dispiegato da contenere un'ulteriore curvatura di significato: la natura è sì detentrica della scelta fini ma non dei mezzi, nel caso della determinazione dell'uomo questa è affidata alla ragione, perché se la natura avesse voluto arrogarsi anche la scelta dei mezzi l'avrebbe fatta propria affidandola all'istinto. C'è un articolato rapporto tra natura, istinto e ragione, il concetto di natura è soggetto ad un'oscillazione molto ampia, da una parte in esso trovano dimora

²⁹³ I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, cit., pp. 230-231.

sia la ragione sia l'istinto, anche se poi il suo significato giunge a restringersi fino a coincidere con il puro istinto naturale.

Ma infine si vede che la ragione non possiede una sicurezza maggiore rispetto all'istinto, ciò non le preclude tuttavia di essere una facoltà pratica, ossia di intervenire nella determinazione della volontà e di contendersi tale possibilità di intervento insieme con l'istinto. Entrambi perciò si disputano la volontà. Se l'istinto tende alla soddisfazione e al benessere, alla ragione rimane aperta solo la possibilità di produrre una volontà buona non come mezzo per un ulteriore scopo, ma buona in se stessa. Questa è un'affermazione di Kant che necessita di essere chiarita, la ragione come facoltà che trascende la natura si deve distinguere da essa, perciò non potrà avere come fine uno tra gli altri, anche se però non rinuncia alla struttura teleologica. Mi sembra che anche in questo caso per una migliore comprensione sia necessario fare riferimento alle possibilità insite nella natura stessa, proprio nel momento in cui essa va oltre se stessa, Kant dice chiaramente che, «l'uomo non può far a meno di rappresentarsi così la propria esistenza», cioè secondo il principio che, «la natura ragionevole esiste come fine in se stesso»²⁹⁴, e dato che questo principio è condiviso esso guadagna l'oggettività: «Ma ogni altro essere ragionevole si rappresenta anch'esso così la propria esistenza, in base allo stesso principio razionale che vale anche per me; è dunque al tempo stesso un principio *oggettivo*»²⁹⁵. Ecco allora che ragione e natura, in quanto designazioni di istanze diverse, si dispongono su di un piano che le contrappone, anche se originariamente, come abbiamo appena visto, si collocano come specificazioni di un medesimo concetto di natura. Peraltro l'inclusione

²⁹⁴ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 60.

²⁹⁵ Ivi, pp. 60-61.

della volontà, o meglio della natura intelligibile dell'uomo, nel tutto degli organismi viventi si arricchisce di un'ulteriore determinazione e rafforzamento delle sue qualità quando Kant afferma che «ogni cosa della natura opera secondo leggi. Soltanto l'essere ragionevole può agire *secondo la rappresentazione* della leggi, ossia secondo principi, cioè può avere una *volontà*»²⁹⁶. Anche qui siamo posti di fronte ad una prospettiva che considera in maniera continua il rapporto tra la natura e la volontà, anzi questa è collocata come un accrescimento di quella. E' questa una sistemazione molto efficace, che stabilisce un rapporto di coordinazione tra natura e libertà. Non concepite come opposti, le due causalità quella della natura che produce i suoi effetti necessariamente e quella della libertà vengono poste da Kant in un rapporto di incrementazione. Questa affermazione si comprende meglio se la si considera insieme con l'*incipit* della *Metafisica dei costumi*, qui Kant esordisce dicendo che, «la *facoltà di appetire* è la facoltà di essere per mezzo delle proprie rappresentazioni, causa degli oggetti di queste rappresentazioni stesse. La facoltà di agire conformemente alle proprie rappresentazioni si chiama la *vita*»²⁹⁷. Come si vede la vita configura un livello superiore rispetto a quello che potremmo chiamare della natura empirica, è un livello che si dischiude al di là dell'istinto e che annuncia un' *altra natura*, non nel senso che essa proceda da quella prima, perché invece c'è una netta soluzione di continuità, anche se di essa rispetta certamente l'ordito, perché come scrive Kant essa segue leggi analogiche. Kant dà una descrizione chiarissima del configurarsi di un altro livello di natura e lo fa nell'ambito delle riflessioni sul genio. Artefice di questa altra natura è l'immaginazione: «L'immaginazione (come facoltà di

²⁹⁶ Ivi, p. 38.

²⁹⁷ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 11.

conoscere produttiva) ha una grande potenza nella creazione di *un'altra natura* tratta dalla materia che le fornisce la natura reale. Noi ci divertiamo con essa, quando l'esperienza ci par troppo banale; trasformandola, sempre, è vero, secondo leggi analogiche, ma anche secondo principii che hanno la loro più alta origine nella ragione (e che ci son naturali proprio come quelli con cui l'intelletto comprende la natura empirica); e così facendo noi sentiamo la nostra indipendenza dalla legge dell'associazione (la quale è inerente all'uso empirico dell'immaginazione), perché se, secondo essa, caviamo la materia dalla natura, la elaboriamo però in vista di qualcos'altro, vale a dire *di ciò che trascende la natura*»²⁹⁸.

La complessità della natura umana

«Ora l'uomo trova effettivamente in sé una facoltà che lo distingue da tutte le altre cose, addirittura da se stesso»²⁹⁹.

Se dobbiamo prestare fede all'istanza di *indipendenza* contenuta nella moralità, allora l'uomo è propriamente presso se stesso solo preso nella sua natura ragionevole. In questo mondo retto dal principio dell'autonomia «ogni essere ragionevole deve considerarsi *autore*, in virtù delle massime della sua volontà, di una legislazione universale»³⁰⁰. Solo che a guastare le cose ci si mette «un fine che si può presupporre reale per tutti gli esseri ragionevoli», nella misura in cui però essi non sono solo ragionevoli ma, «in quanto sono esseri dipendenti», tale fine è «un fine quindi che essi non soltanto *possono*

²⁹⁸ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 173 (corss. miei).

²⁹⁹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 93.

³⁰⁰ Ivi, p. 66 (cors. mio).

avere, ma si può sicuramente presupporre che tutti abbiano *effettivamente* per necessità naturale, ed è il fine della *felicità*»³⁰¹.

C'è tuttavia una sorta di antagonismo tra la resistenza che oppone l'inclinazione alla prescrizione della ragione. Che questa rivalità si combatta effettivamente lo si può vedere da come Kant descrive l'esaurirsi della ragione: «Perché la ragione umana, quando è stanca, ama riposarsi su questo guanciale e, sognando dolci illusioni (che le fanno abbracciare una nuvola invece di Giunone), sostituisce alla moralità un mostro bastardo, con membra eterogenee raffazzonate»³⁰².

Questi due lati dell'uomo secondo i quali egli è indipendente e perciò autonomo, ma anche dipendente ed eteronomo sono alla base dell'apparato terminologico che Kant predispone nella seconda sezione della *Fondazione*. Qui possiamo quasi misurare un'escursione completa dal grado zero costituito dal regno della natura, ove «ogni cosa della natura opera secondo leggi»³⁰³, fino ad una diversa monodimensionalità rappresentata dalla *volontà santa*, «il *dover essere*, qui, è fuori posto, perché il *volere* è già per se stesso necessariamente accordato con la legge»³⁰⁴. Nel mezzo vige l'irrequietezza della coscienza, che introduce un elemento che porta al non più pareggio dei conti, «soltanto l'essere ragionevole può agire *secondo la rappresentazione* delle leggi»³⁰⁵. Sorge allora la necessità di comprendere i modi in cui si accordano o non si

³⁰¹ Ivi, p. 42.

³⁰² Ivi, p. 57.

³⁰³ Ivi, p. 38.

³⁰⁴ Ivi, p. 40. Vedi pure, *Id.*, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 148-149, qui la santità è definita come conformità completa della volontà con la legge morale di cui non è capace «nessun essere razionale del mondo sensibile».

³⁰⁵ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 38.

accordano la ragione e la volontà. La *costrizione*, il *comando*, l'*imperativo* e l'*obbligazione* ma anche il *bisogno*, l'*interesse* e il *rispetto* sono tutti tentativi di mediazione per rendere conformi l'essere e il dover essere, questi concetti «suppongono tutti una limitatezza della natura di un essere, in cui la natura soggettiva del suo libero arbitrio da sé con la legge oggettiva di una ragion pratica; suppongono un bisogno di essere stimolati in qualche modo alla attività, perché un ostacolo interno si oppone ad essa»³⁰⁶.

In questo modo viene anche posto che la determinazione dell'uomo si costruisce a partire dalla dimensione razionale: «Tutto ciò che è possibile mediante le forze di un essere ragionevole può anche essere pensato come scopo possibile di una volontà»³⁰⁷. E' quindi il razionale a prescrivere alla volontà umana la sua estensione e le sue possibilità. Si tratta di una inversione della prospettiva con cui guardare all'essere umano, è dal mondo del *sollen*, del dover essere che si comprende l'uomo e si approda quindi alla sua intera costituzione. Non vi potrebbe essere una negazione più esplicita del fisiologismo che parte dalla struttura fisica per dedurre il carattere e l'agire umani³⁰⁸. Ciò che Kant chiamava fisiologismo si trova oggi

³⁰⁶ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 98.

³⁰⁷ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 41.

³⁰⁸ Sul carattere: Heimsoeth, *Libertà e carattere secondo le Riflessioni* 5.611-5.620, in *Introduzione alla morale di Kant*, a cura di G. Tognini, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 95-113. Munzel, *Kant's Conception of Moral Character. The «Critical» Link of Morality, anthropology, and Reflective Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1999; G. Gigliotti, «Naturale» e «artificiale». *Il problema del carattere in Kant*, cit.; Suggi, *Carattere e autonomia nella Antropologia dal punto di vista pragmatico di Immanuel Kant*, in «Teoria» 2 (2002), pp. 53-67. Non si può essere d'accordo con il «weak naturalism», il naturalismo debole sostenuto da Robert B. Loudon, il quale afferma che, «“Ought” presupposes “can”», devo presupporre posso; R. B. Loudon, *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, New York, Oxford 2000, p. 8. Abbiamo visto, al contrario, che Kant sostiene

sotto la denominazione di *riduzionismo* e con esso si intende una visione secondo la quale l'uomo è un organismo complesso ma pur sempre esaurientemente comprensibile alla luce delle conoscenze delle scienze della natura, ovvero di quel sapere che lo considera ancorato alla sua datità fisica e risolto in essa. Nemmeno la considerazione psicologica introduce un mutamento in questa prospettiva, essa non fa che riporre più profondamente i motivi dell'agire dell'uomo ad un livello che comunque rimane strutturato come quello della superficie. Lo stesso vale per la sociologia anch'essa è costruita intorno al paradigma di una sostanziale *passività* dell'uomo, in quanto meramente sostrato su cui si inscrivono processi di socializzazione aventi altrove la loro ragion d'essere³⁰⁹. Kant invece procede in maniera inversa, in quanto egli dice, prescrittivo è ciò che l'uomo vuole, naturalmente quando si può affermare che è propriamente il suo volere in gioco e non un inane desiderio³¹⁰. La

appunto l'asserzione, «se *devi*, allora *puoi*». Vedi S. Landucci il quale ricostruisce l'evoluzione di questa argomentazione che, a partire dallo scolio al paragrafo 6 della seconda *Critica*, verrà poi continuamente ribadita. S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 101-102. Vedi pure J. R. Silber *Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent*, in «Philosophical Review» 68 (1959), p. 476 e p. 480; e anche A. D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Cornell University Press, Ithaca 1993, p. 66

³⁰⁹ D. Sturma, *Die Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, pp. 58-96.

³¹⁰ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 47 (corss. miei): «Soddisfare il comando categorico della moralità è *sempre in potere di ognuno*; soddisfare al precetto empiricamente condizionato della felicità è *possibile solo di rado per ognuno*, e per lo più non è possibile neanche rispetto a un unico scopo. La cagione è che nel primo caso si tratta solo della massima, la quale dev'esser vera e pura, ma nel secondo si tratta anche delle forze e del potere fisico di produrre realmente un oggetto desiderato». Nuovamente merita di essere messo in evidenza come non sia la sottovalutazione della felicità che spinge Kant ad escluderla dalla moralità, ma piuttosto la considerazione pragmatica, secondo la quale è opportuno porre come prescrizione solo qualcosa che è in nostro potere eseguire.

volontà qui considerata è la «volontà del potere di realizzare i propri progetti»³¹¹, essa è allora «pura e semplice buona volontà» e non «semplice desiderio», ma «ricorso a tutti i mezzi che sono in nostro potere»³¹² per conseguire il successo³¹³ del nostro volere. Kant ribadisce più volte che volere il fine, e da questa ipotesi non è esclusa la moralità, in quanto anch'essa vuole qualcosa, significa anche volere i mezzi: «Chi vuole il fine vuole anche (perché la ragione ha un'influenza decisiva sulle sue azioni) il mezzo»³¹⁴ e ancora nella pagina successiva: «Chi vuole il fine vuole anche (necessariamente, secondo ragione) quei particolari mezzi per raggiungerlo che sono in suo potere»³¹⁵. Nel volere allora così come viene concepito da Kant emerge anche una presa in carico delle capacità umane, esso perciò non contiene astrattamente un'universale dottrina morale ma si configura anche proprio a partire dalla costituzione umana, senza tuttavia aderirle, senza rimanere appiattiti sulle sue sole potenzialità, ma indicandole piuttosto le possibilità di sviluppo e di realizzazione³¹⁶.

Commento [FB4]: qui ci sono due citazioni a proposito dell'inversione devi, quindi puoi.

³¹¹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 13.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, p. 172 e segg. e p. 192 e segg.

³¹⁴ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 44.

³¹⁵ Ivi, p. 45. Sulla connessione che vige tra serietà del proposito e teoria della soggettività, vedi V. Gerhardt, *Selbständigkeit und Selbstbestimmung. Zur Konzeption der Freiheit bei Kant und Schelling*, in: *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, hrsg. von H.-M. Pawlowski, S. Smid und R. Specht, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1989, p. 77.

³¹⁶ V. Gerhardt ha sviluppato in maniera coerente il pensiero di un uomo considerato nella sua interezza nella filosofia di Kant a partire dal concetto di *problema*: «E' sensato parlare di un essere ragionevole, solo se noi gli concediamo oltre alla *ragione* e alla *volontà* anche *intelletto* e *capacità di giudizio*, con i quali egli può relazionarsi in situazioni in cui un agire è possibile e sensato. Perciò è palese che un essere così concepito senza il

L'artificialità della natura umana

Non vi potrebbe essere una dichiarazione più esplicita della condizione di finitezza dell'uomo che allo stesso tempo contenga il rimando all'aspirazione alla totalità delle condizioni, cioè all'incondizionato: «Tutti i concetti delle cose devono esser riferiti a intuizioni, le quali in noi uomini non possono mai esser altrimenti che sensibili, e quindi fanno conoscere gli oggetti non come cose in sé, ma semplicemente come fenomeni, nella cui serie del condizionato e delle condizioni non si può mai trovare l'incondizionato»³¹⁷. Solo la prospettiva che fa capo alla ragione può condurre in chiaro che si tratta di un'illusione ingannevole. La *Dialettica* della ragion pura pratica quindi si apre prospettando una situazione di contrasto della ragione con se stessa, si tratta di due punti di vista della ragione alle prese con se stessa. Kant risolve la difficoltà ricomprendendo il contrasto all'interno dell'uomo come qualcosa non solo di inevitabile ma anche di positivamente costitutivo, il solo in grado di presiedere

ricorso alla sfera della sensibilità non può venir pensato in maniera adeguata. Si tratta di una sensibilità, di cui egli ha bisogno per entrare in rapporto con *particolari situazioni operative*. Nella sezione conclusiva della *Dialettica* della *ragion pratica*, – spiega Gerhardt – Kant ha descritto in maniera efficace il fatto che si dà agire effettivo solo laddove si ha un *problema* e si avverte in sé *il contrasto di spinte e aspettative divergenti*», hrsg. von H. Girndt, *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza-Kant-Fichte-Hegel*, Sankt Augustin 1990, pp. 65 e seg. V'è una corrente all'interno delle interpretazioni kantiane, a cui si può ricondurre l'interpretazione qui menzionata, che va sotto il nome di *Handlungstheorie*, di teoria dell'azione attraverso la considerazione privilegiata del concetto di azione si mette in luce come la prassi sia la più alta forma di autoproduzione dell'uomo in cui egli ha da trasfondere tutto il suo sapere e le sue capacità. Anche dal punto di vista kantiano l'agire è espressione e dispiegamento dell'uomo solo che rispetto ad Aristotele tale dispiegamento non è quello della *physis* bensì quello della libertà. Vedi *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, hrsg. von G. Prauss, V. Klostermann, Frankfurt a. Main 1986.

³¹⁷ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 131.

alla vera moralità. Ad un primo sguardo sembrerebbe che la natura sia stata matrigna con l'uomo perché nel mentre gli addita gli scopi sembra non curarsi del fatto che i mezzi che mette a sua disposizione sono insufficienti allo scopo. Kant sembra dire che se ci affidassimo alle sole facoltà naturali, ci si prospetterebbe una situazione così fatta: come prima cosa si farebbero avanti le inclinazioni, esse, infatti, osserva Kant, a meno di non ipotizzare un mutamento radicale della natura umana, «hanno sempre la prima parola»³¹⁸, se esse poi si legano con la riflessione razionale, allora la soddisfazione cui aspirano è la felicità, cioè la soddisfazione più grande e continua. La seconda parola spetta poi alla legge morale la quale punta a contenere quelle inclinazioni e a indirizzarle verso un fine più alto di natura diversa rispetto alle inclinazioni. Ma a questo punto si diramano due possibilità: se la natura ci avesse resi provvisti delle possibilità che vorremmo possedere, allora la certezza ci starebbe sempre dinanzi mettendo certo un ostacolo alla trasgressione della legge, senza però modificare l'intenzione che è ciò secondo cui le azioni devono accadere, questo, infatti è un motivo su cui non può far leva nessun pungolo esterno. Tutto si svolgerebbe in apparente sintonia: «La condotta dell'uomo», dice Kant, «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*»³¹⁹. Solo la *lotta* che l'intenzione intraprende con le inclinazioni lo può animare, infatti, «dopo alcune sconfitte, l'anima acquista a poco a poco la forza morale»³²⁰. La legge morale con il rispetto che esige libera dall'incertezza del futuro di cui si può avere

³¹⁸ Ivi, p. 177.

³¹⁹ Ivi, pp. 177-178.

³²⁰ Ivi, p. 177.

solo una visione oscura e ambigua: «Senza prometterci qualcosa con certezza» e «senza minacciarci» ci rende aderenti al presente con una presa in carico attiva e responsabile dell'esistenza. Per Kant allora si dà vita solo nel contrasto, nel fronteggiarsi delle diverse istanze che dominano l'uomo. L'esporsi dell'uomo nella lotta lo consegna alla vita e gli permette affacciarsi nel regno del soprasensibile.

Non è questo il solo luogo in cui Kant non manca di far trapelare il suo disprezzo, riferendosi ad una libertà considerata solo in senso psicologico, cioè non ad una libertà trascendentale intesa quindi come conquistata indipendenza da ogni forzatura introdotta dall'elemento empirico, Kant afferma che «essa in sostanza non sarebbe niente di meglio che la libertà di un girarrosto, che, anch'esso, una volta caricato, fa da sé i suoi movimenti»³²¹. La duplicità a cui va incontro l'uomo che ne fa un essere «appartenente a due mondi»³²², oltre che rivelarsi *ineludibile* è anche *necessaria* affinché egli possa effettivamente accedere al mondo della libertà: «Infatti, se le azioni dell'uomo, come appartengono alle sue determinazioni nel tempo, non fossero semplici determinazioni dell'uomo come fenomeno ma come cosa in sé, la libertà non potrebbe esser salvata. L'uomo sarebbe una marionetta, un automa di Vaucanson, fabbricato e caricato dal maestro supremo di tutte le opere d'arte, e la coscienza di sé lo renderebbe invero un automa pensante, nel quale però la

³²¹ Ivi, p. 119. Non meno efficace è l'espressione che Kant sceglie per ammonire contro una virtù malamente intesa nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*: «Non si può quindi spiegare la virtù dicendo che è l'*abilità* di compiere azioni libere e legittime, perché non sarebbe che un meccanismo nell'utilizzazione delle forze; la virtù invece è la *forza morale* nel compimento del proprio dovere, forza che non deve mai diventare abitudine, ma deve sempre scaturire, nuova e originaria, dal modo di pensare». Vedi, I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 29.

³²² I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 107.

coscienza della spontaneità, se venisse ritenuta per libertà, sarebbe semplice illusione»³²³.

Anche la definizione della virtù contenuta ne *La metafisica dei costumi* rimanda a questa struttura, infatti non è sufficiente dire che essa è «una forza morale della volontà», perché in tal modo non si è ancora fatto riferimento al carattere *umano* di tale forza, così espresso esso potrebbe anche riguardare una volontà santa e perciò stesso perdere la propria specificità, è solo il contrasto che rimandando al mondo umano conferisce significato al concetto: «La virtù, dunque, è la forza morale della volontà di un *uomo* nell'adempimento del suo *dovere*, il quale è una *costrizione* morale esercitata dalla sua propria ragione legislatrice»³²⁴. Peraltro la definizione non potrebbe essere più esplicita, nel mentre specifica l'ambito morale dell'uomo, marca anche il territorio che dell'uomo è estensione e arricchimento, infatti *suo* è il dovere, come anche *sua* è la legge. Ma attenzione non si tratta di un possesso pieno come se l'uomo potesse pienamente disporre fino a poter decidere radicalmente se abbracciare la legge o no, se aderire al dovere. Ma allora in che senso si può parlare del *suo* dovere o della *sua* legge? Kant risponde rovesciando i termini e sancendo nella maniera più efficace il rapporto tra l'essere e il dover essere, dove il dover essere non è uno strumento di cui servirsi a piacere, ma piuttosto un qualcosa che domina la vita dell'uomo: la virtù «è dunque rappresentata non come una cosa posseduta dall'uomo, ma come una cosa che ha il possesso dell'uomo»³²⁵. Non a caso poi queste riflessioni si trovano svolte in quello stesso contesto in cui Kant oppone all'*antropologia*, che non perde mai – nelle opere pubblicate

³²³ Ivi, p. 123.

