

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di laurea magistrale in Scienze filosofiche

L'ILLUMINISMO KANTIANO

Tesi di laurea di :
Ignazio COSTANTINO
Matricola 702935

Relatore : Prof. Piero Emilio GIORDANETTI

Correlatore : Prof. Gianfranco MORMINO

ANNO ACCADEMICO 2009 - 2010

INDICE

| | |
|--|-----------|
| INTRODUZIONE | I |
| CAPITOLO 1 INTRODUZIONE ALL'ILLUMINISMO TEDESCO | |
| 1.1 LO SPIRITO DELL'ILLUMINISMO | 1 |
| 1.2 <i>AUFKLÄRUNG</i>, RISCHIARAMENTO | 2 |
| 1.3 LEIBNIZ, L'ISPIRATORE | 4 |
| 1.4 THOMASIUUS | 11 |
| 1.5 CHRISTIAN WOLFF E LA RAGIONE OPERATIVA | 12 |
| 1.6 BAUMGARTEN | 17 |
| 1.7 LESSING E IL PROGRESSO DELL'UMANITÀ | 19 |

| | |
|--|-----------|
| 1.8 MENDELSSOHN | 20 |
| 1.9 HAMANN | 22 |
| 1.10 HERDER | 23 |
| CAPITOLO 2 KANT E LA FORZA DELLA RAGIONE | |
| 2.1 KANT E IL DIBATTITO SULL'<i>AUFKLÄRUNG</i> DEL 1784 | 25 |
| 2.2 MENDELSSOHN E L'ILLUMINISMO | 25 |
| 2.3 KANT E L'ILLUMINISMO | 28 |
| 2.4 LA RAGIONE COME FINALITÀ STORICA | 37 |
| 2.5 LA RAGIONE COME GUIDA TEORETICA | 45 |
| 2.6 LA RAGIONE COME BUSSOLA NEL SOVRASENSIBILE | 63 |
| 2.7 LA RAGIONE COME GUIDA MORALE | 71 |

| | |
|---|-----------|
| 2.8 LIBERTÁ ED AUTONOMIA NELLA <i>Critica della ragion pratica</i> | 86 |
|---|-----------|

CAPITOLO 3 IL RISCHIARAMENTO DELLA CAPACITÁ DI GIUDIZIO

| | |
|----------------------------------|------------|
| 3.1 L'ANALITICA DEL BELLO | 103 |
|----------------------------------|------------|

| | |
|--|------------|
| 3.2 L'ANALITICA DEL SUBLIME E L'ILLUMINISMO | 126 |
|--|------------|

| | |
|--|------------|
| 3.3 LA CODIFICAZIONE DELL'ILLUMINISMO | 135 |
|--|------------|

| | |
|--|------------|
| 3.4 L'ANALITICA DELLA FACOLTÁ TELEOLOGICA DI GIUDIZIO | 144 |
|--|------------|

| | |
|--|------------|
| 3.5 LA DIALETTICA DELLA FACOLTÁ TELEOLOGICA DI GIUDIZIO | 149 |
|--|------------|

| | |
|--------------------------------------|------------|
| 3.6 IL TÈLOS DELLA TELEOLOGIA | 152 |
|--------------------------------------|------------|

| | |
|---------------------|------------|
| BIBLIOGRAFIA | 156 |
|---------------------|------------|

INTRODUZIONE

Quando ci si affida ad un qualsiasi manuale di storia o di filosofia per ottenere una indicazione di massima e per poter comprendere l'epoca dell'illuminismo, è inevitabile imbattersi nella definizione che Kant fornisce nel suo breve saggio del 1784:

«L'illuminismo è l'uscita dell'uomo da una condizione di minorità di cui egli stesso è responsabile. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida d'altri»¹.

Ovviamente la filosofia kantiana non è stata l'unica ad occuparsi della domanda «Che cos'è l'illuminismo» ma ciò che ci preme sottolineare è l'importanza della figura di Immanuel Kant relativamente all'intero movimento filosofico illuminista. L'illuminismo non è una dottrina specifica, un fascio di filosofie o un puro e semplice episodio della storia del pensiero che inizia e si conclude nel Settecento ma un vero e proprio stile di vita filosofico alimentato da un desiderio conoscitivo davvero imponente e da un entusiasmo intellettuale senza precedenti perciò la vitalità della filosofia dell'illuminismo sfugge a qualsiasi categorizzazione storiografica e rimane così qualcosa di diverso dalla semplice raccolta delle teorie dei suoi maggiori esponenti. L'illuminismo trasmette a noi contemporanei un particolare e significativo *ethos* filosofico ossia una prassi filosofica che s'incardina sull'*habitus* critico. La critica è dunque il principio dinamico non solo dell'illuminismo ma dell'uomo in quanto tale: l'universalità dell'atteggiamento critico è l'imperativo categorico che ogni studioso e ogni uomo dedito al sapere ha il dovere di manifestare e soprattutto di inculcare nelle generazioni future attraverso la produzione di testimonianze scritte. Per i filosofi illuministi è necessario educare lo spirito umano per risvegliare quell'attitudine sopita e narcotizzata sia da fattori interni alla natura umana che da fattori esterni ad essa; proprio come Eraclito vedeva nella filosofia il modo di destare

¹ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo* (1784), tr. it. di S. Manzoni e E. Tetamo, in *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto* intro. e cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 16.

gli uomini dal loro sonno intellettuale così l'illuminismo si pone come obiettivo fondamentale, o più kantianamente come finalità etica ed educativa, il risveglio di quella facoltà che identifica e nobilita l'uomo ossia la ragione. Illuminismo e critica sono inscindibilmente legati ma l'errore in cui è facile incorrere è quello di interpretare univocamente l'atteggiamento critico illuminista come un'attualizzazione pedissequa dello scetticismo moderno. L'illuminismo dunque promuove un uso "negativo" della facoltà del conoscere che prelude alla positiva presa di coscienza della forza autonoma e quindi necessariamente limitata del pensiero, per Kant infatti solo una conoscenza limitata è una conoscenza efficace. Tutta la filosofia kantiana come traspare dall'analisi delle tre opere fondamentali del filosofo di Königsberg rappresenta un vero e proprio manifesto dell'autonomia della ragione che intende promuovere il progresso del sapere ma allo stesso tempo preservarlo da travalimenti proibiti e per tale motivo è stata scelta come argomento principale di questa trattazione. Se nell'illuminismo francese e nell'illuminismo inglese, l'assunzione di quel principio negativo dell'uso della facoltà del conoscere ossia la critica aveva un valore quasi esclusivamente polemico, diversamente la filosofia kantiana rivolge benignamente l'arma speculativa della critica contro la ragione stessa indagandone così i limiti e le possibilità conoscitive. L'illuminismo è un accorato appello alla critica e soprattutto un appello all'autonomia di giudizio che deve rappresentare per l'uomo un vero e proprio stile di vita ma nella filosofia kantiana questo monito diventa il punto archimedeo di un maturo e metodico programma filosofico. La critica, nonostante la sua peculiare negatività, per il pensiero kantiano, rappresenta un concetto di metodo funzionale all'esplorazione della capacità originarie della ragione e alla delimitazione delle sue competenze specifiche, essa dà luogo ad un socratico processo di autointerrogazione a cui non è possibile sottrarsi. Se dunque la critica è lo strumento della condotta conoscitiva dell'uomo, possiamo vedere nell'autonomia la sua finalità, non a caso analizzando le tre *Critiche* kantiane, la speculazione è sempre finalizzata al riconoscimento dell'autonomia della ragione e quindi della sua autonoma capacità di giudizio. Possiamo dunque considerare l'intera filosofia kantiana come una codificazione sistematica ed insieme uno sviluppo metodologico delle esigenze dell'illuminismo: anch'essa lotta contro la superstizione e il fanatismo e soprattutto contro la

tracotanza insita in ogni desiderio conoscitivo ossia contro la volontà di oltrepassare imprudentemente i limiti delle capacità conoscitive umane e positivamente mostra come la dignità che s'ascrive all'uomo derivi dall'uso attento e non assolutizzante della ragione. Kant fa propria la battaglia dell'illuminismo contro ogni forma di fanatismo (religioso, morale, metafisico) depurandola da ogni componente aggressiva e polemica, assumendola così come movente ideologico per la costruzione di un edificio speculativo dinamico (il sistema della ragion pura) che organizza in maniera organica i propositi del Settecento filosofico ma non intende esaurirne la problematicità anzi si propone di alimentarla e soprattutto di consegnarla ai posteri. La filosofia critica kantiana nell'esplorare le potenzialità della ragione non intende assolvere esclusivamente ad una finalità speculativa di valore descrittivo ma principalmente precorrere qualsiasi tentativo di oltrepassare i limiti strutturali delle capacità razionali dell'uomo. Con questo Kant non intende precludere all'uomo la fruizione della sfera del sovrasensibile ma diversamente dagli illuministi francesi, vuole testimoniare quanto la ragione sia il principio operativo imprescindibile (universale) per l'uomo a dispetto del campo in cui la si utilizza e che essa rappresenti soprattutto in ambito religioso la bussola senza cui l'uomo sarebbe preda della superstizione, del fanatismo e dell'ignoranza. La filosofia kantiana si distingue così dai *Lumières* e si pone sulla scia dell'*Aufklärung* difatti l'illuminismo tedesco a differenza della vena polemica dell'illuminismo francese si distingue per la sistematicità e la rigorosità con cui affronta ogni tipo di problema, soprattutto quello relativo al rapporto fra l'uomo e la religione che Kant fa proprie. Ma con questo tipo di valutazione non si intende affatto declassare l'illuminismo francese a semplice filosofia scettica difatti è decisivo il contributo di quest'ultimo per lo sviluppo delle scienze naturali e matematiche ma soprattutto è merito degli illuministi francesi e dell'incisività dei loro scritti se la massima che prescrive agli uomini l'utilizzo critico della ragione si diffonde così rapidamente in tutta Europa e specialmente nelle terre di lingua tedesca ed infine riesce a giungere a noi ancora in maniera altisonante con risultati davvero notevoli per tutta la filosofia occidentale. La filosofia kantiana cerca dunque di realizzare pienamente e secondo le proprie prerogative l'ideale illuministico della ragione critica, non a caso pure Kant identifica la ragione con la stessa libertà critica:

«La ragione, in tutte le sue imprese, si deve sottomettere alla critica, e non può mettere nessun divieto alla libertà di questa, senza nuocere a se medesima e attirare su di sé un sospetto pregiudizievole. [...] Su questa libertà, anzi, riposa, l'esistenza della ragione, che non ha autorità dittatoria, ma la cui sentenza è sempre non altro che l'accordo di liberi cittadini, ciascuno dei quali deve poter formulare i suoi dubbi, e per fino il suo veto, senza impedimenti»².

L'uso della ragione sia per Kant, sia per l'illuminismo, è indissolubilmente legato alla libertà di critica che attesta la capacità di giungere autonomamente a qualsiasi tipo di giudizio, in qualsiasi campo del sapere. Ma tale uso essendo proiettato in una dimensione pubblica ossia il mondo, deve essere disciplinato a partire da una radicale esigenza autocritica a cui la filosofia kantiana si sottopone senza riserve; diversamente numerosi pensatori, a detta dello stesso Kant, hanno commesso un fatale errore non interrogandosi sulle competenze specifiche e sui limiti strutturali della ragione prima di procedere alla speculazione filosofica. Difatti leggendo tra le righe delle tre *Critiche*, quello che Kant teme maggiormente sono le nefaste conseguenze pratiche (il fanatismo, superstizione) causate da un uso inconsapevole e addirittura scriteriato e sregolato della ragione al di là dei suoi limiti intrinseci e ciò prova come l'apparente meditazione sovrastorica sulla ragione messa in atto dalla filosofia kantiana sia invece mossa da uno spirito di responsabilità storica davvero saldo. L'intero progetto kantiano che compendia e rielabora l'esigenza critica dell'illuminismo contempla dunque due aspetti tra loro inscindibilmente legati ossia l'aspetto ideologico e l'aspetto metodologico. La filosofia kantiana come mostra la *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?* lancia un accorato ed entusiasta appello a servirsi del proprio intelletto attraverso il motto oraziano del *Sapere aude* difatti seguendo la progressione argomentativa degli scritti kantiani ed in modo particolare delle tre *Critiche*, è possibile constatare come *l'impetus* illuminista che informa la filosofia kantiana a partire dal 1784 sia gradualmente disciplinato e posto

² I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), prefazione alla seconda edizione (1787), tr. it. della II ed. (1787) di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, 2 Voll., Laterza, Roma-Bari 1977, Vol. 2, *Dottrina trascendentale del metodo*, sez. II, p. 568.

al servizio di una speculazione lucida e puntuale che cerca di rischiarare non solo le capacità specifiche della ragione ma pure la mente di qualsiasi lettore. Se dunque la critica è il principio operativo dell'uomo razionale, la condizione di possibilità della prima è senza dubbio la libertà. Possiamo dunque affermare che nella filosofia kantiana l'aspetto ideologico che consiste pertanto nell'autonomia e quindi nella libertà di ogni essere dotato di ragione e l'aspetto metodologico che interessa la critica come strumento per vagliare la fondatezza dei saperi, siano in essa legati e armonizzati mirabilmente. La presente trattazione quindi non pretende né di aggiungere né di sviluppare le potenzialità interpretative della filosofia kantiana ma attraverso una attenta ed analitica rivisitazione di quest'ultima, svelarne le radici illuministe e in senso lato mostrarne la sorprendente attualità. In tal senso si è voluto tracciare una genealogia del pensiero illuminista di Kant operando nel primo capitolo una necessaria chiarificazione dell'orizzonte entro cui la speculazione kantiana muove i suoi primi passi cioè l'illuminismo tedesco inteso come *Aufklärung* e molto in breve di alcune *querelle* interne a quest'ultimo. Questo movimento di pensiero soprattutto per il merito di due grandi pensatori come Leibniz e Wolff, ha saputo rappresentare per la filosofia kantiana un paradigma formativo davvero determinante per la svolta critica di quest'ultima ma non ne ha certo oscurato gli aspetti originali e innovativi anzi ha permesso che questi emergessero. Così nel secondo capitolo si è passati all'analisi di quegli scritti "propedeutici" che pur non appartenendo propriamente al periodo critico, in realtà costituiscono il motore ideologico della stagione critica kantiana ossia la *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo* e *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*. Pertanto sempre all'interno del secondo capitolo si è cercato di rintracciare, analizzare e contestualizzare tutte quelle indicazioni programmatiche di matrice prettamente illuminista che Kant dissemina per tutta la sua produzione letteraria privilegiando l'apporto filosofico e concettuale fornito dalle tre *Critiche*. Anche se Kant non ha dedicato all'illuminismo una trattazione articolata ed organica, esso rappresenta kantianamente la massima del pensiero critico kantiano e quindi dell'elaborazione e dello sviluppo concettuale della *Critica della ragione* in generale. Perciò la *Critica della ragion pura* dal punto di vista analitico mostra la propria indole illuminista sviscerando attraverso il metodo della critica le possibilità speculative della conoscenza teoretica mostrandone i limiti

strutturali e le illusioni in cui essa può cadere (dimostrare l'esistenza di Dio o la realtà della libertà). Ma dal punto di vista ideologico intende combattere con le armi della speculazione filosofica la battaglia illuminista contro il fanatismo, la superstizione ed il pregiudizio. Ma detto ciò, non dobbiamo affatto pensare ad un declassamento della ragione anzi la filosofia kantiana nella *Critica della ragion pratica* elegge quest'ultima a guida della condotta morale e fonte dei principi morali dell'uomo. La seconda *Critica* mostra dunque la sua indole illuminista assegnando alla ragione e quindi ad ogni essere dotato di essa, una inalienabile capacità di autodeterminarsi secondo i dettami di un'etica razionale universale ma soprattutto la filosofia kantiana disciplina quella tensione alla libertà propria di ogni essere dotato di ragione testimoniata dall'intero movimento illuminista attraverso l'istituzione della legge morale dell'imperativo categorico. Dal punto di vista analitico la *Critica della ragion pratica* ravvisa nella ragione il principio universale della condotta umana escludendo qualsiasi altra fonte legislativa come il piacere o la perfezione morale ma dal punto di vista ideologico essa prende parte alla battaglia illuminista contro il fanatismo morale secondo cui la moralità sarebbe una sorta di proprietà trascendente riservata a pochi quando in realtà la fonte dei principi morali risiede esclusivamente e democraticamente nella ragione di cui tutti gli uomini sono originariamente dotati. La ragione essendo presente in ogni uomo, è dunque per la filosofia kantiana la fonte di ogni universalità sia teoretica (categorie e i principi dello schematismo trascendentale) sia pratica (la legge morale dell'imperativo categorico) sia riflettente (conformità della natura a scopi). Perciò se nel secondo capitolo vengono analizzate congiuntamente le prime due *Critiche*, ciò lo si è fatto unicamente per mostrare il legame strutturale che secondo Kant intercorre fra l'utilizzo teoretico e l'utilizzo pratico della ragione: la ragione che legifera in ambito pratico (morale) è sempre la ragione pura poiché la legge che essa formula non è tratta dalla esperienza ma dalla ragione stessa. Alla luce di ciò il concetto "critica" e il processo filosofico che innesca, assume il ruolo di una interrogazione socratica e cartesiana, compito della filosofia kantiana è il rischiaramento della ragione in quanto principio operativo universale sia per la dimensione mondana sia per la dimensione del sovrasensibile attraverso l'uso della speculazione filosofica che si configura pertanto come una moderna e metodica maieutica socratica. A suffragio di

ciò, possiamo affermare come Kant non smetta mai di guardare a Socrate come il maestro del discernimento filosofico citando l'esempio del filosofo greco anche nella *Critica della ragion pura* e come avremo modo di vedere non solo in questo ultimo scritto. Infatti analizzando la progressione delle argomentazioni kantiane, si ha proprio la chiara percezione di questo stile filosofico kantiano di matrice socratico-cartesiana. Se dunque nel secondo capitolo della ragione viene analizzato congiuntamente il suo uso teoretico ed il suo uso pratico, ciò è stato fatto unicamente per mostrare l'evidente continuità concettuale fra le prime due *Critiche* che viene promossa da Kant già a partire dalle pagine introduttive della *Critica della ragion pura* e soprattutto perché il pensiero kantiano crede fermamente in questa relazione simbiotica fra uso puro e uso pratico della ragione, secondo la filosofia kantiana infatti la ragione non può arrestarsi alla conoscenza teoretica anzi essa è animata da quella immanente ed originaria tensione che la porta a spingersi all'interno della sfera della moralità (l'incondizionato). Quindi anche se il terzo capitolo lo si è riservato unicamente all'analisi della *Critica della facoltà di giudizio*, lo si è fatto per mostrare la peculiarità della sfera riflettente senza però dimenticare il primato della ragione pura-pratica e preoccupandosi di ribadire l'unità differenziata della ragione e dei suoi utilizzi (uso teoretico, uso pratico, uso riflettente che a sua volta si divide in uso riflettente estetico ed uso riflettente teleologico). Difatti la *Critica della facoltà di giudizio* dal punto di vista analitico intende indagare un ulteriore campo dell'attività della ragione aprendo così ad un uso riflettente di quest'ultima mentre dal punto di vista ideologico intende mettere in guardia da ogni tentativo di scambiare le esigenze conoscitive per vere e proprie conoscenze oggettive. Ma è importante segnalare che all'interno del terzo capitolo della presente trattazione viene analizzato e tematizzato il modo attraverso cui Kant nella terza *Critica* codifica la definizione di illuminismo il quale assurge a vero e proprio atteggiamento che trova la sua forma finale e peculiare nell'autonomia del pensare e dell'agire. Globalmente dall'analisi delle tre opere principali di Kant e degli scritti che ne preparano specularmente il terreno, si è cercato di mostrare come la ragione nei suoi diversi ambiti d'utilizzo (teoretico, pratico, riflettente) venga considerata dalla filosofia kantiana come una fonte autonoma di principi puri-pratici e come in base a questa convinzione il filosofo di Königsberg giunga a formulare il concetto di libertà

intesa come *autographia*. Se l'epoca dell'illuminismo è l'epoca della critica e rappresenta una tappa importante della interrogazione radicale costitutiva di tutta la filosofia sui limiti e le potenzialità della ragione, anche noi filosofi contemporanei dunque siamo chiamati a servirci del nostro intelletto verificando l'effettiva realizzazione dei propositi di libertà e di critica dell'illuminismo e della filosofia kantiana:

«La nostra epoca è l'epoca della critica e c'è da vedere che cosa risulterà dai tentativi critici del nostro tempo riguardo alla filosofia e alla metafisica in particolare»³.

Sapere aude non è solo il motto dell'illuminismo ma deve essere il motto che deve spronare noi filosofi contemporanei ad un uso critico ed autonomo della ragione al fine di dissipare le tenebre dell'ignoranza, della superstizione e del fanatismo che ancora oggi non smettono di agire sul mondo e sugli uomini.

³ I.Kant, *Logica* (1800), tr. it. di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1995, introduzione, § IV, p. 27.

CAPITOLO 1 INTRODUZIONE ALL'ILLUMINISMO TEDESCO

1.1 LO SPIRITO DELL'ILLUMINISMO

Quando ci si occupa dell'illuminismo è facile farsi prendere dalla frenesia di spiegare didatticamente tutte le idee di quei filosofi che hanno creduto appassionatamente nelle potenzialità della ragione e dunque a considerarlo come quel movimento culturale che prende avvio quasi dal nulla e conclude la propria attività nel Settecento facendosi in un certo senso fagocitare dal Romanticismo nel secolo successivo ma ad un'attenta analisi filosofica e non solo storiografica, il giudizio riguardante il valore della cosiddetta epoca della ragione cambia radicalmente. L'illuminismo non è affatto un movimento chiuso in se stesso ma affonda le proprie radici nel Seicento e si preoccupa di redigere il proprio testamento spirituale per i secoli successivi, basta pensare allo scritto kantiano *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo* per rendersi conto della sua grande coscienza storica e in certi casi filantropica. Malgrado l'evidente vincolo contenutistico con il Seicento filosofico e scientifico, l'originalità dell'illuminismo sta nell'aver creato una nuova forma di pensiero, un nuovo *modus operandi* basato sulla critica e l'autonomia di giudizio che attraversa i diversi periodi storici senza stanziarvisi. Invece di cristallizzare il pensiero in rigidi sistemi filosofici l'illuminismo si esalta nel constatarne i limiti e unitamente la forza. È fuorviante considerarlo una pura e semplice filosofia della riflessione che mira unicamente alla coscienza della propria razionalità, tale processo rappresenta una semplice tappa preliminare che prepara la lettura e la classificazione del grande "libro del mondo". L'illuminismo si assume così il diritto e insieme il dovere di plasmare la vita sociale e morale dell'individuo perciò non si limita a constatare nell'insieme dei fenomeni un ordine necessario e necessitante ma soprattutto consegnare all'uomo quegli strumenti pratico-speculativi in grado di rischiarare le tenebre dell'ignoranza e della superstizione. La filosofia dell'illuminismo non può essere dunque considerata una semplice filosofia della riflessione ma inaugura una nuova stagione del pensiero filosofico indirizzandolo verso una serrata ed avvincente speculazione intorno a i problemi che interessano l'uomo e il rapporto di quest'ultimo con il mondo e la società civile.

1.2 AUFKLÄRUNG, RISCHIARAMENTO

Con il termine *Aufklärung* viene designato quel secolare arco di tempo della filosofia e più in generale della cultura tedesca che va dagli inizi del XVIII secolo fino agli albori del Romanticismo. Costituirebbe un errore non solo storiografico ma più precisamente filosofico e critico intendere l'illuminismo tedesco come un movimento d'idee di scarsa originalità e profondità speculativa che dipende interamente dal punto di vista dei temi e delle metodologie dai *Lumières* francesi. Il suo spirito e quindi la sua identità risiede nella vocazione pragmatica e operativa con cui affronta i problemi della società e dell'individuo pertanto esso si configura come una filosofia militante di critica della cultura e delle istituzioni tradizionali intesa in senso riformistico e non rivoluzionario che mira all'emancipazione umana attraverso la ragione. A livello prettamente filosofico l'illuminismo tedesco viene informato da tre fattori particolari: dalla presenza di una forte componente protestante-pietistica, dal contemporaneo costituirsi di una letteratura nazionale nel senso moderno del termine e soprattutto a partire dagli anni Settanta dall'affermarsi del movimento dello *Sturm und Drang*. La luce del rischiaramento prodotta dall'*Aufklärung* non si esaurisce affatto nel Settecento anzi continuerà successivamente a svelare alla ragione e ai filosofi le contraddizioni del reale e si confronterà con l'ideologia romantica su temi quali l'uomo e la società. Questo positivo scontro dialettico gravido di sviluppi per tutta la storia della filosofia verrà fissato da un illustrissimo filosofo tedesco dell'Ottocento, Friedrich Nietzsche:

«Questo illuminismo dobbiamo ora farlo progredire, incuranti del fatto che ci sia stata una “grande rivoluzione” e di nuovo una “grande reazione” contro di essa, anzi che siano ancora in atto l'una e l'altra: non sono che giuochi di onde, a confronto del flutto veramente grande in cui noi siamo e vogliamo esserlo!»¹.

È importante sottolineare il ruolo culturale svolto dall'illuminismo tedesco in favore della emancipazione culturale della Germania in un'epoca in cui l'unico fattore di unificazione delle terre tedesche era solamente la lingua parlata. È inoltre opportuno

¹ F. Nietzsche, *Aurora, pensieri sui pregiudizi morali* (1881), tr. it. di F. Masini, nota introduttiva di G. Colli, III ed., Adelphi, Milano 1984, libro III, §196, p. 143.

sottolineare che l'inizio dello *Sturm und Drang* non segna affatto la fine dell'*Aufklärung*: basta ricordare che il celeberrimo studio di Kant *Che cos'è l'illuminismo* appare nel 1784 e cioè due anni dopo i *Masnadiere* di Schiller (noto esponente dell'epoca del Romanticismo. Ogni ideologia matura all'interno di un determinato contesto storico: la cultura illuminista tedesca opera e si diffonde nella Prussia assolutista di Federico II e quindi sotto la sua ègida, ciò fa sì che in Germania i Lumi non si presentino con una forte connotazione politica, così lontani sia dal radicalismo che dall'attivismo dei *philosophes* che dall'interesse teorico sul costituzionalismo dell'illuminismo inglese. Un questione davvero centrale di cui si occupa l'*Aufklärung* è il rapporto fra speculazione filosofica e religione che va dall'aperta polemica con il luteranesimo, alle rilevanti influenze pietistiche: rispetto all'atteggiamento critico e negativo dell'illuminismo francese, nella filosofia illuminista tedesca è ben radicata una forte tensione etica e religiosa e la volontà di indagarne razionalmente i contenuti. Nonostante tutte le declinazioni nazionali dell'illuminismo appena citate, tutti questi "illuminismi" convergono su tre punti fondamentali: l'estensione della critica ad ogni credenza o conoscenza senza alcuna distinzione, la realizzazione di un sistema dei saperi che includa e organizzi gli strumenti per la propria correzione e soprattutto l'uso del sapere finalizzato al miglioramento delle condizioni materiali e morali dell'umanità. L'illuminismo tedesco deve soprattutto la sua originalità, rispetto a quello inglese e francese, più che all'introduzione di nuove tematiche speculative, alla forma logica in cui esse vengono sviluppate. L'ideale di una ragione universale che abbia diritto di sondare tutti i campi dello scibile umano e di spingersi proficuamente nella dimensione dell'ignoto si trasforma nell'*Aufklärung* in un metodo di analisi razionale scrupoloso e determinato e prima di tutto autoriflessivo che procede dimostrando la legittimità di ogni passo e la validità dei concetti utilizzati. Il metodo della fondazione propugnato dagli *Aufklärer* trova la sua primissima formulazione nell'opera di Christian Wolff e culmina nella filosofia di Kant tuttavia non dobbiamo dimenticare del ruolo fondamentale di Leibniz il quale trapiantò nella cultura tedesca quella predilezione per la rigosità del metodo e del linguaggio formulata in prima istanza da Descartes.

Pertanto è necessario esplorare la filosofia leibniziana per cogliere in essa quelle potenzialità che gli illuministi tedeschi svilupperanno secondo la propria formazione e il proprio desiderio conoscitivo.

1.3 LEIBNIZ, L'ISPIRATORE

È innegabile che Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) abbia portato in tutte le manifestazioni della sua attività filosofica e scientifica un'esigenza sistematica e universalista davvero imponente, finalizzata a ricondurre ogni problema speculativo ad un principio generale ed in ultima analisi ad un sistema universale. I suoi tentativi di creare un'organizzazione universale delle scienze muovono dall'esigenza di comprovare l'esistenza un fondamento speculativo che consenta di rintracciare e fissare le leggi che presiedono alle infinite manifestazioni del reale e dell'umano. Leibniz venne sempre guidato nel campo della vita scientifica e della vita pratica da quel desiderio conoscitivo e insieme sistematico che rappresenta il fine ultimo, non solo dell'illuminismo ma di tutta la filosofia. In Leibniz la ricerca di un metodo è determinata dalla filosofia cartesiana, il filosofo tedesco vuol portare nella filosofia la luce della matematica ovvero la rigosità dei procedimenti logico-concettuali e l'obiettività della terminologia tuttavia non intende professare un ideale conoscitivo tutto rivolto alla speculazione sulle verità puramente formali della logica pertanto la scienza deve soprattutto giungere a nuove e utili conoscenze in grado di migliorare la condizione umana. Vi è quindi la necessità epistemologica di coniare un metodo rigorosamente dimostrativo e un altro basato sull'invenzione per testimoniare l'infinità fenomenicità della sfera del reale e dell'umano. In questa concezione le teorie del razionalismo e dell'empirismo sono saldamente legate, basti pensare alla correlazione inscindibile fra le verità di fatto e le verità di ragione. Ma è la concezione della libertà come *autographia* o *causa sui* e la formalizzazione del rapporto fra fede e ragione ad indicare agli illuministi tedeschi e soprattutto a Kant la via da seguire per portare l'uomo verso quell'autocoscienza razionale che gli è preclusa. I *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* furono pubblicati anonimi nel 1710 ad Amsterdam e rappresentano l'opera speculativa più complessa e di più ampio respiro che Leibniz abbia mai scritto. Il

nucleo concettuale è costituito dalla questione della teodicea, un termine coniato dal filosofo tedesco per indicare il problema del rapporto tra la giustizia di Dio (teodicea appunto, secondo l'etimologia della parola: *theos*-dio e *dike*-giustizia) e il male che s'intreccia con i temi fondamentali della tradizione filosofica e teologica come la libertà umana, il rapporto tra fede e ragione. L'opera si apre con una riflessione sul concetto di «vera pietà»², essa può risultare marginale rispetto all'ottica laica della concezione illuminista della libertà; tuttavia nelle terre tedesche la concezione leibniziana della libertà rappresenterà un punto di riferimento per tutti gli intellettuali dell'*Aufklärung* e soprattutto per Kant. La vera pietà secondo la filosofia leibniziana consiste nell'amore di Dio, tale stato dell'anima non deve essere disgiunto dalla conoscenza filosofica delle perfezioni divine e favorisce nell'uomo quella tendenza alla virtù che armonizza fede e ragione perciò coincide con l'*Amor dei intellectualis*:

«Tale specie di amore fa nascere quel piacere nelle buone azioni che dà rilievo alla virtù, e, rapportando tutto a Dio come centro, eleva l'umano al divino. Facendo infatti il proprio dovere e obbedendo alla ragione, si eseguono gli ordini della Ragione suprema»³.

È quasi sorprendente ravvisare nella prefazione dei *Saggi* una concezione attiva della ragione e dei pericoli in cui essa può cadere, essa viene esemplificata nella metafora dei due labirinti. Secondo il pensiero leibniziano la ragione si smarrisce in due labirinti: uno riguarda la questione della libertà e della necessità e l'altro la discussione circa la continuità e gli indivisibili; mentre il secondo angustia soltanto i filosofi, il primo riguarda tutto il genere umano e quindi tutti quegli individui che non intendono attivare le proprie facoltà pratico-razionali e dedicarsi così ad una vita criticamente passiva; evidenti sono qui i richiami allo scritto kantiano *Risposta alla domanda: Che cos'è L'illuminismo?*, la «ragione pigra»⁴ che secondo Leibniz ha turbato gli uomini di quasi tutte le epoche può essere benissimo accostata a quello

² G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710) testo francese a fronte, tr. it. dell'ed. critica di C.I. Gerhardt: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 voll., Berlin 1875-1890, vol. VI, pp. 21-436 di S. Cariati, I ed., Bompiani, Milano 2005, prefazione, p. 3.

³ Ivi, § 5, p.9.

⁴ Ivi, § 8, p.15.

stato di minorità che Kant imputa agli uomini che non hanno ancora deciso di uniformarsi alla propria destinazione originaria. La ragione kantiana proprio come la monade leibniziana è una forza che corre il rischio di cadere in uno stato di inerzia che per natura le è estraneo ma soprattutto essa è intrinsecamente dinamica. Ritornando a Leibniz, l'uomo decide di attivare la propria razionalità solo nel momento in cui si palesano evidenti pericoli o speranze realizzabili, la filosofia leibniziana dunque si appella ad un uso effettivo della ragione proprio come Kant si appella ad un «uso pubblico della ragione»⁵. Anche per Leibniz non è affatto prerogativa della ragione umana affidarsi in modo strumentale al destino o alla fortuna e pertanto considerarle come salde guide della prassi mondana, spesso chi indugia in questo tipo di atto lo fa per soddisfare esclusivamente la propria inclinazione e il proprio desiderio personale. Secondo Leibniz non ci sarebbe nulla di lodevole se l'uomo perseguisse esclusivamente il proprio fine particolare e non il suo fine universale cioè la razionalità che eticamente non può che trasfigurarsi nella realizzazione del Bene, difatti lo stesso Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* ritiene contraddittorio e quindi contro ragione pensare una volontà che non sia rivolta al Bene e che non sia libera:

«La volontà buona non è tale per ciò che essa fa e ottiene, e neppure per la sua capacità di raggiungere i fini che si propone, ma solo per il volere, cioè in se stessa; considerata in se stessa deve essere considerata incomparabilmente superiore a tutto ciò che, mediante essa, potrebbe essere fatto in vista di qualsiasi inclinazione o anche, se si vuole di tutte le inclinazioni insieme»⁶.

Sia Leibniz che Kant si scagliano in maniera risoluta contro chi non utilizza attivamente e costruttivamente la propria razionalità poiché entrambi sono ispirati da una radicata e appassionata fiducia nelle capacità della ragione umana, per entrambi i filosofi basta un atto di coraggio per emanciparsi da questa passività. Per Leibniz questo sottrarsi dell'uomo dai suoi fini universali che ne offusca l'*entelechia* rappresenta esclusivamente un fatto volontario di cui l'uomo è colpevole, difatti

⁵ I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo* (1784), tr. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 50.