³²⁴ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 258.

³²⁵ Ivi, p. 259.

da Kant – la sua definizione disciplinare di conoscenza empirica, l'*antroponomia*³²⁶. Tanto gli elementi empirici quanto quelli trascendentali sono considerati incardinati nella dimensione umana come si evince anche dall'uso terminologico qui adottato. L'ambivalenza consiste piuttosto nel modo di considerare il rapporto con la dimensione della libertà, a volte ne viene messo in luce l'aspetto di autonomia rispetto alla recettività e quindi alla passività che contraddistingue al contrario la dimensione naturale, altre invece, come nel contesto qui analizzato, emerge l'aspetto per cui l'uomo la troverebbe già lì come qualcosa che esiste indipendentemente da lui e a cui non è possibile sottrarsi. Kant insomma non sembra risolversi definitivamente né per una metafisica della finitezza umana fondata teologicamente e teleologicamente né per una teoria della soggettività il cui fondamento riposa nella libertà dell'individuo. Il suo progetto filosofico resterebbe perciò vincolato ad un'ampia oscillazione³²⁷.

³²⁶ Questo concetto sta alla base dell'interessante lavoro su Kant di Uwe Justus Wenzel, *Anthroponomie*, cit., il quale si propone di scandagliare radicalmente la kantiana filosofia della soggettività, ambivalentemente in bilico tra una soggettività assoluta e una finitezza eticamente determinata. Metodologicamente Wenzel aderisce al programma che riecheggia suggestioni foucaltiane di una archeologia della ragione al fine di riuscire nella ricostruzione della comprensione di sé dell'uomo. A questo proposito rinvia ad una bella formulazione kantiana che si trova nei *Fogli sparsi riguardanti i progressi della metafisica*: «Una storia filosofica della filosofia è essa stessa possibile non storicamente o empiricamente, ma razionalmente, ossia a priori. Infatti sebbene essa presenta i fatti [*Facta*] della ragione, non li desume dal racconto storico, ma li trae dalla natura della ragione umana, come un'archeologia filosofica». In I. Kant, *I progressi della metafisica*, a cura di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 157

³²⁷ Quest'oscillazione ha peraltro consentito lo svilupparsi di prospettive interpretative quasi agli antipodi, vedi ad esempio G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen 1931, ma anche in Italia P. Manganaro, *Libertà sotto leggi*, cit., p. 16.

V'è in Kant operante, proprio per il suo rifiuto dell'antropologia a base dell'etica, un dispositivo che agisce costantemente nei gangli del suo sistema e che porta ad una inversione del meccanismo. Lo possiamo vedere egregiamente in funzione nella conclusione della *Fondazione*: «Una sola cosa è certa, che la legge non vale per noi *perché ci interessa* (il che significa eteronomia e dipendenza della ragion pratica dalla sensibilità, cioè da un sentimento che starebbe a fondamento, con la conseguenza di togliere ad essa ogni possibilità di essere moralmente legislatrice), ma ci interessa perché vale per noi in quanto uomini, provenendo dalla nostra volontà come intelligenza, quindi dal nostro autentico io»³²⁸.

«Il fondamento soggettivo dell'uso della libertà umana»

E' così che Kant definisce la *natura dell'uomo* nello scritto sulla *Religion* del 1792³²⁹. Abbiamo visto come egli non solo rinunci alla pretesa che sia la natura a fornire all'uomo i mezzi della moralità, questa infatti si sviluppa proprio agendo *contro* la natura, ma di come rivendichi il ruolo costitutivo di essa che si rivelerebbe propriamente solo nella *lotta*. E' il contrasto che consente all'uomo di poter

³²⁸ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 105.

³²⁹ Vedi quanto afferma a proposito di questa definizione G. Gigliotti: «Se, come credo, si deve intendere come significato più autentico di “natura umana” la definizione della *Religion*, secondo la quale per “natura dell'uomo” si intende solo, in generale, il principio soggettivo dell'uso della libertà umana (sotto leggi oggettive), è perché Kant si è andato definitivamente convincendo della indeducibilità del diritto dal fatto, e quindi dell'impossibilità di rivendicare per l'uomo un libero uso della natura se agli scopi dell'uomo non è possibile riconoscere una provenienza diversa dai meccanismi naturali stessi», G. Gigliotti, «Naturale» e «artificiale»: il problema del carattere in Kant, pp. 419-420. Ma vedi pure l'esortazione a

finalmente affermare di essere l'autore della sua vita. Per tenere nella giusta considerazione la valenza di questo tema è forse il caso di ricordare il suo ruolo tanto nella *Critica della ragion pura* quanto anche negli scritti di storia e di politica

Il concetto di *natura umana* allora si modifica, esso non sta più semplicemente ad indicare la struttura data dell'uomo ma si complica fino al punto di poter tollerare che si affermi che esso non è «in contraddizione con i predicati “moralmente buono” e “moralmente cattivo”»³³⁰. La natura umana non è un dato, un oggetto, si potrebbe dire con Kant, ma un risultato, il risultato della lotta che la moralità intraprende contro le inclinazioni, che la regola muove all'oggetto. L'uomo kantiano si muove tra istanze diverse senza pretendere di eliminarne nessuna, la sola sensibilità è infatti qualcosa che comprende a mala pena la sua complessità in quanto lo relega in un essere semplicemente animale, e anche la ragione, quando fa tutt'uno con la legge morale, configura o la santità o la diabolicità³³¹, come si vede tutte opzioni lontane dall'uomo vero e proprio.

tener nel giusto conto la scoperta «che è la cultura a dirci che cosa è la natura», p. 421.

³³⁰ I. Kant, *La religione nei limiti della ragione*, cit., p. 75.

³³¹ Ne *La religione nei limiti della ragione*, Kant osserva che per spiegare il fondamento del male nell'uomo non si può far ricorso alla sensibilità, questa infatti lo prende in considerazione solo nella sua costituzione animale ignorando il lato ragionevole della sua natura, vedi p. 107. Sempre a questo proposito vale la pena di citare una *Reflexion* di Kant: «Io non ho sicuramente l'ardire di voler essere un serafino, il mio orgoglio è solo questo: che io sono un uomo», vedi I. Kant, *Reflexionen*, KGS XX, 27.

La dialogicità della ragione

Il tema della *lotta* trova una più accurata esposizione in una caratteristica della ragione che potremmo indicare con il termine di dialogicità³³². Abbiamo già visto come il sorgere della ragione implichi in una certa misura il prendere le distanze da una essenza cui siamo consegnati, e di come questo movimento si configuri come un tenere a freno la *prima voce* quella dell'istinto³³³. E' questo un tema caro a Kant su cui egli torna a più riprese.

«L'uomo, in quanto essere morale (*homo noumenon*), non può servirsi di se stesso in quanto essere fisico (*homo phaenomenon*) come di un puro mezzo (di una macchina parlante) non condizionato dal fine interno (dalla facoltà di comunicare i propri pensieri), egli è sottomesso al contrario alla condizione di restar d'accordo con se stesso nella dichiarazione (*declaratio*) dei suoi pensieri, è obbligato alla veracità con se stesso»³³⁴. Qui nel contesto della dottrina degli elementi dell'etica e in particolare dei doveri verso noi stessi Kant ribadisce quanto espresso nell'imperativo categorico e in particolare

³³² La soluzione di continuità che esiste tra natura e libertà è stata individuata come il momento caratterizzante della modernità, l'individuazione dell'«abisso» esistente tra il mondo del sensibile e quello del soprasensibile ha segnato la rottura con la tradizione filosofica, vedi R. Bonito Oliva, *L'antropologia nella filosofia dello spirito soggettivo*, in *Id.*, *L'individuo moderno e la nuova comunità*, Guida editori, Napoli 2000, pp. 45-61, qui pp. 52-53: «Ed è Kant che offre ai moderni l'indicazioni che consente di trovare la via di pensare filosoficamente la verità compiuta rispetto all'iniziale disposizione individuata dai greci. L'uscita dalla "tutela della natura" in direzione dell'autonomia segna il profilo di una realtà i cui confini non sono deducibili nel senso della continuità, ma in quelli di un vero e proprio salto». Vedi pure R. Bonito Oliva, *Soggettività*, Guida, Napoli 2003, p. 21.

³³³ C. La Rocca, *La prima voce. Libertà come passione nell'antropologia kantiana*, cit. La Rocca prende molto bene in considerazione la duplicità della valenza della libertà nel pensiero kantiano, lasciando in questo modo emergere il difficile tratto antropologico della filosofia di Kant.

³³⁴ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 289.

nella formulazione che esplicita il riferimento della morale agli uomini: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo»³³⁵. Come si vede qui viene indicato anche il modo in cui il rapporto si arresta alla semplice strumentalità, questo accade quando l'uomo si sottrae alla comunicazione dei propri pensieri e alla necessaria condizione di «restar d'accordo con se stesso» e inizia a trattare l'altro se stesso, «l'uomo considerato nel sistema della natura» alla stregua di una macchina parlante. I due soggetti del confronto si costituiscono internamente in ciascun uomo, «ogni uomo ha una coscienza (*Gewissen*) e si sente osservato, minacciato e in generale tenuto in rispetto (che è stima unita a timore) da un giudice interno, e questa potenza, che veglia in lui non è qualche cosa da lui arbitrariamente *costruita*, ma è inerente al suo stesso essere»³³⁶. Come già avevamo osservato a proposito della moralità anche qui, dove in sostanza abbiamo a che fare con una sua ipostatizzazione, Kant sottolinea il suo essere lì indipendentemente dall'uomo pur essendo qualcosa che gli inerisce essenzialmente, a cui l'uomo si sente obbligato ad obbedire anche se «l'uomo può bensì stordirsi o ottundersi con piaceri e distrazioni, ma non può evitare, di quando in quando, di ritornare in se stesso»³³⁷. E si tratta di qualcosa che si rivolge a noi e ci parla invitandoci ad obbedirle ben prima che noi abbiamo compreso di che cosa effettivamente si tratti. «Egli può magari cadere in un grado tale d'abbiezione da non prestare più alcuna attenzione a questa voce, ma non può evitare di *udirlo*»³³⁸. Kant non

³³⁵ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 61.

³³⁶ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 298.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ *Ivi*, pp. 298-299.

sembra dissuaso dalla difficoltà del compito, di descrivere la duplice personalità che alberga nell'uomo salvaguardandone tanto l'estraneità quanto l'intimità: «Questa disposizione originaria, intellettuale e morale insieme (perché essa è una rappresentazione del dovere), chiamata *coscienza*, ha in sé la particolare caratteristica che, quantunque si tratta di un affare che l'uomo intrattiene con se stesso, egli tuttavia si vede costretto dalla sua ragione ad agire come per l'ingiunzione di un'altra persona»³³⁹. Le difficoltà che Kant effettivamente incontra sono provate dalla palese contraddizione in cui incorre nel giro di due pagine. Nonostante avesse appena affermato a chiare lettere che la coscienza non può essere qualcosa di arbitrariamente *costruito* dall'uomo per valorizzare l'aspetto di estraneità di qualche cosa che lo determina al di là di sé, nella pagina immediatamente successiva il termine adoperato per descrivere l'unicità dell'uomo all'interno del quale dimorano le due personalità è proprio *costruire* senza però che ne venga esclusa la possibilità, anzi della coscienza, che metaforicamente è stata resa con «tribunale interno» e «giudice», vien detto che essa è qualcosa «che la ragione si costruisce da se stessa»³⁴⁰. Forse a parziale emendazione del testo kantiano si può suggerire che Kant una volta adottato il registro metaforico si ritenga terminologicamente diversamente vincolato e possa così ricorrere anche ad espressioni che in un primo momento non aveva ritenuto pienamente adeguate allo scopo.

«La duplice personalità, secondo la quale l'uomo che s'accusa e si giudica nella sua coscienza deve concepire se stesso, questo duplice io, che da una parte si vede costretto a comparire tremando davanti alla sbarra di un tribunale che è affidato a lui stesso, e d'altra parte vi

³³⁹ Ivi, p. 299.

³⁴⁰ *Ibidem*.

esercita, grazie ad un'autorità innata, la funzione di giudice, abbisogna di una spiegazione, affinché la ragione non cada in contraddizione con se stessa. Io, in quanto accusatore e nello stesso tempo anche accusato, sono un solo e medesimo uomo (*numero idem*); ma come soggetto della legislazione morale derivante dal concetto di libertà, dove l'uomo è sottomesso a una legge data da lui stesso (*homo noumenon*), io debbo considerarmi come tutt'altro essere dall'uomo sensibile dotato di ragione (*specie diversus*)³⁴¹.

Il motivo della duplice personalità lo ritroviamo efficacemente esposto da Nietzsche, il quale osserva come l'amico giunga sempre come *terzo* trovandosi l'uomo già essenzialmente strutturato in dialogo con se stesso³⁴².

Conosci te stesso

Anche nell'esame di noi stessi vediamo agire la duplice prospettiva più volte evocata da Kant. Oggetto dell'indagine non è il perseguire una perfezione fisica, cioè l'interrogarsi in merito alla capacità e all'incapacità rispetto a ogni tipo di fine. No, l'esortazione kantiana è: studia, sonda (*erforsche, ergründe*) te stesso³⁴³. Essa suona quasi

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² Nietzsche, attraverso la riflessione sulla terzietà dell'amico, dà spazio al tema della duplicità della coscienza morale, vedi F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Opere di F. Nietzsche, vol. VI, tomo I, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi 1982, p. 64: «“Uno è sempre troppo intorno a me” – così pensa il solitario. “Sempre uno per uno – finisce per fare due!”».

Io e me sono sempre troppo presi dal loro colloquio: come sopportarlo se non ci fosse un amico?

Per il solitario l'amico è sempre il terzo: il terzo è il sughero che impedisce al colloquio dei due di sprofondare nell'abisso».

³⁴³ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 301.

come il programma di una conoscenza sperimentale che quindi non trova già bello e fatto il suo oggetto ma che piuttosto lo deve formare nel mentre lo conosce. L'itinerario della conoscenza di sé sembra essere un percorso per tentativi, se così non fosse si capirebbe anche meno perché Kant lo descriva come la «discesa all'Averno della conoscenza di noi stessi»³⁴⁴.

³⁴⁴ Ivi, p. 302.

SOMMARIO: 1. Forze vive e morte. – 2. Dentro o fuori di noi? – 3. Il compimento dell'impresa critica. – 4. Kant ed Epicuro. – 5. Fili d'erba e bruchi. – 6. Il *Lebensgefühl*. – 7. L'esempio tra inautenticità e misura dell'umanità. – 8. Il valore della vita.

Forze vive e morte

Kant ha scritto la sua prima opera nel 1747. Prescindendo dall'audacia manifestata dal giovane Kant nel volersi misurare con un argomento con il quale egli si sottopone al «giudizio del pubblico»³⁴⁵ e che lo mette in condizione di contraddire i pareri autorevoli tra gli altri di Wolff, Leibniz, Hermanns, Bernoulli e Bülfgingers³⁴⁶, l'ipotesi

³⁴⁵ I. Kant, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, a cura di I. Petrocchi, prefazione di S. Marcucci, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, p. 45. In realtà Kant con questo tema si inserisce nella disputa sull'espressione più adeguata della forza, cioè fra la formulazione di Cartesio (mv) e quella di Leibniz (mv^2). Egli propende per la soluzione leibniziana, perché è quella che rende conto del dinamismo del reale che non si esprime solo nel movimento, anche se comunque le forze «si nasconderanno in eterno a questo genere di considerazione (cioè a quella matematica), vedi p. 92. Sul rapporto di Kant con la scienza, vedi P. Grillenzoni, *Kant e la scienza. 1747-1755*, I vol., Vita e Pensiero, Milano 1998.

³⁴⁶ Per una discussione del valore del primo saggio di Kant, vedi, V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Reclam, Stuttgart 2002, pp. 25-35. Gerhardt condivide con Cassirer il giudizio sull'importanza del tono dello scritto sulle *Forze vive*, ma al tempo stesso non restringe solo a questo l'interesse del testo. Cassirer, infatti, tende a valutare non «tanto il contenuto dello scritto quanto piuttosto il tono con cui è scritto», E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, trad. it di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 35. In effetti, se si considera meramente l'apporto che l'opera prima fornisce al

contenuta nel saggio merita di essere presa in considerazione, perché in essa vengono adombrati dei temi che coinvolgono il suo pensiero riguardo al concetto di «vita» e al modo più fedele di darle espressione. Questo complesso nucleo problematico sollecita Kant a misurarvisi sempre di nuovo alla ricerca di soluzioni interpretative più convincenti e di conseguenza continuerà ad impegnarlo fino al termine della sua speculazione³⁴⁷.

Se da una parte può sembrare che lo scritto ruoti attorno ad una questione tecnica come l'opzione della migliore scrittura da adottare per le forze, basterebbe solo porre l'attenzione sull'affermazione che la forza sottrae comunque parte della sua ricchezza alla determinazione matematica, per rendersi conto di come non si esaurisca in questa. Ma l'eccedenza di temi non si limita solo ad una

dibattito sulle forze, bisogna specificare che il problema di trovare la formulazione più adatta per la misura delle forze vive era già stato affrontato da Eulero *Mechanica sive motus scientia* (1736) e da D'Alembert *Essai de dynamique* (1743). Questa circostanza sfavorevole ha anche alimentato il disinteresse per l'opera prima di Kant.

³⁴⁷Vedi a questo proposito, S. Meld Shell, *The Embodiment of Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1996, pp. 10-30, l'autrice dedica un intero capitolo all'analisi del testo del 1747. Dello stesso avviso è anche V. Gerhardt, il quale nella sua recente monografia su Kant accosta le riflessioni sulle forze vive alle speculazioni dell'ultimo Kant dell'*Opus postumum*, in cui le tematiche legate all'«etere» e quelle, apparentemente così lontane, della *Selbstaffektion* si ricongiungono nell'attività vitale (*lebendige Tätigkeit*) dell'uomo. Vedi V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Leben und Vernunft*, cit., p. 342. Vedi anche l'*Introduzione* di M. Vicinanza alla traduzione italiana degli scritti di Kant degli anni cinquanta. Pur non contenendo espliciti riferimenti al testo in questione, l'autrice affronta ampiamente il problema della «commistione volontaria e ripetuta di metodi e contenuti in un tentativo di tenere assieme due strade che stavano separandosi: filosofia e scienza». In I. Kant, *Primi scritti di filosofia naturale (1754-1756)*, a cura di M. Vicinanza, Luciano Editore, Napoli 2002, p. 9. Un'evoluzione analoga subiscono i temi dell'estetica, come ha notato G. Tonelli: «In tali anni, anteriori al '64, si [sono] venuti accennando dei motivi in materia che, negletti poi per vai decenni, riappariranno palingeneticamente in alcuni tratti assai importanti della *Kritik der*

valutazione dello strumento della matematica, perché Kant propone anche una riflessione sulla scienza. Alla questione della scienza in generale si accosta secondo una bella analogia con il corpo umano. La scelta di fare del corpo umano la misura ideale, se da una parte rivela tutta l'ammirazione per esso, dall'altra rimanda nei toni e nei contenuti a riflessioni successive in cui la natura si presenta come qualcosa di compiuto e chiuso in sé, di ammirabile, mentre il regno dell'intelligibile sconta la sua apertura anche in termini di minore compiutezza: «Nella perfezione dell'intelletto umano – scrive Kant – non si trova alcuna proporzione e somiglianza con la struttura del corpo umano. In questo è certamente possibile giungere, a seconda della proporzione dell'uno e dell'altro membro, ad una conclusione circa la grandezza del tutto ma, per quanto riguarda la capacità dell'intelletto, è una cosa del tutto diversa. La scienza è un corpo irregolare senza simmetria e senza uniformità»³⁴⁸.

Ma torniamo al tema principale dello scritto, alla valutazione cioè più appropriata della vitalità delle forze. Kant vi si accinge nel primo paragrafo. Egli osserva innanzitutto come vi sia un'opinione secondo la quale la forza di un corpo è identificata con il movimento: «Si dice che un corpo in movimento ha una forza»³⁴⁹; questo modo di concepire i corpi ha tuttavia il grave difetto, secondo Kant, di trascurare il fatto che essi possiedono delle forze anche quando si trovano in uno stato di quiete. Solo Leibniz, eccetto Aristotele, –

Urteilkraft», in G. Tonelli, *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica*, cit., p. 15.

³⁴⁸ I. Kant, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, cit., p. 47.

³⁴⁹ Ivi, p. 55. Solo di passaggio sarà il caso di osservare che il concetto di forza, seppur inteso in termini differenti, impegnava il dibattito scientifico naturalista tedesco con le teorie di Albrecht von Haller, diffusore delle idee di Buffon, riguardo alle due proprietà fondamentali del corpo organico: l'irritabilità e la sensibilità.

scrive Kant – ha avuto il merito di insegnare che il corpo è abitato da una forza essenziale che gli inerisce ancor prima che essa si espliciti. Ma quella che Leibniz chiamò *wirkende Kraft* diviene ora per Kant *lebendige Kraft*. Kant, infatti, sottolinea che la forza di un corpo dovrebbe essere chiamata *vim activam* piuttosto che *vim motricem* in quanto il moto è solo una forma in cui noi percepiamo sensibilmente la forza di un corpo, ma oltre tale effetto v'è un'eccedenza. Ma perché Kant è così interessato ad una diversa definizione di forza che non la faccia coincidere con il movimento? C'è innanzitutto un ambito verso cui si indirizzano prioritariamente gli interessi di Kant, ed è quello metafisico, cioè quello del rapporto tra materia e anima³⁵⁰. In questo campo, infatti, diventa massimamente chiaro che la forza dell'anima non viene adeguatamente compresa, se la si considera esaurita nel calcolo del movimento. Le perplessità kantiane emergono più chiaramente se solo si considera la formulazione del quesito circa la possibilità di agire della forza come viene proposta da Kant: l'anima «è capace di agire verso l'esterno, su altri enti, e di produrre modificazioni?»³⁵¹. Allo stesso modo la questione si pone se la si osserva a partire dalla materia: «Come è possibile che la materia, di cui si pensa che non possa causare nient'altro che movimenti, imprima all'anima certe rappresentazioni e immagini?»³⁵². La risposta che ora Kant fornisce non sarà però da lui stesso più avanti ritenuta soddisfacente. Agli esordi della sua speculazione infatti egli sostiene che per concepire una tale azione reciproca occorre immaginare che l'anima occupi a sua volta un luogo, che sia cioè possibile pensarla

³⁵⁰ E' questa peraltro la tesi di S. Meld Shell, *The Embodiment of Reason*, cit., p. 10: «Al cuore di queste questioni si trova la peculiare concezione di Kant della relazione *mind-body*».

³⁵¹ I. Kant, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, cit., p. 58.

³⁵² Ivi, p. 59.

secondo l'unico modo di collegamento che si è in grado di conoscere e che ha luogo tra gli esseri materiali.

Vi sono tuttavia nonostante le palesi differenze rispetto al suo successivo e fermo rifiuto dell'anima intesa come sostanza degli elementi che sembrano già accennare alla svolta successiva, come, per esempio, la cautela con cui Kant concepisce l'anima: nonostante la materialità attribuitale per poter spiegare il modo in cui agisce sul corpo, essa poi sembra perdere la sostanzialità appena acquisita in quanto viene detto che essa «non è nient'altro che l'insieme di tutte le rappresentazioni e concetti»³⁵³. Non si tratta ovviamente ancora dello spostamento dalla sostanza alla funzione che caratterizzerà la posizione del Kant critico, anche vi si potrebbe tuttavia scorgere la sua preparazione. Vi sono anche altri elementi che sono in continuità con gli sviluppi successivi come, per esempio, la riflessione sulla matematica, dichiarata incapace di rendere conto della *vitalità* delle forze, il motivo che troviamo qui annunciato si ripresenterà in tutte le successive riflessioni kantiane in merito al metodo da adottare in metafisica³⁵⁴. Qui Kant comunque dichiara il suo scetticismo in

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ La più bella espressione che troviamo in Kant riguardo alla matematica e all'uso che questa scienza ci suggerisce di fare del nostro intelletto è quella dell'*Introduzione alla Critica della ragion pura*, in cui sono presenti tanto l'ammirazione per le capacità dell'intelletto di conoscere a priori, quanto anche la consapevolezza dei limiti che esso incontra dove non è più autonomo – nell'esperienza: «La matematica ci dà uno splendido esempio di quanto possiamo spingerci innanzi nella conoscenza a priori, indipendentemente dall'esperienza. E' vero che essa ha a che fare con oggetti e conoscenze solo in quanto si possono presentare nell'intuizione: ma questa circostanza vien facilmente trascurata, perché l'intuizione stessa può essere data a priori, e perciò difficilmente si può distinguere da un concetto puro. Eccitato da una siffatta prova del potere della ragione, l'impulso a spaziare più largamente non vede confini. La colomba leggiera, mentre nel libero volo fende l'aria di cui sente la resistenza, potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio volare nello spazio vuoto d'aria». Vedi I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 45.

riferimento al problema specifico delle forze e afferma che «la matematica non può mai offrire una dimostrazione a vantaggio delle forze vive»³⁵⁵. Le grandezze che la matematica può misurare sono la velocità, la massa ed eventualmente anche il tempo. Nessuna di esse può tuttavia essere un fondamento per una forza viva, in particolare, la velocità è misura di una «forza morta» e «tutti i movimenti matematicamente considerati non offriranno altra valutazione che solo ed esclusivamente quella secondo la semplice velocità»³⁵⁶. Certo le argomentazioni saranno molto diverse e nel corso del tempo toccheranno punti differenti, in ogni caso comunque la matematica verrà considerata sì un modello di compiutezza nella scienza ma anche uno strumento non in grado di cogliere la complessità della vita sia quando il discorso è quello sulle forze, sia quando, come nei *Principi metafisici della scienza della natura* (1786), il tema sarà piuttosto quello della strutturazione della realtà psichica³⁵⁷. Ciò che comunque conta è che Kant già qui si ponga il problema metodologico della metafisica, ovvero del possesso di «una scienza ben fondata»³⁵⁸ e che la vita si presenti come oggetto autonomo di interesse portatore di un carattere così speciale tanto da mettere fuori gioco la matematica e da lanciare la sfida riguardo al modo più appropriato di coglierla e renderla concettualmente.

³⁵⁵ I. Kant, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, cit., p. 75.

³⁵⁶ Ivi, p. 77.

³⁵⁷ Come è noto in questo contesto Kant esclude in maniera decisa l'applicazione della matematica nello studio dei fenomeni del senso interno. Vedi I. Kant, *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Bompiani, Milano 2003, p. 105.

³⁵⁸ I. Kant, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, cit., p. 68.

Dentro o fuori di noi?

Nel 1766 con i *Sogni di un visionario* Kant ha ormai sviluppato una visione più complessa di che cosa significhi vita, anche se si possono ancora cogliere gli echi della discussione sulle forze vive. Egli, infatti, esordisce ribadendo proprio uno degli assunti del 1747, dove il movimento non era considerato come indice sufficiente di misurazione della vitalità della forza: «Caratteristica indubitata di vita in ciò che cade sotto i nostri sensi esterni è certamente il movimento libero che lascia scorgere la sua origine dall'arbitrio; ma non è sicuro il concludere che là dove non si trovi questa caratteristica, non si possa trovare alcun grado di vita»³⁵⁹. Se non ci si può affidare al movimento per giustificare le peculiarità della vita, sarà allora necessario tentare un diverso approccio. Ma come si configura questa altra via? Kant non ci mette di fronte alla soluzione già preparata, al contrario ci lascia «entrare» nel problema e quasi prendere parte alla ricerca, ci invita insomma nel *laboratorio* della sua attività speculativa³⁶⁰.

Kant intraprende due vie, la prima è quella secondo la quale la vita qui sembra innanzitutto configurarsi come «comunione» di due

³⁵⁹ I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, cit., p. 362.

³⁶⁰ E' A. Bäumler che attira giustamente l'attenzione sull'importanza del cambiamento introdotto nel metodo della filosofia. Egli afferma che il modo sillogistico di esposizione della verità, già poco apprezzato al tempo di Wolff, viene definitivamente disprezzato dopo di lui perché i «lettori vogliono prendere allo stesso tempo parte al processo di scoperta della verità». La chiave per spiegare questo mutamento nel panorama culturale europeo è secondo lui da ascrivere al crescente imporsi del concetto di individualità. Anche Kant non si sottrae alle influenze del tempo, Bäumler cita le dichiarazioni introduttive del saggio del 1763 *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, ma anche il modo di procedere dei *Sogni* può essere compreso alla luce del contesto illuminato da Bäumler. A. Bäumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts*, cit., pp. 177-178.

realtà, una comunione che non può essere compresa a partire dalle condizioni che regolano il rapporto dei corpi. Tale comunione è indipendente dal luogo e dal tempo, in essa «scompare la lontananza dei luoghi o delle età, che nel mondo visibile costituisce il grande abisso che toglie ogni comunità» si sarebbe tentati di dire che è qualcosa di indipendente dall'esperienza, essendo proprio lo spazio e il tempo le sue condizioni. Ma Kant non tarda a manifestare la sua insoddisfazione per tale procedere e tenta di tracciare una nuova via che per quanto non battuta possa tuttavia rendere la comprensione migliore anche solo per il fatto che richiede delle ipotesi gradevoli da ammettere: «Sarebbe bello – scrive Kant – se una tale sistematica costituzione del mondo spirituale, quale noi la rappresentiamo, potesse esser conclusa o anche soltanto supposta come verosimile, non fondandosi unicamente sul concetto della natura spirituale in generale, che è troppo ipotetico, ma su qualche osservazione reale e universalmente ammessa»³⁶¹.

Vediamo dove conduce questa nuova via. Non appena ci si concentra sull'argomentazione c'è veramente di che rimanere sorpresi per l'originalità della proposta: Kant, tentando di delinare il rapporto tra realtà materiale e realtà spirituale, si mette alla prova in una teoria che cerca di superare la difficoltà insita nel fatto che il pensare la connessione di una sostanza spirituale con la materia deve necessariamente fare a meno dell'unico modo di collegamento che si conosca effettivamente, quello che ha luogo tra esseri materiali. La sua proposta mette in discussione la centralità della materia a cui poi solo successivamente si accompagnerebbe il rapporto con qualcos'altro, come se esso venisse ad aggiungersi dall'esterno. Egli

³⁶¹ I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, cit., p. 365.

preferisce partire da una realtà complessa come quella che gli viene fornita da un uomo considerato nel pieno dispiegamento delle sue facoltà razionali e emotive. Scrive Kant: «Tra le forze che muovono il cuore umano, pare che siano fuori di esso alcune delle più potenti, le quali quindi non si riferiscono, come puri mezzi, al suo interesse personale ed al suo particolare bisogno, come a fine che sta *entro* l'uomo stesso, ma fan sì che le tendenze dei nostri moti pongano il foco della loro unione *fuori di noi*, in altri esseri ragionevoli»³⁶². Insomma il tentativo di indagare il rapporto tra una sostanza spirituale e una materiale ci ha condotto ad osservare l'uomo come realizzazione concreta di tale rapporto. Sorprendentemente questa prospettiva lascia apparire una nuova configurazione, in cui il confine tra l'*interno* e l'*esterno* dell'uomo è alterato, in quanto pone il fuoco all'esterno dell'uomo, in altri individui. Se vogliamo ricorrere ad una metafora efficace, potremmo dire che, se per quanto riguarda l'equilibrio di un corpo, è necessario che il suo baricentro cada sempre all'interno dello stesso, per la relazione appena illustrata da Kant è vero il contrario: proprio le forze più potenti lo pongono esternamente, perciò dovremo concludere che con questo esempio che viola la regola che compone il sistema di forze richiesto per l'equilibrio, Kant ha voluto anche sottolineare la peculiarità della condizione umana che è eternamente pericolante. E questa sembra essere la conclusione più aderente al testo kantiano: «Nasce così una lotta tra le due forze, cioè della singolarità propria, che riferisce tutto a sé, e della utilità comune, per cui l'animo viene eccitato o tratto fuori di sé verso gli altri»³⁶³. Ciò che è interessante è che Kant nomina due considerazioni entrambe collegate con questa condizione. La prima delle due riguarda l'alto

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ *Ivi*, p. 366.

grado in cui noi teniamo al giudizio altrui e ricerchiamo a completamento del nostro la conferma e l'approvazione altrui, «tutto ciò forse è un sentire la dipendenza dei nostri propri giudizi dall'*intelletto umano universale*, e diviene un mezzo per procurare al tutto degli esseri pensanti una specie di unità razionale»³⁶⁴. Ma non è solo questo che interessa Kant nella circostanza ora in considerazione. Piuttosto il punto è che i confini si confondono e necessitano di una nuova definizione perché avvertiamo che proprio nel più intimo di noi stessi agisce un «estraneo volere», che è «condizione necessaria del nostro proprio piacimento un esterno assenso»³⁶⁵.

Riassumendo possiamo affermare che è l'ambito morale a suggerire a Kant il modo secondo il quale pensare la relazione *invisibile* tra sostanza materiale e spirituale. E' esso che ci istruisce sul fatto che «una segreta potenza ci costringe a dirigere nel tempo stesso la nostra intenzione al bene di altri o a beneplacito altrui, sebbene ciò spesso accada malvolentieri e si opponga fortemente alla inclinazione interessata; non è adunque soltanto in noi il punto in cui concorrono le linee direttive dei nostri impulsi, ma vi sono anche, fuori di noi, nell'altrui volere, forze che muovono noi»³⁶⁶.

Mi sembra che debba essere sottolineato che uno dei risultati più importanti consista proprio nella "novità" metodologica ora avanzata. Kant, poco incline a speculazioni intorno ad una presunta sostanza spirituale, non esita ad intraprendere una via differente, che passa dalla valorizzazione dell'esperienza vissuta e non teme di estendere i risultati ottenuti in un territorio ad un altro. Non si tratta peraltro di un metodo adottato da Kant solo in quest'occasione. Questa in fondo è

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *Ibidem*.

³⁶⁶ *Ibidem*.

soltanto un'anticipazione di una "trovata" che avrà molta più risonanza. La soluzione delle idee cosmologiche in merito alla questione della libertà metterà in gioco nuovamente il passaggio dalla trattazione ontologica a quella trascendentale, perché l'idea della spontaneità, cioè della facoltà di cominciare da sé uno stato solleva una serie di problemi dialettici la cui soluzione può essere intrapresa solo in via trascendentale, e solo ammettendo la libertà in sede morale. Tale risultato viene raggiunto da Kant proprio partendo dalla considerazione della complessa natura umana.

Per Kant la *spiegazione dell'idea cosmologica di libertà in rapporto con la necessità universale della natura* è il «problema dei problemi» che si trova ad affrontare per risolvere le questioni del cominciamento del mondo e del suo limite nello spazio, dell'essenza del mio io pensante, se sia semplice e di natura incorruttibile e se considerato come artefice delle sue azioni volontarie si ponga al di là dell'ordinamento naturale del mondo, e infine se un tale ordinamento prenda origine da un Essere primo. Certo l'argomentazione è presentata in maniera meno «impressionistica» e non è condotta fenomenologicamente come nei *Sogni*, ma dobbiamo tenere presente che nella *Critica della ragion pura* abbiamo a che fare con l'esigenza di esporre il contenuto in veste dottrina, così come infatti lo leggiamo: «L'uomo è uno dei fenomeni del mondo sensibile, e però anche una delle cause naturali, la cui causalità deve esser soggetta a leggi empiriche. Come tale ei deve pertanto avere un carattere empirico, come tutte le altre cose della natura. Noi lo vediamo per le forze e facoltà, che egli estrinseca nelle sue azioni. Nella natura inanimata o meramente animale non troviamo nessuna ragione di pensare una facoltà qual sia non condizionata in modo sensibile. Soltanto l'uomo, che non conosce, del resto, tutta la natura se non per mezzo dei sensi, conosce se stesso anche per mezzo di semplice

appercezione, e si conosce negli atti e nelle determinazioni interne, che egli non può guari attribuire all'impressione dei sensi, ed è a se stesso certamente da una parte fenomeno, ma dall'altra, cioè rispetto a certe facoltà, un mero oggetto intelligibile, perché il suo atto non può in niun modo esser attribuito alla recettività del senso»³⁶⁷.

E' un punto d'arrivo importante questo, perché si vede la consapevolezza acquisita da Kant rispetto all'assetto umano, ma allo stesso tempo viene sancita anche la relazione che vige tra i due ambiti, quello speculativo e quello pratico e come per superarlo funga da modello il loro rapporto nell'uomo³⁶⁸. Kant definisce la relazione dei due ambiti in termini di *primato* della ragion pura pratica nella sua unione con la speculativa. Ogni cosa ha rispetto ad altre cose che pure sono tutte legate mediante la ragione un *interesse*, tra tutti questi interessi vige naturalmente un rapporto ordinato in cui uno sarà superiore all'altro. L'interesse della ragione nel suo uso speculativo coinvolge la conoscenza fino ai principi a priori, l'interesse dell'uso pratico consiste invece nella «determinazione della volontà relativamente al fine ultimo e completo»³⁶⁹. Una relazione tra l'interesse della facoltà di conoscere e l'uso pratico di questa

³⁶⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 437.

³⁶⁸ Kant non afferma solamente che l'uomo è cittadino di due mondi, egli chiarisce anche i modi in cui questi due mondi si rapportano, affermando che è la filosofia morale a fornire un sostegno alla filosofia teoretica. Vedi C. Cesa, *Una Metafisica della morale?*, in *Kant e la morale. A duecento anni da "La metafisica dei costumi"*. Convegno della Società italiana di Studi kantiani presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1999, pp. 17-40, qui p. 26: «La parte pratica della filosofia teoretica ha bisogno di appoggiarsi al pratico-morale per trovare una direzione conforme a ragione». Dello stesso avviso G. Tonelli, *Da Leibniz a Kant*, Guida, Napoli 1987, p. 262: «L'etica viene dunque, in certo qual modo, incorporata sistematicamente nella metafisica, per fornire a quest'ultima un "incondizionato" logicamente sostenibile, che non può venir determinato altrimenti».

³⁶⁹ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 146.

conoscenza era già stato messo in ballo nella *Critica della ragion pura*, dove Kant aveva detto senza mezzi termini che le questioni trattate dalla *Critica* non sono dispute meramente scolastiche, perché la loro risoluzione «non può mai essere *indifferente* alla natura umana»³⁷⁰. Gli «interessi degli uomini» sono il vero obiettivo di un pensiero critico che perciò si propone di vincere il «materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità dei liberi pensatori, il fanatismo, la superstizione»³⁷¹.

La seconda *Critica* si apre con l'esibizione di questo risultato: «Con questa facoltà è ormai stabilita anche la libertà trascendentale e, invero, presa nel senso assoluto del quale aveva bisogno la ragione speculativa nell'uso del concetto di causalità, per scampare dall'antinomia in cui essa inevitabilmente cade quando vuol concepire l'*incondizionato* nella serie delle relazioni causali; il quale concetto

³⁷⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 6. Sul concetto di «interesse della ragione», vedi: E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., pp. 37-39.

³⁷¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 31. Questa è una posizione che risale a tempi molto più antichi, a quando Kant aveva quarant'anni e lui stesso si riconosce per questa concezione dell'essenza e del compito della filosofia debitore a J. J. Rousseau: «Io stesso sono per inclinazione un ricercatore. Sento tutta la sete di conoscenza e l'avida inquietudine di progredire in essa o anche la soddisfazione dopo ogni conquista. C'è stato un tempo in cui credevo che solo questo costituisse l'onore dell'umanità e disprezzavo il popolino che non sa nulla. Rousseau mi ha rimesso a posto. Questa superiorità che abbaglia scompare, imparo ad onorare gli uomini e mi sentirei più inutile del comune lavoratore se non ritenessi che questa considerazione possa conferire un valore a tutte le altre per ristabilire i diritti dell'umanità», in I. Kant *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, a cura di K. Tenenbaum, Biblioteca Meltemi, Roma 2001, p. 85. Sull'influenza di Rousseau, vedi l'*Introduzione* al volume di K. Tenenbaum, pp. 7-28, e l'*Introduzione* a I. Kant, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di M. T. Catena, Guida, Napoli 2002, pp. VII-LXIII. Vedi pure G. Lafrance, *De Rousseau à Kant, à propos de l'anthropologie*, in *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit., pp. 33-41; e B. Georget, *L'influence de J.-J. Rousseau sur Kant: mythe ou réalité?*, in *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, cit. pp. 43-46.

però essa poteva stabilire in modo solamente problematico, come non impossibile a pensare, senza assicurargli la realtà oggettiva, soltanto per non essere attaccata nella sua essenza e precipitata in un abisso di scetticismo, mediante la pretesa impossibilità di ciò che essa deve lasciar valere almeno come pensabile»³⁷².

Ma nella *Dialettica della ragion pratica* Kant torna su questo risultato, qui egli vuole dare consistenza argomentativa alla tesi del primato della ragion pratica su quella speculativa. Se la ragion pratica avesse solo le cognizioni fornitele dalla ragione speculativa – ipotizza Kant – allora il primato sarebbe senza dubbio di queste, ma se invece – come effettivamente poi accade – anche la ragion pratica avesse principi propri e a priori, da cui dipendessero anche posizioni teoretiche allora il problema del primato si porrebbe e si dovrebbe stabilire quale dei due interessi sia preminente. Innanzitutto osserva Kant un simile agonismo per il primato è possibile solo perché la purezza della ragione – che egli ha così strenuamente difeso e sostenuto – rendendo possibile il confronto tra i principi dei due ambiti dimostra allo stesso tempo che la ragione «è sempre soltanto una sola e medesima ragione che, sia sotto il rispetto teoretico sia sotto quello pratico, giudica secondo principi a priori»³⁷³. A queste condizioni la ragione nel suo uso speculativo non può non prendere in considerazione le proposizioni della ragion pratica, quando queste non le sono contrarie, certo questo scambio tra i due ambiti non significa che la distinzione non mantenga il suo valore tanto è vero che la ragione speculativa ammette quelle proposizioni ben consapevole che si tratta di «qualcosa di estraneo» di qualcosa che «non è cresciuto nel

³⁷² I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 3.