⁶ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1783), tr. it. della II ed. (1785) di P. Chiodi, intro. di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1980, parte prima, p. 12-13.

constata la totale assenza della «necessità assoluta»⁷ in tutte le azioni che cominciano a partire dalla volontà, allo stesso modo Kant accusa l'uomo di essere il solo responsabile del perdurare del proprio «stato di minorità»⁸. Nel *Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione*⁹ Leibniz teorizza il rapporto tra fede e ragione e quindi l'uso della filosofia nel campo della teologia, egli parte dal presupposto che la verità divina e le verità che l'uomo può raggiungere senza l'aiuto della fede (le verità di ragione e le verità provenienti dall'esperienza) non possano in alcun modo contraddirsi in nome di quell'armonia prestabilita di cui Dio è fautore e garante pertanto la ragione viene definita come quel processo finalizzato al concatenamento delle verità che si occupa non solo di quelle verità provenienti dall'esperienza ma soprattutto di quelle verità che sono indipendenti dal dato esperienziale. La speculazione filosofica sulla religione deve partire da una distinzione fondamentale: la separazione di ciò che al di sopra della ragione da ciò che è contro la ragione. Difatti ciò che è contro la ragione è contrario unicamente alle verità universali di ragione come il principio di non contraddizione o gli altri principi logici mentre ciò che è al di sopra della ragione esula da ciò che comunemente esperiamo ma è comunque è fruibile dalla nostre capacità razionali ed emotive, in realtà secondo l'ottica ottimistica leibniziana non possono assolutamente esistere verità in totale contraddizione con la ragione, non dobbiamo affatto stupirci per questa affermazione poiché tutta la filosofia leibniziana crede fermamente nelle potenzialità della ragione a dispetto del campo in cui esse vengono impiegate; in tal maniera Leibniz dimostra non solo di essere un devoto fedele della religione cristiana ma di nutrire anche una certa fiducia nei confronti della ragione quale strumento di indagine universale che non può avversare la fede in nessun caso. Non si può quindi accusare la religione di essere irrazionale, semmai di essere arazionale, dobbiamo tuttavia ricordare che tutto il sistema leibniziano poggia sulla premessa ontologica fondamentale del mondo quale armonia prestabilita presieduto da Dio il quale è da

⁷ G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710) testo francese a fronte, tr. it. dell'ed. critica di C.I. Gerhardt: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 voll., Berlin 1875-1890, vol. VI, pp. 21-436 di S. Cariatì, I ed., Bompiani, Milano 2005, prefazione, § 23, p. 33.

⁸ I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo* (1784), tr. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 48.

⁹ G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710) testo francese a fronte, tr. it. dell'ed. critica di C.I. Gerhardt: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 voll., Berlin 1875-1890, vol. VI, pp. 21-436 di S. Cariatì, I ed, Bompiani, Milano 2005, pp. 67-199.

considerare infinitamente buono e giusto e permette l'esistenza del male unicamente per stimolare le monadi a tendere alla perfezione divina. Pertanto verità religiose, verità di fatto, verità di ragione, verità provenienti dall'esperienza non possono in alcun modo entrar in conflitto, secondo Leibniz il fatto che la ragione non riesca a comprendere alcuni misteri della fede non comporta che questi siano contrari ad essa, la nostra conoscenza non si basa esclusivamente su idee chiare e distinte ma pure su idee confuse che comunque possiedono un certo grado di chiarezza; anche se Leibniz non lo afferma espressamente l'essere cosciente delle potenzialità della ragione è accompagnato dall'autocoscienza dei suoi limiti, ciò non ne diminuisce affatto il suo intrinseco valore conoscitivo. Ma è fondamentale ribadire che la concordanza e la relazione che il pensiero leibniziano istituisce fra verità di ragione, verità di fatto e verità di fede è ancorata all'idea di Dio quale creatore infallibile dell'armonia prestabilita, invece tale connessione all'interno dell'illuminismo tedesco e soprattutto in Kant, pare dettata maggiormente più da ragioni metodologiche che da chiare scelte religiose: l'etica infatti ha bisogno di mutuare alcune nozioni fondamentali dalla sfera religiosa come l'idea di Bene per iniziare la propria speculazione filosofica. L'obiettivo polemico dei *Saggi*, contro cui Leibniz dirige i suoi attacchi speculativi è Pierre Bayle che nel *Dizionario storico-critico*¹⁰ sostiene l'inconciliabilità assoluta di ragione e fede e soprattutto la necessità di applicare in ogni campo del sapere il metodo del dubbio radicale così da creare una moralità libera dalle suggestioni della teologia. Per Bayle la fede porta inevitabilmente al rifiuto della ragione invece per Leibniz vi è continuità anche se la fede ci porta a verità a cui la ragione non saprebbe giungere autonomamente. È necessario puntualizzare che l'analisi leibniziana del rapporto fra fede e ragione non contempla affatto *in nuce* una kantiana riduzione della religione entro i limiti della semplice ragione, difatti lo scopo specifico di Leibniz è accertare tramite la ragione l'identità di fondo di tutte le dogmatiche cristiane e di dar così un fondamento razionale all'ideale ecumenico. Ma è la concezione della libertà intesa come *autographia* a rappresentare il contributo più determinante di Leibniz nei confronti dell'illuminismo tedesco e soprattutto nei confronti della filosofia kantiana. La filosofia leibniziana mostra la propria militanza

¹⁰ P. Bayle, *Dizionario storico-critico* (1697), tr. it. della X ed. di G. Cantelli, 2 Voll., Laterza, Roma-Bari 1976.

filosofica attribuendo alla libertà quale proprietà originaria di ogni uomo, tre attributi fondamentali: l'intelligenza, la spontaneità, la contingenza¹¹:

«L'intelligenza è come l'anima della libertà, e il resto ne è come il corpo e la base. La sostanza libera si determina da se stessa, seguendo in ciò il motivo del bene appercepito dall'intelletto, che la inclina senza necessitarla [...]. È bene tuttavia mostrare che l'imperfezione che si trova nelle nostre conoscenze e nella nostra spontaneità, e la determinazione infallibile racchiusa nella nostra contingenza, non distruggono né la libertà né la contingenza»¹².

Il concetto di intelligenza consiste nella conoscenza distinta del Bene e nella conseguente aspirazione ad esso, la spontaneità è il principio dinamico e razionale interno ad essa e la contingenza rappresenta l'originario emanciparsi della sostanza da qualsiasi necessità logica, metafisica ed ovviamente anche empirica: tutti questi fattori costituiscono i tre attributi fondamentali della sostanza libera pertanto secondo Leibniz all'uomo sarebbero connaturati la conoscenza e la tensione verso il Bene e soprattutto l'azione morale rivolta a quest'ultimo unitamente alla capacità di astrarsi dalle passioni finalizzata al perseguimento della virtù; Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* userà lo stesso linguaggio e quasi gli stessi concetti per ribadire questa concezione ontologica, dinamica e positivamente ascetica della libertà mostrando quella passione per essa tipica dell'illuminismo che in Leibniz non si manifesta così chiaramente ma che è comunque intuibile:

«Ora l'uomo trova effettivamente in sé una facoltà che lo distingue da tutte le altre cose, addirittura da se stesso in quanto affetto da oggetti, ed è la *ragione*. In quanto spontaneità pura, questa si eleva anche al di sopra dell'*intelletto*, perché, sebbene l'intelletto sia anche spontaneità e non contenga, come il senso, semplici rappresentazioni, che sorgono solamente quando si è affetti dalle cose (cioè quando si è passivi), può tuttavia trarre dalla propria attività solo concetti che servono

¹¹ G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710) testo francese a fronte, tr. it. dell'ed. critica di C.I. Gerhardt: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 voll., Berlin 1875-1890, vol. VI, pp. 21-436 di S. Cariatì, I ed., Bompiani, Milano 2005, parte terza, § 288, p. 679.

¹² Ibidem.

esclusivamente a sottoporre le rappresentazioni sensibili e a unirle così in una coscienza; senza questo uso che esso fa della sensibilità, l'intelletto non penserebbe assolutamente nulla; viceversa la ragione, nel campo delle idee, rivela una spontaneità così pura da innalzarsi molto al di sopra che la sensibilità fornisce all'intelletto e realizza il suo compito più elevato quando distingue l'uno dall'altro il mondo sensibile e il mondo intelligibile, assegnando i propri limiti all'intelletto stesso»¹³.

Secondo Kant l'uomo ha l'effettiva possibilità di desumere la propria legge morale da quella spontaneità pura che è la ragione, essa è pura perché sfugge ai condizionamenti sensibili degli oggetti diversamente dall'intelletto che ha bisogno delle intuizioni empiriche per formulare i propri concetti. Bisogna però precisare che Kant intende l'intelligenza come quel potere di pensare in generale che dipende dall'intuizione sensibile mentre in Leibniz è quel principio universale di cui la sostanza libera è intrinsecamente dotata e che articola la sua attività sia in senso gnoseologico che etico ed è pertanto assimilabile al concetto kantiano di ragione intesa come fonte di una legislazione universale. Ma le affinità fra il pensiero kantiano ed il pensiero leibniziano sono davvero numerose e chiaramente identificabili difatti nella *Monadologia* Leibniz accenna un concetto di autonomia:

«Ma nelle sostanze semplici l'influenza di una monade sull'altra è soltanto ideale. [...] In effetti, dato che una monade creata non è in grado di influire fisicamente sull'interno di un'altra, è solo per questa via divina che può verificarsi la dipendenza dell'una dall'altra»¹⁴.

Nella filosofia leibniziana così come nell'etica kantiana l'uomo è considerato come quell'essere dotato di ragione che ha la possibilità e soprattutto l'obbligo di

¹³ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1783), tr. it. della II ed. (1785) di P. Chiodi, intro. di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 93.

¹⁴ G. W. Leibniz, *Monadologia* (1714), testo francese a fronte, tr. it. dell'ed. critica di A. Robinet, *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison – Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par André Robinet, Presses Universitaires de France, Paris 1954 di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001, § 51, p. 83.

abbandonare le passioni per abbracciare il dovere morale in vista di un traguardo davvero importante:

«[...] un essere ragionevole, in quanto intelligenza (quindi non dal lato delle sue facoltà inferiori) deve considerare se stesso come appartenente al mondo intelligibile e non al mondo sensibile; ha dunque due punti di vista da cui considerare se stesso e conoscere le leggi che regolano l'impiego delle sue facoltà, quindi le leggi di tutte le sue azioni; da un lato, in quanto appartiene al mondo sensibile, sotto leggi naturali (eteronomia), dall'altro, in quanto appartenente al mondo intellegibile, sotto leggi che, non dipendono dalla natura, non sono empiriche ma fondate esclusivamente sulla ragione»¹⁵.

Ritornando a Leibniz, possiamo affermare che alla sostanza libera e quindi all'uomo ineriscono originariamente l'intelligenza intesa come conoscenza distinta e non vaga del Bene, la contingenza intesa come capacità ascetica e soprattutto la spontaneità cioè la capacità di autodeterminarsi; ad una attenta analisi concettuale non possiamo far altro che percepire chiare anticipazioni dell'etica kantiana, anzi parafrasando le parole di Leibniz possiamo ribadire che la ragione così determinata sia l'anima della libertà umana senza entrare in contraddizione con Kant. Pertanto l'uomo a partire dalla sua originaria propensione al Bene dettata dalla ragione e dalla sua intrinseca capacità di autodeterminarsi, quasi sillogisticamente, non può far altro che articolare una condotta sommamente morale. Possiamo quindi comprendere come l'ottimismo metafisico leibniziano abbia agito in maniera così determinante sul pensiero etico kantiano impiantando in esso quel desiderio libertà che lo stesso Kant non manca mai di esprimere in tutti i suoi scritti ed in tutti i campi del sapere.

1.4 THOMASIVS

La prima figura di spicco della filosofia tedesca dei Lumi è quella del giurista e filosofo Christian Thomasius (1655-1728), docente di diritto prima a Lipsia dove fu maestro di Leibniz, poi a Berlino ed infine ad Halle. Egli rivendica il libero esame

¹⁵ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1783), tr. it. della II ed. (1785) di P. Chiodi, intro. di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 93.

critico di ogni genere di conoscenza rifiutando soprattutto in ambito religioso il principio d'autorità a tal punto da essere tacciato di ateismo dai rappresentanti dell'ortodossia luterana che lo costringeranno ad abbandonare Lipsia. Thomasius diverrà così uno dei maggiori esponenti del cosiddetti "circolo di Halle", un gruppo di studiosi e professori dell'università della piccola città tedesca che può essere considerato il primo vero centro propulsore dell'*Aufklärung*. Si guardò sempre dall'aderire al veemente e polemico atteggiamento dei *philosophes*, optando per una condotta critica pungente ma comunque cauta e rispettosa delle gerarchie sociali e politiche. Il celebre filosofo tedesco è fautore di un nuovo approccio epistemologico e metodologico in due scienze fondamentali come la storia e la logica. Egli intende studiare il cristianesimo dal punto di vista prettamente storico suscitando così le ire di ortodossi e luterani a loro volta convinti dell'inviolabilità dei precetti religiosi da parte della speculazione filosofica. Thomasius concepisce inoltre la logica non come sapere esclusivamente orientato all'astrazione formale e categoriale ma pure in senso antropologico intesa come teorizzazione dell'attività concreta dell'intelletto umano, tale *modus operandi* sarà poi sviluppato e perfezionato da un altro grande *Aufklärer* come Christian Wolff che si batterà per l'istituzione di metodologie rigorose in tutti i campi del sapere. Punto archimedeo e presupposto operativo di ogni riflessione filosofica è per Thomasius la liberazione della ragione dai pregiudizi e da tutti i condizionamenti esterni ad essa che la distolgono dalla fruizione della verità, solo dopo aver portato a termine questo processo di purificazione essa potrà rappresentare una salda guida per l'uomo.

1.5 CHRISTIAN WOLFF E LA RAGIONE OPERATIVA

L'interpretazione tradizionale secondo cui Christian Wolff sarebbe un sistematore e un divulgatore della filosofia leibniziana, privo di originalità e profondità speculativa o un razionalista dogmatico, è riduttiva e addirittura fuorviante ma soprattutto pone il serio rischio di oscurare la valenza pratica e metodologica della filosofia wolffiana e così occultarne l'innegabile ruolo epistemologico nei confronti di tutto il movimento dell'*Aufklärung*. È proprio Immanuel Kant nella prefazione della seconda edizione

della *Critica della ragion pura* tributa a Wolff un grande elogio velato da una sottile ma pungente critica:

«Nell'esecuzione, dunque, del disegno che la critica traccia, cioè nel sistema futuro della metafisica, ci toccherà un giorno seguire il metodo rigoroso del celebre Wolff, il più grande dei filosofi dogmatici, il quale per primo diede l'esempio (e per questo divenne in Germania il creatore di quello spirito di sistema, che non si è ancora smarrito) di come si possa prendere il sicuro cammino della scienza, stabilendo regolarmente, definendo nettamente i concetti, cercando il rigore nelle dimostrazioni e rifiutandosi ai salti temerari nel trarre le conseguenze»¹⁶.

Kant quindi reputa Christian Wolff l'indiscusso fondatore di un insieme di strumenti metodologici che hanno saputo e che continuano a fornire un saldo orientamento teorico a tutta la filosofia tedesca tuttavia secondo la visione kantiana la filosofia wolffiana commise il fatale errore di non aver adeguatamente preparato la propria speculazione filosofica, evitando così di intraprendere un attento esame del proprio organo d'indagine ovvero la ragione. Oltre al lato metodologico Wolff è deciso nel mostrare a tutta la comunità culturale tedesca anche il lato pratico delle sue teorie filosofiche:

«In tutta la mia filosofia mi sono occupato dappertutto della prassi e queste *Annotazioni* mostreranno che nella metafisica, la quale è ritenuta comunemente soltanto speculativa, non presento tuttavia, nel giudicare delle questioni che si presentano nulla in cui non avrei voluto il mio scopo alla prassi oppure ad un utile»¹⁷.

¹⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), prefazione alla seconda edizione (1787), tr. it. della II ed. (1787) di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, 2 Voll., Laterza, Roma-Bari 1977, Vol. I, p. 32.

¹⁷ C. Wolff, *Pensieri razionali su Dio, il mondo e l'anima umana* (1724), *Annotazioni in Metafisica tedesca* (1719) con le *annotazioni alla metafisica tedesca* (1724), tr. it. della XI ed. (1751) di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003, § 72, p. 172.

Ciò viene ribadito nella prefazione dei *Pensieri razionali sulle forze dell'intelletto umano*¹⁸, lì Wolff indica il campo di applicazione e di attività dell'intelletto da un lato nell'esperienza e dall'altro in un rigoroso atteggiamento metodologico che deve procedere da verità fondamentali, ad esempio il principio di non contraddizione, fino a giungere a nuove teorie; sarà poi cura del filosofo o dello studioso di mostrare il percorso concettuale attraverso cui è stato possibile giungere a tali risultati. Per la filosofia wolffiana esperienza ed elaborazione concettuale di essa, basate sul preventivo assenso dato a verità universali distinguono la filosofia dal senso comune difatti:

«In tal modo la conoscenza comune è distinta dalla conoscenza di un filosofo. Infatti uno che non comprende la filosofia può bensì apprendere dall'esperienza molte cose che non sono possibili, ma non sa indicare la ragione delle loro possibilità. Per es. egli apprende dall'esperienza che può piovere, ma non sa spiegare come piova né sa addurre ragioni per cui piove»¹⁹.

Lo strumento più appropriato per determinare una connessione attendibile fra causa ed effetto è dunque l'utilizzazione filosofica e quindi concettuale della sfera dell'esperienza, è l'esperienza a rappresentare il banco di prova di ogni teoria; il criterio della positività dell'esperienza acquista così una rilevanza logico-gnoseologica rilevante per quanto riguarda la questione della metodologia. Ma è dovere morale del filosofo non estendere la conoscenza maturata in un determinato campo del sapere ad un altro senza le dovute precauzioni, lo stesso Wolff ribadisce tale concetto nella *Logica Tedesca*:

«Si deve però fare molta attenzione, se dall'esperienza si è appreso che si è raggiunto un certo scopo per mezzo di questa o quella cosa, a non inferire subito, senza un

¹⁸ C. Wolff, *Pensieri razionali intorno alle forze dell'intelletto umano ed al loro uso corretto nella conoscenza della verità* in *Logica tedesca* (1712) tr. it. della V ed. (1727) di R. Ciafardone, in appendice la corrispondenza di J.H. Lambert con G.J. Holland e Kant, Patron, Bologna 1978, cap. V, pp. 95-103.

¹⁹ Ivi, *Discorso preliminare*, § 6, p. 28.

sufficiente motivo, da un caso a tutti, cioè non prima di aver dimostrato che in esso non si dà nessuna circostanza particolare che non si trovi in altri casi»²⁰.

È così chiara per Wolff la complementarità tra l'aspetto teorico e l'aspetto pratico del sapere che incorpora l'appello alla prudenza della speculazione scientifica baconiana e la rigosità dei procedimenti logico-concettuali della filosofia cartesiana e leibniziana, in questo senso è il metodo matematico a rappresentare il modello epistemologico a cui uniformarsi. La scienza pertanto diventa per il filosofo tedesco una totalità da articolare gradualmente mediante procedimenti dimostrativi ancorati all'esperienza. Wolff può quindi essere considerato l'alfiere di una *libertas philosophandi* intesa come proclamazione del diritto di giudicare sui fatti dell'esperienza e soprattutto sulla religione ad opera della ragione. La filosofia secondo l'ottica wolffiana ha il diritto e il dovere etico di indagare ogni campo dell'attività umana in virtù di quello spirito enciclopedico che permea tutto l'illuminismo. Tale dettame diverrà il punto archimedeo su cui si svilupperà l'estetica baumgarteniana basata sulla rivalutazione della sfera della sensibilità ritenuta da Cartesio scevra di ogni valore predicativo; non a caso Baumgarten sarà un assiduo divulgatore del sistema wolffiano e del relativo ideale logico-sistematico. Premessa fondamentale di ogni speculazione filosofica è per Wolff l'ottimistica fiducia nella ragione ereditato dalla filosofia leibniziana e dai suoi studi cartesiani interpretata come strumento in grado di risvegliare coloro che accontentandosi delle verità tramandate, rinunciano ad un uso critico delle loro facoltà razionali. Oltre ad essere impegnata sul versante scientifico, la ragione illuminista utilizza volentieri il proprio acume critico nell'analisi dei dogmi e dei contenuti teologici. È ancora Christian Wolff nella *Logica Tedesca* a suscitare interrogativi radicali in seno all'*Aufklärung* ponendo la questione del rapporto tra filosofia e religione. Il filosofo tedesco si scaglia contro il dualismo fra verità rivelate e verità mondane e pertanto si batte per l'edificazione di una teologia naturale da non contrapporre alla teologia tradizionale; è necessario precisare che la filosofia della religione maturata all'interno dell'illuminismo tedesco presenta dei toni speculativi molto dimessi anche se niente affatto arrendevoli distinguendosi così dalla vena polemica dei *Lumières* e

²⁰ Ivi, cap. IX, § 16, pp. 135-136.

dell'*Enlightenment*. Secondo Wolff i concetti teologici devono obbedire come ogni altro tipo di discorso alle comuni regole della grammatica difatti la teologia opera attraverso un tipo di concettualità commisurata a quella che l'uomo utilizza nella normale prassi mondana, la ragione e il mondo empirico diventano quindi la misura per scandagliare l'ambito del soprannaturale. I requisiti a cui le trattazioni teologiche si uniformano secondo Wolff sono di fatto uguali a quelli di qualsiasi altro discorso umano perciò per intraprendere una accurata opera di esegesi dei testi biblici è indispensabile ispirarsi agli stessi criteri logico-critici utilizzati per vagliare l'eventuale verità di ordinarie testimonianze scritte e verbali. Tali criteri devono sviluppare in ogni studioso ed in ogni lettore della Bibbia una salda autonomia di giudizio al fine di evitare il manifestarsi di quell'atteggiamento di credulità incondizionata che sembra attanagliare l'intelletto umano. Essi vengono ricondotti da Wolff a tre formule operative:

«Tuttavia, per non essere creduloni e per non lasciarsi ingannare, dobbiamo accertarci di due cose:

1) che chi testimonia qualcosa ha potuto conoscere bene l'oggetto, affinché egli non si sia ingannato da se stesso; 2) che descrive l'oggetto come l'ha conosciuto, affinché non abbia intenzione di ingannare gli altri. In una parola, devo accertarmi che il testimone è perspicace e sufficientemente sincero»²¹.

E ancora:

«La credibilità si riduce moltissimo, soprattutto se passa molto tempo prima che veniamo a conoscenza della testimonianza. Infatti è molto facile dimenticare qualcosa quando è trascorso lungo tempo»²².

Di certo la filosofia wolffiana non persegue lo scopo di declassare la funzione evangelica della Sacra Scrittura e quindi la considera un puro e semplice testo storico o morale. È opportuno precisare come Wolff non abbia mai dubitato del fondamento

²¹ Ivi, cap. VII, § 5, p. 116.

²² Ivi, cap. VII, § 8, p. 117.

soprarazionale dei testi sacri e sostenuto l'inconciliabilità tra fede e ragione difatti gli assiomi di partenza della teologia wolffiana rimangono pur sempre i principi della fede cristiana che devono soltanto essere rischiarati dalla luce non invasiva della ragione. Va comunque riconosciuto a Christian Wolff il merito di aver fornito all'esegesi biblica quegli strumenti razionali che lo portarono ad un feroce scontro con i pietisti di Halle e successivamente all'allontanamento forzato motivato dalla sua adesione a idee immanentiste e meccaniciste di stampo spinoziano e cartesiano. A dispetto di ciò anche nel pietismo è ravvisabile una sorta di componente critica e razionale che prende di mira l'ortodossia luterana ed in particolare l'eccessiva interiorizzazione del rapporto fra uomo e Dio. Il movimento pietista venne fondato da Philip Jakob Spener nel 1675 e si ispirava in nome della "Chiesa evangelica" a sei punti ma s'imperviava su un'idea fondamentale: l'essenza del cristianesimo non è riconducibile ad un intellettuale sapere dottrinale invece consiste in una prassi attiva che prende le mosse da un radicato e profondo sentimento religioso. Perciò Spener raccomandava la quotidiana lettura e la discussione collettiva della Bibbia, il tutto ispirato da una interpretazione il più fedele possibile degli scritti luterani. A prima vista ci potrebbe stupire del fatto che un credo religioso a tratti intollerante abbia fornito all'*Aufklärung* idee suscettibile di sviluppo tuttavia grazie ad un esame storiografico attento, non è da sottovalutare la carica eversiva contro tradizione cui il pietismo malgrado i suoi eccessi era portatore, di tale *habitus* critico se ne serviranno gli illuministi tedeschi per combattere l'istituzionalizzazione e l'irrigidimento del sapere ciononostante non è affatto da considerare l'*Aufklärung* totalmente dipendente dalla dottrina pietista sia dal punto di vista delle idee che dal punto di vista degli atteggiamenti. Ma a livello propriamente filosofico l'accento che i pietisti posero sul valore pratico della religione poteva prevedere la possibilità teoretica di ridurre la coscienza religiosa a coscienza etica per mezzo della ragione, una via che prima Wolff e poi Kant percorreranno con notevoli risultati per tutta la storia della filosofia.

1.6 BAUMGARTEN

La personalità di Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) è legata non solo alla scuola wolffiana ma soprattutto alla nascita dell'estetica come disciplina autonoma, il

filosofo berlinese scoprì una nuova sfera d'applicazione dell'indagine filosofica di cui la filosofia wolffiana non ne riconosceva pienamente la significatività; l'estetica progettata da Baumgarten non si discosta totalmente dalla psicologia wolffiana la quale distingueva due forme di conoscenza: una superiore ovvero l'intelletto, una inferiore ovvero la sensibilità. La sua incompiuta *Aesthetica* (1750) venne concepita in modo sistematico secondo un'articolazione logica delle argomentazioni: l'estetica viene intesa come *gnoseologia inferior* in grado di costituire una scienza rigorosa della sensibilità e dei modi conoscitivi ad essa correlati, essa come ogni altra forma di sapere rivendica il riconoscimento della validità delle proprie tesi e l'autonomia del proprio iter operativo. Per Baumgarten non si tratta solo di riformare le regole del Bello e di fornire a tali regole fondamento metafisico ma darne una fondazione rigorosa secondo le indicazioni epistemologiche wolffiane tuttavia egli non intende coniare una teoria dell'arte e del Bello totalmente autosufficiente. La novità assoluta della speculazione baumgarteniana consiste in una rivalutazione della sfera del sensibile nel suo rapporto con la sfera intellettuale che sancisce il superamento dell'antinomia tra ragione e sensismo e razionalismo; si può quindi affermare che il filosofo berlinese inauguri un'autentica teoria della sensibilità esplorando il ruolo ed il significato della stessa all'interno del processo conoscitivo. L'emancipazione dell'estetica prende avvio dal riconoscimento dell'incapacità della logica di rendere conto della conoscenza dei meccanismi della sensibilità che in armonia con l'intelletto formula giudizi improntati alla verosimiglianza, la tesi generale di Baumgarten è che l'esperienza estetica possieda un'evidenza e un valore di verità propri operando in tal senso *iuxta sua principia* e che quindi la percezione sensibile non possiede un grado di fruibilità intellettuale insignificante. Appoggiandosi alla teoria delle idee leibniziana e avversando la dicotomica distinzione cartesiana fra idee chiare e distinte e idee chiare e confuse, Baumgarten è fiero assertore della concettualizzazione del sensibile: la chiarezza del concetto tende a unificare tutti i dati sensibili e i principi logici in un giudizio organico e generale mentre la chiarezza propria dell'esperienza estetica coglie l'universale nel particolare della realtà percettiva, rispettandone la molteplicità. Lo stesso Kant nella *Critica della facoltà di giudizio* si ispirerà alle idee dell'estetica baumgarteniana per ampliare il campo di

azione della ragione, quest'ultima considerata non solo come fonte di giudizi determinanti ma pure di giudizi riflettenti che dal particolare desumono l'universale.

1.7 LESSING E IL PROGRESSO DELL'UMANITÀ

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) fu lo spirito libero più fecondo e innovativo di tutto l'illuminismo tedesco ma l'idea filosofica lessinghiana che influì maggiormente sui posteri e sui contemporanei del pensatore tedesco fu quella della storia vista come ordine progressivo. L'ispirazione dei suoi scritti è prevalentemente religiosa, di una religiosità prettamente illuminista che diffida delle religioni positive e vorrebbe dedurre da esse una religione naturale e universale. Secondo il filosofo tedesco tutte le religioni storiche sono vere e false allo stesso tempo: vere in quanto necessarie per lo sviluppo della società civile e false in quanto rappresentano un'alterazione dell'originaria religione naturale, questa premessa lo porta a stabilire una chiara differenza qualitativa fra la religione cristiana e l'insegnamento di Cristo. In Lessing questa scissione tra un cristianesimo autentico fondato sulla figura di Cristo e un cristianesimo ecclesiastico corrisponde alla convinzione secondo cui la verità della religione non può essere suffragata da un qualsiasi fatto storico. Egli basandosi sulla distinzione leibniziana fra verità di ragione e verità di fatto fa rientrare i miracoli nella seconda classe di verità, a provare la veridicità di una religione sono le verità di ragione e non le verità di fatto perciò la Bibbia va interpretata secondo lo spirito e non alla lettera. La filosofia della religione lessinghiana si batte per una forma di religione naturale ancorata sia alla fede che alla ragione che miri ad un'emancipazione marcatamente etica e quindi pratica dell'uomo, lasciando in secondo piano i poco significativi riti cerimoniali delle religioni tradizionali. Un apporto fondamentale per la soluzione del rapporto fra religioni storiche e religione naturale viene fornito a Lessing da Leibniz e da Spinoza: l'universale e il particolare si compenetrano vicendevolmente così tutte le singole tappe del cammino dell'umanità mirano ad uno scopo radicato nella natura umana ovvero la perfezione spirituale. Il processo educativo a cui è soggetta l'umanità è gestito da due fattori interagenti, complementari e affatto contrapposti: la rivelazione divina e la ragione. Anzi Lessing porta quasi alle estreme conseguenze il

suo razionalismo teologico affermando che la rivelazione non produce nulla che non possa essere ricavato mediante la sola ragione ma solamente glielo fornisce in tempi più rapidi; similmente nella filosofia kantiana la trasformazione delle tre idee trascendentali (Dio, libertà e mondo) nei tre postulati della ragion pratica e unitamente la fede programmatica e razionale in essi, rende più agibile il percorso speculativo dell'etica kantiana ed infine quest'ultima li ritiene assolutamente e soprattutto autonomamente pensabili dalla sola ragione. In tal senso sono davvero illuminanti le parole pronunciate da Kant all'interno della sua opera *La religione entro i limiti della sola ragione*:

«Può una religione essere perciò quella naturale, ma nello stesso tempo essere rivelata, se essa è costituita in modo che gli uomini avrebbero potuto e dovuto, col semplice uso della ragione, giungervi da se stessi sebbene non vi sarebbero giunti così presto e con una diffusione così grande come si richiede. Per conseguenza una sua rivelazione, avvenuta in un tempo ed in un luogo determinato, poté riuscire cosa saggia e molto vantaggiosa per la specie umana, ma alla condizione che, una volta che la religione, così introdotta, esiste e si è fatta conoscere pubblicamente, chiunque possa in seguito persuadersi della sua verità da se stesso e con la propria ragione»²³.

Sono quindi innegabili le assonanze tra l'opera kantiana appena citata e lo scritto lessinghiano *Educazione del genere umano* (1780). Per Lessing i dogmi della fede in quanto sono al di sopra della ragione, non solo non si contrappongono ad essa ma concorrono allo sviluppo della razionalità umana. L'educazione del genere umano prevede quindi due principi formativi (fede e ragione) che motivano all'interno della dimensione storica e la tensione verso la perfezione spirituale.

1.8 MENDELSSOHN

Moses Mendelssohn (1729-1786) fu uno dei massimi rappresentanti della cosiddetta filosofia popolare che intendeva avvicinare alla speculazione filosofica quegli strati sociali che ne erano stati esclusi ovvero la borghesia desiderosa di imporsi

²³ I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), tr. it. della II ed. (1794) di A. Poggi, riveduta da M. M. Olivetti, intro di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 170.

politicamente ed economicamente nella società di lingua tedesca in cui dominava l'aristocrazia terriera. La metafisica di Mendelssohn verte su due punti fondamentali: l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Il filosofo tedesco si pone il compito di fondare razionalmente la naturale credenza sulla immortalità dell'anima mostrando impensabile, sia un annientamento istantaneo che un annientamento progressivo della stessa alla luce della sua relativa semplicità ontologica, l'anima infatti secondo Mendelssohn non ha parti e soprattutto si conserva interamente ed eternamente. A questo argomento risponderà Kant nell'appendice della *Dialettica della ragion pura* sostenendo che un annientamento progressivo dell'anima impensabile rispetto alla quantità non è tuttavia impensabile riguardo all'intensità come lo stesso Mendelssohn lasciava presagire. L'esistenza di Dio è provata da Mendelssohn per mezzo dell'argomento ontologico tipico della scuola wolffiana in base al quale l'essere perfetto non può non esistere perché il restare pura possibilità sarebbe ontologicamente impossibile. Tali teorie vennero fortemente criticate a Kant che vide nella speculazione filosofica di Mendelssohn l'ultimo testamento di una metafisica dogmatica che si serve della ragione imprudentemente tuttavia il filosofo di Königsberg non si limitò solamente a riconoscere i lati a suo parere negativi del pensiero mendelssohniano anzi ne sposò alcune idee politiche e religiose quali il diritto e il dovere dello stato a controllare il comportamento esterno delle persone e soprattutto l'inattaccabilità della libertà interiore. Oltre alla metafisica, alla morale e alla riflessione politica Mendelssohn si occupò proficuamente della psicologia e dell'estetica; rifacendosi a Shaftesbury, colloca la sensibilità come terza facoltà dell'animo accanto all'intelletto e alla volontà, a partire da questa premessa concepisce la sua teoria estetica secondo cui il fine dell'arte sarebbe il piacere. Fu anche un agguerrito apologeta dei diritti del genio e della fantasia a dispetto delle regole a cui spetterebbe il solo compito di indirizzarne le energie verso qualcosa di fruibile dall'intelletto e dal sentimento. Innegabili sono dunque le affinità con l'estetica kantiana che nella *Critica del giudizio* contempla la possibilità di una soggettività caratterizzata non solo dal punto di vista teoretico e morale ma anche dal punto di vista estetico. Tuttavia è importante precisare quanto Kant mostri una chiara preferenza per la trattazione del problematico rapporto fra il soggetto e la legge morale che pure nella terza *Critica* non cessa di essere la sua *vexata quaestio*.

1.9 HAMANN

Johann Georg Hamann (1730- 1788) nacque come Kant a Königsberg e condivise con lui l'insegnamento di Martin Knutzen. Il pensiero di Hamann è una appassionata riflessione sull'identità fra rivelazione e realtà storica e naturale. La sua crisi londinese del 1757-58 lo portò a riconsiderare teologicamente il rapporto tra uomo e Dio. L'individuo non può conoscere se stesso e il mondo senza l'aiuto della rivelazione divina, quest'ultimo vive nella dimensione del tempo che attraverso la connessione di presente, passato e futuro può presentificare l'eternità. Pertanto la ragione deve arrivare alla coscienza della propria storicità, ogni sua creazione è ancorata ad un determinato contesto storico ed è il risultato di una componente razionale ed una extrarazionale come la fantasia. Hamann così elabora la sua teoria del genio, quest'ultimo non viene interpretato come spontaneità assoluta o libertà incondizionata bensì come coscienza dei limiti del sapere umano e come apertura alla fede che integra la razionalità. Egli riconosce in Socrate non solo il fautore di una tendenza analitica della ragione che prende coscienza dei propri limiti speculativi ma pure un profeta del cristianesimo, in questo senso il filosofo tedesco rivaluta quei saperi come la poesia e la profezia che a differenza delle scienze matematiche mettono l'uomo a stretto contatto con il *Logos* divino che permea il mondo e la storia. La ragione perciò non deve considerare se stessa come l'unico principio conoscitivo dell'uomo ma contemplarne accanto a sé altri: la fede e la fantasia. Tuttavia sarebbe fuorviante valutare la figura di Hamann in senso antirazionalista, egli non è un detrattore della ragione ma prospetta per essa una futura emancipazione dalle religioni storiche e dalla tradizione. La filosofia critica di Kant è quindi secondo Hamann solamente una tappa di questo percorso della razionalità umana che facendo appello ad una presunta superiorità speculativa delle scienze matematiche, evita così di portare la critica su se stessa ad una ulteriore riflessione sui propri limiti. La ragione giunge a tali conclusioni attraverso il linguaggio che può portarla ad un più alto grado di autocoscienza, essa non possiede la capacità di autodeterminarsi e pertanto ha bisogno di altre capacità come il sentimento e la fede per constatare nel mondo l'impronta di Dio. La realtà è quindi sia una rivelazione razionale che

extrarazionale che chiama in causa tutte le capacità teoretiche e pratiche dell'uomo e che non può essere oggettivata in concetti stabili, essa coincide con l'infinità varietà dei fenomeni che devono essere ricondotti ad unità tramite i concetti. Così Hamann è fautore di un atteggiamento filosofico che mira ad iscrivere la ragione entro una realtà storica e quindi temporale ben definita ma le assegna l'arduo e avvincente compito di cogliere il mutevole dispiegarsi del reale. È necessario precisare che nel pensiero di Hamann è preponderante l'influenza della teologia cristiana espressa nella Bibbia che così viene giudicata la forma più alta del sapere umano.