³⁷³ Ivi, p. 147.

suo terreno»³⁷⁴, ben consapevole quindi della subordinazione della ragione speculativa alla ragion pratica, «perché ogni interesse, infine, è pratico, e anche quello della ragione speculativa è soltanto condizionato e completo unicamente nell'uso pratico»³⁷⁵.

Il compimento dell'impresa critica

Abbiamo visto nei due paragrafi precedenti che l'esigenza di rendere conto della realtà vivente passando attraverso la discussione sulle forze vive, coinvolgendo cioè nella riflessione tanto l'ambito "scientifico" quanto quello metafisico ha portato Kant a confrontarsi con alcuni problemi e a prefigurare alcuni nessi problematici che lo continueranno a sollecitare anche in futuro. Lo stesso accade anche per quanto riguarda il rapporto tra sostanza spirituale e sostanza materiale come lo abbiamo visto configurarsi nei *Sogni*. Non vogliamo seguire qui compiutamente l'evoluzione critica del suo pensiero, perché l'obiettivo è piuttosto quello di focalizzare l'attenzione su come la rivoluzione che Kant attua nella filosofia, ponendo gli interessi degli uomini al centro della filosofia, ne condizioni lo svolgimento e la forma. Bisogna certamente ammettere che l'operazione di tradurre in domande i problemi gnoseologici, etici, religiosi ed estetici della filosofia, in domande formulate dall'uomo, quindi con una ben precisa individuazione del soggetto richiedente e di conseguenza con una ben precisa indicazione dei limiti e individuazione dell'intero contesto ha effettivamente il merito di rendere esplicita la portata innovativa della filosofia critica, tanto è

³⁷⁴ *Ibidem*.

³⁷⁵ *Ivi*, p. 148.

vero che quasi a mo' di contraccolpo dalla serie delle domande che investono discipline con un profilo autonomo si riverbera l'ultima domanda: «Che cos'è l'uomo?». Come se l'aver pronunciato quegli interrogativi, aver cioè posto le questioni in forma di domanda rendendo esplicito il contesto problematico sollevasse un nuovo più ampio e complesso problema: quello circa colui che li aveva fatti propri³⁷⁶.

La riflessione kantiana sulla vita ha la peculiarità di svilupparsi tenendo presente innanzitutto la vita umana, è questo un dato originario e costante del suo pensiero, così come lo è anche il fatto che essa venga pensata – e questo forse perché strutturalmente debitrice al suo conio antropologico concepisce la vita come relazione di due sostanze – a partire dal grado di maggiore complessità della relazione. Questo è il motivo per cui la vita non può essere colta senza il costante ricorso alla ragione, come dimostrano, per esempio, le riflessioni sviluppate nei *Sogni* e come viene poi nuovamente riproposto nella subordinazione dell'interesse pratico a quello speculativo. E' in questo quadro che si iscrive anche la considerazione riguardo al sentimento nella *Critica della facoltà di giudizio*. Qui il concetto di «estetico» non riguarda più la mera sensibilità come accadeva nella prima *Critica* ma mette in gioco una unità riflessiva composta di parti sensibili e razionali.

L'occasione per fare il punto riguardo al sentimento è nel 1790, quando Kant avverte nuovamente la necessità di sistemare le ripartizioni della sua critica, l'occasione sembra gli sia fornita

³⁷⁶ Giustamente V. Gerhardt richiama l'attenzione sul fatto che la quarta domanda non segua la struttura delle precedenti, non sia insomma: «Chi sono io?», ma rivolga l'attenzione sull'uomo, inteso come appartenente al genere umano, che insomma l'esigenza di una conoscenza di sé venga posta a partire dall'appartenenza all'umanità. Vedi, V. Gerhardt, *I. Kant. Vernunft und Leben*, cit., p. 296.

dall'«imbarazzo» che suscita una speciale categoria di giudizi, quella dei giudizi estetici, di quei giudizi cioè che riguardano il bello ed il sublime, della natura e dell'arte. Questi giudizi mostrano peraltro diverse particolarità, che contribuiscono a rendere pressante un'indagine critica. Essi, pur non contribuendo alla conoscenza delle cose sono di competenza, per così dire, della facoltà di conoscere e in tal modo costituiscono un collegamento di questa con il sentimento di piacere e dispiacere (*Gefühl der Lust und Unlust*). Kant dice anche che essi hanno un qualcosa di «strano» e in grado di indurre in errore e che la verità intorno alla loro forma particolare rappresenta un punto che deve essere guadagnato mediante la riflessione, poiché il giudizio di gusto si mostra come un qualsiasi altro giudizio, in cui il sentimento di cui esso parla si presenta nella forma di un predicato legato alla conoscenza dell'oggetto³⁷⁷.

Anche la ragion pratica non rimane esente da tale nuova sistemazione, dice infatti Kant che quando il concetto del sensibile proprio dell'intelletto non basta più a spiegare la conformità a leggi dell'esperienza si fa ricorso ad un diverso tipo di giudizio «aprendo nello stesso tempo prospettive che sono vantaggiose per la ragion pratica»³⁷⁸. Il sentimento da un lato e la finalità a scopi di una cosa veicolati entrambi dalla facoltà di giudizio sono i due nuovi nuclei intorno a cui ruota l'articolata e difficile struttura della terza *Critica*. Anche la finalità viene ricondotta da Kant al sentimento in quanto egli osserva che il piacere che si produce in noi quando scopriamo di poter unificare due o anche più leggi empiriche sotto un principio. Quest'esperienza osserva Kant è fonte di piacere e di ammirazione (*Bewunderung*) che non vengono scossi neppure con il ripetersi e con

³⁷⁷ I. Kant. *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 26.

³⁷⁸ Ivi, p. 5.

il conseguentemente instaurarsi della familiarità dell'esperienza. Al contrario, l'esperienza che ci dicesse impossibile l'unione delle leggi particolari ci dispiacerebbe perché entrerebbe in conflitto con la facoltà riflettente di giudizio³⁷⁹.

L'inclusione del sentimento nell'ambito del programma critico è di estrema importanza architettonica. Il sentimento consente infatti di rendere visibile l'individuazione di un collegamento possibile tra il regno della libertà e quello della natura, conferendo in tal modo unità e compiutezza al sistema, sono considerazioni queste che spingono Kant – nonostante i ripensamenti che alimenteranno le riflessioni dell'*Opus postumum* – a ritenere conclusa la sua speculazione: «Con ciò termino dunque il mio intero compito critico», è la frase con cui egli, infatti, chiude la *Prefazione* alla prima edizione della *Critica della facoltà di giudizio*.

L'impressione che si ha leggendo queste pagine è che in esse agisca l'insoddisfazione per la netta separazione introdotta tra l'uso teoretico e quello pratico della ragione, Kant continua comunque ad affermare che vi è «un immenso abisso tra il dominio del concetto della natura, il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, il soprasensibile, tale che non è possibile un passaggio dall'uno all'altro»³⁸⁰. Ma attenzione: la denuncia dell'abisso esistente vale solo, se si intende colmare tale abisso partendo dall'uso teoretico della ragione, in questa prospettiva allora sì che essi rimangono due mondi diversi in cui il primo non può avere alcuna influenza sul secondo. Se invece si parte dal mondo del soprasensibile per approdare a quello sensibile ci si presenta un panorama del tutto differente: «Questo tuttavia *deve* avere un'influenza su quello, cioè il concetto della libertà

³⁷⁹ Ivi, p. 23.

³⁸⁰ Ivi, p. 12.

deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo assegnato dalle sue leggi, e di conseguenza la natura deve poter esser pensata anche in modo che la conformità a leggi della sua forma si accordi almeno con la possibilità degli scopi da realizzare in essa secondo leggi della libertà»³⁸¹. Come si vede il passaggio è aperto, o almeno è reso possibile. Kant vi ritorna ancora due volte: «Ma allora deve esserci un fondamento dell'unità del soprasensibile che sta a fondamento della natura con quello che il concetto della libertà contiene praticamente, e il cui concetto, se pure non giunge né teoreticamente né praticamente a una sua conoscenza, e perciò non ha alcun dominio proprio, rende tuttavia possibile il passaggio dal modo di pensare secondo i principî della natura al modo di pensare secondo principî della libertà»³⁸². Anche alla termine dell'*Introduzione* definitiva Kant ribadisce che sebbene «il sensibile non possa determinare il soprasensibile nel soggetto, ciò è però possibile nel senso inverso»³⁸³. Insomma il collegamento sembra sancito e l'artefice di questa riorganizzazione è il sentimento di cui vogliamo andare a vedere con più precisione i mutamenti che è in grado di apportare alla concezione dell'uomo.

Il Lebensgefühl

Se già la *Critica della ragion pura* ci aveva posto di fronte all'ineludibilità del rapporto soggetto-oggetto, quale unico contesto in cui si dà conoscenza, con la *Critica del Giudizio* quest'impressione viene rafforzata dalla riflessione che le determinazioni di piacere o dispiacere non sono connotazioni che spettano semplicemente agli

³⁸¹ Ivi, p. 12 (cors. mio).

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ Ivi, p. 31.

oggetti in quanto contengono innanzitutto un riferimento alla natura del soggetto³⁸⁴. Nella conoscenza di una cosa vengono prese in considerazione quelle sue determinazioni che si troverebbero anche senza ricorrere alla sua rappresentazione. In altre parole: per conoscere una cosa il soggetto non ha bisogno di mettere in gioco tutte le sue competenze legate alla rappresentatività. Invece determinazioni come quelle del bene e del male, del bello e del brutto, del piacevole e dello spiacevole non si potrebbero percepire affatto *se le cose non si conoscessero per rappresentazione*. Ma cosa significa conoscere per rappresentazione? Significa che ci sono alcune determinazioni che sono necessariamente legate al darsi di una rappresentazione, ovvero che ci sia un soggetto che mette in gioco oltre alla sua facoltà cognitiva secondo la quale non posso avere rappresentazioni delle cose altrimenti che secondo quelle determinazioni che si troverebbero anche se non venissero rappresentate affatto anche una *facoltà particolare* di percepire nelle cose quelle determinazioni. Questa questione è particolarmente rilevante per stabilire quale tipo di soggetto sia alla base delle riflessioni gnoseologiche, morali, religiose ed estetiche, per capire come si struttura in generale la soggettività, se il modello più pertinente non sia un modello di tipo modulare³⁸⁵. Ma

³⁸⁴ Non è inutile ricorrere alle parole di un interprete di Kant per spiegare meglio questa relazione e il valore centrale che essa assume nel suo pensiero. Queste parole scritte in una lettera a Kant da C. Arnold Wilmans hanno il privilegio raro di esser state riprese dallo stesso Kant per essere ripubblicate nell'*Appendice al Conflitto delle facoltà*: «Dalla *Critica della ragion pura* ho imparato che la filosofia non è una scienza delle rappresentazioni, dei concetti e delle idee, o una scienza di tutte le scienze o qualcos'altro ancora di simile; è invece una scienza dell'uomo, del suo rappresentare, pensare e agire». Vedi I. Kant, *Conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia 1994, p. 142.

³⁸⁵ Uno dei motivi più interessanti dello studio di Beatrice Centi è il tentativo di mettere in evidenza il «complicatissimo soggetto kantiano [che]

se il soggetto che conosce e che vuole può prescindere dalla concreta rappresentazione e basare la propria prestazione conoscitiva e morale solo sulla facoltà cognitiva, significa che può mettere tra parentesi il suo legame con il corpo³⁸⁶? A volte si ha l'impressione che sia proprio così, quello che però è certo è che il corpo torna poi prepotentemente insieme con la considerazione del sentimento che Kant con espressione comprensiva tanto del promuovimento quanto dell'impedimento della vita chiama sentimento vitale (*Lebensgefühl*). Si tratta della considerazione di quella sfera che era stata completamente espulsa dagli intenti fondativi della *Critica della ragion pratica*.

E se Kant si rivela un eversore della dottrina platonica tanto nel rifiuto dell'ontologismo in essa contenuto quanto della comune radice del vero, buono e bello, anche riguardo alla teoria del piacere si discosta da Platone per assumere posizioni molto più vicine a quelle di Epicuro³⁸⁷. Socrate infatti nel Filebo distingue tra il piacere dei libertini e il piacere di chi è saggio e temperante, egli non contesta a

costruisce sempre nuovi livelli di possibile coscienza». Vedi B. Centi, *Coscienza, etica e architettura in Kant*, cit., p. 63.

³⁸⁶ I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit. p. 51: «Questo io si può prendere in due sensi: *io come essere umano* e *io come intelligenza*. Come essere umano io sono un oggetto del senso *interno* ed *esterno*. Come *intelligenza* sono un oggetto del *solo senso interno*; non dico: “Io sono un corpo”, bensì: “Quello in diretto rapporto con me è un corpo”». Questo testo è un'importante testimonianza di come la facoltà cognitiva venga concepita come un segmento della soggettività dispiegata secondo l'insieme delle sue facoltà. Qualche pagina dopo Kant ribadisce questa separazione quando afferma: «Come intelligenza io sono un essere che pensa e che vuole», p. 53.

³⁸⁷ S. Marcucci sottolinea come l'esposizione trascendentale dei giudizi estetici, benché si distingua da quella «puramente empirica» e «fisiologica» di E. Burke, non conduce Kant a negare che il piacere e il dolore sono sempre corporei – come sosteneva Epicuro – anche se derivano dall'immaginazione o da rappresentazioni intellettuali, vedi S. Marcucci, *Intelletto e «intellettualismo» nell'estetica di Kant*, Longo Editore, Ravenna 1976, p. 55.

Protarco che entrambi appartengano al genere del piacere, solo, e questo è il punto rilevante per tornare alla tesi di Kant, solo alcuni possono essere ritenuti buoni. Invece Kant afferma che non si può introdurre distinzione tra rappresentazioni che sono legate con il sentimento del piacere dividendole a seconda che esse abbiano la loro origine nei sensi o nell'intelletto. Kant non mette in dubbio la differenza che le costituisce, solo che la loro diversa origine non serve come discriminante per introdurle nell'ambito delle rappresentazioni legate ad oggetti buoni, cioè morali. La radice dell'uguaglianza risiede nel fatto che il piacere, indipendentemente da dove esso sorga, agisce su una sola e medesima forza vitale³⁸⁸. Il contesto in cui si sviluppa la *Critica della ragion pratica* è quello della ricerca del motivo determinante della volontà, e in particolare di un motivo puro, si comprende allora l'interesse di Kant nel ricondurre ad unità le differenti forme di piacere, per poterle distinguere tutte dal motivo effettivamente morale. In altri termini, Kant vuole affermare il principio per cui la capacità di determinare moralmente la volontà non può risiedere in un sentimento per quanto edificante questo possa essere. L'argomentazione riserva anche un'intenzione polemica che è presto smascherata dalla messa in ridicolo di un atteggiamento analogo in metafisica, tendente a fare dello spirito una sostanza solo più raffinata senza comprenderne la sua essenziale alterità: «Proprio come quando gli ignoranti, che volentieri si immischiano di metafisica, suppongono la materia sì fina, sì sopraffina, che a loro stessi ne viene il capogiro, e poi credono a questo modo di aver trovato un'essenza *spirituale* eppure estesa»³⁸⁹, allo stesso modo si comportano coloro che vogliono distinguere i piaceri a seconda del

³⁸⁸ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 28.

³⁸⁹ Ivi, pp. 29-30.

luogo della loro origine. Ad essi Kant contrappone efficacemente l'osservazione di quanto accade nell'esperienza comune. Se il piacere non fosse in definitiva riconducibile al sentimento vitale e cioè non fosse una grandezza confrontabile, come ci si potrebbe spiegare che si preferisce alla lettura di un libro istruttivo una battuta di caccia, o che ad un bel discorso una tavola imbandita? Quando si prende in considerazione il piacere in quanto motivo determinante della volontà, entrano parimenti in gioco l'intensità, la durata, la facilità con cui lo si può procurare, quanto spesso può essere ripetuto. Ma questi parametri valgono per tutti i piaceri, anche per quelli che sorgono nell'uso della propria forza d'animo, quando ci si accinge a superare gli ostacoli che si oppongono ai suoi propositi, insomma per quei piaceri che valutiamo come i «più squisiti», cioè quelli che mentre «dilettano educano»³⁹⁰. Solo che – ribadisce Kant – nella valutazione dei piaceri non entrano le considerazioni che riguardano la loro origine: «Come a colui che ha bisogno di oro per spendere, è affatto indifferente che la materia di esso, l'oro, sia stata cavata dalla montagna, o detersa dalla sabbia, purchè sia ricevuto dappertutto per lo stesso valore»³⁹¹.

La *Critica del Giudizio* riprende il problema del sentimento della vita, anzi si potrebbe dire che sono proprio le istanze della vita a spingere Kant ad una revisione della sua dottrina in cui riservare anche al «sentimento» un trattamento trascendentale. Tutta l'analitica della facoltà estetica di giudizio è infatti imperniata nel distinguere l'attività «estetica» dall'attività conoscitiva in cui la rappresentazione è riferita all'oggetto. Che la prospettiva sia mutata lo possiamo vedere nel fatto che discriminante non è più la contrapposizione tra

³⁹⁰ Ivi, p. 29.

³⁹¹ *Ibidem*.

conoscenza pura ed empirica, ma che la rappresentazione venga riferita al *soggetto* e non all'*oggetto* come invece accadeva nella prima *Critica*. D'altra parte che la nuova prospettiva mantenga consapevolmente un rapporto con la vecchia è resa palese dal fatto che le delimitazioni e l'introduzione di nuovi concetti e nessi problematici vengono proposti tenendo presente il quadro costruito con la *Critica della ragion pura*. Anzi, si potrebbe affermare che non si comprenderebbe affatto la terza *Critica* se non si tenesse ben presente il sistema costruito da Kant con la prima *Critica*³⁹². Una reciproca delimitazione dirimente del vecchio e nuovo contesto è proposta da Kant con le denominazioni di *logico* ed *estetico*. Come dicevamo il riferimento delle rappresentazioni all'*oggetto* si trova alla base del giudizio *logico*, laddove il riferimento della rappresentazione al soggetto, cioè al suo sentimento vitale (*Lebensgefühl*), sta alla base del giudizio *estetico*.

I paragrafi successivi sono destinati da Kant a descrivere nei dettagli tale sentimento e a tracciare i lineamenti della sua *estetica*³⁹³. Il panorama è reso composito dall'esistenza oltre che del bello, del

³⁹² E' lo stesso Kant a suggerire questa chiave di lettura, quando propone la *Critica della facoltà di giudizio* come compimento dell'intera impresa critica.

³⁹³ Per una storia dell'estetica kantiana, in cui si tenga conto anche delle sue radici baumgartiane vedi l'utilissima *Introduzione* di L. Amoroso a A. G. Baumgarten, I. Kant, *Il battesimo dell'estetica*, ETS, Pisa 1993, pp. 5-32. Un'attenzione particolare merita il libro di Piero Giordanetti, *L'estetica fisiologica di Kant*, Mimesis, Milano 2001, in cui l'autore si propone di valorizzare le componenti sensibili e la dimensione empirica nella *Critica della facoltà di giudizio*. Indispensabile per delineare la figura del Kant «fisiologo del bello» è l'analisi dell'influenza di E. Burke e in generale di tutto il pensiero estetico del Settecento, soffermandosi in particolare sulla tradizione inglese, senza però trascurare Rousseau e Verri. Sull'influenza di Pietro Verri sulla teoria del piacere di Kant, vedi R. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie Meiner*, Hamburg 1999, pp. 341-346. Vedi pure C. La Rocca, *Il soggetto e il sublime. Estetica e soggettività tra Burke e Kant*, in *Id.*, *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990, pp. 123-172.

piacevole e del buono. Nell'analisi di Kant l'interesse che noi leghiamo con la rappresentazione dell'esistenza dell'oggetto nel caso del semplicemente piacevole e nel caso del buono assume funzione discriminante nei confronti del bello. Il bello comunque possiede una struttura *sui generis* secondo la quale a differenza del piacevole che può essere condiviso anche dagli animali e a differenza del buono che vale per l'uomo e per ogni essere razionale è di competenza solo dell'uomo, in quanto essere che è animale ma allo stesso tempo anche razionale³⁹⁴. Una spiegazione di questo rimando alla costituzione umana la possiamo leggere nella *Nota generale* dell'*Analitica*, Kant pur avvertendo che si tratta di notazioni psicologiche e non trascendentali intorno alla vita fa proprio il punto di vista di Epicuro, secondo il quale infine ogni piacere e ogni dolore sono da riportare alla dimensione corporea sia nel caso in cui la rappresentazione sorga dai sensi sia essa sorga nell'intelletto. Già nella seconda *Critica* peraltro Kant si era espresso sottolineando la radice comune di ogni piacere in quanto esso esercita il suo influsso su un medesimo sentimento, quello vitale. Ora invece l'accento è ulteriormente spostato, esso cade sull'*unità psicofisica*. In questo senso quest'ammissione comporta un ripensamento del concetto della vita, che deve allora essere integrato perché «senza il sentimento dell'organo corporeo, sarebbe semplicemente coscienza della propria esistenza, ma non sentimento del benessere o del malessere, vale a

³⁹⁴ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 45. In realtà si ricorderà che la seconda *Critica* introducendo il concetto di santità rendeva palese come l'appartenenza dell'uomo allo stesso tempo al mondo sensibile e razionale condizionava lo stesso discorso sul buono morale, facendo emergere un parallelismo con l'argomentazione sul bello. Vedi I. Kant, *Critica della ragion pratica*, p. 148: «La conformità completa della volontà con la legge morale è la *santità*, una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza».

dire dell'agevolazione o dell'impedimento delle forze vitali, e perché l'animo per sé solo non è che vita (cioè lo stesso principio della vita), e ostacoli o agevolazioni debbono essere cercati al di fuori di lui, eppure nell'uomo stesso, e quindi nel legame con il suo corpo»³⁹⁵. Sebbene considerata solo psicologicamente la vita viene fatta oggetto di ulteriori considerazioni che si iscrivono tutte sotto la l'autorevole posizione di Epicuro. Il piacere è tradotto in termini di sentimento vitale, cioè di «un sentimento di agevolazione dell'intera vita dell'uomo»³⁹⁶, che non può essere pensato senza inclusione del benessere corporeo, cioè della salute. Come si vede il piano del discorso tende sempre di più verso le osservazioni contenute nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* e verso quelle del *Conflitto delle facoltà*, temi specifici di queste pagine sono quelli del riso e del gioco. Ma non solo, l'agevolazione delle funzioni vitali del corpo entra anche nell'individuazione stessa del fenomeno del sublime. Se il bello, infatti, produce direttamente un sentimento di agevolazione della vita, il sublime invece si nutre di un processo meno immediato tanto che può essere detto «un piacere negativo»³⁹⁷. Accade che l'equilibrio delle forze vitali viene messo alla prova mediante un alternarsi di impedimento e agevolazione, dando luogo ad una stimolazione più forte rispetto a quella suscitata dal bello. La maggiore intensità dell'emozione dipende dal fatto che l'effusione delle forze vitali segue immediatamente ad una loro inibizione e non da una condizione di equilibrio³⁹⁸.

³⁹⁵ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 114.

³⁹⁶ Ivi, p. 166.

³⁹⁷ Ivi, pp. 82-83.

³⁹⁸ L'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* amplia il discorso delle emozioni trattando anche del riso e del pianto. Ad essi si aggiunge la collera, la quale viene annoverata tra quelle emozioni che se giustamente coltivate ed

In definitiva il riferimento al soggetto è anche il filo rosso che guida alla distinzione della facoltà di giudizio in *riflettente* e *determinante*. Sancita nel quarto paragrafo dell'*Introduzione* della terza *Critica* la facoltà di giudizio si scopre essere di due tipi, si scopre cioè che vi sono due modi di ricondurre ad unità il molteplice. Il primo è stato ampiamente trattato nella *Critica della ragion pura* e riguarda il modo di giudicare *determinante*, quel modo in cui nelle diverse forme della regola, del principio e della legge è dato l'universale sotto cui deve essere sussunto il particolare. Ma, osserva Kant, esistono in natura molteplici forme che si sottraggono alla determinazione attraverso i concetti trascendentali universali della natura, per tutti questi casi, che potremmo definire «modificazioni» dei concetti che determinano la natura solo in genere, esiste la possibilità di essere ricondotte ad unità, anche se di questo processo ci sfugge il principio. Di quest'altra modalità in cui non ci è dato l'universale sotto cui ricondurre il particolare, e lo dobbiamo perciò trovare, diciamo che è *riflettente*. Il principio di tale attività sintetica poichè deve subordinare sotto di sé tutti i principi empirici non può essere tratto dalla natura: «Un tale principio trascendentale, la facoltà riflettente di giudizio può quindi darlo come legge solo a se stessa»³⁹⁹ esso contiene oltre al concetto dell'oggetto anche la ragione della realtà di questo oggetto. Per mezzo di esso viene posto in essere un collegamento tra la natura e l'intelligenza che la pensa, questa natura allora viene rappresentata *come se* l'intelletto contenesse

esercitate sono in grado di favorire la salute. Anche in questo caso il riferimento è alla *Lebenskraft* il cui «piacevole rilassamento [...] pervade uniformemente tutto l'organismo», vedi p. 146.

³⁹⁹ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 16.

il fondamento dell'unità del molteplice⁴⁰⁰. Si tratta perciò di un concetto a priori del tutto speciale che ha la sua origine unicamente nella facoltà di giudizio, perché ne costituisce un'esigenza del tutto indispensabile. La sottolineatura dell'importanza di questa funzione dell'intelletto non deve lasciar pensare che essa assuma un dominio illimitato, per quanto piacevole insomma possa essere la prospettiva di riunire il molteplice, di conferire ad esso un senso unitario, questo non potrà mai essere un limite per il proliferare delle leggi empiriche, «perché noi possiamo, sì, determinare dei limiti per ciò che riguarda l'uso razionale della nostra facoltà conoscitiva, ma nessuna

⁴⁰⁰ Kant ricorre allo strumento della considerazione del *come se* in relazione alle idee della ragione e, in generale, tutte le volte che si trova ad avere a che fare con concetti che non producono una conoscenza di oggetti esperibili. La modalità del *come se* è tenuta da Kant in grande considerazione in quanto la definisce il «massimo» punto di vista della filosofia trascendentale, vedi, R. Eisler, *Kant Lexikon*, Olms, Hildesheim, Zürich, New York 1994, pp. 7-8. Hans Vaihinger ha dedicato nel 1911 uno studio a questo concetto: *Philosophie des Als-Ob*. Vaihinger ha sottolineato come questa espressione sia diventata filosoficamente significativa all'interno della filosofia kantiana. Nel quadro della filosofia critica, infatti, essa sta ad indicare un principio trascendentale necessario della ragione, che provvede a conferire realtà pratica alle idee. Vaihinger, autore peraltro del commentario (1881-1892) in due volumi della *Critica della ragion pura*, si è posto il problema di ricondurre su un piano comune un giudizio e la contemporanea osservazione che quel giudizio possiede solo una validità soggettiva. La negazione della validità oggettiva suggerisce l'irrealtà o l'impossibilità di quanto in quel giudizio viene affermato, pur in presenza di questa circostanza, può continuare a proporsi, proprio in virtù della sua soggettività, l'ammissibilità o addirittura la necessità, per l'osservatore di quel giudizio. Pur affrontando un tema diverso lo studio sull'analogia di V. Melchiorre ripropone il problema più ampio dell'uso di alcuni strumenti logici in funzione del discorso metafisico. L'«analogo della vita», così come l'«analogo della felicità», ma anche la bellezza come «simbolo della morale» propongono una riflessione sulla «funzione simbolica» dell'analogia, in cui Melchiorre scorge un richiamo ai moduli dell'ermeneutica biblica e in particolare alla funzione del *tipo* del linguaggio teologico. Vedi V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991, pp. 108-116.

determinazione di limiti è possibile nel campo empirico»⁴⁰¹. Perché è questo un campo in cui essa è consegnata a leggi date, perciò in questo campo la ragione non è automoma⁴⁰².

Kant sembra quasi tentato di indicare in questo bisogno e nel piacere della sintesi la molla di tutta la conoscenza scientifica: «La scoperta dell'unificabilità di due o più leggi empiriche eterogenee della natura sotto un principio che le comprende entrambe è motivo di un piacere assai notevole, spesso perfino di un'ammirazione, addirittura un'ammirazione tale che non viene meno anche se si è già abbastanza familiari con il suo oggetto»⁴⁰³. E dello stesso tenore sono anche le riflessioni in merito all'attività conoscitiva degli antichi geometri «che mentre in queste indagini lavoravano a loro insaputa per la posterità, godevano per una conformità a scopi, nell'essenza delle cose, che potevano esibire a priori nella sua necessità»⁴⁰⁴. Lo stesso Platone «si accese di entusiasmo per un'originaria costituzione delle cose [...], entusiasmo che lo sollevò oltre i concetti di esperienza alle idee, le quali gli parvero spiegabili solo mediante una *comunanza intellettuale con l'origine di tutti gli esseri*»⁴⁰⁵. Il piacere allora secondo questa chiave di lettura ci parla del successo dei nostri sforzi per rendere conforme la nostra attività intellettuale all'impianto generale del mondo, che insomma, al di là di quanto possiamo determinare, la produzione di un ordine sebbene affidato solo al principio del «come se», per rispondere alla nostra richiesta di senso, non è destituita di fondamento. Se Kant affida ad una riflessione il

⁴⁰¹ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 24.

⁴⁰² Ivi, p. 218.

⁴⁰³ Ivi, p. 23.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 197.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 197 (corss. miei).

pensiero per cui è la bellezza che ci rassicura rispetto a quelle che sono le aspettative che noi riponiamo nel mondo, noi potremmo completarlo aggiungendo che il piacere è un ulteriore indicatore di quella *Critica della speranza*, che Kant non ha mai scritto, nemmeno mai progettata i cui semi però ha affidato alla domanda «che cosa posso sperare?», in altri termini posso legittimamente confidare nel fatto che la mia opera per quanto arbitrariamente concepita collimi con il resto del mondo? La speranza sembra qui piuttosto valere come una motivazione in grado di muovere e sostenere il presente anche se tuttavia lo può fare solo ricorrendo all'idea di una condizione futura⁴⁰⁶. E' il meccanismo con cui opera, per esempio, il concetto di *sommo bene*, così come Kant lo introduce nella *dialettica* della ragion pratica. Non è impossibile – dice Kant – che la moralità dell'intenzione abbia una connessione come causa con la felicità come effetto. Questa *non impossibilità* accompagnata dalla consapevolezza di un ordine secondo il quale si presentano la virtù e la felicità, in cui cioè la moralità costituisce il «bene supremo» e la felicità solo il secondo elemento motiva l'agire dell'uomo: «In questa subordinazione soltanto il *sommo bene* è l'intero oggetto della ragion pura pratica, la quale se lo deve necessariamente rappresentare come

⁴⁰⁶ In questo senso si muove anche l'interpretazione di G. Cunico, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS. Pisa 2001, p. 18: «La speranza compare in Kant con una valutazione positiva, non come “affetto” o come “stato d'animo” abituale, bensì come attesa fiduciosa del bene prospettato dalla ragion pratica, sul presupposto della possibilità reale ed effettiva del suo attuarsi. La speranza è per lui dunque un sentimento “lecito” e degno dell'uomo in quanto accompagna e implica un complesso atto cognitivo che si muove nella dimensione del giudizio riflettente teleologico e che ha per oggetto il realizzarsi della ragione stessa nella dimensione pratica». Vedi pure pp. 136-148. Sul tema della speranza sono da tenere presenti anche: A. Rigobello, *Kant. Che cosa posso sperare*, Edizioni Studium, Roma 1983 e D. Venturelli, *Etica e tempo*, Morcelliana, Brescia 1999.

possibile, perché è un suo precetto di contribuire, per quanto è possibile, alla produzione di questo bene».

Kant ed Epicuro

Epicuro rappresenta un interlocutore privilegiato di Kant che compare fin dal 1755⁴⁰⁷. Nella prefazione della *Storia universale della natura e teoria del cielo*, Kant lo prende in considerazione per le affinità che egli scorge tra le proprie teorie e quelle del filosofo del “giardino”. Ma se l’ipotesi di spiegazione della caduta dei gravi e in generale di tutti i fenomeni astronomici e metereologici si inscrivevano per Epicuro in una dottrina volta a colpire la “divinizzazione” del cosmo, per Kant non si tratta di un punto necessario della dottrina come egli stesso spiega, preoccupato di mettersi al riparo da eventuali accuse di ateismo «Tali punti di contatto, con una dottrina che nell’antichità era la teoria atea per eccellenza, non mi inducono però a seguire gli stessi errori»⁴⁰⁸. Il dialogo a distanza con Epicuro prosegue nella *Dottrina del metodo* della prima *Critica*, in cui Kant lo inserisce addirittura nella *Storia della ragion pura*, in cui lo chiama «il più eminente filosofo del senso» e gli riconosce che è stato un empirista più conseguente del capo stesso degli empiristi, Aristotele, poiché avrebbe evitato di spingersi con le sue deduzioni oltre i limiti dell’esperienza. Questo

⁴⁰⁷ Per quanto riguarda la formazione di Kant al Collegio Fridericiano vedi H. F. Klemme, *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*, Meiner Verlag, Hamburg 1999. Purtroppo Schiffert non riporta nessuna notizia utile ad accertare la lettura di Epicuro da parte di Kant, almeno non nell’ambito dell’insegnamento impartito al Collegio Fridericianum di Königsberg.

⁴⁰⁸ I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, cit., p. 38.

giudizio non muta nemmeno nella *Critica della ragion pratica*, in cui Kant ribadendo il valore e l'utilità per la teologia e la morale della deduzione delle categorie, osserva come invece la posizione di Epicuro consista proprio nel considerarle acquisite, di contro all'innatismo platonico, e perciò limitate «anche nel rispetto pratico, semplicemente agli oggetti e ai motivi determinanti dei sensi»⁴⁰⁹. Anche per quanto riguarda il concetto di *finalità* della natura Kant ricorre ad Epicuro per poter rendere comprensibile non ciò che è nell'oggetto ma ciò che noi mettiamo in esso. Qui il modo con cui viene tirato in ballo ricorda le argomentazioni sviluppate nella *Storia universale della natura e teoria del cielo*. Il concetto della *finalità* della natura è un oggetto d'esperienza – dice Kant – è cioè un concetto immanente e non trascendente, «come il concetto della struttura degli occhi e delle orecchie, del quale però, per ciò che riguarda l'esperienza, non è data una conoscenza maggiore di quella che Epicuro le accordò, e cioè che dopo che la natura ha formato occhi e orecchie, noi li usiamo per vedere e per sentire, ma ciò non dimostra che la causa stessa che li ha prodotti avesse proprio intenzione di formare questa struttura in conformità al predetto fine; infatti ciò non lo si può percepire, ma soltanto mediante il ragionamento lo ammettiamo al fine di conoscere semplicemente una finalità in tali oggetti»⁴¹⁰.

Oltre a questi argomenti, esiste poi il campo delle riflessioni più propriamente etiche e qui Kant intavola volentieri un dialogo con «il virtuoso Epicuro» – o almeno con quelle da lui ritenute le dottrine epicuree –, rispetto principalmente a due questioni: quella della

⁴⁰⁹ I. Kant. *Critica della ragion pratica*, cit., p. 170.

⁴¹⁰ I. Kant, *I progressi della metafisica*, a cura di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 104.

felicità⁴¹¹ e quella del piacere. In particolare, dice Kant, gli stoici e i seguaci di Epicuro nella determinazione del sommo bene si comportavano in maniera non dissimile, perché innanzitutto essi non distinguevano virtù e felicità, se non come aspetti diversi di uno stesso concetto: «L'*epicureo* diceva che l'esser conscio della propria massima, che conduce alla felicità, è la virtù; lo stoico, che l'esser conscio della propria virtù è la felicità»⁴¹². E poi Kant corregge l'opinione corrente su Epicuro affermando che non si deve ritenere che «nei suoi precetti pratici aveva intenzioni così basse, come si potrebbe arguire dai princìpi della sua teoria, che egli adoperava per la spiegazione ma non per l'azione». Un'altra fonte di fraintendimenti riguardo alla vera dottrina di Epicuro è suscitato dall'uso del termine *voluttà*. Se essa venisse correttamente intesa come «contentezza» allora si potrebbe apprezzare il fatto che Epicuro «comprese la pratica più disinteressata del bene fra i modi di godere la gioia più intima, e la moderazione e la repressione delle inclinazioni, quale può sempre richiederla il più rigido filosofo moralista, apparteneva al suo concetto del piacere (egli intendeva con ciò la continua letizia del cuore)»⁴¹³.

Fili d'erba e bruchi

La continuità di alcuni temi non si presenta solamente per quelli squisitamente filosofici che abbiamo affrontato fino ad ora. Esiste,

⁴¹¹ M. Forschner, *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994.

⁴¹² I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 136.

⁴¹³ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 141.

infatti, in Kant un interesse più propriamente “naturalistico” che lo accompagnerà lungo tutto il suo cammino speculativo. Anzi considerati da un certo punto di vista i tredici convoluti dell’*Opus postumum* segnano una ripresa vigorosa degli iniziali interessi per le scienze della natura.

E’ il caso, ad esempio, del problema trattato nello scritto sulle *Forze vive*. Anche se nel 1747 non era ancora in gioco esplicitamente una teoria del vivente, così come non lo sarà nemmeno nel 1755 al tempo della composizione della *Storia universale*, non si può non vedere come Kant avverta urgentemente la necessità di dare espressione alle «cose della natura». Certo inizialmente questa esigenza rimane insoddisfatta perché Kant denuncia piuttosto l’impossibilità di convogliare i prodotti del mondo della natura nel modello fisico-meccanicistico di Newton: «A questo punto mi sembra che con una certa ragionevolezza, e senza presunzione si possa dire: *Datemi della materia e io vi costruirò un mondo!* ossia, datemi della materia ed io vi dimostrerò come deve sorgere un mondo. [...] Potremmo invece usufruire di condizioni così vantaggiose se si trattasse della pianta più insignificante o di un insetto? In questo caso, saremmo in condizioni di dire: *datemi della materia ed io vi mostrerò come può essere prodotto un bruco?* Non desisteremmo forse fin dal primo passo, sia per l’ignoranza delle vere e intime proprietà dell’oggetto, sia per la complessità della sua struttura? Non c’è quindi da meravigliarsi se oso affermare che la formazione dei corpi celesti, le cause dei loro movimenti e, insomma, di tutta l’attuale costituzione dell’universo verranno messi in luce prima ancora che si sia riusciti a conoscere esaurientemente e con chiarezza il modo di prodursi, su basi meccaniche, di un solo filo d’erba o di un bruco»⁴¹⁴. Ma Kant

⁴¹⁴ I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, cit., p. 41.

non dimenticherà questo tipo di questioni, che mettono in risalto l'urgenza della nascita di una nuova disciplina scientifica che sappia dare espressione alle peculiari esigenze del vivente e infatti, vi tornerà nella terza *Critica* con maggiori prospettive di successo grazie anche alla teoria di Blumenbach sul *Bildungstrieb*.

Nella *Critica della facoltà di giudizio* Kant ritorna approfonditamente sul nesso di problemi che scaturisce dal tentativo di fornire una comprensione al vivente e la comunanza tematica, nonostante l'enorme lasso di tempo trascorso e gli sviluppi che la sua filosofia ha attraversato, si avverte anche da alcuni indicatori semantici che avvisano di come, assieme all'ambito terminologico, non sia mutato il problema della validità del sistema meccanicistico nell'indagine della natura vivente: il filo d'erba continua a fornire il paradigma delle difficoltà che quest'ambito riserva per la comprensione nonostante la sua apparente semplicità. Ugualmente immutata permane la convinzione che la soluzione al problema sia da trovare salvaguardando da un lato il modello newtoniano e dall'altro prendendo tuttavia atto dell'eccedenza del mondo organico della natura vivente rispetto al modello prospettato dal meccanicismo. Anche rispetto allo scritto del 1747 troviamo riproposta la stessa dicotomia: il movimento, la categoria principale di un universo meccanicisticamente concepito, non è sufficiente a rendere conto della realtà organica: «Un essere organizzato – scrive Kant – non è dunque semplicemente una macchina, ch  questa ha solamente forza *motrice*, ma possiede in s  una forza *formatrice*, cio  tale da comunicarla alle materie che non ne hanno (cio  le organizza): ha quindi una forza formatrice che si riproduce e che non pu  essere spiegata mediante la sola capacit  di movimento (il meccanismo)»⁴¹⁵.

⁴¹⁵ I. Kant, *Critica della facolt  di giudizio*, cit., p. 208.

La specificità dell'essere organizzato implica la necessità di una revisione della concettualità e degli strumenti. In prima istanza, Kant sostiene che un modo per render conto di questa sua specificità è il considerarlo uno «scopo naturale», cioè una cosa che «deve comportarsi rispetto a se stessa vicendevolmente come causa ed effetto»⁴¹⁶. Questa è comunque solo una prima determinazione, in seconda battuta, Kant specifica che in una cosa considerata in quanto scopo naturale le parti devono essere possibili solo mediante «il loro riferimento al tutto»⁴¹⁷. Non si rende tuttavia pienamente ragione – sottolinea Kant – alla capacità di autorganizzazione della natura se la si considera alla stregua dell'arte, perché nell'arte la razionalità è posta esternamente, cioè nell'artista. Invece nella natura accade che la cosa si organizzi da sé certamente secondo uno schema identico per ogni esemplare della specie a cui appartiene, ma allo stesso tempo la sua capacità di organizzazione è così sofisticata da essere in grado di modificarsi a sua volta a seconda delle condizioni che le si presentano. L'arte sembra perciò a Kant insufficiente come modello per spiegare l'operare della natura. Il concetto a cui egli ricorre in quanto in grado di sostenere la complessità esplicantesi nella forza formatrice è quello di «vita». Solo che ora, dopo cioè che Kant ha sviluppato la riflessione morale, il termine vita sta a designare un ben definito ambito dell'esistente – quello umano. Nel primo capitoletto dell'*Introduzione a La metafisica dei costumi* Kant definisce chiaramente che cosa si intende per *vita* e il fatto stesso che la definizione venga posta dopo quella della facoltà di desiderare conferma la delimitazione del concetto di vita all'umano da un lato e la sua complessità dall'altro: «La *facoltà di appetire* è la facoltà di essere, per mezzo delle proprie

⁴¹⁶ Ivi, p. 206.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

rappresentazioni, causa degli oggetti di queste rappresentazioni stesse. La facoltà di agire conformemente alle proprie rappresentazioni si chiama la *vita*»⁴¹⁸. In questo senso la vita indica non semplicemente uno sviluppo o una processualità ciechi, ma un agire “intelligente”, in particolare un agire che si modella su un persistente sistema rappresentativo. I prodotti della natura si avvicinano a questo modello nella misura in cui “tradiscono” una costituzione organizzata intorno ad uno scopo. Kant non adopera qui direttamente la concettualità che fa capo alla vita, perché nel frattempo questa si è specializzata e sta a designare l’ambito umano e perché dalle sue letture biologiche egli ha tratto i termini di «organizzazione» e di «autorganizzazione», tuttavia alla fine della spiegazione ricorre ancora alla analogia con la vita umana come quella più appropriata per parlare degli organismi viventi. Nel modo in cui Kant la presenta si avverte come proprio il paradigma dell’agire secondo un piano costituisca la base comune. La natura – scrive Kant – «si autorganizza, e per ogni specie dei suoi prodotti lo fa, sì nel complesso, secondo un identico esemplare, ma anche con appropriate deviazioni che l’autoconservazione richiede a seconda delle condizioni. Forse si va più vicini a questa proprietà imperscrutabile se la si chiama un *analogo della vita*»⁴¹⁹.