1.10 HERDER

Johann Gottfried Herder (1744-1800) fu pastore e predicatore stimatissimo e soprattutto un filosofo polivalente. A Königsberg strinse amicizia con Hamann ed ascoltò con entusiasmo le lezioni universitarie di Kant in base alle quali giudicò inaccettabile l'eccessivo rigore critico della filosofia del maestro. La sua speculazione filosofica prende avvio dalla correlazione fra ragione e linguaggio, in quest'ultimo s'articola e s'affina la capacità riflessiva che caratterizza l'uomo. La ragione ha quindi il compito di organizzare e classificare attraverso i concetti le infinite forme del reale senza pretendere di esaurirne la sempre dinamica fenomenicità. Ma il centro della filosofia herderiana è ravvisabile nella sua filosofia della storia. Herder è convinto che Dio agisca non solo nella natura ma pure nella storia, in essa viene articolato quel progetto spirituale che porta all'emancipazione del genere umano. Tuttavia il filosofo tedesco rifiuta l'idea che questo progresso dipenda esclusivamente dall'affermarsi della ragione ed abbia pertanto un andamento rettilineo che consista in un incremento di felicità e di sapere costante ponendosi in tal modo in contrasto con l'idea illuministica di progresso che considera l'età dei Lumi come il grado massimo dello sviluppo dell'umanità. Ogni epoca, ogni individuo, ogni popolo possiede un proprio potenziale di sviluppo e un relativo grado di perfezione tuttavia non bisogna considerare questi elementi come isolati ma al contrario interagenti all'interno di un unico contesto: Tutta l'umanità è accumulata da una tensione teoretica ed insieme pratica che rende possibile la coscienza del proprio sé: ciò che i vari popoli del mondo realizzano deve essere acquisito

attraverso l'educazione e messo a disposizione delle epoche successive. Di tutte le civiltà apparse sulla terra solo i Greci, secondo Herder, essi hanno portato a compimento la loro disposizione originaria al progresso ed è quindi necessario guardare alla loro cultura per eccellere in ogni manifestazione del sapere.

CAPITOLO 2 KANT E LA FORZA DELLA RAGIONE

2.1 KANT E IL DIBATTITO SULL'AUFKLÄRUNG DEL 1784

Nel numero di dicembre del 1783 della *Berlinische Monatsschrift*, il pastore berlinese Johann Friedrich Zöllner pubblicò un articolo contro l'istituzione del matrimonio civile¹, a favore della quale, nel numero di settembre della rivista, si era pronunciato un autore, rimasto anonimo ma che era facilmente identificabile con Biester che aderiva alla massoneria proponeva che la religione venisse sottratta alla gestione delle chiese storiche, luterana o cattolica e trasformata in *Volksreligion* sotto il diretto controllo dello Stato. Invece proprio nell'interesse dello Stato, Zöllner difendeva l'unione coniugale religiosa e polemizzava, nonostante egli stesso aderisse alla "*Gesellschaft von Freunden der Aufklärung*" contro la confusione «che con il nome illuminismo» veniva prodotta nelle teste e nei cuori degli uomini. Al concetto di "illuminismo" Zöllner univa una nota a piè pagina che conteneva la seguente domanda, dal tono inequivocabilmente provocatorio «Che cos'è l'illuminismo?». A questo interrogativo rispondono cinque grandi esponenti del movimento dell'*Aufklärung*: Moses Mendelssohn, Immanuel Kant, Johann Georg Hamann, Gotthold Ephraim Lessing e Johann Gottfried Herder. Tutti questi grandi pensatori ovviamente trattano il fenomeno storico e morale dell'illuminismo in base alle proprie idee filosofiche fondamentali e con toni più o meno accesi tuttavia è da ravvisare una costante argomentativa nei loro scritti: Lo spirito dell'illuminismo può dar vita ad una nuova età di progresso per tutta l'umanità.

2.2 MENDELSSOHN E L'ILLUMINISMO

Nello scritto *Sulla domanda: Che cosa significa rischiarare?* Mendelssohn propone la propria interpretazione del fenomeno storico e morale dell'illuminismo che ruota

¹ J.F. Zöllner, *Ist es rathsam, das Ehegebundnis nicht ferner durch die Religion zu sancieeren? [È opportuno non sancire più il vincolo matrimoniale con la religione?]*. *Berlinische Monatsschrift*, II, 1783, pp. 508-517, qui p. 508. I testi della "Berlinsche Monatsschrift", con ampi apparati informativi e note, sono oggi disponibili in Aa. Vv., *Was ist Aufklärung? Beiträge aus den Berlinische Monatsschrift*, a c. di N. Hinske in collaborazione con M. Albrecht, Wiss, Buschgesellschaft, Damstadt 1973.

attorno a tre concetti fondamentali correlati fra loro: rischiaramento [*Aufklärung*], civiltà [*Kultur*] e cultura [*Bildung*]. Secondo il filosofo tedesco ogni genere di attività deve mirare alla realizzazione della destinazione originaria dell'uomo in quanto cittadino e dell'uomo in quanto uomo: ogni risorsa individuale deve essere messa a disposizione della collettività e del suo progresso materiale e spirituale ma prima di tutto le istituzioni sociali, politiche e religiose devono mettersi al servizio dell'emancipazione del singolo, tale progetto può essere perseguito secondo due modalità fondamentali: la civiltà che designa l'ambito delle attività pratiche a cui un popolo si dedica e il rischiaramento che ne denota la dimensione teoretica quindi un popolo attraverso le arti, i mestieri manuali, le scienze e la poesia può emanciparsi e dar vita ad una cultura. Per Mendelssohn l'illuminismo visto attraverso la nozione romantica di popolo rappresenta un forte appello alla prassi finalizzato alla produzione di una cultura nazionale, esso si concretizza nell'orizzonte mondano e dà inizio a quel percorso di formazione che porta una comunità nazionale ad essere cosciente della propria identità, quest'ultima si esprime attraverso uno specifico linguaggio che utilizza in tutte le sue espressioni e che s'affina gradualmente divenendo così più colto. È importante la distinzione che Mendelssohn istituisce fra rischiaramento inteso in senso oggettivo e soggettivo, esso rappresenta la capacità di riflessione e congiuntamente il prodotto di essa ovvero la conoscenza razionale. Un determinata lingua nazionale raggiunge un alto grado di civiltà se eccelle nella poesia, nell'eloquenza e nella prassi politica invece raggiunge un superiore livello di rischiaramento se primeggia nel campo delle scienze, entrambi questi fattori evolutivi concorrono a creare una cultura nazionale all'avanguardia. È innegabile che quando Mendelssohn parli di "popolo" si riferisca alla comunità tedesca che nel 1784 vive ancora in un paese solo linguisticamente unificato, in tal senso l'illuminismo ovvero il rischiaramento può essere da lui inteso come un fattore culturale fortemente aggregante e vero preludio all'unificazione di tutte le terre tedesche. Ogni comunità nazionale deve rifarsi perciò all'insuperato modello culturale della Grecia antica per cominciare a progredire verso uno stato intellettuale superiore tuttavia Mendelssohn non specifica quale fase dell'età ellenica debba guidare il progresso culturale di un popolo: l'età di Pericle o forse l'età arcaica? O l'intero percorso storico della cultura greca? Resta il fatto che il *leitmotiv* della superiorità culturale greca sarà sviluppato

da altri grandi pensatori tedeschi: basti pensare ad Herder nella sua opera *Idee per una filosofia dell'umanità* ed infine a Nietzsche che appare l'emblema di questo atteggiamento mimetico nei confronti del sapere greco. Ma il percorso storico e culturale di un popolo secondo Mendelssohn è guidato da un fine interno, da una immanente teleologia ovvero da una destinazione originaria che interessa l'uomo in quanto uomo e l'uomo in quanto cittadino, tale processo investe quindi l'uomo in quanto individuo dotato di una infinita libertà di coscienza e l'uomo in quanto libero di agire nel mondo ma soggetto alle leggi della società civile. Pertanto l'illuminismo non si deve caratterizzare come forza eversiva nei confronti delle gerarchie sociali vigenti ma come forza costruttiva che porti l'individuo alla coscienza del proprio sé e del proprio essere membro di una società regolata da determinate leggi. La sua diffusione deve essere oculata e non deve suscitare comportamenti lesivi nei confronti del potere costituito che a sua volta deve tutelare la sfera d'azione dell'individuo che comprende l'ambito della libertà di coscienza e l'ambito delle libertà civili in maniera congiunta, in tal senso Mendelssohn afferma:

«Infelice quello Stato che sia costretto a riconoscere che, al suo interno, la destinazione essenziale dell'uomo e quella del cittadino siano incomparabili fra loro, e che il rischiaramento, irrinunciabile per l'umanità, non può essere esteso a tutti i ceti sociali dello Stato senza il rischio che la costituzione venga distrutta. Qui la filosofia sarebbe ridotta al silenzio! Qui la necessità detterebbe legge o, meglio, forgerebbe catene da imporre all'umanità per sottoporla e mantenerla in una condizione di costante oppressione!»².

Vediamo come Mendelssohn riconosca nell'illuminismo una forza che proietta l'umanità verso il futuro e allo stesso tempo la indirizza verso un atteggiamento critico che riguarda soprattutto il presente e la dimensione sociale e politica entro cui l'individuo vive pertanto è contraddittorio per ogni autorità politica concedere esclusivamente il possesso della libertà senza tutelarne l'esercizio nelle relative forme pubbliche. Dopo aver esaminato l'idea di libertà che l'illuminismo dovrebbe

² M. Mendelssohn, *Che cosa significa rischiarare* (1784), tr. it. di S. Manzoni e E. Tetamo, in *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto* intro. e cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 11.

portare con sé, Mendelssohn condanna l'uso strumentale della stessa: l'esercizio della libertà è inscindibile dal concetto di moralità ed è animato secondo tutti gli illuministi tedeschi da una originaria tendenza al Bene, la libertà è quindi una facoltà che deve essere educata e portata ad un alto grado di consapevolezza. Alla fine del suo scritto riguardante l'illuminismo, Mendelssohn ritorna ad occuparsi del progetto culturale che deve necessariamente portare ogni nazione a sviluppare un sistema dei saperi scientificamente e moralmente evoluto ma soprattutto autonomo e aperto perciò nessuna nazione deve considerare se stessa e le proprie forme culturali come unico e imprescindibile riferimento per le altre comunità linguistiche.

2.3 KANT E L'ILLUMINISMO

Alla fine del mese di settembre del 1784 anche Kant poco dopo Mendelssohn intervenne nel dibattito sull'*Aufklärung*. Sotto il titolo del suo saggio Kant com'era d'uso nei dibattiti ospitati dalle riviste culturali dell'epoca appose il rimando al numero e alla pagina del *Berlinische Monatsschrift* in cui era apparsa in nota la domanda-provocazione del pastore Zöllner «Che cos'è l'illuminismo» e cioè «5 dicembre 1783, p.516». Inoltre come risulta dall'ammissione della nota che il filosofo di Königsberg ha posto in appendice al testo, egli al momento della stesura del saggio ignorava l'esistenza della risposta di Mendelssohn pubblicata nel mese di settembre 1784 sulle pagine della stessa rivista. Ecco allora che Kant decise di fornire la propria interpretazione del fenomeno culturale e storico dell'illuminismo in maniera più chiara e in un certo senso provocatoria rispetto al passato. Nonostante la brevità della *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* Kant non rinuncia a quella consueta lucidità e sistematicità trattistica che può considerarsi una costante di tutta la sua produzione filosofica. La breve opera sull'illuminismo nelle sue battute iniziali può porre il lettore nella condizione di essere immediatamente colto dai toni accesi utilizzati dal filosofo di Königsberg per trasmettere ai contemporanei e soprattutto ai posteri i valori etici dell'epoca dell'*Aufklärung*. Ma chi conosce Kant e chi analizza attentamente il percorso concettuale di questo suo breve saggio, può rendersi facilmente conto che tale *impetus* iniziale rappresenta il doveroso preambolo ad una trattazione filosofica che solleva nell'uomo di qualsiasi epoca domande

radicali sul proprio presente e soprattutto sul proprio futuro. La fortuna della definizione kantiana dell'illuminismo passa alla storia e viene così assurta a suo manifesto per il messaggio di emancipazione che trasmette non solo ai contemporanei di Kant ma soprattutto ai posteri impegnati nel difficile compito dell'esercizio della libertà, pertanto:

«L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è responsabile»³.

Sono centrali nelle prime battute del saggio kantiano i concetti di minorità e di responsabilità strettamente correlati fra loro: se la minorità coincide con l'incapacità dell'uomo di servirsi del proprio intelletto affidandosi ad una guida esterna ad esso, tale atto è da imputare ad una sua scelta arbitraria e accomodante e non ad una sua carenza di strutturale. È necessario quindi per l'individuo spezzare questo circolo vizioso dell'eteronomia ovvero della dipendenza dalla volontà altrui o da qualsiasi altra guida esterna attraverso un atto di coraggio che lo introduca nel percorso accidentato ma entusiasmante dell'esercizio della libertà perciò la coscienza razionale assopita di ogni uomo va scossa secondo Kant con l'aiuto di un motto di origine classica ovvero «*Sapere aude*»⁴ difatti:

«Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida degli altri. La responsabilità di tale minorità va attribuita all'uomo stesso, quando la sua causa non risiede in una carenza dell'intelletto, ma dipende dalla mancanza di determinazione e di coraggio nel servirsene, appunto, senza la guida degli altri. “Sapere aude“, “Abbi il coraggio di servirti del tuo stesso intelletto!” “È questo il motto dell'illuminismo”»⁵.

Ai tempi di Kant il motto oraziano era stato adottato dagli Aletofili ossia la società degli amici della verità fondata nel 1736 dal conte Ernst Christoph von Manteuffel

³ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo* (1784), tr. it. di S. Manzoni e E. Tetamo, in *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto* intro. e cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 16.

⁴ Orazio, *Epistole*, I, 2, 40

⁵ Ivi, p. 16-18.

che aveva come lo scopo la diffusione della filosofia di Leibniz e di Wolff. Ma ritornando al saggio kantiano, è la volontà che percependo oscuramente il proprio diritto naturale all'autonomia offre all'uomo la possibilità di rischiararla realizzandone così il proprio fine interno, la propria entelechia ovvero la razionalità, quasi fosse una monade leibniziana. Il cammino verso la libertà per Kant è arduo per due aspetti tra loro interagenti: l'uomo sviluppa per effetto dell'abitudine una propensione ad affidarsi a guide esterne per risolvere i propri problemi, allo stesso modo tali tutori perseverano nel procrastinare questo rapporto di soggezione nei confronti di chi sceglie di affidarsi a loro. Gli uomini che indulgono in tale stato di minorità e quindi di sudditanza sono paragonabili ai bambini che decidono di non abbandonare il girello o di animali domestici che decidono di rimanere imbrigliati pur di non affrontare l'arduo ma gratificante compito dell'emancipazione verso la libertà. La metafora del girello o delle briglie è piuttosto frequente nei testi kantiani e indica il temporaneo intervento di una coercizione esterna che deve essere al più presto sostituita dall'autonomia, non a caso nella *Dottrina del metodo* della *Critica della ragion pratica* Kant afferma con decisione:

«Non si può certo negare che, per instradare un animo ancora rozzo oppure corrotto sul cammino del moralmente buono sono necessarie alcune istruzioni preparatorie per attrarlo col suo vantaggio o spaventarlo col suo danno; ma appena questo meccanismo, queste dande, abbiano sortito qualche effetto, bisogna assolutamente porre innanzi all'animo il motivo determinante morale, il quale, poiché è l'unico idoneo a fondare un carattere (un modo di pensare pratico, coerente e fondato su massime immutabili), e anche perché insegna all'uomo a sentire la propria dignità, conferisce all'animo una forza, che esso stesso non si aspettava, per liberarsi da ogni affezione sensibile tendente a divenire predominante e trovare nell'indipendenza della sua natura intelligibile e nella grandezza d'animo a cui l'uomo si sente destinato, un ampio compenso dei sacrifici che fa»⁶.

⁶ I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), tr. it. dell'ed. critica di P. Natorp, *Kant's Gesammelte Schriften*, Vol.5, Berlin 1913 di P. Chiodi in *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a c. di P. Chiodi, Utet, Torino 2006, p. 302.

Secondo Kant l'emancipazione verso l'autonomia non deve essere finalizzata esclusivamente alla fruizione di qualche vantaggio e non deve essere imposta da alcun fattore esterno ma scaturire dalla quella tendenza originaria alla libertà che è radicata nella natura umana e culmina infine nell'autocompiacimento della propria dignità da parte dell'uomo, allo stesso modo la condotta morale deve dirigersi verso il Bene in modo disinteressato senza l'intervento di alcun fine utilitaristico che ne snaturerebbe la vocazione originaria. È indubitabile che Kant pensi alla libertà come un cammino o più scientificamente come un processo che alla sorgente viene bloccato da due fattori negativi dipendenti dalla debole volontà umana dominata dalle passioni: la pigrizia e la viltà. Perciò l'uomo che vive in condizioni materiali e spirituali dignitose e alle dipendenze di un tutore non troppo esigente non si preoccuperebbe mai di emanciparsi da questa accomodante situazione di sudditanza e non tenterebbe nemmeno di pensare alla possibilità di sottrarvisi. Così il cammino verso il possesso effettivo della libertà verrebbe bloccato da forze negative che guardando alla filosofia scientifica del Seicento inglese possono essere paragonate a veri e propri *idola*. Difatti Francesco Bacone nel *Novum Organum* espone la dottrina degli *idola* distinguendoli in *idola tribus*, *idola specus*, *idola phori* e *idola theatri*, secondo il filosofo inglese tutti questi fattori ostacolano il libero cammino verso la verità scientifica e l'emancipazione di quest'ultima dalla metafisica scolastica e dalle congetture del senso comune. In tal maniera, ritornando a Kant, la pigrizia e la viltà costituirebbero quegli agenti negativi che da una parte minerebbero il risveglio razionale dell'uomo ma dall'altra, una volta constatata la loro nocività, potrebbero addirittura favorirlo. Ma tale pessimismo nei riguardi delle possibilità umane in Kant è solo apparente e in un certo senso strumentale: in tutti gli scritti kantiani è chiaramente percepibile quel vivo sentimento di fiducia verso la ragione accompagnato però dalla decisa e ferrea critica delle sue capacità, per la filosofia kantiana la razionalità non è semplicemente un attributo dell'individuo ma una vera e propria destinazione o meglio un destino che deve giungere a maturazione gradualmente all'interno della orizzonte storico. Quindi per raggiungere l'autonomia di giudizio da parte del soggetto è necessario aver coraggio di far uso della propria ragione eludendo così l'azione funesta di quei fattori negativi quali la pigrizia e la

viltà (mancanza di coraggio), a darci un'ulteriore chiarificazione della connessione sistematica fra illuminismo e autonomia è lo stesso Kant in uno scritto del 1786:

«Pensare da se stesso significa cercare in se stessi (cioè nella propria ragione) la suprema pietra di paragone della verità; e la massima di pensare che invita a pensare sempre da sé è l'ILLUMINISMO. In fondo non è poi così difficile, come immaginano coloro che ritengono che l'illuminismo consista di cognizioni, mentre esso è piuttosto è un principio negativo della propria facoltà conoscitiva, tanto che spesso chi è ricchissimo di cognizioni ne fa un uso assai poco illuminato. Servirsi della propria ragione significa nient'altro che chiedersi, ogni volta che si deve assumere qualcosa, se si ritiene davvero possibile eleggere la ragione di tale assunzione, oppure la regola derivante da ciò che si ammette, o anche la regola che consegue da ciò che si assume, a principio generale del proprio uso della ragione. Chiunque può farne da sé la prova, e, pur non avendo affatto le conoscenze necessarie a confutare in base a ragioni oggettive la superstizione e l'esaltazione, le vedrà svanire rapidamente, dal momento che si limita a servirsi della massima dell'autoconservazione della ragione»⁷.

Far uso della propria ragione vuol dire ricorre ad una facoltà che spinge il soggetto ad interrogarsi sui fondamenti delle proprie credenze, l'illuminismo secondo Kant si configura più come un atteggiamento negativo (critico) che come positivo sistema dei saperi o più filosoficamente rappresenta un ideale che ogni uomo deve rendere operativo a partire da se stesso ed in tal senso può essere considerato una sorta di propedeutica filosofica; ognuno deve essere giudice di se stesso riguardo alla fondatezza o infondatezza delle proprie tesi. Analizzando con cura le parole di Kant è facile ravvisarvi un accento di socratismo: far uso della propria ragione per l'uomo coincide con il prendere coscienza della propria originaria razionalità e della propria autonomia ma soprattutto dei propri limiti quindi il secondo motto dell'illuminismo potrebbe essere identificato in quel "conosci te stesso" che ha dato inizio alla filosofia ed al suo incessante ricorso alla domanda quale strumento di autointerrogazione. Tale processo autocritico non è puramente autoreferenziale per il

⁷ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), tr. it. di P. Dal Santo, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 1996, p. 66.

soggetto pensante ma possiede un'intrinseca valenza pratica difatti vagliare il fondamento delle nostre conoscenze secondo le indicazioni di Kant rappresenta il vero preambolo a quella lotta tutta illuminista contro il pregiudizio in ambito culturale e il fanatismo in ambito religioso che l'uomo ha il dovere di intraprendere con la suprema arma della ragione. Lo stato di passività critica a cui l'uomo sceglie di uniformarsi o che gli viene imposto con la forza si acuisce a tal punto da tramutarsi per lui quasi una seconda natura (la "prima" natura dell'uomo per Kant è ottimisticamente la razionalità), l'abitudine a non servirsi del proprio intelletto diventa così per lui una vera e propria schiavitù dello spirito e del corpo. Tuttavia emanciparsi dallo stato minorità non è impossibile ma è comunque difficile se all'uomo non vengono in soccorso quei pensatori che hanno fatto della razionalità un vero e proprio credo ovvero i filosofi illuministi impegnati nell'educare il genere umano alla libertà, alla figura dei tutori si sostituisce così quella dei benevoli educatori dell'umanità infatti:

«Vi sono, invece maggiori possibilità che un pubblico sia in grado di illuminare se stesso anzi, se solo gli viene concessa la libertà di farlo, questo processo è pressoché inevitabile. Infatti, in tal caso, si troveranno sempre, persino fra coloro che ufficialmente sono stati preposti alla tutela della massa, alcuni liberi pensatori che, dopo essersi scrollati di dosso, da soli, il giogo della minorità, renderanno palese intorno a sé, il sentimento della stima razionale del proprio valore e, quindi della vocazione di ciascun uomo a pensare autonomamente»⁸.

Ma in che cosa consiste la libertà in quanto *condicio sine qua non* dell'emancipazione dell'uomo dallo stato di minorità? È necessario puntualizzare che Kant intende per «uso pubblico» quell'uso della ragione che ciascuno in quanto esperto di una determinata materia esercita di fronte al pubblico dei suoi lettori; per «uso privato» invece quell'uso che viene intrapreso da chi svolge una determinata mansione in un ufficio pubblico ad esempio l'ufficiale, il funzionario statale o l'ecclesiastico. La libertà per Kant è libertà di esprimere le proprie idee nel pieno

⁸ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo* (1784), tr. it. di S. Manzoni e E. Tetamo, in *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto* intro. e cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 23.

rispetto delle gerarchie sociali e statali perciò anche coloro che sono impegnati in compiti istituzionali che impongono un certo grado di obbedienza hanno il diritto di criticare gli errori commessi dagli apparati di cui fanno parte: un cittadino ha il dovere di pagare le tasse ma ha anche diritto di giudicare sulla loro ragion d'essere. Lo Stato non deve garantire solamente una libertà di coscienza interiore ma pure una libertà civile volta a riformarne le strutture governative nel pieno rispetto delle gerarchie sociali e istituzionali, Kant quindi dal punto di vista politica pare aprire ad un cauto liberalismo:

«Ma la mentalità di un Capo dello Stato che favorisce l'opera dell'illuminismo va ancora più in là e prevede che anche riguardo alla sua funzione legislativa non comporti pericoli consentire ai suoi sudditi di fare pubblico uso della propria ragione ed esporre pubblicamente al mondo i loro pensieri su una migliore formulazione delle leggi, addirittura rivolgendo franche critiche a quelle già emanate»⁹.

Il tema della libertà interessa l'individuo in tutte le sue manifestazioni comprese quelle relative alla sfera religiosa: essere liberi significa esprimere pubblicamente le proprie idee tramite i propri scritti lasciando così un segno tangibile delle proprie idee ai posteri ma pure professare liberamente e pubblicamente il proprio credo religioso perciò lo Stato deve dimostrare di essere progredito nel lasciar ogni suddito libero di scegliere la religione da praticare e salvaguardare così in tutti i modi tale diritto:

«Per il resto il monarca può lasciare che i suoi sudditi compiano da sé gli atti che reputano necessari per la salvezza delle loro anime. Questi atti, infatti, non lo riguardano, mentre è suo dovere scongiurare che l'uno impedisca all'altro, con l'uso della violenza, di impegnarsi, con tutte le sue forze, nel determinarne le modalità e nel promuoverne la realizzazione. È addirittura lesivo della maestà del monarca immischiarsi in queste faccende, degnando del controllo governativo gli scritti con cui i suoi sudditi cercano di mettere in chiaro le loro opinioni in proposito, [...]»¹⁰.

⁹ Ivi, p. 36.

¹⁰ Ivi, pp. 33-34.

Vediamo quindi che l'uso pubblico della ragione si articola in due campi distinti ma interagenti: la libertà politica e la libertà religiosa. Il monarca deve garantire il diritto di ogni cittadino a praticare la propria religione ma contemporaneamente tutelare quei liberi pensatori, quei ecclesiastici che intendono disputare sul tema della libertà nei rispettivi ambiti di competenza. La riflessione kantiana sull'illuminismo si imbatte anche nel campo della filosofia della storia, la ragione illuminista non può sfuggire alla sua intrinseca progettualità e universalità storica:

«Un'epoca non può impegnarsi e giurare, mettendo l'epoca che verrà in condizioni tali da impedirle di ampliare le proprie conoscenze (soprattutto quelle che gli sono necessarie), di far piazza pulita degli errori e, in generale di progredire nell'opera dell'illuminismo. Si tratterebbe, a tutti gli effetti, di un crimine contro la natura umana, la cui destinazione originaria consiste proprio in questo continuo progredire»¹¹.

È qui centrale il concetto di «destinazione originaria». Mendelssohn aveva distinto la destinazione originaria dell'uomo in quanto uomo e dell'uomo in quanto cittadino ovvero l'ambito individuale della libertà da quello sociale, optando per un'emancipazione più del singolo che dell'intera società. Ma in Kant è sempre e comunque preponderante la dimensione dell'universalità che incorpora e valorizza quella della particolarità: il cammino verso la libertà deve coinvolgere tutta l'umanità ed è tanto più agevole e avvincente quanto più è intrapreso nella sua imprescindibile dimensione pubblica da una moltitudine di individui difatti per Kant è assai arduo che un singolo uomo isolatamente abbia in sé la capacità di emanciparsi se non è circondato da un ambiente sociale e politico che favorisca questo processo, è più probabile ed è più vantaggioso per l'umanità che un intero popolo giunga alla coscienza della propria razionalità. Tutti gli uomini di qualunque epoca storica devono giungere a quella autonomia di giudizio che è inscritta nella loro natura di esseri razionali, essi devono realizzare la propria entelechia all'interno del proprio orizzonte storico lasciando ai posteri la possibilità di giungere ad uno stato analogo di indipendenza intellettuale. Secondo Kant l'umanità è impegnata in un continuo

¹¹ Ivi, p. 30.

processo storico di miglioramento delle proprie condizioni materiali e morali, la storia pertanto è considerata come il campo di attuazione di questa teleologia razionale. Tutti possono ascoltare il richiamo della libertà tuttavia è necessario educare gli uomini all'utilizzo virtuoso della stessa, a tal scopo i filosofi dell'illuminismo quali autentici cultori della libertà possono indicare al genere umano la via da seguire per costruire un mondo improntato ai valori etici della razionalità (tolleranza, libertà di espressione, libertà religiosa, autonomia di giudizio). Ma ogni filosofo è soprattutto uomo del proprio tempo e deve utilizzare la propria capacità di giudizio per giudicare se l'epoca in cui vive è permeata dai già menzionati valori etici della razionalità:

«Se, a questo punto ci si chiedesse: “viviamo ora in un'epoca illuminata?”, la risposta sarebbe: “no, ma senza ombra di dubbio, viviamo in un'epoca di illuminismo”. Allo stato attuale siamo ben lungi dal poter dichiarare che gli uomini, presi nel loro insieme siano già in grado, o anche solo possano essere messi in condizione, di servirsi bene e con sicurezza, senza alcuna guida esterna, del proprio intelletto in materia di religione. Semplicemente, abbiamo chiari segnali che indicano, come, agli uomini, sia stato sgombrato il campo per lavorare alla propria emancipazione, e come diminuiscano, un po' alla volta, gli ostacoli che impediscono la diffusione generale dell'illuminismo o l'uscita da quella condizione di minorità di cui essi stessi sono responsabili»¹².

Kant vede nell'epoca in cui sta vivendo una sincera passione della libertà che va disciplinata secondo il criterio della razionalità, è quasi superfluo affermare che essere liberi per l'etica kantiana non significa aver la possibilità di soddisfare ogni tipo di desiderio personale ma operare per il bene dell'intera umanità. Riassumendo, il saggio kantiano è intriso di quei valori etici che contraddistinguono l'illuminismo: libertà di espressione, libertà religiosa, tolleranza, libertà civile e politica, fiducia nelle capacità umane per la costruzione di un mondo migliore ma soprattutto il non servirsi della ragione in materia di fede è considerato il peggiore stato di minorità che prelude all'intolleranza religiosa. Possiamo affermare che in qualsiasi branca del

¹² Ivi, p. 34.

sapere ed in qualsiasi occupazione mondana è indispensabile agire autonomamente senza cadere preda di pregiudizi o di guide esterne che pregiudicherebbero all'origine la nostra capacità di servirci del nostro intelletto oppure volgarizzando il motto kantiano, noi tutti siamo chiamati a “ragionare con la nostra testa”.

2.4 LA RAGIONE COME FINALITÀ STORICA

Sempre nel 1784 e poco prima della *Risposta* Kant scrive un saggio che si occupa di filosofia della storia dal titolo *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* in cui abbozza i lineamenti di una filosofia teleologica della storia. Secondo una notizia che circolava ai suoi tempi e che riguardava le sue aspettative in campo storico-filosofico, Kant si augurava che vi fosse uno storico capace di offrire una storia dell'umanità dal punto di vista filosofico per mostrare quanto nelle diverse epoche si fosse stati vicini o lontani da questa meta e quanto mancasse per raggiungerla, a onor del vero dobbiamo segnalare che lo stesso Kant si era effettivamente espresso in questi termini in una conversazione avuta con uno studioso di passaggio da Königsberg; chiamato in causa si sentì in obbligo di chiarire pubblicamente il suo pensiero. Nel fascicolo di novembre dell'organo degli illuministi berlinesi, il già nominato *Berlinische Monatsschrift* compariva la sua *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, un'esposizione in nove tesi di una filosofia della storia fondata sul principio di un avvento progressivo e universale della razionalità. In quest'opera Kant parte dal presupposto che gli uomini non si comportano né seguendo totalmente l'istinto né perseguendo fedelmente un piano razionale stabilito pertanto la storia dell'umanità a prima vista può apparire come una serie di vicende umane prive di senso e scevre da ogni tipo di relazione causale ma è sufficiente indagare in maniera più approfondita e sistematica gli eventi storici per trovare *in rebus* quella legge che soggiace a tutti i comportamenti umani ovvero la razionalità:

«Non vi è per il filosofo altra via d'uscita che di cercare, dal momento che non può presupporre negli uomini e nel complesso gioco delle loro attività un proprio fine razionale, se in questo contraddittorio corso delle cose umane è possibile scoprire un

disegno della natura, da cui si possa, da esseri che procedono senza un piano proprio, trarre ciò non ostante una storia che si svolga secondo un piano naturale determinato. Noi vogliamo vedere se ci riesce di trovare un filo conduttore di questa storia e vogliamo poi lasciare alla natura di far sorgere l'uomo che sia in grado di giudicarla secondo questo principio»¹³.

In quanto creatura ragionevole l'uomo ha il potere di mettere al servizio le sue facoltà per realizzare i propri fini universali ma proprio perché si eleva al di sopra della sua irrefutabile dimensione sensibile non può far altro che procedere per tentativi difatti la singola vita di un uomo secondo l'ottica kantiana non basterebbe per apprendere l'uso completo di tutte le disposizioni naturali umane, solo una serie indefinita di generazioni può sviluppare le potenzialità razionali insite nell'uomo a cui deve essere indicata da parte della filosofia un'età finale che ne costituisca lo scopo culminate. È dovere morale di ogni individuo sviluppare la propria disposizione originaria, la ragione, questo è possibile unicamente nella specie ovvero in una indispensabile dimensione pubblica e quindi intersoggettiva difatti nel breve saggio sull'illuminismo Kant aveva mostrato come il compito di emanciparsi dallo stato di minorità che impedisce agli uomini di servirsi del proprio intelletto fosse la destinazione originaria e quindi prerogativa di una collettività (pubblico) e non di individui presi isolatamente:

«È dunque difficile per ogni singolo uomo districarsi dalla minorità che per lui è diventata pressoché una seconda natura»¹⁴;

«Che invece un pubblico si illumini da sé è cosa maggiormente possibile; e anzi, se gli si lascia la libertà, è quasi inevitabile»¹⁵.

Tutti gli uomini in quanto esseri dotati di ragione sono obbligati dalla nostra stessa natura a intraprendere il cammino verso il pieno possesso della razionalità e dei

¹³ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), tr. it. di G. Solari e G. Vidari, in *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, a c. di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 2010, pp. 123-141, qui p. 124.

¹⁴ I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo* (1784), tr. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 49.

¹⁵ Ibidem.

valori etici ad essa connessi. Dando all'uomo la ragione e null'altro, si può dire che la natura abbia voluto che tutto provenisse a lui dalla sua perspicacia e dalla sua avvedutezza destinandolo più alla stima razionale di sé che esclusivamente al benessere fisico. Ma la natura non ha concesso all'uomo soltanto la possibilità di migliorarsi, essa gliene ha offerto pure i mezzi, in tal senso Kant applica allo studio della condotta storica dell'umanità i principi newtoniani di attrazione e repulsione. Lo strumento di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le disposizioni umane è l'antagonismo da intendere come insocievole socievolezza degli uomini cioè la loro tendenza a unirsi in società congiunta con una generale avversione reciproca che minaccia continuamente tale società. Mediante questo generale antagonismo caratterizzato dal tentativo egoistico di dissociare continuamente la propria esistenza da quella degli altri, ricercando il proprio benessere personale, è vinta quella tendenza dell'uomo alla pigrizia. In tal senso Kant afferma:

«Per tal modo si compiono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo; così a poco a poco tutte le capacità si sviluppano, si educa il gusto, si pongono mediante una continua illuminazione le basi di un modo di pensare, che col tempo trasforma in principi pratici le rozze disposizioni naturali verso una distinzione morale, e la società, da unione patologica forzata può trasformarsi in un tutto morale»¹⁶.