C’è da osservare a questo proposito che oltre a ritornare su una dicotomia già presente nel suo primo scritto – quella tra movimento e vita; il riferimento alla vita, e soprattutto l’aver evitato di appiattire il significato del termine «vita» su quello di «natura» consente a Kant di pensare alla vita come ad una dimensione più ampia, se questa infatti può fornire uno schema con cui concettualizzare il modo di procedere della natura in cui «tutto è scopo e vicendevolmente anche mezzo.

⁴¹⁸ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 11.

⁴¹⁹ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 208.

Niente in esso è gratuito, senza scopo o da ascrivere a un cieco meccanismo della natura»⁴²⁰.

Se dunque per comprendere la natura nel suo operare che la rende simile alla vita si può contare solo sul concetto di scopo, a Kant tuttavia non sfugge né l'inaggirabilità di un tale ricorso: «La forma interna di un semplice filo d'erba può provare, in modo sufficiente rispetto alla nostra facoltà umana di giudicare, la sua origine possibile solo secondo la regola dello scopo»⁴²¹, né il fatto che lo scopo della natura deve essere cercato al di là di essa. Il concetto di scopo è infatti definito un «forestiero nella scienza della natura»⁴²².

Un passo ulteriore viene compiuto quando il meccanicismo è infine rifiutato e con toni anche abbastanza accesi che non lasciano spazio a nessuna speranza che con esso si possa anche solo iniziare il compito di comprensione: «E' cioè del tutto certo che noi non possiamo neppure imparare a conoscere sufficientemente gli esseri organizzati e la loro possibilità interna secondo principî semplicemente meccanici della natura, e tanto meno spiegarceli; ed è tanto certo che si può osare di dire che per gli uomini è incongruo anche solo concepire un tale programma o sperare che un giorno possa nascere un Newton che renderà comprensibile anche solo la generazione di un filo d'erba secondo leggi della natura che nessun intento ha ordinato»⁴²³. Kant insomma esclude che si possa coltivare

⁴²⁰ Ivi, p. 210.

⁴²¹ Ivi, p. 212.

⁴²² Ivi, p. 223.

⁴²³ Ivi, p. 232. Newton rappresenta proprio il paradigma di una scienza che trasforma l'«aggregato» in «sistema». Anche lo scritto *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* del 1784 ripropone questa situazione nell'ambito della storia. In particolare nella *prima tesi* Kant afferma che tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi in modo completo e conforme al proprio fine, se ci discostiamo

una visione in cui, per così dire, la complessità si costruisce a partire dal semplice. Abbiamo già visto come lo iato esistente tra i due domini della filosofia quello della natura e quello della libertà può essere colmato ma solo a partire dal mondo della libertà, cioè con la messa in campo della concettualità che verte intorno alla finalità.

Non fa meraviglia perciò il favore con cui Kant accoglie la teoria dell'impulso formativo di Blumenbach⁴²⁴. In questa teoria egli vede presa in considerazione una delle caratteristiche fondamentali della sua visione – l'irriducibilità della vita, tanto se la si considera come vita umana, quanto anche se la si considera in quanto natura vivente. Questa caratteristica che accomuna i due ambiti, morale e biologico può così essere riassunta: entrambi pretendono che si parta dal fenomeno considerato nel suo pieno dispiegamento e non che, al contrario, si tenti di costruirlo partendo da elementi semplici. Blumenbach quindi ammette una tale complessità che non si lascia

da tale principio, infatti, «non abbiamo più una natura secondo leggi, ma una natura che gioca senza scopo; e la sconcertante accidentalità prende il posto del filo conduttore della natura» (vedi, I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., pp. 30-31). L'impresa di trovare tale «filo conduttore» anche per la storia è pensata da Kant in analogia con quanto è accaduto nella fisica e nella cosmologia: «Vogliamo vedere se ci riuscirà di trovare un filo conduttore per una tale storia, e vogliamo poi lasciare alla natura di produrre l'uomo che sia in grado di redigerla secondo tale filo. La natura ha prodotto infatti un *Keplero*, che in modo inatteso ha sottoposto le orbite eccentriche dei pianeti a leggi determinate, e un *Newton*, che spiegò queste leggi con una causa naturale universale» (ivi, p. 30).

⁴²⁴ J. F. Blumenbach pubblicò nel 1781 la sua opera *Über den Bildungstrieb*, che ebbe poi una seconda edizione nel 1789. Entrambe le edizioni esercitarono un'influenza notevole nella cultura dell'epoca tanto nell'ambito delle scienze naturali quanto in quello filosofico, soprattutto grazie al rapporto di Blumenbach con Kant. Sul tema si possono consultare L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino, Einaudi 1975; e S. F. Bertolotti, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990. Per l'influsso che Kant ha esercitato sulla scienza a cavallo tra Settecento e

ridurre altrimenti e per risolverla propone un procedimento, in cui riceva la massima valorizzazione: «Egli –spiega Kant – inizia ogni tipo di spiegazione fisica di queste formazioni a partire dalla materia organizzata. Infatti a buon diritto dichiara contrario alla ragione che la materia bruta si sia originariamente formata da sé secondo leggi meccaniche, che dalla natura di ciò che è senza vita sia potuta sorgere la vita e che la materia si sia potuta comporre da sé nella forma di una conformità a scopi che si autoconserva; ma nello stesso tempo, sotto questo per noi inesplorabile principio di un'organizzazione originaria, lascia al meccanismo della natura una parte indeterminabile e però nello stesso tempo non disconoscibile, per cui la capacità della materia (a differenza della forza formativa semplicemente meccanica universalmente presente in essa) in un corpo organizzato (che sta, per così dire, sotto la superiore guida e istruzione di quella organizzazione) è da lui chiamata impulso formativo»⁴²⁵.

L'esempio tra inautenticità e misura dell'umanità

Esiste oltre alla bellezza e in generale al piacere un altro tema che si affaccia nell'opera del 1790 e in cui la distanza che possiamo misurare rispetto a posizioni precedenti ci indica un mutamento di prospettiva nelle posizioni kantiane tendente ad una maggiore attenzione a forme non solo cognitive di attività umana. Il tema in questione è quello degli esempi, del valore che gli esempi rivestono

Ottocento, vedi S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura*, Il Mulino, Bologna 2000.

⁴²⁵ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 257.

nell'illustrare una dottrina⁴²⁶. Kant sembra qui più bisognoso di considerare le cose nella loro pienezza⁴²⁷. I suoi sforzi, infatti, non sembrano tendere prioritariamente ad una separazione di elementi empirici da quelli puri. Lo spostamento del fuoco dall'oggetto al soggetto della Critica della facoltà di giudizio lo rende più sensibile a cogliere le diverse componenti dell'esperienza umana. Non si farà fatica a ricordare come il ricorso agli esempi nella prima Critica fosse tenuto in scarsa considerazione, essendo esso solo il tributo pagato ad una filosofia dal punto di vista popolare⁴²⁸. La chiarezza discorsiva, quella che si chiama logica e si esprime attraverso concetti è quella cui Kant ritiene di dover prodigare tutti i suoi sforzi. Anzi gli esempi sono considerati in una certa misura nocivi perché se contribuiscono alla chiarezza della parte distolgono il lettore dal dedicarsi a una veduta generale del tutto: «coi loro colori vivaci nascondono e rendono

⁴²⁶ Si è sviluppata nella letteratura kantiana un'attenzione speciale per questo concetto. Vedi V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, cit., L'autore, che costruisce la sua documentata monografia su Kant rispettando la struttura kantiana in quesiti, risponde alla domanda sull'uomo proprio chiamando in causa il concetto di esempio. Il suo sesto capitolo è infatti intitolato «Che cos'è l'uomo? Un animale che si dà un esempio».

⁴²⁷ Questa tesi è ampiamente sostenuta da A. Bäumler il quale riconosce alla sfera estetica il merito di render conto dell'uomo nella sua interezza. Conseguentemente non è per lui un caso che l'estetica si sviluppi da una teoria dell'esempio, in cui il problema della comunicabilità (*enuntiatio*) occupa un punto nodale. Rendere comunicabile qualcosa che non può esserlo attraverso il concetto è – per Bäumler – il compito dell'arte, per questa affinità la riflessione sull'esempio è sempre stata tenuta in considerazione dalla teoria estetica, mentre la logica se ne è interessata di meno. Vedi A. Bäumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 293.

⁴²⁸ Una considerazione a parte merita il problema dello schematismo, in quanto in esso è in gioco il problema dell'applicazione di un determinato universale. Il tema degli esempi nella filosofia teoretica è trattato esaurientemente in I. Heidemann, *Die Funktion des Beispiels in der kritischen Philosophie*, in *Kritik und Metaphysik. Studien (Zum 80. Geburtstag von Heinz Heimsoeth)*, hrsg. von F. Kaulbach u. J. Ritter, Walter de Gruyter, Berlin 1966, pp. 21-39.

irriconoscibile l'articolazione e la struttura del sistema»⁴²⁹. Anche l'Analitica ribadisce il concetto per cui in definitiva l'universale va conosciuto in abstracto e in concreto si decide solo intorno ad un caso in particolare, perché se è vero che per decidere il giudizio ha bisogno di essere indirizzato da esempi per cui «l'unica e grande utilità degli esempi è questa, che acuiscono il Giudizio»⁴³⁰, anche se comunque il loro carattere deficitario è nuovamente ribadito anche rispetto a considerazioni diverse: «Quanto alla giustezza e precisione della comprensione intellettuale, essi piuttosto vi recano comunemente pregiudizio, poiché solo raramente adempiono adeguatamente alla condizione della regola (com casus in terminis)», ma a questo si aggiunge anche che essi «indeboliscono spesso volte quello sforzo dell'intelletto a comprendere nella loro sufficienza le regole ingenerale e indipendentemente dalle particolari circostanze dell'esperienza, e abitano quindi alla fine, ad adoperare quelle regole più come formule che come principi»⁴³¹. La valutazione degli esempi non può essere infine più netta di così: «Gli esempi sono le dande del Giudizio, e chi manca di talento naturale nel giudicare, non può farne mai a meno»⁴³². Anche nell'uso pratico la ragione non sembra trarre profitto dall'uso degli esempi, la Fondazione della metafisica dei costumi del 1783 è categorica: «Dell'intenzione di agire per puro

⁴²⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 12. Vedi per la questione del linguaggio la critica che Hamann rivolse a Kant. Per Hamann la ragione umana e la filosofia in generale sono legate al linguaggio inteso nella sua condizionatezza storica e nella sua contingenza empirica. Su questo punto, J. Simon, *Kant als Autor und Hamann als Leser der Kritik der reinen Vernunft*, in *Königsberger-Studien*, hrsg. von J. Kohnen, Peter Lang, Frankfurt a. M., Berlin u. a., pp. 201-220.

⁴³⁰ Ivi, p. 161.

⁴³¹ *Ibidem*.

⁴³² *Ibidem*.

dovere non è possibile addurre nessun esempio sicuro»⁴³³, ma questa è solo un'enunciazione debole della funzione degli esempi che invece sembrerebbero addirittura mettere in dubbio la possibilità stessa di azioni conformi al dovere: «E' assolutamente impossibile trovare nell'esperienza, con certezza piena, anche un solo caso in cui la massima di un'azione conforme al dovere sia stata fondata esclusivamente su principi morali e sulla rappresentazione del proprio dovere». Sono due in sostanza le critiche che Kant muove agli esempi, la prima riguarda, per così dire, il loro statuto ontologico, gli esempi non sarebbero altro che una versione sbiadita dell'autentica legge morale, infatti, «in sede morale non c'è posto per l'imitazione»⁴³⁴, perché gli esempi altro non sarebbero, in quanto «il loro vero originale»⁴³⁵ si trova nella ragione. C'è poi un'altra critica, più metodologica, in questione è il procedimento secondo il quale si vorrebbe derivare da essi la moralità: «Non si potrebbe immaginare nulla di peggio per la moralità – scrive Kant – che la pretesa di

⁴³³ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 29. Peraltro già nella *Critica della ragion pura* si era espresso in questo senso, nel mentre riconosceva il valore dell'ideale per la sua potenza pratica rigettava in quanto addirittura nocivo l'esempio: «Questi ideali, sebbene non si possa loro attribuire realtà oggettiva (esistenza), non sono perciò da considerare per chimere, anzi offrono un criterio alla ragione, che ha bisogno del concetto di quel che nel suo genere è perfetto, per apprezzare alla sua stregua e misurare il grado e il difetto dell'imperfetto. Ma voler realizzare l'ideale in un esempio, cioè nel fenomeno, come, poniamo, il saggio in un romanzo, è impraticabile, e oltracciò ha in sé un che di assurdo e di poco edificante, in quanto i limiti naturali, che derogano continuamente alla perfezione dell'idea, rendono in tale tentativo impossibile ogni illusione, e però perfin sospetto il bene che è nell'idea, e simile a una semplice finzione». Vedi, I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 453.

⁴³⁴ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 33. Sul problema dell'imitazione vedi, G. Buck, *Kants Lehre vom Exempel*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» XI/2 (1967), pp. 148-183.

⁴³⁵ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 33.

ricavarla da esempi»⁴³⁶, l'esempio, insomma in ogni caso non può fornire il concetto di moralità, assolutamente non può farlo «per primo». Vediamo come questa specificazione introduca ad una valutazione meno rigidamente e esclusivamente attenta all'elemento «autentico», «puro» della moralità⁴³⁷. E' quanto troviamo esposto nella Dottrina del metodo della Critica della ragion pratica, Kant è qui interessato ad una prospettiva eminentemente pedagogica, infatti si interroga sul perché «gli educatori della gioventù non abbiano fatto uso da lungo tempo di questa tendenza della ragione a entrare con piacere anche nell'esame più sottile nelle questioni pratiche proposte»⁴³⁸, e a questo scopo suggerisce di far ricorso alle biografie tanto dei tempi antichi quanto a quelle dei tempi moderni, in queste infatti qualora si prescinda dal porre l'accento sulla nobiltà dell'azione ma si sottolinei il dovere e il valore che «un uomo si può e si deve dare ai suoi propri occhi»⁴³⁹ si può mostrare «il carattere distintivo della virtù pura in un esempio»⁴⁴⁰. Come si vede l'esempio sembra essersi liberato dall'ipoteca che gravava su di lui se addirittura Kant può concludere che compito della facoltà di giudizio è di «attrarre, con la viva rappresentazione dell'intenzione morale mediante esempi, l'attenzione sulla purezza della volontà»⁴⁴¹. Già qui nella seconda Critica è la facoltà del giudizio che opera il mutamento, spostando l'attenzione sull'insieme delle nostre facoltà rappresentative,

⁴³⁶ Ivi, p. 32.

⁴³⁷ Una complessa ricostruzione del valore del caso pratico si trova in, B. Recki, *Ästhetik der Sitten*, Klostermann, Frankfurt a Main 2001, pp. 256-266 e 306-314.

⁴³⁸ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 184.

⁴³⁹ Ivi, p. 185.

⁴⁴⁰ Ivi, p. 186.

⁴⁴¹ Ivi, p. 192.

sull'attività del soggetto siamo resi avvertiti dell'esistenza in noi di «talenti superiori all'animalità»⁴⁴², ma con tale consapevolezza siamo già trasposti nel mondo dell'educazione e della cultura, dove gli esempi non sono considerati solo una cattiva imitazione dell'autenticità ma vengono considerati alla stessa stregua delle spiegazioni che si richiamano ai principi.

Il valore della vita

Fino ad ora abbiamo accertato che da un lato l'uomo appartiene di diritto al mondo della natura, che egli ne è anzi una parte *vivente*, ma che allo stesso tempo queste determinazioni sono lontane dall'esaurire la sua specificità⁴⁴³. Ma come si configura allora l'esistenza dell'uomo del mondo?⁴⁴⁴ La risposta che Kant fornisce a questa domanda è importante, perché indicativa della sua concezione dell'umanità. Il passaggio ad un'ulteriore dimensione umana viene introdotto attraverso la denuncia dell'insufficienza di un pensiero che volesse risolvere l'uomo soltanto nel suo rapporto con la natura. Kant critica anche soltanto l'ipotesi metodologica dell'uomo considerato

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ Basta rammentare il celebre passo della *Critica della ragion pratica*, in cui Kant attribuisce alla ragione il compito di farsi carico dei bisogni sensibili dell'uomo: «L'uomo è un essere che ha bisogni in quanto appartiene al mondo sensibile; e in questo la sua ragione ha certamente un compito, che non può rifiutare, da parte della sensibilità, di curarsi dell'interesse di essa e di farsi delle massime pratiche riguardo alla felicità di questa vita, e, se è possibile, anche di una vita avvenire». Vedi I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 77.

⁴⁴⁴ Letteralmente, secondo la visione kantiana, l'uomo appartiene a due mondi (vedi, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 107), anche se poi egli non trascura, anzi è proprio questo il risultato più importante della terza *Critica*,

come vivente in uno stato primordiale di sintonia con la natura. Un importante concetto che riceve immediatamente una revisione da questa prospettiva è quello di felicità. Innanzitutto tale concetto non può essere ricavato astraendolo dagli istinti umani, cioè esso non è un concetto che si risolva sul piano dell'animalità, la felicità non è quindi appagamento degli istinti⁴⁴⁵. La felicità è piuttosto «una semplice idea di uno stato, alla quale egli vuole rendere adeguato questo stesso stato sotto condizioni semplicemente empiriche»⁴⁴⁶. Kant nota tra parentesi, ma non per questo meno efficacemente, che si tratta di un'operazione impossibile, perché la felicità è una categoria che fa saltare ogni categorizzazione empirica, anche se poi risulta passibile solo di un'empirica concretizzazione. L'irrealizzabilità di tale adeguamento riposa in cause diverse, innanzitutto sulla variabilità del modo con cui egli si forma tale idea⁴⁴⁷. Nello scritto sulla *Religion*, ad esempio, Kant afferma che le disposizioni all'umanità si richiamano all'amore di sé fisico ma non semplicemente meccanico (come accade per le disposizioni all'animalità: conservazione di sé,

che i principi del mondo intellettuale trovano realizzazione nel mondo della natura, in quel mondo che funziona secondo le leggi della natura.

⁴⁴⁵ Una buona ricostruzione della tematica della felicità nella riflessione etica e politica di Kant si trova nel libro di Luca Scuccimarra, *Kant e il diritto alla felicità*, Editori Riuniti, Roma 1997.

⁴⁴⁶ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 262. Già nella seconda *Critica*, Kant si era espresso in questi termini. La felicità è «un precetto empiricamente condizionato» in cui non è in gioco solo un principio ma anche le «forze» e il «potere fisico» «di produrre realmente un oggetto». Vedi I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 47.

⁴⁴⁷ Un segnale di come Kant avverta drammaticamente le difficoltà poste dal concetto di felicità è rilevabile nel tentativo che egli intraprende di coniare un nuovo concetto – Kant lo chiama un *analogo* della felicità –, in cui però l'uomo non sia del tutto esposto alle imprevedibili vicende della sorte. Tale concetto non *patologico* è la *contentezza di sé*, la *contentezza della propria persona*. Esso si presenta quindi come «una compiacenza negativa della propria esistenza, in cui si è consci di non aver bisogno di niente». Vedi, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 141-145.

propagazione della propria specie e istinto sociale), cioè ad un amor di sé vissuto mediante la ragione, solo il confronto con gli altri ci mette in grado di giudicarci felici o infelici⁴⁴⁸. Nella *Critica della facoltà di giudizio* non mancano tuttavia le indicazioni per valutare come insensato l'approntamento di un concetto normativo di felicità, questo appare in definitiva troppo pregiudicato dalla variabilità degli elementi che lo costituiscono. Ma anche nell'ipotesi che si giungesse a determinarne uno su cui potessero convergere i consensi di ciascuno, questo non potrebbe avvenire sul piano della semplice natura, perché questa è così fatta da non arrestarsi nel possesso di un godimento ed esserne soddisfatta⁴⁴⁹. Perciò Kant esclude la felicità come considerazione cui ancorare la vita umana non perché in lui abbia il predominio una valutazione in cui opererebbe una ragione poco concreta e lontana dal mondo, ma perché, al contrario, in lui hanno la meglio riflessioni di carattere pragmatico. Già questa caratteristica è per Kant una smentita sufficiente a quelle tesi che vorrebbero dichiarare l'uomo come culmine del sistema della natura. Occorre

⁴⁴⁸ I. Kant, *La religione nei limiti della ragione*, cit. p. 87. E' questo un motivo ricorrente nella speculazione kantiana sulla felicità, vedi pure *Refl.* 7202 in KGS XIX, pp. 276 e segg., dove si afferma che la felicità «non è qualcosa di percepito, ma di pensato. E non è nemmeno un concetto che possa essere derivato dall'esperienza, ma al contrario che solo la rende possibile». Dello stesso tenore è la *Refl.* 610 in KGS XV, pp. 261-262: «Non si può essere felici senza un proprio concetto di felicità; non si può essere poveri, senza il concetto che ci si fa della povertà, il che significa che felicità e miseria non sono qualcosa di percepito, ma stati che si fondano sulla mera riflessione».

⁴⁴⁹ Molto opportunamente Georg Römpp osserva come la dottrina kantiana della felicità si distingua da quella aristotelico-scolastica e di come in particolare essa renda problematici aspetti e presupposti che apparivano scontati come, ad esempio, che l'uomo consideri il mondo nella prospettiva della propria felicità. Vedi G. Römpp, *Kants Ethik als Philosophie des Glücks*, in G. Funke, (a cura di), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloss zu Mainz*, 1990, Bouvier, Bonn 1991, p. 567.

ricordare che proprio nel paragrafo 82 della *Critica della facoltà di giudizio*, Kant stabilisce una distinzione tra scopo ultimo (*letzter Zweck*) e scopo finale (*Endzweck*). Dice Kant: «Se passiamo in rassegna tutta la natura, non troviamo in essa, in quanto natura, alcun essere che possa avanzare la pretesa al privilegio di essere scopo finale della creazione; e si può perfino provare a priori che quello che potrebbe pur essere uno *scopo ultimo* per la natura, non potrebbe mai essere, in quanto cosa della natura, pur dotandolo di tutte le determinazioni e proprietà escogitabili, uno *scopo finale*»⁴⁵⁰. Kant non si discosta dal motivo della natura «matrigna»⁴⁵¹, affermando quanto poco la natura abbia beneficamente favorito l'essere umano in quanto da un lato lo ha lasciato in balia delle catastrofi naturali esattamente come tutti gli altri esseri naturali e dall'altro lo avrebbe comunque abbandonato alle sue attitudini naturali che non sembrano agire diversamente da quegli altri mali. Per poter dichiarare l'uomo come scopo finale occorre fare ricorso alla *sua* facoltà di proporsi degli scopi, ovvero di legare le cose della natura in una connessione dotata di senso⁴⁵². A partire da un sistema teleologicamente ordinato è possibile dichiarare l'uomo scopo finale della creazione. Ma questo può essere realizzato all'interno di un ordine che l'uomo stesso produce, in cui perciò la sola natura non è sufficiente a realizzarlo,

⁴⁵⁰ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 259.

⁴⁵¹ Questo è un motivo che ritroviamo tanto nella *Fondazione* quanto nella *Critica della ragion pratica*, in quest'ultima opera Kant tuttavia ne dà un'interpretazione differente, in quanto esalta il valore dell'intenzione come pungolo interno che non può essere introdotta in nessun modo dall'esterno, deve perciò essere interamente ascritta all'uomo e da ciò e dal suo esito per niente scontato deriva la vera moralità. In conclusione questa è possibile solo in quanto l'uomo è fatto in modo che c'è in lui uno scarto tra le sue aspirazioni e i mezzi in suo possesso per metterle in atto. Vedi, I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 176-178.

perché «nel rapporto degli uomini tra di loro in cui al danno delle libertà che si contraddicono l'un l'altra reciprocamente è contrapposto il potere conforme a leggi in un tutto, che si chiama *società civile*»⁴⁵³. E' interessante notare come i termini di *natura* e di *libertà* costituiscano per Kant due concetti irrinunciabili e ineludibili per pensare la realtà, di cui Kant mette in luce tanto gli aspetti di separatezza quanto pure il modo in cui essi possono essere posti in relazione, e così come ha dichiarato anche nell'*Introduzione*, è possibile il passaggio dal mondo della natura a quello della libertà solo a patto che la relazione tra i due mondi venga resa intelligibile a partire dal mondo della libertà: solo in questo, infatti, hanno cittadinanza i concetti che elargiscono scopo e senso. Il metodo adottato da Kant per dirimere tali questioni è evidente attraverso la discussione del concetto di felicità. Innanzitutto, osserva Kant, il conflitto che sorge tra le inclinazioni naturali e il loro uso con ragione si risolve attraverso la «disciplina», essa «è negativa e consiste nella liberazione della volontà dal dispotismo dei desideri»⁴⁵⁴. Ma attenzione la destinazione dell'uomo all'animalità non deve essere trascurata o lesa, deve solo essere temperata dall'uso della ragione, i vincoli della natura possono quindi essere allentati o stretti a secondo di ciò che richiedono gli scopi che mediante la ragione ci siamo posti. Soltanto all'interno di un mondo culturalmente sviluppatosi, in una società civile possono assumere valore concetti come quello della felicità. Il ragionamento kantiano mette bene in luce come quella relazione non sia percorribile in entrambi i sensi: non può essere il piacere, il benessere, in una parola – dice Kant – la felicità la misura

⁴⁵² Vedi M. Barale, *Critica del giudizio e metafisica del senso*, in «Archivio di Storia della cultura», 5 (1992), pp. 65-86.

⁴⁵³ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 265.

per determinare qualcosa come uno scopo finale. L'uomo deve innanzitutto considerarsi scopo finale perché possa avere un fondamento razionale la pretesa che si renda piacevole la sua esistenza. Il valore della sua esistenza non dipende da ciò che «riceve e di cui gode» ma solo da quanto egli «fa, come e secondo quali principî agisce»⁴⁵⁵. All'interno di un quadro così determinato poi hanno cittadinanza anche i concetti legati privilegiatamente con il mondo della natura. E' pertanto necessario pensare tale rapporto nella sua adeguata costituzione e comprendere che non può essere invertito pena l'annientamento del significato. C'è una nota nell'appendice della terza *Critica* che espone in maniera efficace la dottrina kantiana in merito al valore della vita, che ci dice di come questa sia considerata non come qualcosa che si costituisce al di là della ragione ma piuttosto il contrario. Questa concezione complessa della vita, secondo la quale è necessario che essa venga intesa nel nesso con la ragione lascia di nuovo intravedere anche i motivi di interesse con cui Kant si accostò al dibattito nascente sulla biologia e di come egli reputasse questa scienza indispensabile per la comprensione di che cosa sia l'uomo anche se la sua parola non può certo essere considerata conclusiva:

«Che valore abbia la vita per noi, se è stimata soltanto sulla base di ciò che si gode (sulla base dello scopo naturale della somma di tutte le inclinazioni, la felicità), è facile da decidere. Scende sotto lo zero: infatti chi vorrebbe ricominciare daccapo la vita alle stesse condizioni, o anche secondo un piano nuovo progettato da sé (però conforme al corso della natura), ma che mirasse soltanto al godimento? Che valore abbia la vita come conseguenza di ciò che essa, condotta secondo gli

⁴⁵⁴ Ivi, p. 264.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 275.

scopi che la natura ha rispetto a noi, contiene in sé e che consiste in *ciò che si fa* (non solo si gode), dove però siamo pur sempre solo mezzi per uno scopo finale indeterminato, è già stato mostrato sopra. Non resta dunque altro valore che quello che noi stessi diamo alla nostra vita, non solo mediante ciò che facciamo, ma anche che facciamo conformemente a scopi e in modo così indipendente dalla natura che perfino l'esistenza della natura può essere scopo solo sotto questa condizione»⁴⁵⁶.

Questa nota rappresenta quasi un manifesto del pensiero kantiano in cui trovare le risposte alla sua riflessione sull'uomo. Agli elementi finora esaminati si aggiunge esplicitamente la considerazione che l'uomo è produttore di attività intellettuale, che anzi quest'attività regola e sovrintende tutto il nostro agire, basta rammentare il fatto che l'uomo è rispetto agli altri esseri l'unico che ha la facoltà di agire conformemente alle proprie rappresentazioni⁴⁵⁷. L'operazione di conferire senso alla nostra esistenza è così radicalmente fondativa e autonoma nel suo operare che addirittura la natura stessa non può pretendere per sé nessun valore che non le provenga da una riflessione umana, diremmo oggi, da una donazione di senso⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ Ivi, p. 266n.

⁴⁵⁷ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 10n: «La vita è la facoltà che un essere ha di agire secondo le leggi della facoltà di desiderare. *La facoltà di desiderare è la facoltà di quest'essere di essere mediante le sue rappresentazioni la causa della realtà degli oggetti di queste rappresentazioni*». Allo stesso modo leggiamo nell'*Introduzione a La metafisica dei costumi*: «La *facoltà di appetire* è la facoltà di essere, per mezzo delle proprie rappresentazioni, causa degli oggetti di queste rappresentazioni stesse. La facoltà di agire conformemente alle proprie rappresentazioni si chiama la *vita*». Vedi, I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 11.

⁴⁵⁸ Un'efficace e sintetica esposizione del valore fondante che Kant attribuisce all'attività intellettuale in genere si trova nelle *Lezioni sull'antropologia*, dove Kant dice: «Se un cavallo fosse in condizione di concepire il pensiero Io, allora dovrei scendere di sella e considerarlo mio

compagno». Vedi il volume XXV delle KGS., 859. Kant riprende qui la discussione sull'anima degli animali che era un tema classico della psicologia. Per una trattazione attuale di questo problema, vedi B. Recki, *Achtung vor der zweckmäßigen Natur. Die Erweiterung der Kantischen Ethik durch die dritte Kritik*, in *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des XI: Internationalen Kant-Kongresses*, cit., pp. 296-304.

CONCLUSIONE

Prima di terminare questo lavoro può essere opportuno fare un bilancio del percorso intrapreso, alcuni tratti del quale possono apparire «accidentati».

Il punto di partenza per valutare la posizione che l'*uomo* riveste nel programma kantiano può essere rintracciato nel nesso di teologia e scienza. La scienza newtoniana, infatti, con i suoi risultati inoppugnabili ottenuti nel campo della fisica rendeva ineludibile una modifica all'assetto dell'intero patrimonio di conoscenze, non è perciò azzardato concludere che il suo affermarsi metteva allo stesso tempo in discussione tanto il sapere teologico quanto quello antropologico. Kant, grazie anche alla formazione «scientifica» che ricevette dal suo maestro Martin Knutzen, avvertiva acutamente come le sorti della metafisica fossero strettamente intrecciate a quelle della scienza. Nel suo programma, Kant si propone innanzitutto una revisione del sapere filosofico, in modo che possa porsi sul medesimo piano delle scienze e sviluppare con esse un discorso comune. E' un'esigenza che domina il suo pensiero e che emerge in tutte le occasioni in cui egli si ripropone la questione del sistema del sapere. L'attenzione del giovane Kant per la scienza si riverbera nel Kant critico, il quale ha più volte proposto il programma della sua filosofia attraverso la domanda come la matematica, la fisica e la metafisica siano possibili in quanto scienze. Il suo progetto, nonostante condivida con il passato l'idea di un sistema del sapere, avanza l'esigenza di un aggiornamento e perciò in quanto rifondativo contiene un gesto di rottura con la tradizione. Non è casuale che esso sia stato considerato da alcuni contemporanei soprattutto per la sua *pars destruens*. Uno dei primi fu certamente

Jacobi che avvertì drammaticamente l'assenza di un ancoramento teologico del suo pensiero tanto da definire l'intera impresa critica come un abisso del soggettivismo. Mendelsohn, invece, coniò per lui l'espressione (di cui Kant non andava per niente fiero) colui che «tutto annienta». In realtà Kant, sottoponendo a revisione i fondamenti del sapere, intendeva solo assicurarli in maniera più certa. In questa sua impresa egli non trovò altro appiglio se non l'uomo stesso, cioè nell'uomo considerato nelle sue capacità. Non sono rare infatti le ricostruzioni del suo programma critico secondo l'articolazione delle facoltà umane. Certo, il suo attingere al patrimonio della psicologia settecentesca e il suo prendere interesse e partito per un rinnovamento di tale sistema, che prevedeva l'introduzione del *sentimento* accanto al *conoscere* e al *volere*, si sviluppa a livello trascendentale modificando radicalmente la psicologia del Settecento.

Proprio la prospettiva unitaria del sistema del sapere, di cui Kant non dubitava e che vedeva messa in pericolo dall'imporsi indiscriminato del metodo scientifico, ci aiuta a comprendere come lo stesso metodo della filosofia subisca un rimodellamento, tanto nei contenuti quanto nel modo in cui essi vengono elaborati. Kant stesso nonostante l'estrema lucidità con cui valutò i progressi della conoscenza scientifica ne fu la prima vittima non riuscendo a sottrarsi di fatto alla sua influenza. Ne è testimonianza il furore purista con cui si accinse all'opera di fondazione gnoseologica ed etica e che lo spinse inizialmente ad escludere il sentimento, ovvero il lato affettivo della natura umana. Ciò è tanto più rimarchevole se si considera l'apprezzamento che egli aveva mostrato in gioventù per la dottrina anglosassone del sentimento morale.

Nonostante l'estrema attenzione che Kant riservò al modello di sapere scientifico, è rilevante vedere come però non potesse arrestarsi ad esso. Tutti i suoi sforzi, in una certa prospettiva, mirano proprio a

progettare una *metafisica come scienza*. L'etica innanzitutto, come dimensione in cui l'*umano* trova il suo elemento, reca i segni di queste sue fatiche, che negli anni '90 si volgono sempre più alla ricerca di un paradigma in grado di cogliere la complessità della vita umana. Anche in questi ultimi anni la discussione si avvale del confronto con le neonate scienze del vivente, delle quali Kant avverte lucidamente le difficoltà che le accomunano alla filosofia.

La varietà dei temi che si dispiega quando a orientarci nella lettura di Kant è il problema dell'uomo appare come un indicatore del fatto che alla domanda sull'uomo non si può dare una risposta definitiva. Non esiste allora in Kant una antropologia come dottrina, per la quale è stata peraltro coniata l'espressione di «introvabile scienza dell'uomo». Non possiamo perciò assegnarle nessun «territorio», né tantomeno un «dominio». Forse, ragionando per analogia con quanto Kant dice riguardo alla *Critica* e alla necessità che essa non venga considerata una «dottrina» per la ragione, anche l'*antropologia* assume il suo aspetto più autentico se considerata come «disciplina» della ragione: la sua «dimora», come quella dell'uomo, è il regno della «natura», benchè sempre dischiuso alle tentazioni e all'aspirazione verso il mondo della «libertà».

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Kant sono citate secondo le edizioni italiane indicate nella prima occorrenza. Si è sempre comunque tenuto presente il testo tedesco stabilito dall'edizione dell'Accademia Prussiana delle Scienze (1902-). Notoriamente i volumi dell'edizione dell'Accademia (KGS) contengono dal primo volume fino al nono le opere pubblicate, dal decimo al tredicesimo l'epistolario, dal quattordicesimo al ventitreesimo il lascito manoscritto, cioè l'enorme mole delle *Riflessioni* e dal ventiquattresimo in poi le *Lezioni*, pubblicate queste invece dall'Accademia di Göttingen. Laddove non è indicata la traduzione italiana, la traduzione è mia.

Opere di Kant

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, KGS I; trad. it., *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, a cura di I. Petrocchi, prefazione di S. Marcucci, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000

Untersuchungen der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und voraus man sich ihrer versichern könne, KGS I; trad. it., *Esame della questione se la Terra abbia subito sin dai primi tempi della sua formazione qualche variazione del proprio moto di rotazione attorno all'asse*, a cura di M. Vicinanza, in I. Kant, *Primi scritti di filosofia naturale*, Luciano Editore, Napoli 2002

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, KGS II; trad. it., *Storia universale della natura e teoria del cielo*, di S. Velotti, a cura di G. Scarpelli, Theoria, Roma 1987

Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat, KGS I; trad. it., *Delle cause delle*

scosse sismiche in occasione della calamità che ha colpito le regioni occidentali d'Europa verso la fine dello scorso anno, a cura di P. Manganaro in I. Kant, *Scritti sui terremoti*, Edizioni 10/17, Salerno 1984

Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat, KGS I; trad. it., *Storia e descrizione naturale dei più singolari eventi del terremoto che alla fine del 1755 ha scosso una grande parte della terra*, in I. Kant, *Scritti sui terremoti*, cit.

M. Immanuel Kants fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen, KGS I; trad. it., *Il seguito della considerazione del Magister Immanuel Kant sulle scosse sismiche avvertite da qualche tempo*, in I. Kant, *Scritti sui terremoti*, cit.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio, KGS I; trad. it., *Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, in I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, nuova edizione ampliata da A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 2000

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. KGS II; trad.it., *Saggio di talune considerazioni sull'ottimismo nel quale l'autore annuncia al contempo le lezioni che terrà nel prossimo semestre*, in I. Kant, *Scritti precritici*, cit.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, KGS II; trad. it., *Indagine sulla distinzione dei principi della morale (in risposta al quesito proposto dalla Reale Accademia di Scienze di Berlino per l'anno 1763)*, in I. Kant, *Scritti precritici*, cit.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, KGS, II; trad. it., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in I. Kant, *Scritti precritici*, cit.

Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, KGS II; trad. it., *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in I. Kant, *Scritti precritici*, cit.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, KGS II; trad. it., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in I. Kant, *Scritti precritici*, cit.

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem winterhalben Jahre von 1765-66, KGS II; trad. it. di A. Guzzo in *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Le Monnier, Firenze 1940

Bemerkungen zu den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen», KGS XX; trad. it. a cura di K. Tenenbaum, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, Meltemi, Roma 2001

Bemerkungen zu den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen», KGS XX; trad. it. a cura di M. T. Catena, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Guida, Napoli 2002

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, KGS II; trad. it., *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in I. Kant, *Scritti precritici*, cit.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, KGS II; trad. it., *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in I. Kant, *Scritti precritici*, cit.

Recension von Moscat's Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen, KGS II; trad. it. *Recensione allo scritto di Moscati: Della essenziale differenza corporea fra la struttura di animali e uomini*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2002

Von den verschiedenen Racen der Menschen, KGS II; trad. it., *Delle diverse razze di uomini*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.

Kritik der reinen Vernunft, A (1781)/ B (1787); KGS III e KGS IV, trad. it, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Bompiani, Milano 1991

Kritik der reinen Vernunft, A (1781)/ B (1787); KGS III e KGS IV, trad. it, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, edizione rivista da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1981

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, KGS IV; trad. it., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di P. Carabellese, edizione rivista da Rosario Assunto, Laterza, Bari 1982

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, KGS VIII; trad. it., *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, KGS VIII; trad. it. in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.

Was heißt: Sich im Denken orientiren?, KGS VIII; trad. it., *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, in I. Kant, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavii, Laterza, Roma-Bari 1991

Was heißt: Sich im Denken orientiren?, KGS VIII; trad. it., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000

Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, KGS VIII; trad. it., *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.

Grundlegung der Metaphysik der Sitten, KGS IV; trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, di P. Chiodi, edizione a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1980.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften, KGS IV; trad. it., *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Bompiani, Milano 2003

Kritik der praktischen Vernunft, KGS V; trad. it., *Critica della ragion pratica*, di F. Capra, edizione rivista da E. Garin, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1974

Kritik der Urteilskraft, KGS V; trad. it., *Critica del Giudizio*, di A. Gargiulo, edizione con glossario e indice dei nomi a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1982

Kritik der Urteilskraft, KGS V; trad. it., *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni- H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999

Kritik der Urteilskraft, KGS V; trad. it., *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Rizzoli 2002

Metaphysik der Sitten, KGS VI; trad. it., *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, note aggiunte e indice degli argomenti a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 2001

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, KGS VI; trad. it., *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari, 1985

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, KGS VI; trad. it., *La religione nei limiti della ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1996

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, KGS VII; trad. it., *Antropologia dal punto vista pragmatico*, a cura di P. Chiodi, e con una Int. di A. Bosi, Tea, Torino 1995 TEA, Milano 1995

Über die Fortschritte der Metaphysik, KGS XX; trad. it., *I progressi della metafisica*, a cura di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977

Briefwechsel, KGS X-XIII; trad. it., Immanuel Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990

Appendice all'opera di S. Th. Sömmering, *Über das Organ der Seele*, Königsberg 1796, KGS, XII, p. 30 e ss., tr. it. a cura di F. Desideri, in *Questioni di confine*, Marietti, Genova 1990, p. 97-101

Reflexionen zur Anthropologie, KGS XV

Reflexionen Kants zur kritischen Anthropologie aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen, hrsg. von B. Erdmann, Leipzig 1882-1884; riproduzione fotostatica a cura di Norbert Hinske: Frommann-Holzboog, Stuttgart 1992

Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hrsg. von G.B. Jäsche (Logik Jäsche), KGS IX; trad. it., *Logica. Un manuale per lezioni*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1999

Vorlesungen über Anthropologie, KGS XXV

Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von P. Menzer, Berlin 1924; tr. it. I. Kant, *Lezioni di etica*, a cura di A. Guerra, Laterza, Bari 1971

I. Kants Menschenkunde, hrsg. von Fr. Ch. Starke, im Anhang, *I. Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß*, mit einer Vorbemerkung von G. Tonelli, Olms, Hildesheim, New York 1976

I. Kant, *Metaphysik L₁*, KGS, Bd. XXVIII, pp. 220-301; tr. it., *Lezioni di psicologia*, di G. A. De Toni, con una Introduzione di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1986

Vorlesungen über Logik (Wiener Logik), KGS XXIV, pp. 785-940; trad. it. a cura di B. Bianco, *Logica di Vienna*, F. Angeli, Milano 2000.