Il sentimento egoistico e la volontà di prevalere sugli altri può costituire quel fattore negativo che può innescare quel processo positivo di sviluppo delle potenzialità razionali umane, è innegabile ravvisare in queste parole di Kant un marcato ottimismo nei confronti dell'uomo che può essere considerato un vero e proprio *leitmotiv* della cultura dell'*Aufklärung*. La natura però non ha soltanto assegnato all'uomo un destino di progresso stabilendone le possibilità, i criteri e i mezzi; essa ha soprattutto determinato un fine, in tal senso è fondamentale l'enunciato della quinta tesi che chiarifica ulteriormente quella teleologia di cui è intriso il cammino

¹⁶ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), tr. it. di G. Solari e G. Vidari, in *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, a c. di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 2010, pp. 123-141, qui pp. 127-128.

storico di tutta l'umanità guidandola così verso la propria e in un certo senso necessaria destinazione originaria:

«Il più grande problema alla cui soluzione la natura costringe la specie umana è di pervenire ad attuare una società civile che faccia valere universalmente il diritto»¹⁷.

Il testo kantiano pare influenzato da idee di stampo sempre illuminista ma provenienti da filosofi diversi: il tema dell'utilità delle passioni propria dell'etica moderna dai libertini a Rousseau, la concezione della società come sfera degli interessi privati e dei loro possibili conflitti ascrivibile a Locke, la contrapposizione della società civile sia alla società naturale (stato di natura) che a quella primitiva e selvaggia. Pertanto solo l'esistenza di leggi esterne in accordo con il riconoscimento da parte di un potere costituito della libertà di ogni individuo, può educare l'antagonismo primordiale dell'uomo verso fini universali e verso lo sviluppo globale delle disposizioni dell'umanità. Se l'uomo ha bisogno di una guida, è necessario che quest'ultima non abusi del proprio potere e addirittura nel breve saggio sull'illuminismo Kant crede di aver trovato l'uomo adatto a tale scopo:

«Che nella situazione attuale gli uomini presi in massa siano già in grado, o anche possano essere posti in grado di valersi sicuramente e bene del proprio intelletto nelle cose della religione, senza la guida degli altri, è una condizione da cui siamo tutti ancora lontani. Ma che ad essi, adesso, sia comunque aperto il campo per lavorare ed emanciparsi da tale stato, e che gli ostacoli alla diffusione generale o all'uscita dalla minorità a loro stessi imputabile a poco a poco diminuiscano, di ciò noi abbiamo segni evidenti. A tale riguardo quest'età è l'età dell'illuminismo, o il secolo di Federico»¹⁸.

Federico II di Prussia al pari di Giuseppe II d'Austria e Caterina II di Russia si sforzarono di garantire dei meccanismi statali che salvaguardassero un certo grado di libertà di pensiero, non a caso per le loro simpatie verso le nuove idee filosofiche e il modo paternalistico con cui governarono vennero chiamati "illuminati". I detti di

¹⁷ Ivi, p.128.

¹⁸ I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo* (1784), tr. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 54.

Federico II in difesa della tolleranza religiosa divennero celebri perché esprimevano la separazione fra la sfera laica della politica e il campo della coscienza religiosa inoltre per aver ospitato a Berlino alcuni dei maggiori intellettuali della stagione illuministica francese e per essersi interessato alle loro idee, il monarca prussiano si guadagnò la fama di re filosofo. In realtà sia lui che gli altri sovrani “illuminati” tenevano accuratamente distinte le proprie simpatie filosofiche dalla prassi politica e dalle necessità della ragion di stato, essi utilizzarono solo quelle idee che potessero servire ad accrescere e consolidare il proprio potere. Difatti Kant ammette nel suo breve saggio sull’illuminismo la moderata soddisfazione per le condizioni di libertà in cui i prussiani si trovano ad operare ma per guadagnarsi la stima dei filosofi illuministi è indispensabile che tutti i sovrani d’Europa garantiscano più la libertà religiosa e politica più che la libertà di diffondere e praticare le nuove idee scientifiche:

«Un principe che non crede indegno di sé dire che considera suo dovere non prescrivere nulla agli uomini nelle cose della religione, ma lasciare loro in ciò piena libertà, e che quindi respinge da sé anche il nome orgoglioso della tolleranza, egli stesso è illuminato e merita dal mondo e dalla posterità riconoscenti di essere lodato come colui che per primo emancipò il genere umano dalla minorità, almeno da parte del governo, e lasciò libero ognuno di valersi della sua propria ragione in tutto ciò che è affare di coscienza»¹⁹.

Non è sufficiente proclamare la tolleranza religiosa, secondo Kant non c’è nulla di meritevole nel sopportare da parte del potere statale l’esistenza di confessioni diverse in nome dell’armonia della società, paradossalmente per risolvere il problema dell’intolleranza religiosa occorrerebbe non affrontare il problema della tolleranza poiché il porsi sarebbe già viziato da una intenzionalità di tipo negativo. Vediamo dunque che Kant troppo spesso accusato di lodare eccessivamente l’autorità di Federico II di Prussia non si risparmi di rivolgere delle critiche dalla forma quasi cordiale ma dotate di una significatività quasi rivoluzionari tuttavia nella politica fridericiana, secondo il filosofo di Königsberg, sono solo ravvisabili segni labili di

¹⁹ Ibidem.

illuminismo e non realizzati tutti i requisiti di un'epoca totalmente illuminata che porterebbero ad un effettiva età di progresso materiale, spirituale ma soprattutto politico:

«Ma il modo di pensare di un sovrano che favorisce quel tipo di rischiaramento va ancora oltre, poiché egli vede che perfino nei riguardi della legislazione da lui stabilita non si corre pericolo a permettere ai sudditi di fare uso pubblico della loro ragione e di esporre pubblicamente al mondo le loro idee sopra un migliore assetto della legislazione stessa, perfino criticando apertamente quella esistente»²⁰.

La concessione e la salvaguardia della libertà della coscienza religiosa da parte dell'autorità governativa è per Kant il vero preambolo della istituzione della libertà politica, tale nesso risulta meno evidente nel saggio kantiano sull'illuminismo ma si rivela in modo sistematico nell'*Idea*:

«A misura che le limitazioni delle attività personali saranno tolte, che a tutti sarà riconosciuta la libertà religiosa, si produrrà per gradi, pur con intervalli di illusioni e fantasie, l'illuminismo, come un gran bene che la specie umana può derivare dalle mire ambiziose di potenza dei suoi dominatori, anche se questi perseguono il loro esclusivo vantaggio egoistico. E questo illuminismo, e con esso una certa disposizione sentimentale che l'uomo illuminato non può fare a meno di avere nei riguardi del bene da lui afferrato a pieno, deve progressivamente elevarsi fino a i troni e anche influire sulle direttive fondamentali del governo»²¹.

È assodato che Kant non sia affatto il promotore di nessuna rivoluzione politica effettiva piuttosto egli pare orientato verso un rivolgimento silenzioso delle coscienze di grande impatto pratico, verso una rivoluzione copernicana-newtoniana del modo di pensare la libertà nei suoi vari ambiti. Non è un mistero che il filosofo di Königsberg abbia guardato con radicata e motivata ostilità i fermenti rivoluzionari

²⁰ Ivi, p. 55.

²¹ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), tr. it. di G. Solari e G. Vidari, in *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, a c. di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 2010, pp. 123-141, qui pp. 135-136.

della Francia condannandoli senza appello in nome di un ideale ossia la razionalità che rappresenta per l'uomo sociale non uno strumento distruttivo bensì un delicato strumento costruttivo difatti:

«Forse una rivoluzione potrà sì determinare l'affrancamento da un dispotismo personale e da un'oppressione avida di guadagno e di potere, ma mai una vera riforma del modo di pensare. Al contrario nuovi pregiudizi serviranno al pari dei vecchi a mettere le dande alla gran folla di coloro che non pensano»²².

Dopo aver rievocato le indicazioni riguardanti il tema della libertà contenute nella *Risposta* kantiana, è doveroso continuar ad illustrare il carattere universale della filosofia della storia kantiana che funge da premessa per un progetto politico non solo a livello nazionale ma pure a livello internazionale. Se uscire dall'antagonismo originario da parte dell'uomo coincide con l'istituzione di un'autorità statale che favorisca le disposizioni originarie razionali dell'umanità, la nascita dello Stato stesso deve iscriversi in un disegno globale degli avvenimenti umani che richiede l'avvento futuro di una federazione di popoli che metta fine alle guerre e un clima sociale armonioso. Prima che quest'ultimo passo nei rapporti internazionali sia compiuto, fino a che non nasca una federazione di Stati e con essa un organo cosmopolitico di sicurezza pubblica, l'uomo è destinato a permanere in una situazione intermedia perciò egli sarà colto per ciò che riguarda le arti e le scienze ma povero di sentimenti moralmente buoni. È positivamente sconcertante quanto Kant sia in questo senso l'anticipatore del diritto internazionale e il teorizzatore di organi sovranazionali garanti dell'ordine europeo e quindi mondiale; guardando alla totalità della sua produzione letteraria e alle sue tematiche, è innegabile considerare il filosofo di Königsberg come un vero e proprio pensatore della contemporaneità. Secondo la filosofia kantiana della storia, l'umanità è destinata ad un inevitabile progresso morale ha come tappa iniziale la constatazione della positività dell'antagonismo originario tra gli individui, come tappa intermedia l'istituzione di un potere statale che salvaguardi la libertà religiosa e politica e come traguardo finale l'istituzione di un ordinamento cosmopolitico. Solo così la ragione assolverà il suo

²² Ivi, p. 50.

compito universale. Ma il conforto che Kant matura dalla contemplazione di tale disegno evolutivo dell'umanità si accompagna alla constatazione della difficoltà che l'uomo dovrà affrontare per raggiungere il suo traguardo storico finale, in tal senso la filosofia della storia kantiana si scaglia contro un altro teorizzatore della pace perpetua, Rousseau, reo di aver incautamente profetizzato l'imminente realizzazione del fini universali a cui gli esseri razionali sono destinati. Kant quindi mostra che il fine della storia consiste nell'avvento di un ordine giuridico comprendente l'intera umanità ossia un ordine promosso dall'illuminismo e tale da istituire la pace perpetua. Quindi alla luce delle trattazione storico-filosofica dell'*Idea*, è possibile avere una più chiara comprensione del contenuto della *Risposta* kantiana riguardo all'illuminismo, anche in questo breve saggio Kant procede avendo presente la natura antagonistica dei processi storici: l'uomo lotta per emanciparsi da ogni forma di tutela e seguire così la naturale propensione a pensare da sé e allo stesso tempo i tutori si armano per bloccare questo moto liberatorio. Ma più costruttivamente secondo Kant, è assolutamente plausibile che si possa far uso pubblico della propria ragione senza compromettere le necessità governative del potere costituito, lo Stato e l'individuo sono due elementi inscindibili la cui regolarizzazione non può altro che produrre effetti positivi per entrambi. In tal senso i cittadini di uno Stato in quanto privati sono sottoposti all'obbligo di non creare ostacoli alle funzioni amministrative del governo poiché in questo campo gli è richiesta la semplice obbedienza e allo stesso tempo è dovere del potere statale salvaguardare il diritto inalienabile degli uomini e soprattutto degli studiosi (nella filosofia politica kantiana sono individuabili chiare componenti giusnaturaliste) di esporre pubblicamente il proprio pensiero: ad essere nociva alla libertà non è l'ubbidienza ma l'ubbidienza senza limiti sottratta alla discussione sulle prerogative del potere. Nella parte finale del suo saggio sull'illuminismo Kant afferma la necessità di vedere nello Stato non un Leviatano ma un organo garante delle libertà fondamentali dell'uomo sposando così un *leitmotiv* del liberalismo inglese:

«Se dunque la natura ha posto sotto questo duro involucro il germe da cui essa prende la più tenera cura, cioè la tendenza e vocazione al libero pensiero, questa tendenza e vocazione gradualmente reagisce sul modo di sentire del popolo (per cui

questo, a poco a poco, diventa sempre più capace della libertà di agire), e alla fin fine addirittura sui principi del governo il quale trova che è nel proprio vantaggio trarre l'uomo, che ormai è più che una macchina, in modo conforme alla di lui dignità»²³.

Nelle battute finali del suo saggio sull'illuminismo, Kant lancia la sua scommessa: lo Stato facendosi garante delle libertà fondamentali dell'uomo non corre affatto il rischio di venire delegittimato dall'azione politica dei cittadini anzi le loro proposte legislative provenienti da essi non possono far altro che rendere il potere statale più efficiente e maggiormente coeso. Quindi la filosofia politica kantiana è fondata su una sorta di circolo virtuoso fra Stato e individuo: il potere ha l'obbligo di difendere i diritti dei cittadini che a loro volta devono mettere a disposizione le loro capacità razionali per il benessere pubblico e per il mantenimento dell'ordine sociale. Ma non dimentichiamo che è centrale nel saggio kantiano la questione dello stato di minorità in materia religiosa ovvero la tolleranza, anche qui Kant si riallaccia alla tradizione anglosassone ed in particolare a John Locke che nella *Lettera sulla tolleranza* sostiene l'inviolabilità della sfera individuale in ambito religioso da parte dello Stato difatti la cura della salvezza dell'anima è una faccenda che interessa esclusivamente l'autorità religiosa e l'individuo, tuttavia il filosofo di Königsberg a differenza del filosofo britannico non teorizzerebbe mai la possibilità di una ribellione qualora il potere non garantisse la libertà religiosa; vediamo quindi come nella filosofia politica kantiana il sostrato ideologico conservatore di origine prussiana venga saggiamente e moderatamente fecondato con le idee del liberalismo inglese. Detto ciò non si vuole affatto occultare la ormai nota preferenza kantiana verso quelle idee di matrice anglosassone e in particolare verso quelle di matrice humanea.

2.5 LA RAGIONE COME GUIDA TEORETICA

L'intento squisitamente illuminista che anima Kant nella stesura della *Critica della ragion pura* è quello di segnare i confini legittimi di ogni impiego della ragione, una tale preoccupazione metodologica è prerogativa di tutto l'illuminismo ma nella filosofia kantiana essa riceve un maggior grado di sistematicità e radicalità ed è

²³ Ivi, p. 55.

quindi cura del filosofo di Königsberg fissare ed esplicitare non la semplice svolta critica del suo pensiero:

«Non è per certo effetto di leggerezza, ma del giudizio maturo dell'età moderna, che non vuole più oltre farsi tenere a bada da una parvenza di sapere, ed è un invito alla ragione di assumersi nuovamente il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé, e di erigere un tribunale, che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento, non arbitrariamente, ma secondo le sue immutabili ed eterne leggi; e questo tribunale non può che essere se non la critica della ragion pura stessa. Io non intendo per essa una critica di libri e dei sistemi, ma la critica della facoltà della ragione in generale riguardo a tutte le conoscenze alle quali essa può aspirare indipendentemente da ogni esperienza; quindi della decisione della possibilità o impossibilità di una metafisica in generale, e la determinazione delle fonti, come dell'ambito e dei limiti della medesima, e tutto dedotto da principi»²⁴.

Secondo Kant è prerogativa dell'età moderna e quindi dell'illuminismo non ridurre la filosofia a pura e semplice critica negativa delle diverse teorie filosofiche ma spostare il baricentro dell'interrogazione radicale propria della filosofia nell'ambito di quell'organo che ci permette di giungere alla conoscenza ovvero la ragione. Essa deve essere sottoposta al tribunale di se stessa difatti deve indagare e determinare la possibilità, i principi e l'ambito di tutte le conoscenze pure o a priori. Tale operazione è funzionale ad un scopo particolare: vagliare la validità del sapere metafisico e aprire così la via alla metafisica come scienza cioè come disciplina suscettibile di una stabilità, di un incremento continuo pari a quello delle conoscenze matematiche e fisiche. La metafisica difatti secondo l'ottica kantiana ma in genere per tutta la tradizione filosofica rappresenta il prototipo della conoscenza razionale pura, essa procede con sicurezza tutte le volte che le sue affermazioni consistono in giudizi analitici in cui non si ottiene un vero accrescimento del sapere ma zoppica

²⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), prefazione alla prima edizione (1781), tr. it. della II ed. (1787) di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, 2 Voll., Laterza, Roma-Bari 1977, Vol. I, p. 7.

vistosamente tutte le volte che cerca di estendere la propria legislazione conoscitiva anche nell'ambito fenomenico. Infatti il sapere metafisico per Kant commette un errore fondamentale nel dimostrare l'esistenza di Dio a partire dall'idea metafisica che la sussistenza di tutto il mondo dei fenomeni debba necessariamente essere fondata dall'esistenza di un Essere supremo. La ragione non deve rifarsi ad alcun principio esterno per fondare la validità delle proprie azioni conoscitive ma socraticamente deve imparare a conoscere se stessa in modo graduale e scoprire le proprie possibilità speculative sviluppando autonomamente quei meccanismi autocorrettivi che ne garantiscono la crescita intellettuale; quindi la filosofia critica kantiana rompe decisamente con lo stile gnoseologico della metafisica la quale sosteneva la veridicità delle proprie conclusioni appellandosi a Dio quale garante della conoscenza umana. Servirsi del proprio intelletto non significa esclusivamente occuparsi di un determinato problema ma più profondamente e filosoficamente interrogarsi sulle potenzialità del nostro strumento conoscitivo che definisce la nostra natura di esseri razionali. In termini prettamente teoretici per Kant ciò equivale ad interrogarsi sulla possibilità di giudizi sintetici a priori ovvero sui quei giudizi indipendenti dall'esperienza, quindi universali e necessari ma che portano ad un ampliamento della conoscenza; anticipando le conclusioni della *Critica della ragion pura* solo le scienze matematiche saranno capaci di soddisfare questo requisito epistemologico fondamentale al contrario della metafisica imprigionata nel circolo vizioso dei principi logici formali e dei giudizi tautologici. L'idea di sottoporre la ragione all'autoesame delle sue abilità è per Kant un atto davvero arduo che richiede un alto grado di umiltà e di coraggio ma non sminuisce il valore intrinseco delle nostre capacità razionali, in tal senso sottoporre la ragione ad una critica dei suoi poteri non significa affatto destituirla dalla sua destinazione originaria di guida della condotta umana in tutti i suoi aspetti operativi. Le domande fondamentali che spingono Kant ad intraprendere una rigorosa critica della ragione e dei suoi poteri sono essenzialmente due:

«che cosa, e fin dove, l'intelletto e la ragione, all'infuori di ogni esperienza, possono conoscere?»

E

«come è possibile la stessa facoltà di pensare?»²⁵.

È facile nella filosofia kantiana identificare il concetto di ragione con quello di intelletto ma è necessario distinguerli: l'intelletto (*Verstand*) presiede all'ambito teoretico della prassi conoscitiva e si occupa di organizzare in concetti tutto il materiale dei sensi che altrimenti apparirebbe disordinato invece la ragione (*Vernunft*) si situa ad un livello più alto in quanto è la facoltà che si eleva al di sopra della conoscenza sensibile prendendo in esame le idee dell'anima, di Dio e del mondo. Ma è nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* che il disegno speculativo kantiano si rivela in tutta la sua radicalità e sistematicità. L'indagine delle potenzialità conoscitive della ragione è indistinguibile dai traguardi storici e quindi dai meriti culturali che l'umanità ha raggiunto: la logica, la fisica e la matematica da tempo hanno intrapreso la via sicura dell'obiettività scientifica e possono essere considerate a pieno titolo come discipline scientifiche rigorose e adeguatamente fondate. Invece alla metafisica intesa come conoscenza speculativa razionale non è toccato lo stesso benevolo destino, in essa la ragione procede a tentoni e non segue un vero e proprio metodo, in tal senso Kant si interroga su questo continuo brancolare nel buio da parte della ragione nelle idee della metafisica. La causa di questo smarrimento della ragione sta nell'aver impostato in modo inadeguato la relazione conoscitiva tra soggetto ed oggetto: al procedimento speculativo metafisico dell'*adeguatio rei intellectualis* che ha prodotto scarsissimi risultati scientifici, deve subentrare un altro basato sul primato delle nostre esigenze e delle nostre strutture intellettive:

«Sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualcosa a priori, per mezzo di concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza: ciò che si accorda meglio colla desiderata

²⁵ Ivi, p.10.

possibilità d'una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati»²⁶.

In questi passi Kant formula la sua rivoluzione newtoniana-copernicana, il baricentro della conoscenza deve essere spostato dall'oggetto al soggetto, questo non significa rifugiarsi in un'autoreferenziale e illusoria filosofia della rappresentazione ma mirare a cogliere l'oggettività ovvero le leggi che regolano i fenomeni a partire dalle strutture intellettive di cui siamo originariamente dotati le quali a loro volta danno unità al materiale sensibile e permettono così la formulazione di un giudizio conoscitivo. Vediamo quindi come lo scopo iniziale dichiarato da Kant ovvero dimostrare la scientificità o la non scientificità della metafisica si tramuti in una missione tutta l'illuminista volta a segnare i limiti e le competenze della ragione e gli ambiti in cui essa può legiferare con sicurezza, non a caso la filosofia dell'illuminismo al di là dei suoi risultati effettivi storicamente raggiunti è primariamente una filosofia della riflessione e dell'autocoscienza nel senso positivo del termine, nel dedicarsi alle diverse attività speculative l'uomo scopre i limiti ma pure il valore dei suoi strumenti conoscitivi giungendo all'autocoscienza del proprio sé; ogni prassi conoscitiva è una dinamica del pensiero che proietta l'uomo verso il mondo e a sua volta plasma la sua coscienza. Per Kant non c'è alcun dubbio sul fatto che ogni conoscenza cominci con l'esperienza tuttavia per far sì che essa abbia significato, è necessario presupporre l'esistenza di quei meccanismi dell'intelletto che unificano i dati della sensibilità in un una rappresentazione unitaria (il giudizio), questi sono le categorie quali concetti puri e a priori di cui il nostro intelletto è originariamente dotato. La nostra conoscenza della fenomenicità è quindi condizionata o meglio fondata su tali strutture intellettive e pertanto non può spingersi oltre, è questo il primo risultato a cui Kant giunge durante le fasi iniziali della sua ricerca sui poteri originari della ragione. Quest'ultima, nel suo ambito teoretico è dipendente dall'apporto sensibile del mondo della fenomenicità e non può

²⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), prefazione alla seconda edizione (1787), tr .it della II ed. (1787) di G.Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, 2 Voll., Laterza, Roma-Bari 1977, Vol. I, p. 20.

pensare l'in-condizionato in modo obiettivo e senza incorrere in evidenti e pericolose contraddizioni:

«non c'è dato d'aver conoscenza di nessun oggetto come cosa in se stessa, ma solo come oggetto dell'intuizione sensibile, vale a dire come fenomeno; donde evidentemente deriva la limitazione di ogni possibile conoscenza speculativa della ragione ai semplici oggetti dell'esperienza»²⁷.

Alla ragione speculativa la critica kantiana nega ogni possibilità di muovere qualunque passo sicuro nell'ambito del soprasensibile ma non preclude alla ragione in generale la strada della fruizione pratica di tale ambito: il limite della conoscenza teoretica è rappresentato dal concetto-limite della cosa in sé che le preclude l'ambito dell'incondizionato proprio perché essa dipende esclusivamente dai dati provenienti dalla percezione sensibile e non perché alla conoscenza in generale non le sia concessa originariamente un'altra prospettiva di fruizione della dimensione del soprasensibile. Detto ciò Kant non vuole solo affermare un uso pratico della ragione pura anzi lo ritiene assolutamente necessario, la critica della ragione ha quindi sia una valenza negativa che una valenza positiva: l'utilizzo della ragione speculativa è limitata al mondo sensibile tuttavia essa può essere passibile di un utilizzo pratico ovvero morale. La ragione ha come suo obiettivo sempre e solo l'universalità, la filosofia kantiana ha pertanto il grande merito di stabilire le modalità di fruizione di quest'ultima da parte della ragione medesima. La critica della ragione e dei suoi poteri è per Kant una propedeutica che prepara il terreno all'istituzione del sistema delle scienze e possiede tutti i caratteri di un'autointerrogazione socratica e pure cartesiana, la ragione è condotta davanti al tribunale di se stessa ma è sempre secondo la propria legge interna, secondo le proprie disposizioni originarie che si interroga giungendo alla piena coscienza della propria identità, essa non coglie di sé nulla che non sia già potenzialmente presente in lei, essa è un'entelechia. Proprio come la monade leibniziana, la ragione kantiana è costantemente chiamata all'autocomprensione delle proprie potenzialità e quindi dei propri limiti, la sua autoindagine assume quindi i connotati di una vera e propria maieutica socratica, non

²⁷ Ivi, p. 26.

a caso Kant vuol determinare a priori le condizioni di possibilità della conoscenza e stabilire sempre a priori la validità di tutti gli usi possibili della ragione nei diversi ambiti del sapere difatti la sua è una critica della ragione pura cioè indipendente da ogni dato dell'esperienza. Tale intento non è affatto ristretto all'ambito speculativo ma va categoricamente esteso anche all'uso pratico e dunque morale della ragione difatti secondo Kant è impossibile stabilire qualcosa riguardo alla nostra facoltà razionale ed al suo utilizzo speculativo se ci lasciamo condizionare eccessivamente dal divenire dell'esperienza. Detto ciò, non bisogna commettere l'errore di giudicare la filosofia kantiana come solipsista o soggettivista infatti Kant in molte sue opere si batte per evitare qualsiasi fraintendimento psicologico nei confronti della ragione, essa è una facoltà universale che interessa tutti gli esseri umani tuttavia secondo il filosofo di Königsberg l'utilizzo principale della ragione pura-pratica rimane l'ambito della morale e quindi del perseguimento del Bene all'interno dell'orizzonte umano e mondano. La ragione non è dunque una *tabula rasa* come lascia intendere l'empirismo e non è nemmeno il semplice contenitore delle idee innate come sentenzia il razionalismo, essa è un organismo prestrutturato con caratteri suoi propri, è quindi assolutamente necessario per non incorrere in contraddizione imperniare la prassi conoscitiva sul soggetto razionale anziché cercare di adeguare eccessivamente le proprie facoltà razionali sulle caratteristiche dell'oggetto. Ma Kant in tal senso è ancora più illuminante: nel momento in cui noi ci accingiamo a indagare un fenomeno si attivano automaticamente quei meccanismi conoscitivi che ci permettono di ordinare il materiale sensibile e giungere ad alla concettualizzazione ovvero al giudizio. La vecchia metafisica, secondo Kant, basava tutto il proprio edificio speculativo su questo errore fondamentale minando così le sue fondamenta; non basare la prassi conoscitiva sulla critica preliminare delle facoltà razionali e aver come unico obiettivo il coglimento dell'essenza dell'oggetto vuol dire per qualsiasi filosofo esporsi ad un doppio rischio: il primo è quello di rimanere delusi a livello personale dal fallimento della propria speculazione filosofica, il secondo è quello di formulare giudizi infondati e contraddittori. A livello storico, secondo Kant i primi pensatori ad accorgersi della necessità di questo cambiamento del modo di pensare il rapporto conoscitivo furono i celeberrimi scienziati italiani Galilei e Torricelli:

«Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che, con i principi de' suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero a capo una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno»²⁸.

Ma ancora più illuminanti sono i passi seguenti che riassumono in poche righe la svolta metodologica della scienza sperimentale moderna di cui Kant si giova in ambito filosofico:

«È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbian valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi»²⁹.

La filosofia kantiana quindi considera come propedeutica la critica delle proprie potenzialità pratiche e conoscitive e in virtù dei principi puri e pratici della ragione rivolge il suo sguardo al mondo e alle problematiche che il rapporto con quest'ultimo comportano, quindi come già profusamente affermato non bisogna cadere nell'errore di interpretare l'intero procedimento della critica della ragione intrapreso da Kant esclusivamente dal punto di vista psicologico e in un certo senso solipsistico: la ragione è il principio operativo puro e pratico ovvero si rivolge al mondo a partire dalle proprie esigenze conoscitive e pratiche che le sono consustanziali e quindi determinabili a priori e autonomamente. Se la logica, la matematica e la fisica sono diventate gradualmente delle vere e proprie scienze esatte, lo stesso destino non è toccato alla metafisica che secondo Kant stenta ad arrivare a conclusioni certe perché sprovvista di un metodo conoscitivo fondato sulle strutture intellettive del soggetto, in tal senso la ragione speculativa nell'ambito ontologico non può far altro che procedere con passo incerto ponendo più problemi di quanto ne possa risolvere. Ma Kant è ben cosciente che all'uomo è correlato non solo la sfera del sensibile ma pure

²⁸ Ivi, p. 18.

²⁹ Ivi, pp. 18-19.

quella del sovrasensibile e già nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* pone in evidenza questo bisogno metafisico insito nell'uomo che pertanto va rischiarato e quindi messo a fuoco attraverso l'indagine razionale. Per la filosofia kantiana si tratta di intraprendere una deduzione della facoltà di conoscere a priori a partire dalla stessa ragione e indicarne i limiti circoscrivendone la validità speculativa. Ma già nelle prime fasi della sua trattazione Kant segna in modo netto i confini della nostra conoscenza teoretica: essa non può oltrepassare i limiti dell'esperienza sensibile, detto ciò qualunque filosofo avrebbe continuato ad illustrare una concezione gnoseologica di stampo empirista ma il filosofo di Königsberg, forte della lezione leibniziana secondo cui esistono questioni che si pongono al di sopra della ragione ma di cui essa è comunque chiamata ad occuparsi, si impegna a rischiarare le condizioni di possibilità di una fruizione razionale della dimensione dell'incondizionato cioè di ciò che non è legato alla dimensione della sensibilità. È innegabile che la nostra conoscenza teoretica e quindi la nostra attività intellettuale sia legata al mondo dei fenomeni ma alla fine delle sue operazioni di riduzione ad unità del molteplice, la ragione pare presentire un'altra dimensione che va esplorata in modo diverso aprendo così ad una conoscenza di tipo pratico. Kant quindi distingue conoscenza teoretica e conoscenza pratica: la prima si distingue per la formulazione dei giudizi che riconducono ad unità concettuale il materiale proveniente dai sensi, la seconda invece si distingue per la capacità di realizzare il concetto di cui la ragione è dotata a priori che verrà identificato nelle opere morali kantiane nel Bene. Ma dopo essersi posto l'obiettivo di stabilire una conoscenza pura e a priori della ragione speculativa già nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* Kant si spinge oltre gettando le basi per una nuova trattazione delle capacità razionali da un altro punto di vista:

«Resta da vedere dopo aver negato alla ragione speculativa ogni passo nel campo del sovrasensibile, se non vi si trovino nella sua conoscenza pratica dati, per determinare quel concetto di trascendente dell'incondizionato proprio della ragione, e per potere oltrepassare in tal modo, i limiti di ogni esperienza possibile mediante la nostra conoscenza a priori, possibile per altro, solo dal punto di vista pratico»³⁰.

³⁰ Ivi, p. 23.

Vediamo quindi che il limite posto alla ragione speculativa la quale ordinerebbe secondo le intuizioni pure della spazio e del tempo e per mezzo delle categorie dell'intelletto, non blinda affatto l'infinità potenzialità della ragione anzi la stimola a superare qualsiasi ostacolo alla sua azione teoretica e pratico aprendo così alla possibilità di un ulteriore estensione del proprio campo d'azione. La ragione deve continuamente indagare se stessa per scoprire la portata dei suoi poteri e dei suoi diversi modi approcciarsi al mondo dei fenomeni e dell'incondizionato pertanto:

«Giacché la ragione pura speculativa ha in sé questo di peculiare, che essa può e deve misurare esattamente il suo proprio potere secondo il diverso modo col quale sceglie gli oggetti per suo pensiero; e perfino enumerare esaurientemente tutti i diversi modi di porsi i problemi; e così delineare tutto il disegno per un sistema della metafisica»³¹.

La critica delle nostre facoltà razionali come già espresso precedentemente, è una propedeutica ma più precisamente è una sorta trattazione rigorosa e complessa sul metodo attraverso cui la ragione, dotata di certe predisposizioni originarie, dovrebbe operare non solo nella dimensione mondana ma soprattutto all'interno della dimensione extramondana, Kant dunque parafrasando il titolo di un'opera cartesiana (*Regole per la guida dell'ingegno*) cerca di portare alla luce attraverso il discernimento filosofico quelle originarie regole operative insite nell'uso della ragione che le permettono di orientarsi nelle dimensioni ad essa connaturate ovvero quella sensibile e del soprasensibile. Ma questo lavoro speculativo rigoroso che consiste nel determinare e valutare a priori i poteri razionali dell'uomo, non è solo prerogativa di Kant ma in generale di tutto il pensiero filosofico, basta citare i *Saggi sull'intelletto umano* di John Locke e i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* di Leibniz. Quest'ultima opera a livello ideologico pare proprio ispirare dall'interno l'intero disegno critico kantiano e possiamo affermare con sicurezza che la filosofia critica kantiana abbia fatto proprio la massima che complessivamente guida l'indagine

³¹ Ivi, p. 24.

gnoseologica leibniziana dei *Nuovi Saggi* aprendo così all'intero dibattito filosofico moderno nuovi orizzonti speculativi:

«*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*»³².

Quindi: niente è nell'intelletto prima che sia stato nei sensi se non nell'intelletto stesso, ciò che supporta Kant nell'esame critico della capacità della ragione è la convinzione che in essa risiedano delle disposizioni originarie che la preindirizzino su determinati obiettivi speculativi e pratici (moralì): in ambito teoretico tali disposizioni sono rappresentate dalle intuizioni pure dello spazio e del tempo, dalle categorie quali strutture intellettive innate che concettualizzano il materiale sensibile nella formulazione del giudizio conoscitivo, in ambito pratico come si vedrà chiaramente nella *Critica della ragion pratica* esse coincideranno con la credenza nell'esistenza di Dio, nella libertà dell'uomo e nella creazione dal nulla del mondo. Il compito intrapreso da Kant è così un'opera di rischiaramento di ciò che è oscuramente presentito e appunto una maieutica della facoltà del pensare in generale, un trarre fuori e portare alla luce i suoi caratteri originari:

«il filosofo morale non deve far nient'altro se non compiere ricerche nella profondità dell'intelletto umano per trasformare le rappresentazioni oscure in rappresentazioni chiare, nello stesso modo in cui Socrate diceva di essere la levatrice dei suoi ascoltatori, ovvero di cercare di trasformare con l'insegnamento in principi chiari i principi presenti nell'oscurità»³³.

I passi appena citati sono il frutto di un ciclo di lezioni di antropologia tenute da Kant a partire dal semestre invernale 1772-1773 e anticipano il metodo maieutico che la filosofia critica kantiana utilizzerà per determinare a priori le potenzialità intellettive

³² G.W Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1765), tr. it. dell'ed. critica a c. di A. Robinet e H. Schepers, di M. Mugnai ed E. Pasini in *Scritti filosofici* all'interno della collana i *Classici Utet, Leibniz* vol. II, , Utet, Torino 2000, Libro II , cap. I, § I, p. 86.

³³ I. Kant, *Filosofia morale e rappresentazioni oscure* in *Scritti di etica*, tr. it di *Von den dunklen Vorstellung, deren man sich nicht bewußt ist*, in *Vorlesungen über Anthropologie*, in *Kants Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino e Gottinga, vol. XXV, a cura di R. Brandt e W. Stark, Berlin, De Gruyter, 1997, pp. 867-874 di P. Giordanetti, F. Desideri, F. Gonnelli; La Nuova Italia, Firenze 2004, pp. 10-15, qui p. 14.

e pratiche della ragione, ovviamente non è solo il filosofo morale che compie quest'opera di rischiaramento delle capacità originarie dell'animo umano ma pure il filosofo teoretico. A prima vista delimitare i limiti della ragione speculativa suonerebbe come un fatto meramente negativo ma la positività di tale "negatività" è funzionale, per Kant, alla scoperta di un uso pratico (morale) della ragion pura correlato alla ragione in generale; in questo senso la filosofia kantiana tramuta positivamente la sua vena critica evolvendosi e culminando nella filosofia trascendentale che si contraddistingue nel compito scientifico di stabilire a priori le possibilità operative della ragione delimitandone i confini in modo netto e aprendo sempre a nuovi utilizzi delle nostre facoltà razionali. Quindi la restrizione delle competenze della ragione speculativa secondo Kant non deve favorire un atteggiamento fideistico ma positivamente spianare la strada ad un uso pratico che la ragione inevitabilmente reclama a dispetto dei limiti della sensibilità superando così quelle contraddizioni in cui incorre non appena inizia a porsi sul piano prettamente speculativo le questioni relative alla dimensione dell'incondizionato (le tre idee trascendentali di Dio, del mondo e dell'anima). In tal senso è funzionale alla trattazione kantiana il concetto di noumeno o di cosa in sé che non deve essere negativamente concepito come un confine invalicabile posto all'attività universale della ragione ma come limite che pone il suo superamento nel nello stesso momento in cui viene determinato, il suo valore è quindi più metodologico che ontologico e non deve far pensare ad una debolezza della ragione; non dobbiamo dimenticare che Kant durante il suo percorso filosofico non si sottrasse mai al suo ruolo di apologeta delle capacità razionali dell'uomo non dimenticando che fu innanzitutto fautore di una analisi accurata e rigorosa delle competenze specifiche della ragione:

«Tuttavia, e questo deve essere ben notato, in tutto ciò si deve far sempre questa riserva: che noi dobbiamo poter pensare gli oggetti stessi anche come cosa in sé, sebbene non possiamo conoscerli»³⁴.

³⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), prefazione alla seconda edizione (1787), tr. it. della II ed. (1787) di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, 2 Voll., Laterza, Roma-Bari 1977, Vol. I, p. 26.

La prassi filosofica dunque non si ferma davanti a nessun ostacolo, nemmeno davanti alle colonne d'Ercole rappresentate dalle tre antinomie che interessano la ragione speculativa, Kant in puro stile leibniziano invita a guardare la dimensione dell'incondizionato sotto un'altra prospettiva: non come un ambito in cui ricercare delle costanti in modo da tracciare delle leggi oggettive analoghe a quelle delle scienze matematiche ma come un ambito in cui la ragione opera coscientemente delle scelte e spingendosi così nella sua originaria dimensione pratica, una volta superato il suo travaglio speculativo. Perciò commetterebbe un errore non solo interpretativo ma più propriamente filosofico, chi ammetterebbe la realtà effettiva della cosa in sé o in termini prettamente ontologici la sua sostanzialità, la formulazione del concetto di noumeno non chiude l'analisi delle capacità della ragione anzi le dona nuova linfa e pone nuovi problemi filosofici che porterà la ragione ad un'ulteriore possibilità di conoscere se stessa. Per Kant è possibile conoscere un oggetto o come fenomeno e quindi soggetto alle leggi della causalità o come cosa in sé non soggetta ad alcun tipo di necessità logica, vengono perciò distinti dalla speculazione kantiana due modi della rappresentazione: sensibile e intellettuale. Se dunque analizzassimo la volontà come se si avesse a che fare con un semplice fenomeno, essa sarebbe soggetta alle leggi della causalità e considerata non libera invece se affrontassimo la questione dal punto di vista pratico e quindi morale, riterremo inconcepibile non accordarle le libertà giacché l'idea stessa della moralità è tutt'uno con l'idea della libertà e logicamente in contraddizione con la negazione di quest'ultima, in tal senso Kant si appella ad una forma intellettuale di buon senso che lascia trapelare il suo ottimismo e quindi la fiducia nei confronti dell'uomo e della sua capacità di regolare la propria condotta in modo autonomo:

«Ora, posto che la morale necessariamente presupponga la libertà (nel senso più rigoroso) come proprietà del nostro volere, giacché essa ammette a priori nella nostra ragione, come suoi dati, principi pratici originari, i quali senza il presupposto della libertà sarebbero assolutamente impossibili»³⁵.

³⁵ Ivi, p. 28.

L'antinomia relativa alla idea della libertà viene già risolta nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, sebbene non si possa spiegare come sia possibile la libertà, essa va necessariamente ammessa come un dato di fatto che ha certezza inconfutabile ed evidenza. Nella ragione dunque sussistono oltre a principi teoretici anche determinati principi morali o in gergo leibniziano idee chiare e confuse che il filosofo deve rischiarare le quali preformano nell'uomo una coscienza a priori della moralità. È necessario ribadire che sottoporre la ragione alla critica delle sue capacità non vuol dire delegittimarla dai suoi compiti speculativi ed etici anzi questa «cultura della ragione»³⁶ favorirebbe secondo Kant un atteggiamento più maturo nell'approcciarsi allo studio delle scienze matematiche e delle questioni morali e religiose evitando da una parte il dogmatismo speculativo e il fanatismo religioso e dall'altra lo scetticismo incondizionato: la critica della ragione per Kant è un vero e proprio dovere morale e soprattutto una ineludibile responsabilità volta a combattere preventivamente le fonti degli errori e delle illusioni le quali porterebbero all'universalizzazione indebita di una credenza in ambito religioso e di una teoria in ambito scientifico causando così i fenomeni degenerativi del dogmatismo teoretico e della intolleranza religiosa e morale. In tal senso la filosofia critica kantiana è ben consapevole quanto nell'uomo sia radicato un insopprimibile e positivo bisogno metafisico tuttavia ritiene necessario che quest'ultimo venga educato attraverso il rischiaramento di cui è fautrice la ragione; la metafisica non è il male assoluto che la ragione deve combattere e sconfiggere ma una predisposizione all'universale che va rischiarata ed educata per evitare i pericoli dell'intolleranza e dell'ignoranza. La critica dunque assurge a vero e proprio *phàrmakon* che cura quegli effetti negativi che i pensatori metafisici producono credendo di fornire prove incontrovertibili dell'esistenza di Dio quale creatore del mondo, non accorgendosi che all'uomo sono sufficienti dei flebili segni per accostarsi alla fede:

«la critica è tenuta a prevenire una volta per sempre, mediante l'esame profondo dei diritti della ragione speculativa, lo scandalo che presto o tardi deve provenire anche al popolo dalle dispute nelle quali si avvolgono inevitabilmente i metafisici (e, in

³⁶ Ivi, p. 29.

quanto tali, infine anche molti teologi), non infrenati dalla critica, e che finiscono per falsare le loro dottrine»³⁷.

Anche se Kant stenta ad affermarlo, la riforma filosofica a cui mira la filosofia critica può produrre effetti positivi non solo all'interno delle università ma pure e con maggiori e in un certo senso invalicabili difficoltà nella vita quotidiana. Gli attacchi della filosofia kantiana sono rivolti ai metafisici e i teologi (i dogmatici) accusati di non sottoporre la ragione ad una critica preliminare del suo potere e in maniera più velata ai cosiddetti "filosofi popolari" (ad esempio Mendelssohn) rei di aver intrapreso una analisi della ragione più di carattere psicologico ed antropologica che teoretico-pratico. Come precedentemente affermato l'esame critico delle potenzialità della ragione è una propedeutica che intende favorire la nascita di una metafisica ben fondata che segue il modello wolffiano e anche se non viene esplicitato pure quello leibniziano difatti:

«la critica è anzi preparazione necessaria allo svolgimento di un metafisica ben fondata, come scienza che deve essere trattata necessariamente in modo dogmatico e secondo rigorosissime esigenze sistemiche, e però scolasticamente (non in maniera popolare); poiché tale esigenza, in essa, è impreteribile, dal momento che prende l'impegno di adempiere il suo ufficio del tutto a priori, e però con piena soddisfazione della ragione speculativa»³⁸.

Kant come ogni buon filosofo non lascia ai posteri delle esaustive risposte ma degli interrogativi incalzanti: una volta eseguita la critica della ragione non sarà così agevole per i posteri edificare la tanto auspicata metafisica rigorosamente fondata, resta tuttavia viva nella filosofia kantiana la fiducia nel perseguimento e nella realizzazione di questa missione filosofica; una conoscenza pura e a priori è possibile ma è necessario verificare preventivamente le condizioni di possibilità di essa. Nell'introduzione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant porta l'analisi delle competenze e delle potenzialità della ragione ad un livello filosoficamente più tecnico mostrando come sia assolutamente plausibile il possesso

³⁷ Ivi, p. 31.

³⁸ Ivi, p. 32.

di certe conoscenze a priori da parte dell'uomo a partire da un dato di fatto imprescindibile:

«Non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza»³⁹;

«Ma sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, non perciò essa deriva tutta dall'esperienza. Infatti potrebbe essere benissimo che la nostra stessa conoscenza empirica fosse un composto di ciò che noi riceviamo dalle impressioni e di ciò che la nostra facoltà di conoscere vi aggiunge da sé (stimolata solamente dalle impressioni sensibili) aggiunta; che noi propriamente non distinguiamo bene da quella materia che ne è il fondamento, se prima un lungo esercizio non ci abbia resi attenti ad essa e non ci abbia scaltriti alla distinzione»⁴⁰.

Per Kant e in generale per tutto l'illuminismo parafrasando il titolo di una sua opera minore, è necessario orientarsi nel pensiero ma con circospezione: se la ragione giudica su se stessa e sul mondo, è indispensabile per ogni filosofo conoscerne i fondamenti della sua attività legislativa in modo da evitare preventivamente ogni pretesa conoscitiva illegittima ed ogni errore. Alla luce di ciò il fanatismo che Kant e l'illuminismo combattono, non interessa solamente la sfera religiosa ma pure la sfera culturale e sociale, la ragione non è un'arma al servizio della volontà soggettiva e personale ma la facoltà che porta con sé l'idea di un progresso materiale e morale dell'umanità che rifiuta ogni tipo di prevaricazione sia filosofica che politica. Pertanto è fondamentale determinare quei principi puri e a priori in base a cui la ragione concettualizza i fenomeni e opera delle scelte morali ma tale compito richiede secondo il filosofo di Königsberg una grande accortezza e un rigoroso atteggiamento metodologico che devono impedire la formulazione avventata di giudizi che interessano le tre grandi questioni lasciate in eredità dalla metafisica scolastica e moderna: l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, la creazione del mondo. Ma concepire tali principi puri e a priori che rendono possibile l'esperienza nella sua imprescindibile dimensione speculativa e morale non significa affatto allontanarsi definitivamente dall'orizzonte mondano, essi devono godere del

³⁹ Ivi, introduzione, sezione I, p. 39.

⁴⁰ Ivi, p. 40.

particolare status epistemologico di cui godono i giudizi della fisica e della matematica: l'essere sintetici a priori. Se davvero è possibile una conoscenza pura e a priori dei principi che orientano preventivamente la condotta speculativa (teoretica) e morale dell'uomo, è necessario che essa contempra dei principi validi universalmente e utilizzabili all'interno della dimensione modana. Vediamo quindi che la filosofia kantiana una volta teorizzata e chiarita la sua vocazione critica, si impegni a delineare l'ambito delle sue competenze sul modello delle scienze matematiche (soprattutto la fisica newtoniana) non perdendo quella autonomia di giudizio e quella profondità speculativa tutta filosofica che rappresentano i suoi capisaldi metodologici:

«Da tutto ciò scaturisce l'idea di una scienza speciale, che si può chiamare Critica della ragion pura. Poiché la ragione è la facoltà che ci fornisce i principi a priori della conoscenza. Ragion pura è quella che contiene i principi per conoscere qualcosa assolutamente a priori. Un organo della ragion pura sarebbe un complesso di principi, secondo i quali possono essere acquistate ed effettivamente recate in atto tutte le conoscenze pure e a priori. L'applicazione completa di un siffatto organo costituirebbe un sistema della ragion pura»⁴¹.

Qui Kant teorizza la dimensione sistematica della critica della ragione: non solo sono individuabili nell'uso della ragione determinati principi puri a priori ma essi sono strettamente correlati fra loro formando un vero e proprio sistema dell'agire e del conoscere. Tale sistema del conoscere può essere pertanto ravvisato nello schematismo trascendentale e nell'apparato categoriale mentre il sistema dell'agire nelle tre formulazioni dell'imperativo categorico anche se l'etica kantiana vede in esse più una connessione libera ad opera del soggetto morale che un legame logico-oggettivo necessario. Già nell'introduzione alla prima delle tre *critiche* a Kant sembra piuttosto chiaro che l'unica "metafisica" possibile sia esclusivamente quella proposta dalla propria filosofia critica e trascendentale in quanto sistema della ragion pura impegnata a rischiarare tutte le possibilità conoscitive ed operative della ragione

⁴¹ Ivi, sezione VII, pp. 57-58.

difatti il filosofo di Königsberg mostra di essere nuovamente un pensatore rigoroso e metodico dicendo:

«Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve essere possibile a priori. Un sistema di siffatti concetti si chiamerebbe filosofia trascendentale»⁴².

Mostrando la fragilità dell'edificio speculativo della metafisica scolastica che poggiava sulla certezza assoluta dell'esistenza di Dio, della libertà umana e della creazione dal nulla del mondo, Kant mediante l'elaborazione della sua filosofia critica e trascendentale lascia chiaramente intendere che il giudizio di veridicità riguardante tre idee metafisiche deve essere formulato dalla coscienza etica e non dalla ragione speculativa e che esso non vanta una certezza di tipo apodittico analoga a quella di cui godono i giudizi sintetici a priori. È assolutamente necessario precisare che per Kant, la filosofia trascendentale rappresenta la filosofia della ragione speculativa e della conoscenza teoretica e non propriamente la filosofia della ragion pratica e dell'agire morale:

«Perciò sebbene i principi supremi della moralità e i suoi concetti fondamentali siano conoscenze a priori, essi non appartengono alla filosofia trascendentale, poiché essi, per quanto non mettano i concetti del piacere e del dolore, dei desideri e delle tendenze, che sono tutti di origine empirica, a base dei precetti morali, tuttavia non possono farli entrare per la costruzione d'un sistema della moralità pura, o come impedimento che va superato, o come stimolo di cui non va fatto motivo»⁴³.

La ragione è sì fonte di principi puri e pratici ma la loro attuazione coinvolge secondo Kant la sfera empirica dei sentimenti e delle inclinazioni e pertanto ciò sarebbe in contrasto con lo statuto epistemologico e quindi con la definizione stessa di filosofia trascendentale. Tuttavia è innegabile constatare che è proprio la filosofia trascendentale che rende possibile la teorizzazione di un uso pratico della ragione e quindi l'esistenza di principi morali puri e a priori. Se la critica è una propedeutica

⁴² Ivi, p. 58.

⁴³ Ivi, p. 60-61

alla filosofia trascendentale, quest'ultima è a sua volta propedeutica all'etica formalista sviluppata da Kant nella *Critica della ragion pratica*. È fondamentale alla luce della *Critica del giudizio*, intendere il sistema della ragione pura come aperto ad ogni ampliamento pertanto non va dimenticato che la ragione per Kant è un organo universale il cui campo d'azione non è affatto circoscrivibile ma che comunque deve essere determinato. Sono quindi due i momenti costitutivi della *Critica della ragion pura*: la determinazione dei limiti e la valutazione dell'estensione della conoscenza e al tempo stesso il riconoscimento della pulsione insita nella conoscenza a estendere il proprio dominio al di là del mondo sensibile e fenomenico.

2.6 LA RAGIONE COME BUSSOLA NEL SOVRASENSIBILE

La ragione per la filosofia kantiana è una facoltà universale le cui competenze, esigenze e principi ad essa connaturati vanno rischiarati per mezzo della sua stessa attività. La razionalità rappresenta per Kant un vero e proprio problema, una volta spostato il baricentro della conoscenza all'interno della soggettività si pone da sé l'esigenza di esplorare l'estensione di questo universo per determinarne i limiti e le potenzialità di sviluppo in modo tendenzialmente sistematico e rigoroso. Nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* del 1786 Kant vuole fornire il criterio razionale che deve orientare l'uomo nella dimensione del sovrasensibile partendo da una premessa fondamentale: in ogni ambito conoscitivo e pratico l'attività dell'uomo procede a partire da evidenze e da prerequisiti che gli sono connaturati. Difatti, seguendo l'esempio kantiano, nell'orientamento geografico la determinazione dei quattro punti cardinali parte dalla distinzione originaria tra la mano destra e mano sinistra; essa è insita nella stessa natura del soggetto è una predata, non a caso Kant sostiene che tale sentimento non ha origine empirica poiché le mani a livello empirico non presentano esteriormente alcuna differenza. Il criterio attraverso cui l'uomo si orienta nel mondo empirico è quindi soggettivo e non deriva dall'esterno difatti in nessun tipo di orientamento i dati oggettivi provenienti dal mondo sensibile hanno rilevanza, essi vengono plasmati dal principio soggettivo itinerante che rende possibile l'orientamento, esso rappresenta quindi un sentimento a priori. La ragione obbedisce sempre alla legge che lei stessa istituisce, le è connaturata la dimensione

dell'auto-nomia e non dell'etero-nomia soprattutto quando sente il bisogno di esplorare quel mondo oscuro che però sente suo. Questo criterio soggettivo che orienta l'uomo anche e soprattutto nell'ambito del sovrasensibile è il «sentimento del bisogno proprio della ragione»⁴⁴, la ragione nonostante non abbia elementi sufficienti per giungere alla formulazione di giudizi determinanti su di esso è chiamata dalla sua stessa natura a rispondere ad interrogativi che oltrepassano la sua normale sfera di competenza ossia quella della sensibilità. Essa secondo Kant deve incamminarsi verso la sua destinazione originaria anche se davanti a lei si para l'oscurità e l'illimitato, deve adempiere al proprio destino. Ma questo elevarsi della ragione nella dimensione del sovrasensibile non rappresenta affatto un atto fine a se stesso poiché esso deve giovare allo sviluppo di una retta condotta morale. Secondo Kant la ragione ha giustamente il diritto di sentire il bisogno di presupporre e di ammettere qualcosa che non può conoscere mediante il semplice intelletto, anzi essa deve inoltrarsi nello spazio smisurato e oscuro del sovrasensibile in virtù delle proprie esigenze pratiche (moralì). Ma il bisogno della ragione non è qualcosa di indeterminato e vago, esso ha come referente primario il concetto di un essere originario inteso come intelligenza suprema e sommo bene; vediamo dunque che Kant conferma nel suo scritto del 1786 la vocazione maieutica del suo filosofare e dunque il senso socratico della sua *Aufklärung*: la «sentita esigenza della ragione»⁴⁵ di presupporre la dimensione del sovrasensibile anche se di quest'ultima non è possibile alcun di tipo di intuizione dapprima si esplicita nel concetto di illimitato e successivamente in quello di un essere supremo garante dell'ordine della natura. La forza della ragione consiste quindi nella sua opera di rischiaramento di quelle rappresentazioni oscure che per Kant rappresentano il vero tesoro dell'anima umana, una volta intuita la sua originaria tensione al sommo bene è compito dell'uomo in quanto essere dotato di ragione realizzare questa sua potenzialità sopita. Secondo il filosofo di Königsberg la ragione non deve incorrere nell'errore di trasformare il bisogno di postulare l'esistenza di un essere supremo in una vera e propria

⁴⁴ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), tr. it. di P. Dal Santo, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 1996, p. 50.

⁴⁵ P. Giordanetti, *Dalla Critica della ragion pura all'idea di "una critica della ragion pura"* (I), (2007) in "secretumonline", 21, 2007 (<http://www.secretum-online.it/default.php?idnodo=339>), 24 dicembre 2010.

cognizione; in tal senso è possibile stabilire che la prova cartesiana dell'esistenza di Dio ha origine dal fatto che si ritengono oggettive delle ragioni in realtà soggettive. Il bersaglio polemico del saggio kantiano del 1786 è Mendelssohn, secondo Kant, il filosofo popolare aveva commesso un errore analogo a quello di Cartesio affermando che già a livello del senso comune sono ravvisabili le prove che certificano l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Ma è assolutamente necessario per il filosofo di Königsberg, a differenza della filosofia popolare, distinguere in modo rigoroso le esigenze conoscitive per vere e proprie conoscenze. L'esigenza della ragione è duplice: teoretica e pratica. Nel primo caso conduce all'idea di un essere supremo e ne ammette l'esistenza, in tal modo, secondo Kant, non si è raggiunta l'apoditticità del giudizio determinante ma si è formulato un postulato che fa di Dio un oggetto di una fede razionale. In senso pratico l'esigenza della ragione conduce al concetto del sommo bene quale garanzia dell'unità di virtù e felicità. Per chiarire questo aspetto è fondamentale la distinzione fra sommo bene dipendente e sommo bene indipendente: il fine dell'agire morale dell'uomo e quindi il senso della libertà consiste indubbiamente nella felicità ma essa in quanto bene dipendente è fondata sull'esistenza di un bene indipendente ovvero Dio quale fondamento della contingenza. È opportuno evidenziare che né Dio né la felicità sono il principio della moralità ma solo le idee che scaturiscono dalla sentita esigenza della ragione la ritiene necessaria l'esistenza del sommo bene e la possibilità di giungere ad un eventuale stato di appagamento: essere morali significa *in primis* operare il bene, quest'ultimo ha bisogno di una figura di riferimento che lo renda il più possibile accessibile all'uomo ovvero Dio. Allo stesso modo l'agire morale rivolto al bene non muove dalla felicità perché la ragione non ha bisogno di tale incentivo per adempiere alla sua missione originaria finalizzata alla realizzazione disinteressata del bene, indicare nella felicità l'incipit della morale significherebbe cadere da subito nell'utilitarismo. La gerarchia kantiana dei valori morali vede dunque al vertice la realizzazione del bene successivamente la sua rappresentazione figurale ravvisabile in Dio ed infine la felicità quale effetto secondario e non causa primaria dell'agire morale, la ragione non necessita di alcun movente esterno, essa è auto-noma e non etero-noma in quanto obbedisce alla legge morale che lei stessa istituisce che si fonda operativamente sulla realizzazione del bene. Alla luce di quanto affermato fino

ad ora, possiamo ragionevolmente sostenere che secondo Kant uscire dallo stato di minorità riguardo alle questioni religiose, significa approdare ad una forma di fede razionale, la *vexata quaestio* del saggio *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo* del 1784 riceve così nell'opera del 1786 una preliminare ma decisa soluzione che verrà chiarita ed esplicitata nella *Critica della ragion pratica* (1788) e nello scritto *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793). La fede per la filosofia morale kantiana è un bisogno della ragione e non una vera e propria conoscenza esatta come lascia presagire Mendelssohn; è la ragione una volta ravvisate le proprie lacune, a teorizzare l'esigenza di appellarsi ad un fondamento sovrasensibile del mondo sensibile ravvisabile in Dio nella doppia veste di garante dell'armonia della natura e di sommo bene. La filosofia kantiana dunque concepisce l'*ethos* critico che l'illuminismo porta con sé come facoltà del rischiaramento positivo dell'ambito religioso e morale e non come arma scettica che ha il compito di dimostrare l'irragionevolezza della fede. Come già Leibniz nei *Saggi di teodicea* difendeva la possibilità della ragione di occuparsi in modo proficuo di questioni che paiono oltrepassare le sue competenze così Kant nella maggior parte dei suoi scritti è animato dall'esigenza di dare un fondamento razionale a quella naturale tensione dell'uomo verso la dimensione del divino e della moralità. Ma se riusciamo a cogliere le implicazioni più profonde del concetto di fede razionale che Kant inizia a formulare con una certa chiarezza nel 1786, vediamo che il filosofo di Königsberg non fa altro che illustrare implicitamente tre concetti propriamente illuministi: fanatismo, tolleranza e superstizione. Il fanatismo infatti deriva dall'attribuzione indebita di certezza oggettiva ad una credenza soggettiva, la tolleranza deriva dalla chiarezza della distinzione fra un bisogno che ci spinge a credere nell'esistenza di Dio il quale ha un fondamento soggettivo e una conoscenza che si basa su un concetto oggettivo, allo stesso modo la superstizione ci esorta a dare un assoluto grado di certezza ad una credenza fondata su una impressione soggettiva o intersoggettiva. Kant mostra tutta la sua abilità analitica coniando sulla scorta del pensiero di un altro filosofo appartenente al movimento filosofico dell'*Aufklärung* ovvero Lessing, la definizione kantiana di fede razionale la quale costituisce il criterio operativo e speculativo attraverso cui l'uomo in quanto essere dotato di

ragione deve accostarsi alla fede evitando così i rischi derivanti dalla indebita attribuzione di verità oggettiva a credenze di ordine soggettivo:

«Ogni fede è dunque un ritener vero che in termini soggettivi è sufficiente, ma in termini oggettivi è cosciente della propria insufficienza»⁴⁶.

Ma subito dopo aver enunciato il concetto sopra esposto, la trattazione kantiana giunge ad un maggior grado di intellesione e di sistematicità: il bisogno teoretico di presupporre un essere supremo a fondamento della contingenza diventa un'ipotesi razionale mentre il bisogno pratico di presentire l'esistenza di un essere originario che porta all'istituzione di una fede razionale viene definita postulato della ragione. È qui fondamentale stabilire il significato del concetto di postulato all'interno della morale kantiana. Come afferma P. Giordanetti nel suo contributo telematico⁴⁷ in cui analizza il saggio kantiano del 1786, il termine «postulato della ragione» nella sua accezione pratica fa nell'opera del 1786 la sua prima comparsa indicando non una conoscenza che possa soddisfare il requisito dell'obiettività logica ma un «ritener vero» che ha la medesima solidità della prima pur essendo diverso da essa per specie. Vediamo dunque che pure la religione viene giudicata dal tribunale della ragione, quest'ultimo nel saggio del 1786 viene definito preliminarmente e in maniera meno perentoria ma comunque incisiva come pietra di paragone in grado stabilire l'ammissibilità di qualsiasi giudizio. Ma la filosofia della religione kantiana all'interno sempre all'interno del saggio del 1786 si spinge ancora oltre teorizzando la primordialità di una religione naturale e razionale:

«Il concetto di Dio e la stessa convinzione della sua esistenza si possono rinvenire solo ed esclusivamente nella ragione, derivano solo da essa, e non ci vengono forniti

⁴⁶ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), tr. it. di P. Dal Santo, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 1996, p. 57.

⁴⁷ P. Giordanetti, *Dalla Critica della ragion pura all'idea di "una critica della ragion pura"* (I), (2007) in "secretumonline", 21, 2007 (<http://www.secretum-online.it/default.php?idnodo=339>), 24 dicembre 2010.

in anticipo né da un'ispirazione né da una novella comunicataci da un'autorità, per quanto grande»⁴⁸.

Il concetto razionale di Dio secondo Kant funge da criterio per determinare se l'immagine di Dio fornita dalla religione storica (cristianesimo) non sia in contraddizione con l'idea di divinità formulata dalla ragione. Ma è importante evidenziare che Kant non vuole in questo frangente operare una *adeguatio* del concetto razionale di Dio con l'idea di Dio del cristianesimo poiché tale operazione risulterebbe compromessa da quello spirito assolutista che trasformerebbe il bisogno di postulare l'esistenza di un essere supremo in un giudizio determinante ed incontrovertibile. A prima vista la teorizzazione di una religione razionale e naturale susciterebbe in qualsiasi acceso sostenitore delle religioni storiche un'accusa di ateismo ma la formulazione del concetto razionale di Dio è finalizzata allo sradicamento del fanatismo religioso che deriva dall'indebita assolutizzazione di una credenza soggettiva, Kant dunque s'accinge ad enunciare una massima dai toni chiaramente illuministici:

«Se dunque alla ragione viene contestato il diritto che le spetta di parlare per prima in questioni riguardanti oggetti sovrasensibili, come l'esistenza di Dio e il mondo futuro, si spalancherebbero le porte ad ogni tipo di esaltazione e di superstizione, e perfino all'ateismo»⁴⁹.

La fede razionale dunque per Kant rappresenta il criterio di giudizio attraverso cui l'uomo deve scegliere a quale fede storica accostarsi curandosi che l'immagine della divinità di quest'ultima rispecchi il più possibile il concetto razionale di Dio, Analogamente nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e ovviamente nella *Critica della ragion pratica*, le formule dell'imperativo categorico forniscono il criterio generale del giudizio e dell'agire morale, alla luce di ciò è dunque possibile considerare la filosofia morale kantiana come illuminista e formalista. Quest'ultima non ci fornisce alcuna contenuto conoscitivo positivo ma una forma di giudizio

⁴⁸ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), tr. it. di P. Dal Santo, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 1996, p. 59.

⁴⁹ Ivi, p.60.

autonoma o meglio una legge pratica della ragione a cui il soggetto morale deve appellarsi per non incorrere nell'esaltazione religiosa. La vera ed autentica libertà di pensiero a cui è indissolubilmente legata l'espressione risiede nella trattazione della dimensione del sovrasensibile che i governanti hanno l'obbligo di tutelare, in tal maniera Kant non fa altro che riproporre con maggior forza il tema centrale del suo saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo* del 1784:

«Ho posto particolarmente nelle cose della religione il punto culminante del rischiaramento»⁵⁰.

Ma è presente nel saggio del 1786 un altro richiamo allo scritto del 1784: l'analisi del concetto di libertà. Se nella *Risposta* la libertà si configurava nel far uso pubblico della ragione attraverso la comunicazione scritta delle proprie idee ad opera dei filosofi e dei sapienti in generale, nell'opera *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* La sua esplicitazione raggiunge un apprezzabile grado di sistematicità. La libertà di pensiero secondo Kant si trova sempre a combattere contro forme repressive quali la costrizione sociale e la costrizione della coscienza. La prima forma che ostacola la libera espressione del pensiero coincide con un potere superiore che strappa all'individuo la facoltà di parlare e scrivere. La libertà umana possiede dunque una imprescindibile dimensione pubblica, la sua fecondità sarebbe fortemente danneggiata se non venisse incalzata dal confronto dialettico e dall'applicazione dei suoi criteri operativi perciò se un potere coercitivo esterno limitasse fortemente la libertà d'espressione necessariamente pregiudicherebbe anche la libertà del pensiero. La seconda forma invece limita la sfera d'azione del pensiero dall'interno ovvero a partire dalla coscienza difatti per Kant è pericoloso affidarsi a tutori che cercano di bandire con ogni argomento qualsiasi verifica razionale delle questioni religiose. Quindi non si può dare libertà prescindendo dalle relative forme realizzative ma soprattutto non è possibile concepire la libertà senza una legge che la orienti preliminarmente, in tal senso Kant distingue fra un uso senza legge della ragione e un uso della ragione in base alla legge. La libertà è inconcepibile senza un criterio direttivo che la orienti preliminarmente, essa può scegliere di sottomettersi

⁵⁰ I. Kant *Che cos'è l'illuminismo* (1784), tr. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 54.

alla legge che essa stessa si dà (la tensione verso il bene) o piegarsi al giogo di leggi imposte dagli altri. La condotta non può quindi versare in uno stato perdurante di indeterminazione, la libertà rappresenta la potenzialità più propria della ragione e quindi dell'uomo che va posta in atto seguendo il criterio direttivo del bene che le è connaturato. La ragione mira originariamente all'autonomia e rifiuta qualsiasi forma di eteronomia, essa è la pietra ultima di paragone della verità e contemporaneamente libera *entelechia* che obbedisce solo al proprio principio interno (il bene) che predetermina la sfera della sua libertà in modo non vincolante ma in modo naturale. Ad incoraggiare gli uomini a pensare e agire autonomamente in base ai dettami della ragione è l'illuminismo la cui nozione è ulteriormente sviluppata nel saggio del 1786, esso mira ad una vera e propria opera di educazione del genere umano attraverso i valori etici della libertà e dell'autonomia dell'agire morale e del pensare:

«Pensare da se stesso significa cercare in se stessi (cioè nella propria ragione) la suprema pietra di paragone della verità; e la massima di pensare che invita a pensare sempre da sé è l'ILLUMINISMO. In fondo non è poi così difficile, come immaginano coloro che ritengono che l'illuminismo consista di cognizioni, mentre esso è piuttosto è un principio negativo della propria facoltà conoscitiva, tanto che spesso chi è ricchissimo di cognizioni ne fa un uso assai poco illuminato. Servirsi della propria ragione significa nient'altro che chiedersi, ogni volta che si deve assumere qualcosa, se si ritiene davvero possibile eleggere la ragione di tale assunzione, oppure la regola derivante da ciò che si ammette, o anche la regola che consegue da ciò che si assume, a principio generale del proprio uso della ragione. Chiunque può farne da sé la prova, e, pur non avendo affatto le conoscenze necessarie a confutare in base a ragioni oggettive la superstizione e l'esaltazione, le vedrà svanire rapidamente, dal momento che si limita a servirsi della massima dell'autoconservazione della ragione»⁵¹.

Dopo la definizione del concetto di illuminismo promulgata nel saggio del 1784, Kant giunge ad una ulteriore esplicitazione dello spirito dell'epoca in cui sta vivendo

⁵¹ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), tr. it. di P. Dal Santo, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 1996, p. 66.

e di cui intuisce le possibilità future di realizzazione dei relativi propositi ma la sua fiducia nel progresso dell'umanità è sempre accompagnata da un senso della realtà e della storia che non sempre gli è stato riconosciuto. L'illuminismo secondo Kant deve educare all'uso autonomo della propria ragione, tale compito è agevole solo quando mira al risveglio della coscienza del singolo individuo mentre è assai arduo se cerca di riscattare dalla minorità un'intera epoca sia per la refrattarietà degli uomini ad uscire da un accomodante stato di minorità sia per la preoccupazione che il potere statale potrebbe nutrire di fronte ad un tale rivolgimento delle coscienze. La vera ed autentica libertà del pensiero e dell'agire morale per Kant consiste nell'interessamento da parte della ragione alle tematiche riguardanti il soprasensibile la cui presentificazione ci è garantita dal «bisogno proprio della ragione», questa è la massima che il breve saggio del 1786 fornisce alla filosofia kantiana già annunciata nello scritto kantiano del 1784; toccherà poi alla *Critica della ragion pratica* (1788) rischiarare ulteriormente le modalità operative attraverso cui l'uomo può accostarsi in modo autonomo e razionale alla dimensione del sovrasensibile.

2.7 LA RAGIONE COME GUIDA MORALE

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1783), Kant si propone di elaborare una filosofia morale pura intesa come etica del dovere, i cui dettami abbiano il valore di una legge oggettiva assolutamente vincolante per tutti gli esseri razionali. Per questo il principio supremo della moralità non deve essere ricercato nell'esperienza ma nella stessa ragion pura a cui è connaturata la dimensione pratica della moralità. Un'autentica filosofia morale secondo Kant deve prescrivere leggi morali a priori che permettano al soggetto morale di distinguere a priori il bene dal male e nello stesso tempo condurre all'istituzione di una volontà pura cioè sgombra da qualsiasi movente empirico e sensibile. Per individuare il principio supremo della moralità Kant intende procedere dal rischiaramento della moralità comune intesa come dimensione etica preliminare. La filosofia morale kantiana parte dal presupposto secondo cui è necessario e non richiede alcuno sforzo dimostrativo, ammettere l'esistenza di una volontà buona in se stessa quale condizione prima dell'agire morale, essa deve essere determinata dal principio del dovere che è formale e a priori

e non da un principio a posteriori e quindi materiale. La volontà dunque è ottimisticamente buona ma ciò non basta a fondare una morale autosufficiente; questa inclinazione pura originaria deve essere portata alla coscienza e disciplinata attraverso l'identificazione del concetto di dovere quale dato originario della ragione pura nel suo uso pratico quindi la bontà non deve essere considerata una mera qualità descrittiva dell'animo umano ma una finalità che la natura ha posto nell'uomo e che è dovere di quest'ultimo realizzare:

«Ma il concetto di una volontà sommamente degna di stima per se stessa e buona senza fini ulteriori, quale già si trova in un intelletto naturale sano, e che richiede non di essere non tanto insegnato quanto semplicemente chiarito – concetto che sovrasta ogni valutazione delle nostre azioni e che costituisce la condizione di ogni altro – è per noi il concetto di dovere, che porta con sé quello di buona volontà, sebbene con limitazioni e impedimenti soggettivi, che però, lungi dal celarlo e dal renderlo irriconoscibile, lo fanno spiccare per contrasto, rendendolo più appariscente»⁵².