Philosophische Enzyklopädie, KGS XXIX *Enciclopedia filosofica*,
trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbi, Bompiani, Milano
2003

Dizionari e strumenti di ricerca

Eisler R., *Kant Lexicon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und nachschriftlichem Nachlaß*, Olms, Hildesheim, Zürich, New York, 1994

Kant im Kontext^{Plus}, *Werke auf CD-ROM*, seconda edizione 1997

Kant-Archiv: <http://www.uni-marburg.de/Kant/webseits/archiv.htm>

Mellin, G. S. A., *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie, oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze*, Frommann, Züllichau-Leipzig, 6 voll. in 11 tomi (ristampa anastatica: Culture et Civilisation, Bruxelles 1968)

Altre fonti

- Baumgarten A. G., *Ethica philosophica*, Hemmerde, Halae Magdeburgicae 1740
- Baumgarten A. G., *Methaphysica*, Hemmerde, Halae Magdeburgicae, 1739
- Descartes R., *Oeuvres*, publiée par Ch. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1964-1976
- Hume D., *The philosophical Works*, edited by Th. H. Green e Th. H. Grose, 4 voll., Longmans Green & Co., Londra 1874-1875
- Hutcheson F., *Inquiry into our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1738
- Leibniz G. W., *Die philosophische Schriften* hrsg. von C. I. Gerhardt 7 voll. (Berlin 1875-1890), ristampa Olms, Hildesheim 1960-1961
- Leibniz G. W., *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di D. O. Bianca UTET, Torino 1976
- Locke J., *The Works of John Locke*, a new edition corrected, printed for Th. Tegg, London 1823
- Locke J., *The Clarendon Edition of the Works of J. Locke*, a cura di P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975-
- Platner E., *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Erster Theil, Leipzig 1772
- Rousseau J.J., *Oeuvres complètes*, B. Gagnebin et M. Raymond, Paris 1959
- Tetens J. N., *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*, Verlag von Reuter & Reichard, Berlin 1913
- Wolff C., *Gesammelte Werke* (edizione fototipica), 59 voll., hrsg.von J. École, H.W. Arndt, J. E. Hofmann, M. Thomann e C. A. Corr, Olms, Hildesheim-New York, 1965-
- Wolff C., *Metafisica tedesca. Con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003

Letteratura critica

- AA. VV., *Baumgarten e gli orizzonti dell'estetica*, Aesthetica Preprint, Palermo 1998
- Ameriks K., *Kant's Theory of Mind. Analysis of the Paralogism of Pure Reason*, Oxford University Press, Oxford 1982
- Barale M., *Kant e il metodo della filosofia. Sentire e intendere*, ETS Editrice, Pisa 1988
- Bäumler A., *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhundert bis zur Kritik der Urteilskraft* (1923), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967
- Becker W., *Kants pragmatische Anthropologie, Einleitung* in I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Philipp Reclam, Stuttgart 1983, pp. 9-26.
- Bianchi L., Postigliola A. (a cura di), *Un «progetto filosofico» della modernità*, Liguori Editore, Napoli 2000
- Bianco B., *Fede e Sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*, Morano Editore, Napoli 1992
- Bittner R., Cramer K. (hrsg. von), *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Surkamp, Frankfurt a. Main 1975
- Blumenberg H., *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt 1975, pp. 691-713.
- Böhme A. e Böhme G., *Das andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983
- Bonito Oliva R., *La «magia dello spirito» e il «gioco del concetto»*, Guerini e Associati, Milano 1995
- Bonito Oliva R., *Ancora una riflessione sul concetto di persona*, in *Identità e persona nello spazio mediterraneo*, a cura di R. Bonito Oliva e E. Mazzeola, Guida Editori, Napoli 1999
- Bonito Oliva R., *L'antropologia nella filosofia dello spirito soggettivo*, in *Id. L'individuo moderno e la nuova comunità*, Guida editori, Napoli 2000
- Bonito Oliva R., *Soggettività*, Guida, Napoli 2003

- Brandt R., *Die Leitidee der kantischen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen*, hrsg. von R. Enskat, *Erfahrung und Urteilkraft*, Königshausen e Neumann, Würzburg 2000, pp. 27-40
- Brandt R., *Kants pragmatische Anthropologie: die Vorlesungen in* «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 19 (1), 1994, pp. 41-49
- Brandt R., *Kritischer Kommentar zur Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999
- Brandt R., *Rousseaus und Kants «Ich denke»*, in R. Brandt/W. Stark, (Hgg.), *Autographen, Dokumente und Berichte. Zur Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants* (Kant-Forschungen, Bd. 5), Meiner, Hamburg 1994, pp. 1-18
- Brandt R., Stark W., *Einleitung*, in *Kants Vorlesungen*, KGS XXV, Akademie der Wissenschaften, Berlin 1997
- Buchenau S., *Trieb, Antrieb, Triebfeder dans la philosophie morale prékantienne*, in «Revue Germanique Internationale» 18 (2002), pp. 11-24
- Burchardt K., *Kants Psychologie im Verhältnis zur transzendentalen Methode*, Berlin 1911 (Bonn, Phil. Diss. vom 8. 8. 1911)
- Butts R. E., *Kant and the Double Government Methodology. Supersensibility and Method in Kant's Philosophy of Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1984; tr. it.: *Sogno e ragione in Kant. La metodologia del doppio governo*, a cura di M. Fornai, Nuove Edizioni Romane, Roma 1992
- Campo M., *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Georg Olms Verlag, Hildsheim-NewYork 1980
- Campo M., *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese 1953
- Cantillo G., *Troeltsch e Kant: la Religionsphilosophie*, in AA. VV., *Kant e la filosofia della religione*, a cura di N. Pirillo, 2 voll., Morcelliana, Brescia 1996 vol. I, pp. 165-177
- Cassirer E., *Rousseau, Kant, Goethe*, trad. it. a cura di G. Raio, Donzelli, Roma 1999
- Cassirer E., *Vita e dottrina di Kant*, trad. it. di G. A. De Toni, con una *Presentazione* di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1987
- Centi B., *Coscienza, etica e architettonica in Kant. Uno studio attraverso le Critiche*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2002
- Chiodi P., *Introduzione a Immanuel Kant, Scritti morali*, UTET, Torino 1970, pp. 10-27

- Chiodi P., *La filosofia kantiana della storia*, in «Rivista di Filosofia», 58 (1967), pp. 263-87
- Ciafardone R., *L'Illuminismo tedesco: metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, Editrice Il Velino, Rieti 1978
- Ciafardone R., *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996
- Cohen H., *La fondazione kantiana dell'etica*, tr. it. a cura di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983
- Corr C., *Christian Wolff's Distinction between Empirical and Rational Psychology*, in Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover 1972 (Studia Leinitiana, suppl. vol. 14), Wiesbaden 1975, pp. 195-215
- Cunico G., *Il millennio del filosofo*, Edizioni ETS, Pisa 2001
- De Crescenzo G., *Francis Hutcheson e il suo tempo*, Taylor, Torino 1968
- De Pascale C., *Kant e la natura umana tra antropologia e criticismo* in: «Filosofia politica», 1990, n. 2, pp. 283-303
- De Pitte F. P. Van, *Kant as Philosophical Anthropologist*, M. Nijhoff, The Hague 1971
- Deleuze G., *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Cappelli, Bologna 1979
- Dessoir M., *Geschichte der neueren deutschen Psychologie* (1902), Bonset, Amsterdam 1964
- Dorschel A., *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel*, Meiner, Hamburg 1992
- Dreyer H., *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, Kantstudien Ergänzungshefte, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin 1908
- Düsing K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn 1968
- Ebeling H., *Die Ethik in Kants Anthropologie: Der Mensch als der höchste Zweck seiner selbst*, Nachwort zu I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Reclam, Stuttgart 1998, pp. 369-379
- Fabris A., Baccelli L. (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della «Critica della ragion pratica»*, Franco Angeli, Milano 1989
- Failla M., *Verità e saggezza in Kant. Un contributo all'analisi della logica e dell'antropologia*, F. Angeli, Milano 2000

- Falkenburg B., *Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Klostermann, Frankfurt a. Main 2000
- Fedato P., *Kant e la destinazione del genere umano: tra Antropologia e Filosofia della Storia*, in «Verifiche», 4 (2002), pp. 219-271
- Fedato P., *La genesi di un metodo per l'antropologia negli scritti precritici di Kant*, in «Verifiche», 4 (1996), pp. 363-406
- Ferrari J. (Sous le direction de), *L'Année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières. Actes du colloque de Dijon 9-11 mai 1996*, Vrin, Paris 1997
- Ferrari J., *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Klincksiek, Paris 1979
- Fimiani M., *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*. La Città del Sole, Napoli 1997
- Fink-Eitel H., *Affekte. Versuch einer philosophischen Bestandaufnahme*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 40, Heft 4 (1986), pp. 520-542
- Firla M., *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Lang, Frankfurt a. M., Bern 1981
- Fonnesu L., *Ragion pratica e ragione empirica nel pensiero di Kant*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», IV (1988), pp. 67-86
- Franzini E., *L'estetica del Settecento*, Il Mulino, Bologna 1995
- Friedman M., *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge 1992
- Gerhardt V., *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Reclam, Stuttgart 2002
- Gerhardt V., *Kants kopernikanische Wende (Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag)*, in «Kant-Studien» 78 (1987), pp. 133-152
- Gessa-Kurotschka V., *Il desiderio e il bene*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 1996
- Gigliotti G., *Il rispetto di un tulipano. Riflessioni sul sistema kantiano delle facoltà*, in «Rivista di storia della filosofia», 1 (2001), pp. 25-61
- Giordanetti P., *L'estetica fisiologica di Kant*, Mimesis, Milano 2001
- Gouaux C., *Kant's View on the Nature of Empirical Psychology*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 8 (1972)
- Grillenzoni P., *Kant e la scienza. 1747-1755*, I vol., Vita e Pensiero, Milano 1998

- Guerra A., *Introduzione a Kant*, con un aggiornamento bibliografico di G. Gigliotti, Laterza, Roma-Bari 2000
- Guerra A., *Scienza e vita morale negli scritti kantiani del 1754* in «Giornale critico della filosofia italiana», 52 (1973) pp. 83-113
- Hartfield G., *Empirical, Rational, and Transcendental Psychology: Psychology as Science and as Philosophy*, in, P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992
- Hegler A., *Die Psychologie in Kants Ethik*, Mohr, Freiburg 1891
- Heidegger M., *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981
- Henrich D., *Das Prinzip der kantischen Ethik*, in «Philosophische Rundschau», 1/2 (1954/55), pp. 20-38
- Henrich D., *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, hrsg. von ders., W. Schulz und K.-H. Volkmann-Schluck, Tübingen 1960, pp. 77-115; tr: it.: *Il concetto di intuizione etica e la dottrina kantiana del fatto della ragione*, in *Introduzione alla morale di Kant*, a cura di G. Tognini, La Nuova Italia Scientifica 1993, pp. 69-94
- Henrich D., *Hutcheson und Kant*, in «Kant-Studien», 49 (1957/1958), pp. 49-69
- Henrich D., *Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion*, in «Kant-Studien», 54 (1963), pp. 404-431
- Henrich D., *Subjektivität als Prinzip*, in *Id., Bewußtes Leben*, Reclam. Stuttgart 1999, pp. 49-73
- Henrich D., *Über die Einheit der Subjektivität*, in «Philosophische Rundschau», 3 (1955)
- Henrich D., *Zur theoretischen Philosophie Kants*, in «Philosophische Rundschau», 2/3 (1953/54), pp. 124-149
- Hinske N., *Kants Idee der Anthropologie*, in *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, hrsg. von H. Rombach, Karl Alber, Freiburg/München 1966, pp. 410-427
- Hinske N., *Il dialogo silenzioso. Principi di antropologia e di filosofia della storia in Mendelssohn e Kant*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, XIX (1989), pp. 1299-1323
- Hinske N., *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Karl Alber, Freiburg/München 1980

- Himmelfmann B., *Kants Begriff des Glücks*, De Gruyter, Berlin 2003
- Hinske N., *La psicologia empirica di Wolff e l'antropologia pragmatica di Kant. La fondazione di una nuova scienza empirica e le sue complicazioni*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a c. di G. Cacciatore e V. Gessa Kurotschka, Alfredo Guida Editore, Napoli 1999, pp. 207-224
- Hinske N., *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999.
- Höffe O. (hrsg. von), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1989
- Jansohn H., *Kants Lehre von der Subjektivität*, Bouvier, Bonn 1969
- Kaulbach F., *Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des kantischen Denkens*, in «Archiv für Philosophie» 12 (1963), pp. 14-45
- Kaulbach F., *Die Copernicanische Denkfigur bei Kant*, in «Kant-Studien» 64 (1973), pp. 30-48
- Kaulbach F., *Subjektivität, Fundament der Erkenntnis und lebendiger Spiegel bei Leibniz*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 20 (1966), pp. 471-495
- Kemp Smith N., *Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Humanities Press, New York 1950
- Kim S. B., *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1994
- Kitcher P., *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, New York 1990
- Klemme H., *Kants Philosophie des Subjektes. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Meiner, Hamburg 1996
- Köhl H., *Die Theorie des moralischen Gefühl bei Kant und Schopenhauer*, in *Zur Philosophie der Gefühle*, hrsg. von H. Fink-Eitel u. G. Lohmann, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1993, pp. 136-156
- Krüger L., *Kausalität und Freiheit. Ein Beispiel für den Zusammenhang von Metaphysik und Lebenspraxis*, in «Neue Hefte für Philosophie» 32/33 (1992), pp. 1-14
- S. Lalla, *Kants "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels"* (1755), in «Kant-Studien», 94 (2003), pp. 426-453
- La Rocca C., *La prima voce. Libertà come passione nell'antropologia kantiana*, in *Forme e linguaggi della filosofia*, a cura di N. De

- Domenico, E. Giambalvo e L. Samonà, Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi, 1999, pp. 161-181
- La Rocca C., *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Edizioni ETS, Pisa 1999
- La Rocca C., *Le lezioni di Kant sull'antropologia*, in «Studi kantiani», XIII (2000), pp. 103-117
- La Rocca C., *Soggetto e mondo*, Marsilio, Venezia 2003
- Landolfi Petrone G., *L'ancella della ragione. Le origini di Der Streit der Fakultäten di Kant*, La Città del Sole, Napoli 1997
- Landucci S., *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994
- Leary D., *Immanuel Kant and the Development of Modern Psychology*, in W. R. Woodward and M. G. Ash (ed.), *The Problematic Science: Psychology in the Nineteenth Century*, Praeger, New York 1982, pp. 17-42
- Linden M., *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, H. Lang- P. Lang, Bern- Frankfurt/M. 1976
- Louden R. B., *Kant's Impure Ethics: from Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, New York, Oxford 2000
- Löw R., *Philosophie des Lebendigen: der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980
- Makreel R., *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of the Judgement*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990
- Manganaro P., *L'antropologia di Kant*, Guida Editori, Napoli 1983
- Manganaro P., *Libertà sotto leggi*, c.u.e.c.m., Catania 1989
- Marcucci S., *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972
- Marcucci S., *Intelletto e «intellettualismo» nell'estetica di Kant*, Longo Editore, Ravenna 1976
- Marcucci S., *Intelletto e categorie dell'intelletto nel giudizio estetico di Kant*, in *Studi Kantiani*, vol. II, *Kant e l'estetica*, Maria Pacini Fazzi, Lucca 1988
- Marcucci S., *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura", di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1997
- Marcucci S., *Etica e antropologia in Kant*, in «Idee», 42 (1999), pp. 9-23

- Marquard O., Voce "Anthropologie", in J. Richter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd I, Darmstadt 1971, pp. 262-374
- Marquard O., *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in id., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 122-144
- McDonough R., *Kant's Argument against the Possibility of Cognitive Science*, in H. Robinson (ed.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Marquette University Press, Milwaukee 1995, vol. 2/1, p. 357-370
- Menegoni F., *La Critica del Giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995
- Menzer P., *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in «Kant-Studien», Bd. 2 (1898); und Bd 3 (1899)
- Meyer J. B., *La psicologia di Kant*, a cura di L. Guidetti, Ponte alle Grazie, Firenze 1991
- Mischel T., *Kant and the Possibility of a Science of Psychology*, in «The Monist», 51 (1967), pp. 599-622
- Mohr G., *Das sinnliche Ich: innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991
- Mohr G., Willaschek M. (hrsg. von), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1998
- Müller-Lauter W., *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen*, in *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für W. Weischedel*, hrsg von A. Schwan, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, pp. 113-163
- Munzel G. F., *Kant's Conception of Moral Character*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1999
- Nayak C., Sotnak E., *Kant on the Impossibility of the 'Soft Sciences'*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 55 (1995), pp. 133-151
- Nobbe F., *Kants Frage nach dem Menschen. Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als transzendente Anthropologie*, Frankfurt a. Main, Berlin, Bern, New-York, Paris, Wien 1995
- Oehler-Klein S., *Die Schädellehre F. J. Galls in Literatur und Kritik des 19. Jahrhunderts*, in «Sommering-Forschungen», VIII (1990), pp. 28-

- 69; trad. inglese in D. Henrich, *The Unity of Reason. Essay on Kant's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1994
- Pieper A., *Ethik als das Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. Kants Entwurf einer Transzendentalpragmatik und ihre Transformation durch Apel*, in «Kant-Studien» 69 (1978), pp. 314-329
- Pirni A., *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova 2000
- Plaas P., *Kants Theorie der Naturwissenschaft*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1965
- Poggi S., *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977
- Poggi S., *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica*, Il Mulino, Bologna 2000
- Poggi S., *Omnia vincit animus. Terapia morale e malattie dei nervi nella psichiatria tedesca tra Sette e Ottocento* (Relazione tenuta al Convegno in onore di Luigi Marino a Torino, in attesa di pubblicazione)
- Prauss G., *Kants über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1983
- Raimondi I., *L'antropologia pragmatica kantiana: «Lebenswelt», «prassi» o «autocosienza storica»? Note su alcune interpretazioni recenti dell'antropologia di Kant*, in «Studi kantiani» XV (2002), pp. 211-236
- Ravera M., Garelli G., *Lettura della Critica della ragion pura di Kant*, UTET, Torino 1997
- Recki B., *Ästhetik der Sitten*, Klostermann, Frankfurt a. Main 2001
- Reich K., *Kant und die Ethik der Griechen*, Mohr, Tübingen 1935
- Riedel M., *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989
- Rohs P., *Feld. Zeit. Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1996
- Salza F., *Lettura della Critica del Giudizio di Kant*, UTET, Torino 1996
- Satura W., *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*, Bouvier, Bonn 1971
- Schönrich G., Kato Y., *Kant in der Discussion der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1996

- Siep L., *La systematique de l'esprit pratique chez Wolff, Kant, Fichte et Hegel*, in in «Revue Germanique Internationale» 18 (2002), pp. 105-119
- Sommer R., *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*, ristampa, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1975
- Sorensen K. D., *Kant's Taxonomy of the Emotion*, in «Kantian Review» 6 (2002), pp. 109-128
- Sturm T., *Kant on Empirical Psychology. How not to Investigate the Human Mind*, in E. Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, Oxford, New York 2001, pp. 163-184
- Suggi A., *Carattere e autonomia nella Antropologia dal punto di vista pragmatico di Immanuel Kant*, in «Teoria» XXII (2002) 2 (Nuova Serie XII/I), pp. 53-67
- Tonelli G., «Lumières», «Aufklärung»: A note on Semantics, in «Studi internazionali di filosofia» 6 (1974), pp. 166-9
- Tonelli G., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi, Napoli 1988
- Tonelli G., *Kant dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica*, Accademia delle Scienze, Torino 1955
- Tonelli G., *Kant's "Critique of Pure Reason" within the Tradition of Modern Logic*, a c. di D. Chambers, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1994
- Tonelli G., *The Problem of the Classification of the Sciences in Kant's Time*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia» 30, pp. 243-294
- Tortolone, G. M., *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, Mursia, Milano 1996
- Verra V., *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli 1981, pp. 67-89
- Vittadello A. M., *La psychologie de Wolff*, in «Revue philosophique de Louvain», 71 (1973), pp. 488-511
- Vleeschauwer H.-J. de, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1976
- Waschkies H. J., *Physik und Physikotheologie des jungen Kant*, B. R. Gruner, Amsterdam 1987
- Weil E., *Problemi kantiani*, trad. it. e Bibliografia a cura di P. Venditti, con una *Presentazione* di P. Salvucci, Edizioni Quattroventi, Urbino 1980

- Wenzel U. J., *Anthroponomie*, Akademie Verlag, Berlin 1992
- Wolandt G., *Kants Anthropologie und die Begründung der Geisteswissenschaften*, in H. Oberer und G. Seel (hrsg. von), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988, pp. 357-378
- Wolff Hans M., *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, Bern-München 1963
- Wolff R. P., *Kants Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* (1863), Smith, Gloucester 1973
- Wood A. W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- Wundt M., *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart 1924
- Wundt M., *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1939
- Wundt M., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1945