Nella coscienza comune della moralità sono ravvisabile quindi l'idea della volontà buona in se stessa e l'idea del dovere che chiarifica e fonda la possibilità della prima, aristotelicamente è il dovere che rende effettiva l'inclinazione positiva originaria della volontà, la fa passare quindi dalla potenza all'atto. Fare il bene è il dovere primario dell'essere umano anche se non è facile per esso sottrarsi al richiamo dei desideri sensibili ed è condizione indispensabile dell'essere buoni, compiere il bene deve prescindere da qualsiasi inclinazione sensibile verso l'oggetto della nostra azione e da qualsiasi rendimento personale, a spingere il soggetto deve essere quindi un interesse puro. L'uomo deve agire esclusivamente per dovere e non in modo conforme al dovere, obbedire alla legge morale che si basa sul dovere incondizionato finalizzato alla realizzazione del bene significa escludere qualsiasi secondo fine ascrivibile alla sensibilità; chi agisce in modo conforme al dovere secondo Kant è celatamente animato da un interesse particolare anche se contribuisce ad aiutare concretamente il prossimo quindi tale comportamento non può essere dunque moralmente apprezzato, invece chi agisce per dovere non è mai mosso da nessun

⁵² I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1783), tr. it. della II ed. (1785) di P. Chiodi, intro. di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1980, parte prima, p. 16.

movente empirico o egoistico e merita dunque di essere lodato. Tuttavia questa tendenza esteriore della coscienza morale comune che la spinge in maniera imperfetta ad adempiere ad un determinato dovere rivela la propria positività se viene riscattata dalla sfera della sensibilità e portata ad un livello più elevato cioè se porta alla formulazione di un'idea di dovere puro e interiore che pare sopito nella ragione comune. Ecco quindi che Kant una volta rischiarata la dimensione della moralità comune che contempla oscuramente un concetto di dovere compromesso con l'interesse empirico soggettivo, giunga allo svelamento dell'autenticità morale: un'azione per essere dotata di valore morale non deve presupporre moventi di tipo materiale e quindi procedere da un'obbligazione pura e non imposta dall'esterno. Non è quindi possibile fondare una morale sulla felicità perché di essa non è formulabile un concetto chiaro e distinto di un'idea così vacillante perché essa è incessantemente sottoposta alla dialettica fra bisogno e appagamento. Viene quindi condannato da Kant l'eudemonismo che confonde la coscienza della legge morale con un sentimento individuale diverso per ogni uomo; il criterio della moralità è dunque il dovere di compiere il bene incondizionatamente in quanto è radicato in tutti gli esseri dotati di ragione e rappresenta pertanto la legge morale. È importante evidenziare che il passaggio del dovere da concetto a legge morale scaturisce spontaneamente dalla nobiltà intrinseca di una obbligazione pura che prescinde dagli influssi della sensibilità. Il concetto del dovere è quindi il principio determinante della volontà e quindi dell'agire morale che dapprima la ragione comune conosce in modo oscuro e successivamente la filosofia pratica porta alla piena manifestazione attraverso quella maieutica del pensiero che fa di Kant sia un esponente della filosofia del rischiaramento ma soprattutto un discepolo di Leibniz e ancor prima di Socrate, quindi:

«Nella conoscenza della ragione umana siamo dunque risaliti fino al suo principio, che essa certamente non conosce così separato e in forma universale, ma che ha però sempre presente e che usa come regola di giudizio. Qui ci vorrebbe poco a dimostrare in qual modo, con questa bussola in mano, la ragione sappia benissimo distinguere, in tutti i casi che capitano, ciò che è bene, ciò che è male, ciò che è

conforme o non conforme al dovere, purché, senza insegnarle nulla di nuovo, la si renda attenta, come faceva Socrate, al suo proprio principio»⁵³.

La filosofia pratica ha il compito di rendere cosciente la ragione dell'universalità del dovere morale e del suo valore legislativo intrinseco, solo un'obbligazione pura può rappresentare un criterio stabile ed obiettivo in grado di guidare l'uomo verso il raggiungimento dell'autentica rettitudine morale. Se nella prima parte della *Fondazione* Kant ricava il concetto di dovere a partire dalla coscienza morale di cui è dotata la ragione comune, nella seconda parte si batte per difendere l'universalità del concetto di dovere rifiutandone ogni compromissione con la sfera empirica. Per il filosofo di Königsberg, il concetto di dovere morale non deve essere tratto dall'esperienza perché esso deve rappresentare il principio di ogni possibile esperienza ossia la regola universale di ogni agire morale, da questa indicazione programmatica ne scaturisce necessariamente la concezione del dovere morale come principio puro a priori attraverso cui la ragione determina la volontà. I principi della morale devono obbedire al canone supremo della universalità e devono essere trovati interamente a priori nei concetti puri della ragione (di cui tutti gli uomini sono dotati) prescindendo da qualsiasi elemento empirico. Il dovere morale è quindi il principio oggettivo, il comando della ragione o più tecnicamente l'imperativo che deve spingere alla realizzazione del bene tutti gli esseri dotati di ragione. Vediamo dunque che il concetto del dovere ravvisabile nella coscienza comune della moralità, per effetto del rischiaramento messo in atto dalla speculazione filosofica, prende la forma dell'imperativo. Tutti gli imperativi secondo Kant esprimono un dovere essere (*Sollen*) cioè un comando della ragione che determina la volontà in maniera assoluta, essi ordinano secondo due modalità differenti: ipoteticamente o categoricamente. L'imperativo ipotetico presenta la necessità di una azione buona in vista di uno scopo possibile o reale invece l'imperativo categorico obbliga a compiere una azione buona in se stessa. L'imperativo categorico è il comando autonomo della ragione che non contempla alcun elemento empirico e non assume a fondamento la condizione del raggiungimento di uno scopo per mezzo di una certa condotta ma comanda immediatamente e disinteressatamente una determinata condotta e pertanto va

⁵³ Ivi, p. 25.

considerato l'imperativo proprio della moralità. Ma in che cosa consiste l'imperativo categorico? A livello propriamente teoretico, l'imperativo categorico rappresenta una proposizione sintetica a priori in quanto possiede i caratteri della necessità e dell'universalità e allo stesso tempo rappresenta una legge pratica (morale) della ragione. Secondo Kant non è ammissibile fornire esempi tratti dall'esperienza che pongano in essere la possibilità dell'imperativo categorico ma è necessario approdare ad una sua rigorosa definizione:

«Agisci come se la massima della tua azione dovesse essere elevata dalla tua volontà a legge universale della natura»⁵⁴.

Prima di procedere alla spiegazione della prima formula dell'imperativo categorico è opportuno chiarire una questione importante relativa alla morale kantiana: il rapporto fra la ragione fonte dell'imperativo categorico e la volontà quale ricettacolo della forma universale e necessitante della legge morale che va identificata con il concetto stesso di imperativo categorico. Per Kant una volontà buona in se stessa non può far altro che acconsentire ad una legge oggettiva della ragione che esclude ogni movente e quindi ogni interesse empirico. La morale proprio come la fisica newtoniana (di cui Kant è fervido sostenitore) deve prescrivere leggi apodittiche ed universali, a questo requisito metodologico fondamentale obbedisce il comando incondizionato e assoluto che prende il nome di imperativo categorico. La prima formula dell'imperativo categorico sancisce l'identità della massima intesa come principio soggettivo dell'azione con la legge morale, ogni uomo è chiamato a trasformare il proprio criterio operativo individuale (massima) in una legge universale valida per tutti gli esseri razionali che persegua in modo disinteressato la finalità del bene in se stesso. In tal senso è opportuno ricordare che la legge universale morale secondo il pensiero kantiano consiste nella realizzazione incondizionata del bene a cui non può sottrarsi una volontà che è buona in se stessa pertanto tutte le massime che guidano l'agire umano devono conformarsi all'imperativo categorico che comanda di compiere il bene a dispetto degli interessi empirici individuali. Una massima non può essere elevata a legge morale universale quando è dettata da un interesse legato alla

⁵⁴ Ivi, p. 50.

soggettività empirica cioè quando asseconda un'inclinazione sensibile ed individuale, ecco il canone della moralità. Una massima soggettiva può diventare così una legge morale oggettiva solo se impone una necessità incondizionata e non una necessità condizionata. Noi stessi infatti, secondo Kant, quando trasgrediamo un dovere ci accorgiamo immediatamente quando la massima che guida la nostra azione non può diventare una legge universale mentre a diventarlo deve esserlo la massima opposta che impone di adempiere al dovere. Il soggetto a livello intellettuale è invitato a prevedere gli effetti di una generalizzazione di una sua massima: se chiedo ed ottengo un prestito e subito dopo decido di non prestare fede alla promessa di restituire la somma ricevuta, devo rendermi conto che tale atto renderebbe impossibile il promettere stesso (l'esempio è di Kant). La legge morale universale in quanto tale deve presentare un fine autonomo svincolato da ogni elemento sensibile condizionante, deve essere un comando autonomo della ragione che determina la volontà pertanto la forma autentica del dovere morale coincide con l'imperativo categorico e non con l'imperativo ipotetico. La legge morale non può comandare altro se non di agire secondo una massima che può valere per tutti e difatti una massima che non può valere per tutti distrugge automaticamente se stessa e provoca il conflitto fra gli esseri razionali. Da qui possiamo in un certo senso capire le accuse di intellettualismo rivolte all'etica kantiana da molti pensatori posteriori ad essa ma in realtà quello che Kant intende istituire è una legge morale che favorisca l'esercizio delle facoltà intellettive dell'uomo e perciò non si limiti a rappresentare un semplice comando da eseguire in modo meccanico. Il soggetto può dunque essere egli stesso legislatore di se stesso e dell'umanità verificando se la massima della sua volontà può essere pensata come fonte di una legislazione universale, è questa la rivoluzione copernicana-newtoniana della morale kantiana, la legge non è qualcosa di esterno a cui è necessario uniformarsi ma è ciò che scaturisce dalla ragione e quindi dall'uomo stesso. Una massima può rappresentare una legge morale universale quando mira al bene in se stesso ovvero al bene dell'umanità considerata come un fine e non come un mezzo da ciò ne discende la seconda formulazione dell'imperativo categorico:

«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»⁵⁵.

In questa seconda formulazione del dovere viene ulteriormente chiarificata la dimensione intersoggettiva della moralità che va a contraddire le accuse di individualismo o peggio di solipsismo rivolte all'etica kantiana. Se essere virtuosi significa compiere il bene in maniera disinteressata prescindendo da qualsiasi inclinazione sensibile individuale ciò equivale a porre in essere una condotta morale che realizzi il bene della persona altrui. Quindi l'imperativo categorico riceve un'ulteriore chiarificazione della sua originaria finalità difatti ora comanda di compiere il bene dell'umanità, in questo consiste la sua universalità. Il soggetto è chiamato a non considerare gli altri soggetti come semplici mezzi per raggiungere i propri scopi materiali e congiuntamente a rispettare se stesso e a salvaguardare la propria dignità di essere dotato di ragione così da rispettare la propria umanità ossia la propria natura di essere razionale sottraendosi all'influsso negativo della propria inclinazione sensibile e quindi a non servirsi in maniera strumentale della ragione. La seconda formulazione dell'imperativo categorico dunque impegna ogni individuo a non servirsi dell'altro per raggiungere i propri fini materiali ma più profondamente ordina all'individuo stesso di prendere coscienza del proprio intrinseco valore cioè a considerare prioritaria la difesa della propria dignità che esclusivamente deriva dalla ragione. L'umanità è quindi il regno dei fini cioè una unione sistematica di esseri ragionevoli in cui tutti sono chiamati a rispettare vicendevolmente se stessi e gli altri ed a operare il bene in maniera disinteressata nella propria e nell'altrui persona. Ogni uomo è quindi chiamato a sfuggire alla dimensione condizionata e condizionante della propria inclinazione sensibile e a porsi sul piano dell'universalità che solo una legge morale dettata dalla ragione può garantire. La volontà può essere riscattata dalla propria contingenza se aderisce alla legge morale della ragione posta in essere dall'imperativo categorico che comanda di realizzare il bene in modo disinteressato, solo così essa può giungere alla piena coscienza della propria autonomia legislativa. Essa quindi scopre la propria autonomia e quindi la forma propria della libertà solo se aderisce alla legge morale posta dalla ragione che la riscatta dalla contingenza

⁵⁵ Ivi, p. 61.

della dimensione sensibile e la pone sul piano dell'universalità attraverso l'apoditticità pratica dell'imperativo categorico. In altre parole, la volontà può prendere coscienza della propria originaria vocazione universale (tendere al bene disinteressatamente) solo se presta fede a quella legge morale della ragione che è rappresentata dall'imperativo categorico. Così facendo siamo giunti seguendo il ragionamento deduttivo kantiano, alla terza formulazione dell'imperativo categorico:

«che la volontà, in base alla massima, possa considerare contemporaneamente se stessa come universalmente legislatrice»⁵⁶.

La volontà diviene legislatrice universale se rinuncia alla propria veste empirica e sensibile se sceglie di aderire alla legge morale della ragione che si fonda unicamente su se stessa e che contempla come finalità suprema il bene in se stesso. L'universalità della legge morale è quindi pensabile unicamente mediante la ragione perché essa è presente indistintamente in tutti gli uomini al contrario non è possibile fondare la morale su un criterio relativo e individuale come il piacere. La morale secondo Kant non può essere eudemonista ovvero non può fondarsi sul concetto del piacere sensibile ma sull'idea del dovere che si esprime a livello pratico (morale) nella forma legislativa dell'imperativo. Esistono però due tipi di imperativo: ipotetico e categorico. Il primo comanda di compiere un'azione buona in vista di uno scopo reale o possibile ossia in modo interessato, è quindi un'obbligazione eteronoma (condizionata o relativa); il secondo invece comanda di compiere un'azione buona in se stessa senza prefigurare il raggiungimento di un fine ovvero in modo disinteressato, quest'ultima è quindi un'obbligazione autonoma (incondizionata o assoluta). Ora, la morale che deve contemplare il carattere della rigidità e dell'universalità, secondo Kant, non può far altro che assumere come proprio principio l'imperativo categorico perché esso comanda in modo inequivocabile un'azione buona in se stessa senza essere condizionato da alcun interesse particolare e deve pertanto essere considerata la legge oggettiva su cui deve basarsi la morale; sarebbe quindi contraddittorio fondare la condotta sull'imperativo ipotetico perché così facendo si creerebbe la possibilità di servirsene in vista di uno scopo empirico

⁵⁶ Ivi, p. 72.

individuale strumentalizzando in questo modo la vocazione originaria della morale che consiste nel compiere il bene in maniera disinteressata. L'imperativo categorico tuttavia per rappresentare un criterio morale comprensibile ha bisogno di una definizione più precisa ossia di una proposizione pratica che possa esprimere il concetto di un tale dovere assoluto; Kant dunque giunge già nella *Fondazione* alle tre formulazioni dell'imperativo categorico che rappresentano la legge morale valida universalmente per tutti gli esseri ragionevoli. La prima formulazione comanda al soggetto di pensare la propria massima ovvero il principio soggettivo dell'agire come se dovesse diventare una legge morale universale, la massima diventerà legge solo se la sua universalizzazione non genererà un'evidente contraddizione o se sarà viziata da una manifesta impossibilità interna. Il soggetto deve quindi chiedersi se può elevare a legge morale oggettiva quel criterio operativo soggettivo che è la massima infatti non potrà mai elevare a legge una massima che se universalizzata potrebbe recare degli evidenti effetti negativi per se stesso e per gli altri. Così un uomo che vuole ottenere un prestito con l'intento di non restituirlo non potrebbe mai elevare la propria massima perché essa pregiudicherebbe la possibilità e più semplicemente la credibilità del promettere in generale quindi una massima non può trasformarsi in legge morale se il suo movente è un interesse sensibile individuale. La seconda formulazione dell'imperativo categorico comanda al soggetto di considerare la propria razionalità (umanità) non come un mezzo per soddisfare i propri desideri empirici ma concepirla come una finalità autonoma non condizionabile da alcun elemento esterno ovvero comprendere la responsabilità dell'agire morale (tendere al bene in sé) che fonda l'uso pratico della ragione. Allo stesso modo il soggetto non deve considerare gli altri esseri ragionevoli come dei semplici strumenti in grado di soddisfare i propri desideri sensibili poiché tutti gli esseri dotati di ragione non possono essere concepiti come mezzi perché possiedono un intrinseco valore assoluto, una loro dignità a priori, a prescindere da qualsiasi opera meritoria dunque sono degli esseri originariamente autonomi e liberi. La terza formulazione dell'imperativo categorico si richiama fortemente alla prima difatti comanda al soggetto morale di considerare la propria volontà non come fonte di desideri sensibili ma come fonte di una legge morale universale valida per tutti gli esseri ragionevoli attraverso la produzione di massime che abbiano come finalità autonoma il bene in se

stesso. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant dimostra in modo rigoroso ed inequivocabile che una legge morale universale è possibile esclusivamente come legge della ragione che si esprime nei termini dell'imperativo categorico. A questo risultato il filosofo di Königsberg giunge attraverso la decostruzione dell'eudemonismo che in maniera contraddittoria pretende di fondare una morale oggettiva su un sentimento di natura prettamente individuale ed empirica ossia il piacere. Al contrario è possibile e anzi assolutamente necessario, fondare una morale oggettiva su una facoltà suprema di cui tutti gli uomini sono dotati originariamente ed incondizionatamente ovvero la ragione. Ma se l'uomo aderisce alla legge della ragione rappresentata dall'imperativo categorico, secondo Kant, obbedisce alla propria legge "interna" la quale comanda di compiere un determinato atto morale in modo incondizionato e quindi autonomo, da ciò deriva che egli può considerare se stesso come essere autenticamente autonomo e quindi libero se e solo se si uniforma alla legge che si fonda esclusivamente sulla sua natura razionale. L'autonomia del soggetto morale e quindi della volontà è dunque pensabile solo nei termini dell'imperativo categorico che esula da qualsiasi movente empirico e comanda prescindendo da una finalità possibile o reale. Contrariamente l'eteronomia del soggetto e quindi della volontà è pensabile esclusivamente nei termini dell'imperativo ipotetico che comanda in maniera condizionata in vista di uno scopo. Se quindi la morale deve e può solo fondarsi sull'imperativo categorico inteso come comando autonomo e incondizionato della ragione che costituisce pertanto la legge morale universale, per Kant ciò significa ad aver trovato il principio della moralità nell'autonomia e nella legge morale rappresentata dall'imperativo categorico. Ottimisticamente la stessa possibilità di rifiutare una condotta morale basata sull'imperativo ipotetico e di abbracciare quella basata sull'imperativo categorico presuppone la capacità originaria dell'uomo di determinare la propria volontà in modo perentorio ed autonomo escludendo così l'intromissione di qualsiasi interesse legato alla sfera sensibile dell'individuo. L'uomo, secondo la morale kantiana, ha dunque dal punto di vista negativo la reale facoltà di liberarsi dalle tendenze sensibili e dal punto di vista positivo la possibilità di aderire liberamente alla legge morale universale espressa dall'imperativo categorico che comanda di compiere azioni buone in se stesse, solo in questi termini egli può considerarsi autenticamente libero.

L'imperativo categorico quale legge della ragione comanda e allo stesso tempo sancisce come principio della moralità l'autonomia della volontà e la libertà del volere difatti l'uomo ha la facoltà di decidere se uniformare la propria condotta alla legge relativa dettata dall'imperativo ipotetico o se optare per la legge della ragione che si rivela nell'imperativo categorico, indubbiamente egli sceglierà di aderire alla legge della ragione perché solo quest'ultima può rendere effettiva la sua originaria tensione verso il bene. L'autonomia pone quindi in essere l'indipendenza della volontà da ogni desiderio o oggetto di desiderio e congiuntamente la capacità del volere di determinarsi in conformità di una legge propria che è quella della ragione. L'autonomia è contrapposta da Kant all'eteronomia per la quale la volontà è determinata dagli oggetti della facoltà del desiderare difatti le morali che si fondano sull'ideale della felicità o della perfezione morale non fanno altro che incardinare la condotta sull'eteronomia della volontà e quindi suppongono che quest'ultima venga determinata da un movente esterno e sensibile (la felicità o la perfezione morale). L'autonomia è quindi secondo Kant la condizione di possibilità dell'autentico agire morale ossia il principio supremo della moralità in base a cui l'uomo sceglie di sottrarsi alla legislazione del mondo sensibile e di aderire a quella del mondo intelligibile, essa rappresenta il dato originario ed autoevidente di ogni essere dotato di ragione ossia la condizione di possibilità di ogni suo atto. Ma se l'autonomia della volontà consiste nello svincolarsi dal mondo della sensibilità e nello scegliere la sublime via dell'imperativo categorico che ordina di compiere il bene in maniera disinteressata, ciò significa affermarne implicitamente la libertà dell'uomo, l'atto dello scegliere difatti è palesemente un'azione consapevole e quindi libera. Ad esempio nella vita di tutti i giorni, quando veniamo a sapere che una persona ha compiuto una scelta autonoma, immediatamente ci rendiamo conto che tale atto non è stato imposto da nessun agente esterno e pertanto viene ritenuto un atto libero. Nella filosofia kantiana autonomia e libertà possono essere considerati sinonimi perché entrambi rimandano alla capacità della volontà di autodeterminarsi in base alla legge morale della ragione che si concretizza nelle tre formule dell'imperativo categorico. La volontà può considerarsi libera perché aderisce e pone in atto consapevolmente la legge dell'imperativo categorico che è la sua legge, solo in tal maniera può considerarsi autonoma rispetto a qualsiasi movente esterno;

parafrasando il titolo di un paragrafo della *Fondazione* possiamo quindi affermare che «il concetto di libertà è la chiave per spiegare l'autonomia della volontà».⁵⁷ La terza parte della *Fondazione della metafisica dei costumi* s'impenna sul concetto di libertà quale via maestra per comprendere l'autonomia della volontà, per adempiere a tale dovere speculativo, Kant si serve di un concetto fondamentale della filosofia ossia il concetto di causalità. È necessario precisare che tutta la filosofia kantiana e in particolar modo il suo ambito pratico (morale) seguendo l'esempio della fisica newtoniana secondo cui la natura è governata da una legge universale che può essere dedotta dagli stessi fenomeni (la legge di gravitazione universale), intende reperire una legge della condotta morale altrettanto rigorosa ed oggettiva che pare sopita nella coscienza comune della moralità di cui la ragione è oscuramente ed originariamente dotata. Dobbiamo quindi tener presente che il paradigma metodologico delle scienze matematiche rappresenta nel pensiero kantiano la bussola per orientarsi nel mondo umano ma non ne condiziona in modo univoco la speculazione che possiede pertanto un alto grado di autonomia trattistica. Dapprima Kant fornisce una definizione negativa di libertà che prende le mosse dal concetto di volontà:

«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; la necessità naturale è invece quel carattere di tutti gli esseri privi di ragione per cui sono determinati ad agire per influsso di cause esterne»⁵⁸.

La volontà è quindi a livello generale un tipo di causalità propria di tutti gli esseri dotati di ragione mentre la libertà è quella qualità di essa che le conferisce la capacità di agire indipendentemente da cause esterne. La libertà è la condizione di possibilità della volontà, la sua ragion d'essere o più semplicemente quella qualità fondante che permette alla volontà di essere causa autonoma dei propri effetti (azioni), in tal modo libertà e autonomia non possono far altro che coincidere pienamente. Ma la libertà non consiste esclusivamente nella capacità di astrarsi da fattori esterni alla natura razionale dell'uomo ma positivamente e costruttivamente nella capacità di aderire

⁵⁷ Ivi, p. 85.

⁵⁸ Ivi, parte terza, p. 85.

alla legge morale della ragione rappresentata dall'imperativo categorico che gli esseri ragionevoli non possono far altro che rispettare. La filosofia morale kantiana giunge dunque ad un ulteriore risultato e dunque ad un'ulteriore esplicitazione del principio supremo della moralità: dapprima viene ravvisato nell'imperativo categorico che obbliga di compiere un'azione buona in maniera incondizionata, successivamente nell'autonomia quale atteggiamento proprio di una volontà che considera se stessa come fonte di atti universali (non soggetti alle contingenze della sensibilità) adeguando le proprie massime alla legge morale oggettiva, quest'ultima insita in tutti gli esseri dotati di ragione e portata alla luce dal discernimento filosofico, infine nell'idea di libertà quale carattere fondante dell'agire morale autonomo. Ma ravvisare nella libertà la condizione di possibilità dell'agire morale o più kantianamente il principio supremo della moralità non significa affatto secondo Kant, dimostrarne l'effettività infatti il suo sforzo speculativo è proteso ad evitare qualsiasi fraintendimento che possa far pensare anche lontanamente ad una conclusione metafisica infatti:

«Abbiamo ricondotto il concetto determinato della moralità all'idea di libertà, ma non ci è stato possibile dimostrare la libertà come qualcosa di reale né in noi stessi né nella natura umana; abbiamo visto semplicemente che dobbiamo presupporla se vogliamo concepire un essere ragionevole e cosciente della propria causalità rispetto alle azioni, cioè dotato di una volontà; così abbiamo trovato che, in conseguenza di ciò, dobbiamo attribuire a ogni essere dotato di ragione e volontà la capacità di determinarsi ad agire in base all'idea della sua libertà»⁵⁹.

Se il compito del soggetto morale deve essere quello di trasformare le proprie massime in leggi morali universalmente valide per tutti gli esseri dotati di ragione, deve essere necessariamente presupposta la libertà come fondamento di questo processo di elevazione del principio soggettivo della volontà a legge morale oggettiva. L'idea di libertà è quindi il supposto nesso logico e ontologico che permette di accedere all'idea di una volontà pura che non viene determinata da particolari motivi empirici ma soltanto da un principio a priori cioè dalla legge

⁵⁹ Ivi, p. 88.

razionale dell'imperativo categorico *in primis* nella sua formula universale da cui poi derivano le sue tre formulazioni:

«Agisci in base a massime che possano nello stesso tempo valere come leggi universali»⁶⁰.

Ma da questo punto di vista secondo Kant si incorrerebbe in una contraddizione: relativamente alla propria natura sensibile l'uomo si suppone libero e quindi capace di astrarsi da qualsiasi inclinazione empirica invece relativamente alla propria natura razionale pensa di essere sottoposto alla legge morale in virtù della stessa libertà, ecco allora che la filosofia kantiana si chiede quale immagine dell'uomo possa essere posta positivamente a principio della moralità ed in generale dell'uso pratico della ragione ma più profondamente Kant si chiede per quale motivo l'uomo debba rifiutare di asservire al proprio interesse sensibile e sottoporsi alla legge rigorosa dell'imperativo categorico, dovrà quindi attraverso un atto introspettivo decidere quale strada sia più nobile seguire: quella dell'imperativo ipotetico che comanda di compiere un'azione buona in modo condizionato o quella dell'imperativo categorico che invece impone di compierla in maniera incondizionata e quindi disinteressata? Entra qui in gioco la concezione ottimistica e razionalista dell'uomo ossia la componente ideologica propria non solo della filosofia kantiana ma di tutto l'illuminismo; l'uomo attraverso un atto introspettivo è in grado di portare alla luce il fondamento che presiede ad ogni sua azione e ne determina in modo assoluto l'identità e il valore: la ragione. Non a caso Kant afferma:

«Ora l'uomo trova effettivamente in sé una facoltà che lo distingue da tutte le altre cose, addirittura da se stesso in quanto affetto da oggetti, ed è la *ragione*. In quanto spontaneità pura, questa si eleva anche al di sopra dell'*intelletto*, perché, sebbene l'intelletto sia anche spontaneità e non contenga, come il senso, semplici rappresentazioni, che sorgono solamente quando si è affetti dalle cose (cioè quando si è passivi), può tuttavia trarre dalla propria attività solo concetti che servono esclusivamente a sottoporre le rappresentazioni sensibili e a unirle così in una

⁶⁰ Ivi, p. 71.

coscienza; senza questo uso che esso fa della sensibilità, l'intelletto non penserebbe assolutamente nulla; viceversa la ragione, nel campo delle idee, rivela una spontaneità così pura da innalzarsi molto al di sopra che la sensibilità fornisce all'intelletto e realizza il suo compito più elevato quando distingue l'uno dall'altro il mondo sensibile e il mondo intelligibile, assegnando i propri limiti all'intelletto stesso»⁶¹.

Dunque l'uomo in quanto essere dotato di ragione opererà per quella legge morale che non si fonda sui dettami condizionati dall'inclinazione sensibile ma per quella legge che obbedisce alla sua natura e realizza la sua originaria tensione al bene universale. Come la monade leibniziana, l'uomo è vincolato dalla sua stessa natura razionale a scegliere la ripida salita della virtù e a rifiutare la facile strada del vizio ma è fondamentale ricordare che tanto nella filosofia leibniziana quanto in quella kantiana è radicata l'idea del valore etico della ragione perciò è davvero illuminante riportare anche le parole di Leibniz contenute nei *Saggi*:

«L'intelligenza è come l'anima della libertà, e il resto ne è come il corpo e la base. La sostanza libera si determina da se stessa, seguendo in ciò il motivo del bene appercepito dall'intelletto, che la inclina senza necessitarla [...]. È bene tuttavia mostrare che l'imperfezione che si trova nelle nostre conoscenze e nella nostra spontaneità, e la determinazione infallibile racchiusa nella nostra contingenza, non distruggono né la libertà né la contingenza»⁶².

La filosofia morale kantiana proprio come la filosofia monadologica leibniziana crede fermamente nell'originaria capacità dell'uomo di autodeterminarsi a partire dalla sua originaria tendenza verso il bene. Ma se in Leibniz il bene è semplicemente un motivo operativo, in Kant invece esso diventa il fondamento su cui edificare la legge morale che per essere considerata tale non può altro che articolarsi nella forma

⁶¹ Ivi, p. 93.

⁶² G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710) testo francese a fronte, tr. it. dell'ed. critica di C.I. Gerhardt: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 voll., Berlin 1875-1890, vol. VI, pp. 21-436 di S. Cariatì, I ed., Bompiani, Milano 2005, parte terza, § 288, p. 679.

dell'imperativo categorico. La legge morale che è il *fatto della ragione* è qualcosa di originario nella natura umana, una predataità che lo stesso Kant in virtù della maieutica della coscienza comune della moralità operata nella *Fondazione* riscontra come dato incontrovertibile e primario. Per entrambi i filosofi, la coercizione della legge morale non può mettere in discussione l'originaria e quindi indimostrabile libertà di cui gode l'uomo perché propriamente si può parlare di coercizione solo se essa viene esercitata da un agente esterno. La vera libertà dell'uomo consiste quindi nel seguire quella legge che è inscritta nella sua natura razionale e anche se essa si presenta sotto la forma di una coercizione, l'influenza positiva di quest'ultima può essere facilmente compresa dalla ragione la quale spontaneamente decide di sottoporvisi senza alcuna riserva. Essere liberi, per Kant, non significa affatto fare tutto ciò che si vuole ma aderire alla legge che l'uomo quale essere razionale ritrova dentro di sé rischiando socraticamente la propria coscienza. La legge morale si presenta sotto forma di pura e semplice costrizione solo dal punto di vista della sensibilità in quanto obbliga l'uomo a riscattarsi da questa sua originaria condizione di minorità ma non dal punto di vista dell'universalità della ragione, seguire la legge positivamente perentoria che è radicata nella propria coscienza di essere razionale significa propriamente essere autonomi e quindi autenticamente liberi, essa è dunque una costrizione interna di cui l'uomo percepisce chiaramente la nobiltà. Perciò la legge morale che inclina verso il bene può rappresentare in senso proprio una costrizione solo per l'uomo che è abituato a servire i propri appetiti sensibili e non per l'uomo che decide di sviluppare in senso normativo e rigoroso la sua originaria e positiva tendenza morale.

2.8 LIBERTÀ ED AUTONOMIA NELLA *Critica della ragion pratica*

Nella *Critica della ragion pura* e precisamente nella prefazione alla seconda edizione della medesima opera, Kant aveva dimostrato che è possibile pensare senza contraddizione la volontà come libera; da un lato in quanto essa è fenomeno determinato in senso causale, dall'altro in quanto è cosa in sé. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, il filosofo di Königsberg aveva spiegato che dalla validità della legge morale consegue l'autonomia della ragione e quindi la libertà come

condicio sine qua non dell'applicazione della stessa. Nella seconda Critica kantiana invece il progetto riguardante una filosofia morale (pratica) pura che si impernia su un ulteriore utilizzo della ragion pura elaborato già nelle battute iniziali della prima Critica, viene illustrato e realizzato in maniera sistematica. La critica della ragione ovvero il rischiaramento del suo ambito pratico giunge così nella seconda Critica ad un ulteriore grado di chiarezza assumendo come suo principio guida il concetto di libertà:

«La prima questione è pertanto la seguente: se la ragione pura è da sé sola sufficiente a determinare la volontà o se soltanto in quanto empiricamente condizionata può fungere da fondamento della determinazione di essa. Qui interviene un concetto di causalità che ha trovato giustificazione nella Critica della ragion pura benché non sia suscettibile di rappresentazione empirica, ossia il concetto di libertà; se ora siamo in grado che questa proprietà appartiene realmente alla volontà umana (e così anche alla volontà di tutti gli esseri razionali), sarà stabilito non solo che la ragion pura può essere pratica, ma che essa solo, e non la ragione sottostante a limiti empirici, è pratica in modo incondizionato»⁶³.

Secondo Kant solo presupponendo la libertà come proprietà di tutti gli esseri razionali è possibile certificare l'esistenza di un uso pratico della ragione che abbia a che fare con la dimensione dell'incondizionato ovvero del trascendente che pertanto viene distinto da un uso teoretico condizionato dalla dimensione fenomenica e quindi immanente a quest'ultima. Viene giustamente ribadito da tutti gli studiosi di filosofia che la ragione per Kant è una e una sola mentre sono diversi i suoi utilizzi ma è altrettanto importante ricordare che l'idea di una conoscenza a priori della ragione e dei suoi principi puri in generale viene dapprima formulata nella *Critica della ragion pura* e poi caratterizzata in senso teoretico e in senso pratico. Quindi la ragione nel suo uso pratico è sempre pura perché intende determinare la volontà escludendo qualsiasi movente di natura empirica attraverso le sue forme morali pure originarie. La premessa fondamentale della filosofia morale kantiana è il cosiddetto *fatto della*

⁶³ I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), tr. it. dell'ed. critica di P.Natorp, *Kant's Gesammelte Schriften*, Vol. 5, Berlin 1913 di P. Chiodi in *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a c. di P. Chiodi, Utet, Torino 2006, introduzione, A30, p. 149-150.

ragione, questo concetto prefigurato nella *Fondazione* ma sviluppato in modo rigoroso solo nella seconda Critica designa l'evidenza e la certezza inconfutabile dell'imperativo categorico. Difatti sempre nella *Fondazione*, Kant aveva esplorato la coscienza comune della moralità e ne aveva mostrato l'originaria e allo stesso tempo l'imperfetta tendenza al perseguimento del dovere che la speculazione filosofica aveva il compito di svincolare dalla sfera empirica per poi innalzarla a principio universale della moralità. Nella *Critica della ragion pratica*, la trattazione kantiana compie un ulteriore passo in quanto abbandona l'analisi della moralità comune e dà avvio ad un'indagine rigorosa e sistematica sulla struttura della coscienza a priori della moralità. Tuttavia prima di procedere oltre, resta da chiarire un punto importante: secondo Kant il concetto del bene è ricavato dalla legge morale e dipende unicamente e gerarchicamente da essa e non è affatto la legge morale ad essere desunta dal concetto del bene. In tal senso l'imperativo categorico che rappresenta la legge morale è il criterio della moralità di cui tutti gli esseri razionali sono originariamente dotati (è il fatto della ragione) ma più profondamente la filosofia kantiana non smette mai di ribadire la propria vocazione autonomista nella ricerca di una legge morale della ragione che non venga determinata da alcun principio esterno come il piacere (Shaftesbury, Hutcheson) o la perfezione morale (Wolff). A livello generale ciò che fa di Kant un filosofo morale illuminista è l'intenzione programmatica di edificare la morale sulla base di una facoltà di cui tutti gli esseri umani in quanto tali sono dotati ovvero la ragione a differenza dei moralisti inglesi che pretendono di fondare una morale oggettiva a partire da un senso interno di natura soggettiva. La realtà dell'imperativo categorico che comanda di compiere un'azione buona in modo incondizionato quindi senza prefigurare la fruizione di qualsiasi beneficio, rappresenta il punto archimedeo della filosofia pratica kantiana che abbandonando la sfera comune della moralità può così definirsi come etica nel senso proprio del termine. Non a caso, secondo una distinzione comunemente condivisa e riportata nella maggior parte dei manuali di filosofia, l'etica rappresenta la scienza della condotta che prende le mosse da una dimensione propedeutica (la morale) che le fornisce le coordinate iniziali per fornire all'uomo una condotta rigorosa e coscientemente orientata al perseguimento disinteressato del bene. Il concetto di etica porta quindi con sé un intento prettamente metodologico finalizzato

a porre sul piano della chiarezza e della distinzione le idee generali sulla condotta dell'uomo che la morale analizza in modo preliminare a partire dalla coscienza comune; non vi è quindi una differenza sostanziale tra i due concetti ma solo metodologica e pertanto possono essere utilizzati come sinonimi. L'etica kantiana intesa come filosofia pratica è quindi un'ulteriore branca del sistema dinamico della ragion pura prefigurato da Kant nelle pagine iniziali della *Critica della ragion pura*. Ma se l'etica kantiana è fondata in modo inequivocabile sulla ragione pura quale fonte delle forme pure della moralità ciò non significa affatto mistificare la sensibilità e considerarla pertanto quale elemento patologico della condotta umana. La filosofia kantiana mostra come l'esistenza della legge morale che è preliminarmente un fatto della ragione ed ha quindi valore oggettivo, sia ulteriormente suffragata a livello soggettivo dalla sussistenza di due forme morali della sensibilità superiore: il sentimento del rispetto e il sentimento della soddisfazione. Il sentimento del rispetto riguarda esclusivamente la legge morale ed è un sentimento di dolore a priori che deriva dal danno inferto dalla intrinseca nobiltà della legge morale al principio della felicità individuale tuttavia aderire ai dettami puri e pratici del tribunale della ragione non può ridursi ad un semplice atto meccanico. Il soggetto che sceglie la strada tortuosa dell'obbligazione incondizionata, conosce altresì una soddisfazione intellettuale che non è paragonabile a quella sensibile. Ma ritorniamo al rapporto fra legge morale e libertà, nella prefazione Kant molto esaustivamente e chiaramente afferma:

«Siccome la realtà della libertà è provata da una legge apodittica della ragion pratica, il concetto di libertà costituisce la chiave di volta di tutto l'edificio di un sistema della ragion pura, compresa la speculativa, e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), i quali, in quanto semplici idee, mancano di base nella ragione speculativa, si congiungono a quello della libertà e ricevono con esso e per esso consistenza e realtà oggettiva, sicché la possibilità di essi ha la sua prova nella realtà della libertà; difatti questa idea si manifesta mediante la legge morale. La libertà è anche l'unica fra tutte le idee della ragione speculativa di cui conosciamo a priori la

possibilità, senza percepirla, perché essa è la condizione della legge morale di cui abbiamo conoscenza»⁶⁴.

Della libertà non è possibile dare dal punto di vista teoretico alcuna evidente dimostrazione, per Kant è cosa in sé o noumeno. Tuttavia la libertà del volere nella *Critica della ragion pratica* rappresenta la condizione di possibilità non solo della legge morale ma pure dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima in quanto rende effettiva la scelta di essi quali principi morali ausiliari. Dobbiamo sempre ricordare che la legge morale per Kant si fonda primariamente sulla ragione pura ed insieme pratica e accoglie secondariamente l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima quali concetti della ragione intesi come ulteriori punti di riferimento dell'agire morale. Ma se la libertà è la condizione di possibilità della legge morale, è altrettanto vero che la libertà riceve la propria autentica determinazione mediante la legge morale che si concretizza nell'imperativo categorico; vi è dunque fra libertà e legge morale una correlazione universale inscindibile che l'etica kantiana non manca mai di sottolineare. La libertà di cui è portatrice la ragione coincide con la sua capacità originaria di autodeterminarsi a partire dall'intrinseca evidenza della legge morale quale suo dato originario e fondativo, in tal senso essa ha modo di essere legge a se stessa ovvero essere auto-noma. Ci troviamo dunque di fronte al *tautòn* ovvero all'identità che costituisce il fondamento di tutta l'etica kantiana: essere liberi dal punto di vista negativo significa rifiutare di sottoporsi ad un fondamento morale esterno alla ragione (felicità individuale) ma positivamente e autenticamente nell'aderire alla legislazione autonoma promulgata dal tribunale della ragione. Ma andiamo con ordine. La *Critica della ragion pratica* è costituita da due parti: la prima consiste in una *Dottrina degli elementi* a sua volta divisa in una *Analitica della ragion pura pratica* e in una *Dialettica* invece la seconda parte consiste in una *Dottrina del metodo*. La correlazione fra libertà e legge morale viene sviluppata da Kant nell'*Analitica della ragion pura pratica* e rappresenta il manifesto di una morale unicamente fondata sulla ragione di chiara ascendenza illuminista. Nella terza ed ultima parte della *Fondazione della metafisica dei costumi*, la libertà veniva indicata come presupposto trascendentale ovvero come condizione di possibilità

⁶⁴ Ivi, prefazione, A4-A5, p. 136.

della legge morale: si è obbligati dalla legge morale in quanto ci si pensa liberi, per così dire disponibili all'obbligazione. L'uomo che pensa se stesso e la propria libertà in sintonia con la legge morale ha la possibilità di elevarsi al di sopra della propria natura sensibile e di considerarsi come essere razionale i cui atti sono determinati dalla sola legge morale della ragione che si basa sul concetto di dovere. Non vi è alcun dubbio e nessun timore nel credere in una evidenza immediata, non dal punto di vista teoretico ma dal punto di vista pratico, ossia in un concetto positivo di libertà ed è lo stesso Kant a ribadirlo nelle prefazione della *Critica della ragion pratica*:

«ed ora la ragion pratica, da se stessa e senza un accordo preventivo con la ragione speculativa, fornisce realtà ad un oggetto a un oggetto soprasensibile della categoria della causalità, ossia alla libertà (benché solo in quanto concetto pratico e soltanto per un uso pratico) e conferma perciò con un fatto ciò che prima poteva essere soltanto pensato»⁶⁵.

Nel suo utilizzo pratico la ragione pura ha la possibilità di pensare il concetto di causa (che è un concetto intellettuale puro, una categoria) come incondizionato ossia non riferito ad un oggetto esterno ma riferito a se stessa, in questo modo essa può essere cosciente di sé come *causa sui* o *autographia*, a confermare questo suo pensarsi come autocausalità ovvero come causa efficiente autonoma è un fatto ovvero una evidenza pratica assoluta (l'imperativo categorico quale principio supremo della moralità) che Kant esplicherà nelle prime pagine dell'*Analitica*. L'*Analitica della ragion pura pratica* consiste nel suo insieme nella definizione dei veri principi della moralità o più socraticamente per la stessa ragione pura pratica si tratta di analizzare gli elementi primi di una ragione pratica in generale ossia principi, moventi di cui è dotata originariamente. La ragione pura pratica agisce in base a determinati principi ma qual è la loro precisa identità? La filosofia kantiana comincia così la sua opera di rischiaramento dell'uso pratico della ragione fornendo una preliminare definizione sullo statuto dei principi puri-pratici di cui la ragione è originariamente dotata e che possono rappresentare gli elementi primi di una legge morale:

⁶⁵ Ivi, prefazione, A9, p. 138.

«I princìpi pratici sono proposizioni che racchiudono una determinazione universale della volontà che ha sotto di sé varie regole pratiche»⁶⁶.

Un principio pratico è una regola generale che implica una serie di azioni possibili quindi una serie di regole subordinate e in ultima istanza un vero e proprio criterio operativo generale. I princìpi pratici in base ai quali cui la ragione agisce vengono suddivisi da Kant in due tipi: le massime e leggi. Le massime sono princìpi pratici soggettivi che il soggetto pensa come propri criteri operativi e giudica la determinazione che essi contengono come valida esclusivamente per la propria volontà. Vediamo dunque che l'etica kantiana già nelle sue battute iniziali comincia ad indicare una sfera autonoma del soggetto morale o meglio a formulare l'idea di una soggettività in senso forte (autonoma) difatti le massime non sono altro che le regole generali che il soggetto sente coscientemente come sue proprie o più semplicemente come criteri direttivi originari della propria condotta. Invece le leggi sono princìpi pratici oggettivi in quanto contengono una determinazione universale per tutti gli esseri dotati di ragione. La distinzione tra massime e leggi posta a principio dell'argomentazione kantiana chiarisce in maniera inequivocabile che si possono dare leggi pratiche oggettive valide per tutti gli esseri razionali e allo stesso tempo una sfera pratica individuale autonoma che è posta alla formulazione delle massime. Ma un'etica valida e vincolante per tutti gli esseri dotati di ragione non può far può altro che contemplare dei princìpi pratici oggettivi e non dei semplici princìpi soggettivi ma più perentoriamente non può far altro che esprimersi attraverso imperativi. Secondo la filosofia kantiana ciò che distingue l'uomo è sicuramente la ragione ma egli è pure volontà ed in quanto tale è condizionato dai propri impulsi sensibili pertanto vista la sua costitutiva imperfezione, i princìpi pratici oggettivi a cui dovrà sottoporsi dovranno necessariamente configurarsi come imperativi. L'imperativo così è quella regola che esprime un dover esser che in un essere metà razionale e metà sensibile come l'uomo, non può altro che configurarsi in maniera costrittiva. È importante comprendere chiaramente la distinzione fra massime e imperativi in generale: gli imperativi esprimono sempre la necessità oggettiva di

⁶⁶ Ivi, Analitica, cap. I, § 1, A35 p. 153.

un'azione in modo condizionato (imperativi ipotetici) o in modo incondizionato (imperativi categorici) invece le massime esprimono sempre una motivazione soggettiva e perciò non possono essere costrittive per gli altri esseri razionali. Le massime sono per Kant il principio generale in cui si esprime la regola dell'azione adottata dal soggetto: i soggetti agiscono sempre e comunque adottando una massima perché agiscono in quanto soggetti cioè in base ad un criterio operativo individuale, la massima rappresenta quindi il cominciamento soggettivo dell'azione ossia la regola pratica originaria della soggettività che designa la sfera autonoma e particolare di un determinato soggetto, ne esprime la motivazione propria e logicamente non può presentarsi in forma costrittiva: è dunque superfluo affermare come non sia in alcun modo possibile costruire una morale composta unicamente da massime perché queste riguardano sempre e comunque un individuo considerato nella sua contingenza storica. Invece tutti gli imperativi sia ipotetici che categorici contenendo una necessità oggettiva costringono il soggetto ad adeguare la propria massima a tale vincolo. Gli imperativi ipotetici così obbligano il soggetto a compiere una determinata azione in maniera condizionata cioè in vista di un scopo reale o possibile, a differenza degli imperativi categorici che comandano in maniera incondizionata. Vediamo dunque quanto Kant sia risoluto nelle pagine iniziali dell'*Analitica* nel tracciare una netta distinzione fra le leggi pratiche della ragione che rappresentano inequivocabilmente principi pratici oggettivi e le normali prescrizioni pratiche (massime) la cui presunta universalità nasconde una chiara origine individuale. Solo la ragione può enunciare in senso proprio leggi pratiche universali perché essa è patrimonio originario di tutti gli uomini e non la sensibilità individuale o la particolare condizione di un individuo. Ma solo gli imperativi categorici possono essere considerati leggi pratiche oggettive perché comandando in modo incondizionato, danno modo al soggetto di astrarsi da qualsiasi movente empirico ossia da qualsiasi tipo di causalità prodotta dalla volontà individuale. Vediamo dunque quanto Kant difenda in maniera implicita, attraverso distinzioni che sembrano puramente descrittive (massime-imperativi, imperativi ipotetici-imperativi categorici) l'autonomia della ragione e quindi del soggetto: come già affermato una morale valida per tutti gli esseri razionali in ogni tempo e in ogni luogo non può basarsi su principi derivati da una particolare condizione storica oggettiva (ad

esempio una filosofia morale storicamente determinata) o da una condizione individuale (ad esempio un particolare soggetto storico). Obbedire ad un precetto, ad una massima, all'imperativo ipotetico significa sempre sottoporsi a leggi particolari e condizionate in senso soggettivo (massima) o in senso oggettivo (precetto) da qualcosa di esterno alla ragione. Non a caso l'etica kantiana sia in maniera implicita che in maniera esplicita ripudia l'eteronomia attaccando così tutte le morali che hanno posto come fondamento della condotta un principio esterno alla ragione pura pratica. Difatti Kant ritiene che tutte le morali che lo hanno preceduto siano riconducibili ad un unico principio: la felicità. L'eudemonismo è l'avversario speculativo della filosofia morale kantiana che commette già a livello programmatico un errore fondamentale: confondere la coscienza della legge morale con una sensazione individuale. Secondo Kant quindi le morali precedenti hanno cercato di formulare una legge pratica fondata su un principio tratto dalla sfera della contingenza sensibile quindi esterno alla ragione pura pratica e di averlo indebitamente considerato fondamento della moralità stessa. Già nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, il filosofo di Königsberg aveva chiaramente dimostrato la fragilità e la contraddittorietà di un'etica che contemplasse il piacere o la felicità come principio oggettivo dell'agire morale: ogni uomo ha un'idea del tutto personale della felicità o del piacere perché tali stati della sensibilità sono suoi propri e evidentemente non possono rappresentare degli autentici fondamenti morali. Nella *Critica della ragion pratica*, l'attacco alle morali eudemoniste si svolge ad un livello filosofico più tecnico e rigoroso che ha lo scopo di ribadire l'impossibilità di basare l'etica della ragione pura su un principio materiale come la felicità. Il motivo determinante della volontà secondo Kant non può risiedere nel raggiungimento della propria felicità cioè in un principio pratico materiale perché esso affonda le proprie radici in una sfera assolutamente indiscernibile come le sensibilità difatti:

«Tutti i principi materiali sono, in quanto tali, di una sola ed identica specie e cadono sotto il principio universale della amor di sé o della propria felicità»⁶⁷.

⁶⁷ Ivi, § 3, A40, p. 156.

L'etica per valere universalmente per tutti gli esseri dotati di ragione deve dunque emanciparsi da qualsiasi fine esterno che non sia posto dalla ragione, essa non deve dunque articolarsi tramite principi materiali ma attraverso principi formali ossia forme pure a priori ravvisabili identificabili attraverso il discernimento filosofico della ragione pura pratica. Vediamo dunque che sia a livello teoretico, sia a livello pratico, la filosofia kantiana pone in primo piano il primato indiscusso della forma come garante dell'universalità: nella *Critica della ragion pura* le categorie e i principi dello schematismo trascendentale ricoprivano una funzione conoscitiva davvero fondamentale ossia quella di organizzare i dati provenienti dalla sensibilità e di arrivare alla formulazione dei giudizi. In tal senso tali concetti puri della ragione teoretica (forme pure e a priori dell'intelletto) erano stati utilizzati come criteri-guida allo scopo di portare alla luce una dimensione originaria non psicologica ma puramente teoretica (l'io penso) che nonostante gli sia stata attribuita dalla speculazione kantiana un certo valore intrinseco, era tuttavia subordinata all'ordine dei fenomeni. Nella *Critica della ragion pratica*, il procedimento adottato da Kant è analogo alla precedente *Critica*: l'impossibilità interna dell'etica di fondarsi su un principio materiale come la felicità apre inevitabilmente la strada ad un'etica basata su principi formali indipendenti dalla sfera della sensibilità. Questi ultimi principi vengono poi utilizzati dalla filosofia kantiana come criteri-guida universali in grado di individuare o meglio certificare l'esistenza di un luogo di produzione di moventi superiori, non materiali ovvero la ragione pura pratica. Detto ciò, possiamo anticipare che Kant dopo aver affermato l'evidenza del *fatto della ragione* ovvero della realtà indubitabile dell'imperativo categorico (che è la legge morale), utilizzerà questo concetto per provare sul piano della filosofia pratica l'esistenza della libertà quale proprietà intima degli esseri razionali. Il concetto di felicità non può rappresentare il punto archimedeo dell'etica per la sua intrinseca natura soggettiva infatti:

«Infatti, benché il concetto di felicità stia ovunque alla base della connessione pratica degli oggetti con la facoltà del desiderare, tuttavia esso non è che il titolo generale dei motivi soggettivi di determinazione; come tale non determina nulla di specifico

[...]. Ciò in cui ognuno deve porre la propria felicità dipende dal sentimento particolare di piacere o dispiacere proprio di ogni singolo»⁶⁸.

Parafrasando altri stralci dell'argomentazione kantiana, possiamo affermare che la felicità è il motivo determinante imprescindibile per ogni essere razionale finito che pone l'oggetto, da cui si aspetta l'appagamento del suo desiderio, come soggettivamente necessario; obbedendo a questo tipo di determinazione e istituendola come legge pratica, secondo Kant non faremmo altro che sottoporci ad una pura e semplice necessità biologica ma più propriamente verrebbe meno la distinzione tra le massime in generale che sono le regole dettate dal principio dell'amor proprio e le leggi quali princìpi oggettivi incondizionati. Chi sceglie la felicità come principio pratico, sceglie la propria felicità come finalità assoluta ovvero opta per un criterio imprescindibilmente soggettivo che è portato in modo spontaneo e quindi senza alcun tipo di costrizione ad agire ad accettare perché tratto dalla sua stessa natura di essere finito e costituzionalmente mancante. In tal senso l'uomo che decide di basare la propria condotta sui dettami della propria volontà, non sceglie di agire in base ad un'etica vera e propria ma in base ad un puro e semplice ed egoistico *modus operandi* regolato dalle proprie massima erroneamente ritenute leggi pratiche universali. Kant dunque attraverso la confutazione del principio della felicità quale fondamento della moralità intende mostrare come tutti i motivi determinanti tratti dalla volontà facciano capo alla felicità e non possono dar luogo altro che a massime ovvero a princìpi soggettivi. Se dunque si decide di fondare l'etica sulla materia ossia su tutti i possibili oggetti della facoltà del desiderare non si fa altro che condannare l'uomo al suo endemico stato di minorità ovvero al meccanicismo biologico innescato dalla inclinazione sensibile oscurandone così la dignità che gli deriva dal possesso della ragione. Ma se nessun principio materiale soggettivo può fondare un'etica valida per tutti gli esseri razionali allora è necessario rifarsi a princìpi formali universali, in tal senso Kant giunge alla sua svolta formalista che sbarra definitivamente la strada ad ogni tentativo futuro di costruire un'etica universale a partire dai condizioni soggettive e materiali e

⁶⁸ Ivi, § 3, Scolio I, A46, p. 161.

soprattutto chiude la polemica storico-filosofica contro le concezioni morali eudemonistiche del passato:

«Se un esser razionale deve pensare le sue massime come leggi pratiche universali, può pensarle solo come princìpi che contengono il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma esclusivamente secondo la forma»⁶⁹.

Una volta confutata la possibilità di fondare la legge morale sul principio della felicità ecco che il formalismo kantiano fa il suo esordio e segnala in modo inequivocabile la strada da seguire per edificare una legge morale valida per tutti gli esseri dotati di ragione. Per Kant non si tratta di eliminare le massime quali princìpi soggettivi e di sostituirle con le leggi quali princìpi oggettivi, l'autonomia del soggetto è per il filosofo di Königsberg un valore assoluto che tuttavia ha bisogno di essere determinato e nobilitato mediante la legge morale altrimenti quest'ultima resterebbe semplice potenzialità. Le massime devono quindi assurgere a leggi morali ovvero il soggetto deve fare in modo che il movente, espresso nella massima non sia un movente soggettivo ma un movente oggettivo ossia universale. Se la volontà non può e non deve essere determinata da ciò che concerne la sfera materiale e particolare del soggetto (il desiderio che pone immediatamente degli oggetti da ottenere) allora a determinarla deve essere la semplice forma di una legislazione universale o meglio quella pura universalità e necessità che costituisce il carattere specifico del concetto di legge. Ma dove è rintracciabile la fonte della legge morale e quindi della determinazione universale e necessaria? Confutando l'idea secondo cui la felicità deve essere posta come fondamento della moralità, implicitamente Kant indica nella ragione pura la fonte di ogni obbligazione universale e necessaria, ecco l'anima illuminista dell'etica kantiana: se la ragione è la dotazione originaria di tutti gli uomini allora trarre la legge morale dalla ragione stessa equivale a costruire un'etica universale che pone come suo motivo determinante la legge formale dell'imperativo categorico. Ma quando la massima diventa legge pratica universale? Kant in tal senso porta molti esempi in merito soprattutto nella *Fondazione* ma nella *Critica della ragion pratica* ne riporta uno davvero illuminante: poniamo che tutti gli

⁶⁹ Ivi, § 4, A48, p. 163.

esseri agiscano secondo la massima che prevede di perseguire sempre e comunque la propria felicità; se così fosse il mondo sarebbe attraversato da conflitti tra individui che cercano di raggiungere il proprio fine personale difatti come già affermato, l'ottenimento della felicità di uno necessariamente lederebbe la felicità dell'altro. Da ciò ne consegue che adottare la massima della felicità come dovere e quindi come legge morale non sia assolutamente pensabile. Ma quello che è importante portare alla luce, è il fatto che Kant stesso inviti l'individuo a servirsi della propria ragione per verificare autonomamente se una determinata massima può essere pensata come legge morale. Il soggetto deve dunque condurre una sorta di esperimento intellettuale prevedendo le eventuali conseguenze di un'applicazione della propria massima e in base ad esse decidere se essa può essere posta come legge morale universale. Non a caso l'etica kantiana è stata spesso accusata di intellettualismo ma se ne analizziamo attentamente l'argomentazione e soprattutto i valori che la informano, possiamo renderci conto di quanta fiducia la filosofia kantiana in generale riponga nell'uomo e nella sua possibilità di usare al meglio e autonomamente la ragione per giungere all'applicazione e alla formulazione della legge morale. Più profondamente l'etica kantiana non impone semplicemente dall'esterno una legge morale ma socraticamente decide di trarla fuori dalla ragione stessa e da nessun'altra fonte esterna ma come vedremo chiaramente nella terza formulazione dell'imperativo categorico, Kant invita l'uomo ad essere egli stesso fonte di una legislazione universale e dunque della legge morale assumendo come motivo determinante dell'agire la ragione e non la sensibilità. Alla luce di quanto detto, possiamo affermare che una massima può essere ritenuta una legge morale solo quando gli effetti che scaturiscono dalla sua applicazione sono positivi per ogni individuo in modo incondizionato e quando la sua stessa possibilità non implica già una impossibilità interna di cui l'individuo può essere immediatamente cosciente ma soprattutto quando non contemplano come fondamento di determinazione la materia ovvero l'inclinazione sensibile. Difatti ritornando all'esempio riguardante la massima che prescrive per ogni uomo il raggiungimento della propria felicità, è facile secondo Kant rendersi conto che essa non può mai assurgere a legge morale universale, non serve quindi un grandissimo sforzo intellettuale per diventare fonte di una legislazione universale. L'uomo non deve far altro che utilizzare le proprie capacità razionali per

sviluppare la sua originaria tendenza al bene. La legge morale deve essere quindi una forma di determinazione per la volontà ma quale deve essere la natura di quest'ultima? Se la volontà deve essere determinabile dalla pura forma della legge secondo Kant non si può far altro che postulare la sua libertà originaria difatti:

«Poiché la semplice forma della legge può essere rappresentata esclusivamente dalla ragione, e non è quindi un oggetto dei sensi, e non fa neppure parte dei fenomeni, la rappresentazione di tale forma come motivo determinante della volontà differisce da tutti i motivi che determinano gli eventi naturali in base alla legge di causalità, perché in questo caso devono essere anch'essi fenomeni. Ma se nessun altro motivo determinante la volontà può servire da legge a questa all'infuori di tale forma legislativa, una volontà siffatta deve essere pensata come del tutto indipendente dalla legge naturale dei fenomeni nei loro rapporti reciproci, cioè dalla legge di causalità. Ma una indipendenza di questo genere prende il nome di libertà nel senso più rigoroso, cioè trascendentale. Dunque una volontà a cui soltanto la semplice forma legislativa della massima può servire di legge è una volontà libera»⁷⁰.

Se l'imperativo categorico e quindi la legge della ragione rappresenta il *fatto della ragione*, l'obbligazione che ne deriva non può che interessare una volontà libera e quindi indipendente dalla causalità naturale, la libertà viene a rappresentare la condizione preliminare non dimostrabile dell'attuazione della legge morale e del suo perseguimento ma non la prova della sua originaria realtà (essa gode dello statuto dell'autoevidenza), in questo senso è trascendentale. Ma con ciò non bisogna subordinare la legge morale alla libertà né compiere l'operazione inversa: essi sono fatti cooriginari della ragione però di diversa natura: come già affermato, la realtà della legge morale è indubitabile ma la libertà nonostante non sia dimostrabile sul piano teoretico è assolutamente necessaria sul piano pratico. Se, parafrasando le parole di Kant, la libertà è l'unica idea della ragione pura di cui conosciamo a priori la possibilità senza tuttavia percepirla chiaramente e rappresenta pertanto la condizione della legge morale di cui siamo originariamente consapevoli tuttavia essa deve essere determinata dalla forma legislativa dell'imperativo categorico (legge

⁷⁰ Ivi, § 5, A51-52, p. 165.

morale) per non rimanere una pura e semplice condizione. Libertà e legge morale per Kant si corrispondono reciprocamente in quanto elementi di una correlazione universale: la prima è sì la *condicio sine qua non* della seconda ma solo nel senso pratico della attuazione e non della realtà di quest'ultima viceversa la seconda rappresenta l'elemento che determina e nobilita in modo categorico la prima. Non vi è quindi alcuna contraddizione nell'affermare che Kant giudichi la libertà come condizione di possibilità della legge morale e allo stesso tempo utilizzi la legge morale come fondamento pratico e non teoretico della libertà. Ma comunque la legge morale rispetto alla libertà mantiene un primato indiscusso all'interno dell'etica kantiana, solo essa spalanca al soggetto la dimensione dell'incondizionato pratico difatti Kant afferma:

«La libertà e la legge pratica incondizionata risultano dunque reciprocamente connesse [...], domando dove ha inizio la nostra conoscenza dell'incondizionato pratico, se dalla libertà o dalla legge pratica. Non è possibile che prenda inizio dalla libertà, di cui non possiamo né avere una conoscenza immediata, perché il primo concetto di essa è negativo, né conoscenza mediata dall'esperienza, perché l'esperienza non ci dà che la legge dei fenomeni, e con ciò il meccanismo della natura, che è l'opposto puro e semplice della libertà. È quindi la legge morale della quale diventiamo consci (appena formuliamo le massime della volontà), ciò che ci si offre per primo e ci conduce direttamente al concetto di libertà, in quanto la ragione presenta quella legge come motivo determinante che non può essere sopraffatto dalle condizioni empiriche perché del tutto indipendente da esse»⁷¹.

Dunque la libertà non è qualcosa che si mostri per sé, non è comprensibile o intuibile in modo diretto: né come concetto né come dato d'esperienza. La conoscenza dell'incondizionato pratico che equivale alla consapevolezza della libertà come proprietà della volontà, inizia nel momento in cui il motivo determinante che proviene dalla ragione pura si mostra spontaneamente come qualcosa che può prevalere sulla dimensione della sensibilità e positivamente culmina nell'edificazione di una legge morale autonoma della ragione. Così se nella *Critica della ragion pura* e

⁷¹ Ivi, § 6, A52-53, Scolio, p.166.

precisamente nella *Dialettica trascendentale* veniva fornito un concetto di libertà negativo che predicava semplicemente la non-impossibilità della libertà, ora la libertà si rivela in tutta la sua positività grazie alla legge morale difatti:

«L'unico principio della moralità è quello della indipendenza della legge da ogni materia (cioè da ogni oggetto desiderato) e nello stesso tempo della determinazione del libero arbitrio da parte della semplice forma legislativa universale della quale una massima deve essere capace. Ma questa indipendenza è la libertà nel senso negativo; mentre questa legislazione propria della ragione pura e, come tale, pratica, è la libertà nel senso positivo. La legge morale non esprime altro che l'autonomia della ragion pura pratica, ossia libertà; e questa autonomia è essa stessa la condizione formale di tutte le massime»⁷².

In questi passi Kant enuncia o meglio ribadisce la tesi dell'autonomia della ragion pura pratica mostrando così tutto il suo spirito illuminista. Difatti nel suo breve saggio del 1784 intitolato *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo*, il filosofo di Königsberg aveva reputato il sottoporsi degli individui a guide esterne (eteronomia) un fatto totalmente innaturale e quindi contrario alla loro natura di esseri razionali invitando questi ultimi a servirsi del proprio intelletto e pertanto a prendere coscienza della loro intrinseca dignità. Ma se nello scritto riguardante l'illuminismo, il concetto di autonomia veniva formulato in forma negativa e generale ovvero affermando esclusivamente la necessità di affrancarsi dalla stato di minorità rappresentato dall'eteronomia, nella seconda *Critica* l'autonomia rivela tutta la sua positività ma pure la sua caratterizzazione più propria ovvero quella etica. L'autonomia è quindi il vero e proprio *êthos* dell'uomo in quanto essere dotato di ragione che decide di affrancarsi in qualsiasi ambito (teoretico, politico, religioso, morale) da principi e tutori esterni per seguire quella sua intrinseca e fondamentale determinazione ossia la legge morale. Possiamo renderci conto che il rischiaramento della ragione nel suo utilizzo puro-pratico operato dalla filosofia kantiana nella sua vocazione maieutica, non ha fatto altro che portare alla luce ciò che oscuramente l'uomo presentava: la capacità di agire e giudicare in modo autonomo e quindi

⁷² Ivi, § 8, A58-59, p. 170.

liberamente. Ma questo non significa che l'autonomia che rappresenta la forma propria della libertà, non deve identificarsi con il puro e semplice libero arbitrio perché ciò che rende l'uomo pienamente autonomo e libero non sono le inclinazioni sensibili intesi come moventi della volontà o meglio del libero arbitrio ma la legge universale tratta dal fondamento altrettanto universale della sua natura ovvero la ragione. Essere liberi è dunque un diritto inalienabile di ogni essere razionale ma soprattutto è una responsabilità che chiama in causa il rispetto per la legge morale.

CAPITOLO 3 IL RISCHIARAMENTO DELLA CAPACITÀ DI GIUDIZIO

3.1 L'ANALITICA DEL BELLO

Le *Critiche* della ragione teoretica e pratica sono una descrizione sistematica dei princìpi a priori della conoscenza e della moralità. Difatti la *Critica della ragion pura* ha portato alla luce i princìpi a priori dell'intelletto e mostrato come essi determinino la conoscenza empirica, analogamente la *Critica della ragion pratica* ha scoperto un principio a priori della ragione puro e pratico ossia le legge morale (imperativo categorico) che deve determinare la condotta dell'uomo. La prima *Critica* cerca di dimostrare che l'esperienza della realtà empirica presuppone l'adozione di certi princìpi sintetici a priori che determinano e inquadrano il mondo dei fenomeni in modo meccanicistico e deterministico. Invece la seconda *Critica* si propone di mostrare che la moralità deve necessariamente procedere a partire dalla coscienza del dovere come fondamento dell'agire umano e quindi della libertà. Entrambe le *Critiche* sono sviluppate l'una alla luce dell'altra e contengono riferimenti reciproci difatti già nell'apparato introduttivo della *Critica della ragion pura* è contenuto *in nuce* quasi l'intero programma della filosofia critica kantiana ma soprattutto mostrano come i princìpi teoricamente necessari che si applicano ai fenomeni e i princìpi pratici praticamente necessari che si riferiscono ai noumeni (l'uomo pensato come essere libero) siano logicamente compatibili. Nella terza *Critica* come i suoi predecessori razionalisti, Kant inizia la sua speculazione fornendo uno schema delle facoltà superiori dell'uomo: Conoscenza, sentimento del piacere e del dispiacere e desiderio come facoltà generali e l'Intelletto, il Giudizio e la Ragione quali facoltà conoscitive specifiche. Il Giudizio è così la facoltà intermedia fra intelletto e ragione di cui è necessario stabilire a priori le condizioni di possibilità proprio come è accaduto per la ragione nei suoi due usi precedentemente spiegati difatti:

«La facoltà di giudizio in genere è la facoltà di pensare il particolare come compreso sotto l'universale. Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), allora la facoltà di giudizio, che sussume sotto di esso il particolare (anche quando, in quanto

facoltà trascendentale del giudizio, stabilisce a priori le condizioni secondo le quali, soltanto, esso può essere sussunto sotto quell'universale) è determinante. Se invece è dato solo il particolare, per il quale essa deve trovare l'universale, allora la facoltà di giudizio è semplicemente riflettente»¹.

Il giudizio inteso come facoltà di cui si occupa la terza *Critica* non è il giudizio determinante di cui si occupa la prima. Il giudizio determinante è infatti il giudizio dell'intelletto ossia un giudizio teoretico che determina l'oggetto (il fenomeno o i fenomeni) mediante l'applicazione ad esso di una regola pura e a priori (categorie e i principi dello schematismo trascendentale). Contrariamente il giudizio riflettente, tipico della facoltà di giudizio, riflette su oggetti già costituiti e non pone il problema della loro costituzione ma quello della relazione tra l'oggetto e il soggetto giudicante. Tale giudizio non avviene in base ad una regola che il soggetto prescrive alla natura ma in base ad un principio di finalità, la natura così viene vista non più dal punto di vista fenomenico-meccanicistico ma dal punto di vista estetico-finalistico. Tale finalità non è né di origine tecnica poiché non è volta alla produzione di un oggetto sensibile mediante regole tratte dall'esperienza, né di origine pratica poiché non riguarda l'attività morale ma è un tipo di finalità pura che rappresenta un principio di cui la ragione non può fare a meno. A livello propriamente dialettico, la filosofia kantiana deve superare la lacerazione che si determina nella figura dell'uomo tra la legislazione teoretica della ragion pura che implica l'idea di necessità e la legislazione della ragion pratica che implica l'idea di libertà. Il termine medio che permette il superamento di tale *empasse* viene localizzato da Kant nel Giudizio in quanto facoltà che attesta la presenza di una finalità che interessa il rapporto fra uomo e natura. Il compito che la terza *Critica* si propone Kant è davvero decisivo per la coerenza del sistema della ragione ma soprattutto decide in maniera determinante dell'unità differenziata della ragione nel suo rapporto con se stessa e con il mondo, in tal senso il principio della finalità pura della natura può suggellare l'accordo di cui Kant non ha mai dubitato ovvero quello tra l'uso teoretico e l'uso pratico della ragione. Se natura e libertà devono accordarsi, ciò è possibile esclusivamente attraverso il concetto della finalità della natura che è pertanto il principio a priori del

¹ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio* (1790), tr. it. della II ed. (1793) di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, Introduzione, § IV, XXVI, p. 15.

giudizio riflettente. La distinzione fra giudizi determinati e giudizi riflettenti è dunque funzionale ad un unico grande scopo che rappresenta la chiave di volta del sistema della ragion pura pianificato da Kant nella prima *Critica* ossia quello di conciliare tra loro i due ambiti legislativi del sapere teoretico che obbedisce a princìpi meccanici (*in primis* il principio di causalità) e l'agire pratico che invece muove da princìpi autonomi verso il raggiungimento di fini altrettanto autonomi. Com'è possibile dunque conciliare il meccanicismo della fenomenicità con la libertà dell'agire umano che consiste nel determinare autonomamente fini morali da realizzare nel mondo? Vediamo dunque che Kant intende fin dalle prime battute della terza *Critica* difendere l'unità della ragione e dei suoi diversi usi, leibnizianamente la differenziazione della capacità dell'uomo deve essere fondata sulla costituzione unitaria dell'organo che le fonda. Il giudizio riflettente non ha dunque alcun valore conoscitivo e non ha neppure nulla in comune con la ragione che determina la condotta attraverso l'imperativo categorico ma la ragion d'essere del rischiaramento operato da Kant della facoltà di giudizio va ricercata e trovata nel bisogno pratico e speculativo di riscontrare in maniera chiara e definitiva un accordo tra il meccanicismo della natura pensata come regno della causalità naturale e il regno dei fini morali dell'uomo difatti:

«I concetti della natura che contengono il fondamento per ogni conoscenza teoretica a priori, riposavano sulla legislazione dell'intelletto. – il concetto di libertà, che conteneva, il fondamento di tutti i precetti pratici a priori, sensibilmente incondizionati, riposavano sulla legislazione della ragione. Quindi entrambe le facoltà, oltre al fatto di poter essere applicate secondo la forma logica a princìpi, di qualsiasi origine essi possano essere, hanno ancora, ciascuna, una propria legislazione secondo il contenuto, al di sopra della quale non ce ne è un'altra (a priori), e che perciò giustifica la divisione della filosofia in filosofia teoretica e pratica»².

Secondo Kant dunque le categorie e i princìpi dello schematismo trascendentale in quanto concetti puri e a priori dell'intelletto (o della ragione nel suo teoretico)

² Ivi, Introduzione, § III, XXI, p. 12.

permettono di ordinare la fenomenicità della natura; in modo analogo ma non identico, l'imperativo categorico in quanto fondamento puro e a priori della ragione (nel suo uso pratico) permette all'uomo di aderire pienamente alla propria natura razionale e più profondamente di scoprire l'autenticità della propria libertà. Ma una volta fissata la distinzione tra l'utilizzo pratico e l'utilizzo teoretico della ragione, nella filosofia kantiana al di là del presupposto irrinunciabile dell'idea di una ragione pura-pratica si fa strada l'esigenza sistematica di certificare l'unità delle facoltà umane ovvero ribadire la loro armonia prestabilita difatti Kant dichiara:

«Ma nella famiglia della facoltà conoscitive superiori c'è ancora un membro intermedio tra l'intelletto e la ragione. Ed è la facoltà del giudizio, della quale si ha ragione di presumere, per analogia, che potrebbe anch'essa contenere in sé, seppure non una sua propria legislazione, però un suo proprio principio a priori semplicemente soggettivo che, anche se non gli compete alcun campo di oggetti come suo dominio, può avere tuttavia un qualche territorio, con una costituzione tale per cui potrebbe essere valido appunto solo questo principio»³.

Come già affermato il principio a priori della facoltà di giudizio è rappresentato dalla finalità pura della natura che nonostante non abbia alcun valore propriamente legislativo, deve comunque aprire la via all'esplorazione di un nuovo ambito di predicabilità filosofica. La facoltà di Giudizio quindi non implica né costituisce un mondo specifico regolato da leggi o principi puri e incontrovertibili ossia un vero e proprio dominio disciplinare come l'intelletto (filosofia teoretica) e la volontà (filosofia pratica) ma ha comunque un sfera di riferimento ravvisabile nella stessa natura che a livello teoretico si manifesta come fenomeno costruito dalle forme pure e a priori dell'intuizione e dell'intelletto e viene così vista indipendentemente dai modi della sua costituzione e della sua determinazione. Il Giudizio può quindi rappresentare nel sistema della ragione un effettivo motivo di connessione fra i due diversi e complementari usi della razionalità ma non fondare epistemologicamente una dimensione speculativa obiettiva, nonostante ciò la sua struttura ed il suo ambito vanno rischiarati. Il rapporto fra soggetto ed oggetto, fra uomo e natura nella *Critica*

³ Ivi, p. 13.

del Giudizio si pone sul piano dell'uguaglianza: difatti se nella *Critica della ragion pura* l'attività dell'intelletto (ragione teoretica) era subordinata ai dati provenienti dal mondo dei fenomeni e se nella *Critica della ragion pratica* il mondo veniva considerato come il regno della realizzazione dei fini etici umani, ora nella *Critica del Giudizio* tutto si compensa: l'uomo attraverso la facoltà intermedia del Giudizio ha modo di scoprire quell'originario accordo fra la propria finalità (libertà) e quella pura della natura; Kant dunque intende trarne fuori i principi che la fondano (cioè finalità della natura e come si vedrà in seguito il sentimento). Ma guardando la questione dell'accordo fra il meccanicismo dei fenomeni naturali e il finalismo etico dell'uomo dal punto di vista dei presupposti irrinunciabili della speculazione kantiana, è possibile ravvisarne la duplice esigenza di salvare da una parte l'oggettività e quindi il meccanicismo dell'universo newtoniano e dall'altra l'idea illuminista secondo cui ad ogni essere razionale possiede un'immediata anche se confusa coscienza di sé come essere libero. Ma se tre sono le facoltà conoscitive: Intelletto, Giudizio e Ragione e tre sono la facoltà dell'animo: Facoltà conoscitiva, Sentimento di piacere e dispiacere e Facoltà del desiderare e fra queste due classi di capacità v'è una sorta di armonia prestabilita o più semplicemente una corrispondenza allora alla Facoltà conoscitiva corrisponde l'intelletto, alla Facoltà del desiderare (la volontà) la Ragione ed infine al sentimento del piacere e dispiacere corrisponde il Giudizio. In tal modo, in virtù dello schema kantiano appena esposto, la filosofia kantiana approda quindi alla necessità di indagare il sentimento quale facoltà autonoma fondata su quel principio a priori che attesta la presenza di quella finalità della natura che ci permette di pensare l'accordo fra quest'ultima e la libertà umana. È quasi superfluo ribadire che il pensiero kantiano rimane fedele sempre e comunque alla sua ottica universalista difatti il sentimento non viene considerato esclusivamente dal punto di vista della contingenza empirica ma da quello della universalità dell'accordo originario tra libertà e natura che esso deve riconoscere. Il tema centrale della *Critica del giudizio*, come già profusamente affermato è l'accordo fra la natura e lo spirito come libertà: tale accordo può essere immediatamente appreso nel sentimento (giudizio estetico) o può essere pure pensato mediante il concetto di fine (giudizio teleologico). Ma prima di procedere alla chiarificazione del giudizio estetico e del giudizio teleologico, è assolutamente

necessario spiegare nella maniera più dettagliata possibile in che cosa consiste il giudizio riflettente che rappresenta il fondamento delle precedenti forme di giudizio pertanto quando si parlerà semplicemente di giudizio estetico e di giudizio teleologico si dovrà ricordare della loro radice comune ovvero la loro natura riflettente. Parafrasando le parole di Kant, il giudizio è la facoltà che permette di pensare il particolare come compreso sotto l'universale, se è dato l'universale ossia una regola, il principio, la legge) e il particolare viene ricondotto al primo allora si ha un giudizio determinante in quanto determina o costituisce l'oggetto o più precisamente forma l'oggetto empirico unificando mediante le categorie il materiale sensibile. Nella formulazione del giudizio riflettente invece la facoltà di giudizio trova già costituito l'oggetto e perciò deve limitarsi a riflettere su di esso per trovare il modo di subordinarlo ad una unità o legge che però è semplicemente soggettiva ma qual è questo principio puro e a priori soggettivo e quindi trascendentale che fonda la possibilità dei giudizi riflettenti? Per Kant non può essere altro che la conformità della natura a scopi infatti:

«La facoltà di giudizio ha dunque in sé, anch'essa, un principio a priori per la possibilità della natura, ma sotto il riguardo soggettivo, mediante il quale essa prescrive, non però alla natura (in quanto autonomia), ma a se stessa (in quanto eautonomia), una legge per la riflessione della natura, che potrebbe essere chiamata legge della specificazione della natura relativamente alle sue leggi empiriche: una legge che essa non conosce a priori nella natura, ma che ammette per un suo ordine, conoscibile per il nostro intelletto, nella divisione che essa fa delle sue leggi universali, quando vuole subordinare a questa molteplicità di leggi particolari»⁴.

Come nella *Critica della ragion pura* le categorie rappresentavano quei principi puri e a priori ossia trascendentali che fondavano la possibilità di una conoscenza oggettiva da parte del soggetto teoretico e come nella *Critica della ragion pratica* il *Fatto della ragione* rappresentava quel principio puro e a priori che rendeva realizzabile una morale universale valida per tutti gli esseri razionali; quasi allo stesso modo l'idea della conformità a scopi della natura nella *Critica del giudizio*

⁴ Ivi, introduzione, § V, XXXVII, p. 21.

rappresenta quel principio trascendentale (puro e a priori) non oggettivo ma soggettivo che fonda la possibilità dei giudizi riflettenti e quindi l'effettivo raggiungimento dell'accordo fra libertà dell'uomo e necessità della natura. Ma leggendo fra le righe di questa illuminante citazione kantiana ci si può rendere conto che il criterio oggettivo per intendere i fenomeni della natura, per Kant, rimangono le leggi della fisica newtoniana ma ciò per il filosofo di Königsberg non significa affatto precludere la strada ad un tentativo di ricondurre in modo non determinante e quindi non necessitante la molteplicità della natura ad un principio unitario soggettivo che può rappresentare una vera e propria legge della specificazione della natura. Già nella prime fasi della sua terza *Critica*, la speculazione kantiana è chiamata a risolvere due motivi di tensione speculativa: il primo ereditato dalle *Critiche* precedenti che vede il contrapporsi fra la causalità naturale e la libertà dell'uomo ed il secondo che vede la duplicità dell'ordine della natura. Ma il filosofo di Königsberg dimostra ancora una volta la sua abilità ponendo come punto archimedeo della conoscenza della natura le leggi empiriche che sono quelle della fisica newtoniana e contemporaneamente aprendo ad un nuovo punto di vista nel modo di rapportarsi con la molteplicità dei fenomeni naturali che non deve far passare in secondo piano il primato della conoscenza oggettiva della natura. Difatti lo stesso Kant sostiene:

«la natura specifica le sue leggi universali secondo il principio della conformità a scopi per la nostra facoltà conoscitiva, cioè in vista dell'adeguatezza all'intelletto umano nel suo ufficio necessario di trovare l'universale per il particolare che gli offre la percezione e inoltre un collegamento nell'unità del principio per ciò che è diverso (che, pure è universale per ciascuna specie), allora non per ciò che si prescrive una legge alla natura, né se ne ricava una da essa con l'osservazione»⁵.

La conformità della natura a scopi è una specificazione delle leggi universali che la regolano, tale conformità è dunque pensata in vista dell'esigenza dell'intelletto (o meglio della ragione) che contempla la ricerca dell'universale attraverso il particolare e pertanto non va considerata una legge oggettiva della natura. Ma è

⁵ Ibidem.

importante evidenziare che il principio soggettivo (conformità della natura a scopi) posto alla base della facoltà di giudizio possiede comunque una universalità di specie diversa da quella delle scienze obiettive della natura in quanto principio trascendentale del nuovo modo di rappresentare il rapporto fra l'uomo e la natura, la capacità di giudizio possiede un campo di validità proprio entro cui può arrivare a conclusioni che interessano e stabiliscono qualcosa di fondato per l'intelletto umano anche se non possono rappresentare leggi oggettive della natura. Il giudizio riflettente si basa a livello formale sul principio puro e a priori della conformità della natura a scopi e a livello materiale sul sentimento del piacere e a livello della finalità sull'armonia fra uomo e natura che ha il compito di comprovare. L'uomo può sperimentare l'accordo fra la sua libertà e la natura attraverso due diverse modalità del giudizio riflettente ossia il giudizio riflettente estetico e il giudizio riflettente teleologico. La prima forma del giudizio riflettente consente di apprendere immediatamente l'accordo fra libertà umana e necessità della natura senza il tramite di un concetto mentre la seconda permette di pensare tale accordo mediante il concetto di fine. Quindi il giudizio estetico e il giudizio teleologico sono le due forme, l'una soggettiva e l'altra oggettiva in cui si realizza il giudizio riflettente in cui viene rivelato l'accordo fra uomo e natura. Il giudizio di gusto (o giudizio estetico) come immediata apprensione dell'accordo della natura con la libertà coincide con l'attestazione del piacere del bello provato dal sentimento infatti:

«Per distinguere se una qualcosa è bello o no, noi riferiamo la rappresentazione non all'oggetto mediante l'intelletto, per la conoscenza, ma al soggetto e al suo sentimento di piacere o del dispiacere mediante l'immaginazione (forse legata con l'intelletto). Quindi il giudizio di gusto non è giudizio di conoscenza, e dunque logico, ma è estetico, intendendosi con ciò che il suo principio di determinazione non può essere altrimenti che soggettivo»⁶.

Se dunque dobbiamo giudicare sulla bellezza di un oggetto non dobbiamo elaborare la rappresentazione che abbiamo di esso attraverso i concetti puri dell'intelletto (categorie) perché questi ultimi non farebbero altro che dare forma o meglio

⁶ Ivi, § I, 4, p. 39.

determinare in modo univoco il materiale sensibile ma tale rappresentazione va riferita al modo in cui essa colpisce la nostra sfera sensibile: se dunque essa provocherà un sentimento di piacere allora il soggetto concluderà che l'oggetto è bello, al contrario se essa provocherà un sentimento di dispiacere allora il soggetto concluderà che l'oggetto non è bello; il giudizio di gusto come già affermato, non determina l'oggetto ma riflette sulla sensazione di piacere che provoca nel soggetto. Il giudizio estetico è puramente soggettivo poiché non fornisce al soggetto giudicante alcuna conoscenza dell'oggetto che la provoca ma soprattutto non è legato alla realtà dell'oggetto ma solo alla rappresentazione di esso difatti se ad esempio qualcuno chiede ad una persona un parere su un'opera d'arte secondo l'ottica kantiana:

«Si vuol sapere se la semplice rappresentazione dell'oggetto sia accompagnata in me da compiacimento, non importa quanto indifferente io possa essere nei riguardi dell'esistenza dell'oggetto di questa rappresentazione. Per dire che un oggetto è bello e dimostrare che ho gusto, si vede subito che importa solo ciò che io faccio in me stesso di questa rappresentazione»⁷.

Nei primi paragrafi della *Critica del giudizio* Kant inizia a definire il canone dei giudizi estetici. L'oggetto del giudizio estetico è dunque è quel sentimento di piacere che la rappresentazione di un'opera d'arte o di un particolare evento naturale suscitano in maniera vigorosa nel soggetto sensibile e allo stesso tempo giudicante e non consiste nella loro effettiva conoscenza fenomenica. Ma che tipo di piacere sta alla base della formulazione dei giudizi estetici? In tal senso Kant fornisce una brillante distinzione fra il piacere che deriva dalla sensibilità empirica, il piacere che deriva da ciò che è buono ed infine da ciò che è bello: i primi due tipi di piacere sono legati ad un determinato interesse mentre l'ultimo no. Ora, quando un uomo ammette che la fruizione di un determinato oggetto può soddisfare una sua particolare inclinazione, il sentimento di piacere che può derivare da tale atto desiderativo è fondato sulla realtà dell'oggetto del volere difatti Kant afferma in maniera puntuale:

⁷ Ivi, § 2, 6, p. 41.

«Ora che il mio giudizio su un oggetto, con il quale lo dichiaro piacevole, esprima un interesse per l'oggetto stesso risulta già chiaro dal fatto che questo suscita attraverso la sensazione il desiderio di oggetti simili, e di conseguenza il compiacimento presuppone non un semplice giudizio su di esso, ma il riferimento della sua esistenza al mio stato, in quanto affetto da un tale oggetto»⁸.

Quando un uomo ammette che qualcosa è piacevole non fa altro che esprimere in modo inequivocabile un interesse empirico per l'oggetto che può appagare il suo desiderio sensibile e necessariamente presuppone l'esistenza effettiva di quell'oggetto: il piacevole è dunque espressione di un bisogno sensibile di un interesse empirico che contempla come sua condizione imprescindibile l'esistenza effettiva dell'oggetto a cui si tende ed è sempre oggetto di una facoltà di desiderare inferiore. Similmente ciò che è buono in sé e ciò che è utile producono nel soggetto un interesse effettivo che è anch'esso legato all'esistenza dell'oggetto che possiede una delle due qualità e soprattutto sono sempre referenti di una facoltà di desiderare determinata dalla ragione. Difatti ciò che interessa all'affamato non è la semplice rappresentazione del cibo ma l'effettivo appagamento del bisogno fisiologico della fame, allo stesso modo all'uomo retto ciò che interessa è l'effettiva realizzazione del bene e non la semplice rappresentazione di esso. Per quanto diversi fra loro il piacevole, l'utile, il buono hanno tuttavia qualcosa in comune che è il loro riferirsi alla facoltà del desiderare che è sempre interessata all'esistenza dell'oggetto. Ciò che è piacevole, ciò che è buono in sé e ciò che è buono come mezzo (utile) produce nel soggetto un'inclinazione che è ancorata all'esistenza dell'oggetto caratterizzato da una delle suddette qualità ponendo così in essere un piacere effettivo che deriva dal raggiungimento della finalità posta dalla volontà. Ciò che è piacevole e ciò che è utile è dunque sempre l'oggetto di una volontà che segue l'inclinazione sensibile, ciò che è buono in sé è sempre oggetto di una volontà che si uniforma alla legge morale della ragion pratica; nel desiderare ciò che è piacevole e nel desiderare la realizzazione del bene quindi vi sempre una finalità effettiva a cui tendere ed il piacere che si prova nell'adempiarla non può essere che di natura pratica. Contrariamente quando il soggetto afferma che una determinata opera d'arte o un

⁸ Ivi, § 3, 10, p. 42.

determinato paesaggio è bello, egli non vede in esso qualcosa che debba soddisfare la propria inclinazione sensibile o la propria aspirazione morale, tale atto giudicativo è invece puramente contemplativo e scevro da ogni tipo di interesse empirico e morale per l'oggetto e per questo non può altro che produrre un piacere puro e disinteressato. Ma soprattutto ciò che interessa al soggetto nel giudizio di gusto, è la rappresentazione che l'esperienza della bellezza provoca in lui e non la reale esistenza dell'oggetto giudicato bello. Se un oggetto viene giudicato bello a prescindere dalla sua effettiva esistenza, se nel sentimento di piacere che suscita non si mescola nessun desiderio o bisogno ascrivibile alla volontà allora il giudizio estetico può rappresentare un atto prettamente contemplativo che non genera alcuna inquietudine (a differenza del desiderio sensibile e del desiderio di compiere il bene). Nell'esperienza estetica (o esperienza del bello) l'oggetto della attività intellettuale del soggetto non è il raggiungimento di una finalità reale ma è la rappresentazione ossia la pura forma dell'oggetto che provoca un sentimento di piacere puro e disinteressato perciò:

«Gusto è la facoltà di giudicare un oggetto o un modo rappresentativo mediante un compiacimento, o un dispiacimento senza alcun interesse. L'oggetto di tale compiacimento si chiama bello»⁹.

Il Gusto è dunque facoltà di giudicare un oggetto o una rappresentazione mediante un piacere o dispiacere privo di interesse e conseguentemente l'oggetto di un piacere simile si dice bello. Ecco la prima definizione del bello e contestualmente il primo requisito dell'esperienza estetica: Bello è dunque ciò che piace senz'altro e il giudizio estetico è un giudizio libero perché non è dettato da nessun bisogno sensibile e da nessuna finalità morale. Kant fa quindi emergere come carattere costitutivo del giudizio estetico il suo essere pura contemplazione ossia contemplazione e non determinazione della forma delle cose indipendentemente dalla loro esistenza attuale o possibile. Il giudizio di gusto quindi affonda le sue radici nella natura soggettiva del sentimento del bello ma ciò non significa ridurlo ad un atto puramente autoreferenziale. Secondo Kant anche il giudizio estetico possiede

⁹ Ivi, § 5, 16, p. 46.

una propria universalità diversa da quella apodittica universalità di qui godono i giudizi determinanti perciò è impossibile pensare ad una effettiva contraddizione fra la dimensione scientifica e la dimensione estetica difatti:

«Ora un giudizio universalmente valido oggettivamente, lo è sempre anche soggettivamente cioè: se il giudizio vale per tutto ciò che è contenuto sotto un concetto dato, allora vale anche per chiunque si rappresenti un oggetto mediante quel concetto. Ma da una validità universale soggettiva, cioè estetica, che non riposa su un concetto, non si può inferire la validità universale logica; perché quel tipo di giudizi non si rivolge affatto all'oggetto. Ma proprio perciò l'universalità estetica, che viene attribuita ad un giudizio, deve essere di tipo speciale, poiché il predicato della bellezza non si collega con il concetto dell'oggetto, considerato nella sua intera sfera logica, e invece si estende appunto all'intera sfera dei giudicanti»¹⁰.

La facoltà di giudizio è dotata di due modi d'azione. Il giudizio determinante per sua stessa natura determina qualcosa nell'oggetto in modo apodittico e cerca dunque di ricondurre il particolare all'universale in modo obiettivo difatti nella *Critica della ragion pura*, Kant aveva definito tali giudizi più tecnicamente come giudizi sintetici a priori i quali possedevano il requisito dell'universalità e dell'estensibilità relativamente alla sfera dell'esperienza che veniva così ricondotta e costituita a partire da essi. L'universalità dei giudizi determinanti è di tipo logico-scientifico e quindi oggettiva, l'oggetto viene determinato e costituito unificando il materiale dell'esperienza attraverso le categorie. Se invece è dato il particolare e deve essere ricercato attraverso di esso il generale si ha il giudizio riflettente estetico (e teleologico). Come abbiamo già avuto modo di comprendere, il giudizio estetico si basa su un sentimento di piacere disinteressato di natura soggettiva difatti il predicato della bellezza non è legato all'oggetto ma deriva dalla nostra facoltà di giudizio (in questa osservazione Kant è molto humaneo) ma l'esperienza del bello non è affatto qualcosa di solipsistico anzi possiede una universalità di tipo particolare che consiste nella sua comunicabilità cioè nella possibilità di essere condiviso da tutti gli uomini. Dal punto di vista logico il giudizio di gusto è particolare perché si fonda non sui

¹⁰ Ivi, § 8, 23-24, p. 50.

concetti puri dell'intelletto ossia le categorie ma sul sentimento che per sua natura è singolare. Invece dal punto di vista propriamente estetico il giudizio di gusto è universalmente valido in quanto il piacere estetico è comunicabile a tutti e dunque vale per tutti gli altri singoli e non solo per il soggetto di una determinata esperienza estetica. È importante evidenziare tutto lo sforzo speculativo della filosofia kantiana nel sancire e difendere l'autonomia del giudizio di gusto e quindi dell'esperienza del bello da ogni influenza morale e logico-scientifico; ogni ambito operativo della ragione è autonomo e possiede i suoi principi puri e a priori ma non può essere pensato singolarmente senza rimandare agli altri. È quasi superfluo ribadire che per la filosofia kantiana la ragione è una e una sola ma gli usi che se ne possono fare sono diversi e fondamentalmente riconducibili a tre: logico-scientifico, morale, estetico. Ma ritornando al giudizio di gusto alla questione della sua universalità, Kant si rende perfettamente conto della natura soggettiva dell'esperienza del bello ma postula l'esigenza della sua oggettività difatti:

«Se si giudicano oggetti semplicemente secondo concetti, allora va perduta ogni rappresentazione della bellezza. Quindi non può esserci neppure una regola, secondo la quale qualcuno dovrebbe essere costretto a riconoscere qualcosa come bello. Per giudicare se una abito, una casa, un fiore, sono belli, non ci si lascia convincere a parole, nel proprio giudizio, da ragioni o principi»¹¹.

Quando il soggetto attraverso la visione di un determinato evento o oggetto (ad esempio un'opera d'arte o un paesaggio) prova quel piacere disinteressato derivante dall'esperienza estetica, egli non è vincolato da nessuna regola e da nessun principio ma soprattutto è immediatamente conscio dell'individualità di tale esperienza. Nonostante ciò il soggetto:

«quando poi dice bello un oggetto, crede di avere per sé una voce universale e avanza l'esigenza dell'adesione di ciascuno»¹².

¹¹ Ivi, , § 8, 25, p. 51.

¹² Ibidem

L'universalità del giudizio di gusto è quindi assolutamente possibile ma non rappresenta mai qualcosa di valido indistintamente per tutti i soggetti (a differenza della legge morale e delle leggi fisico-matematiche) ma nel soggetto che formula un determinato giudizio estetico è ravvisabile l'esigenza di comunicare e allo stesso tempo sollecitare l'approvazione degli altri soggetti giudicanti e quindi di rendere universale la sua personale esperienza del bello; l'universalità estetica aristotelicamente è sempre in potenza ossia rappresenta una possibilità che può realizzarsi in ciascun soggetto giudicante ma non necessariamente può realizzarsi in tutti i soggetti giudicanti difatti:

«Ora, si può vedere qui che nel giudizio del gusto, riguardo, al compiacimento senza mediazione di concetti, non viene postulato nient'altro che una tale voce universale, e quindi la possibilità di un giudizio estetico che nello stesso tempo può essere considerato valido per ciascuno. Lo stesso giudizio di gusto non postula l'accordo di ciascuno (ché questo può farlo solo un giudizio logicamente universale, in quanto può addurre ragioni); solo richiede da ciascuno questo accordo»¹³.

Il giudizio di gusto essendo puramente soggettivo non ha la necessità del giudizio determinante su cui tutti sono d'accordo poiché quest'ultimo già valido apoditticamente pertanto l'universalità del giudizio estetico è solo ed esclusivamente pensabile alla luce dell'esistenza di un senso comune (voce universale) quale idea o meglio postulato che auspica ma non determina necessariamente il realizzarsi dell'accordo tra i vari soggetti giudicanti a partire da una individuale esperienza del bello che può essere così riscattata dalla sua intrinseca singolarità. È importante segnalare che anche a livello estetico la filosofia kantiana difenda nuovamente la capacità giudicativa del soggetto e quindi la sua autonomia. Possiamo dunque convenire con Kant che il giudizio di gusto è libero in quanto non è predeterminato e tantomeno vincolato da alcun principio o da alcuna regola e congiuntamente aspira ad una sua particolare universalità di cui la filosofia kantiana parafrasando l'ideale estetico baumgarteniano si farà assidua sostenitrice all'interno dell'articolazione speculativa del sistema della ragione quindi:

¹³ Ibidem

«bello è ciò che piace universalmente senza concetto»¹⁴.

Ecco la seconda definizione del bello e contestualmente il secondo requisito dell'esperienza estetica. Anche se nell'esperienza estetica il principio di determinazione è il piacere estetico soggettivo, non significa che l'intelletto sia escluso dal processo di formulazione del giudizio di gusto. Se nella *Critica della ragion pura* il materiale sensibile veniva ordinato o meglio determinato a partire dai concetti puri dell'intelletto e se nella *Critica del ragion pratica* gli imperativi categorici in quanto dettami pratici della ragione andavano a disciplinare una volontà influenzata dall'inclinazione sensibile, nella *Critica del giudizio* invece il rapporto fra intelletto e sensibilità non è affatto gerarchico e non vede il prevalere del primo difatti l'esperienza del bello consiste proprio nel libero gioco di queste facoltà e nella loro intrinseca complementarità, in tal senso Kant afferma:

«Le facoltà conoscitive, che sono messe in gioco da questa rappresentazione, sono in questo caso in un libero gioco, ché nessun concetto determinato le limita a una particolare regola conoscitiva. Quindi lo stato d'animo in questa rappresentazione deve essere quello di un sentimento del libero gioco delle facoltà rappresentative in una rappresentazione data per una conoscenza in generale»¹⁵.

L'esperienza estetica è libera da ogni principio di determinazione esterno ed è quindi autonoma quasi allo stesso modo dell'esperienza morale che non tollera alcuna forma di eteronomia ma tale analogia non sancisce affatto l'identità fra la dimensione etica e quella estetica che vanno pertanto tenute separate. La speculazione kantiana non arresta il proprio acume nel constatare il valore soggettivo e potenzialmente oggettivo del giudizio estetico ma cercare di analizzare a fondo e quindi rischiarare le potenzialità pratiche dell'esperienza del bello; anche nella terza *Critica* Kant conferma il suo principio filosofico operativo ovvero la maieutica applicata alla ragione ed in generale a tutte le facoltà umane, per il filosofo di Königsberg si tratta anche qui di portare alla luce i principi puri e a priori dell'esperienza estetica.

¹⁴ Ivi, § 9, 32, p. 55.

¹⁵ Ivi, § 9, 28, p. 53.

Pertanto il giudizio di gusto non può ridursi ad una pura e semplice contemplazione dell'accordo fra soggetto giudicante ed oggetto che viene ritenuto esteticamente pregevole ma è orientato da una finalità che non è né di tipo logico-scientifico né morale, in tal senso esso oltre a contemplare un particolare specie di universalità è portatore di un particolare tipo di finalità. Mantenendosi fedele al proprio *modus operandi* di natura analitica, Kant giunge a postulare l'esistenza di una finalità propria e autonoma del giudizio di gusto preparando così il terreno ad un'ulteriore specificazione della facoltà di giudizio che vede nell'esperienza estetica una conformità generale a scopi difatti:

«[...] un oggetto, o stato dell'animo o anche un'azione, si dice conforme a scopi, sebbene la loro possibilità non presupponga necessariamente la rappresentazione di uno scopo, per il semplice fatto che la loro possibilità può essere da noi spiegata e compresa solo nella misura in cui ammettiamo a loro fondamento una causalità senza scopi, vale a dire una volontà, che così secondo la rappresentazione di una certa regola li avrebbe disposti. La conformità a scopi può quindi essere senza scopo, in quanto non possiamo porre le cause di questa forma in una volontà, e tuttavia possiamo renderci comprensibile la spiegazione della sua possibilità solo derivandola da una volontà»¹⁶.

Dunque se è necessario postulare l'esistenza di una universalità estetica, secondo Kant è altrettanto indispensabile presupporre una finalità interna al giudizio di gusto partendo dalla distinzione di due tipi di finalità: oggettiva e soggettiva. Analizzandone la progressione argomentativa, possiamo già intuire come la speculazione kantiana si stia dirigendo verso la descrizione delle caratteristiche del giudizio teleologico quale strumento in grado di vagliare l'esistenza di quell'accordo fra uomo e natura che è il principio dinamico della *Critica del giudizio*. Il giudizio estetico non è orientato da una finalità di tipo oggettivo (la realizzazione del bene attraverso l'imperativo categorico) come accade per l'esperienza morale e il giudizio determinante (la verità logico-scientifica) ma possiede una peculiare finalità

¹⁶ Ivi, § 10, 33, pp. 55-56.

soggettiva. Escludendo la perfezione e l'utilità e l'emozione come finalità interne del giudizio di gusto, Kant individua nello stesso piacere estetico e più profondamente nel libero gioco delle facoltà quella finalità formale interna propria della dimensione estetica e ciò viene affermato in modo molto perentorio:

«La coscienza della conformità a scopi semplicemente formale nel gioco delle facoltà conoscitive del soggetto, sull'occasione di una rappresentazione con cui è dato un oggetto, è il piacere stesso, poiché essa contiene un principio di determinazione dell'attività del soggetto in vista di un ravvivamento delle sue facoltà conoscitive, quindi una causalità interna (che è conforme a scopi) in vista della conoscenza in genere, senza tuttavia essere limitata ad una conoscenza determinata, e perciò una semplice forma della conformità a scopi soggettiva di una rappresentazione di un giudizio estetico»¹⁷.

Il piacere che deriva dall'esperienza estetica non è né di natura pratica (morale e quindi intellettuale) né di natura sensibile ma un proprio status ossia il mantenimento di quella rappresentazione del bello che ravviva tutte le facoltà umane in modo libero e indifferenziato. Vediamo come Kant, sia nella *Critica della ragion pura* che nella *Critica della facoltà di giudizio*, mantenga fede in tal senso ad una certa forma di immanentismo: se l'etica trovava fondamento nel principio formale e a priori dell'imperativo categorico che rappresentavano in ultima istanza la finalità pratica interna alla ragione e quindi dell'agire umano così nella *Critica del giudizio* il principio a priori del piacere estetico rappresenta la finalità interna all'esperienza della bellezza. Nella contemplazione estetica godiamo della pura forma dell'oggetto e soprattutto tutte le nostre facoltà conoscitive e sensibili vengono ravvivate e nobilitate, in tal modo il soggetto ha modo di sperimentare una finalità intrinseca alla fruizione della bellezza senza poterla determinare concettualmente in modo definitivo e senza ascriverla ad una intenzionalità che agisca secondo un concetto determinato. Emerge dunque nel godimento della bellezza la presenza di una ricchezza di sollecitazioni sensibili e intellettive che non possono far altro che mettere in moto la dinamica universale delle facoltà dell'uomo ma soprattutto sancire

¹⁷ Ivi, § 12, 37, p. 57.

l'accordo fra uomo e natura; in tal senso la storia della filosofia è ricca di pensatori che vedono nell'arte e nella dimensione estetica l'ambito specifico della manifestazione della capacità e della finalità propria dell'individuo e addirittura la dimensione propria della rivelazione dell'essere (ad esempio Schelling e Schopenhauer). Ma ritornando alla trattazione kantiana a livello programmatico, è importante evidenziare l'insistenza kantiana sull'autonomia del giudizio di gusto che non deve essere disgiunta dalla preoccupazione di inserire la sfera estetica nel contesto di quell'indefinito e affatto conchiuso sistema della ragione ideato nelle fasi iniziali della *Critica della ragion pura*. Per la filosofia kantiana l'uomo sia in ambito morale, teoretico ed estetico rimane un essere determinato sia dall'esperienza sensibile che dall'intelletto ma nella fruizione della bellezza egli scopre quel piacere intenso che consiste nella libera mobilitazione di tutte le sue facoltà conoscitive in quanto non determinate da alcun principio estraneo ad essa. Dunque se l'esperienza della bellezza in quanto libero godimento della pura forma dell'oggetto contempla una finalità autonoma e immanente che è rappresentata a livello superficiale (in senso non dispregiativo o negativo) dal piacere estetico interno ad essa e a livello costitutivo nel ravvivamento delle facoltà dell'uomo allora possiamo affermare seguendo Kant che in essa vi sia ravvisabile una finalità senza fine. Difatti come abbiamo osservato la finalità estetica è di natura soggettiva e insieme tende ad una propria forma di universalità ma l'esperienza estetica non è determinata da questo principio puro e a priori in maniera vincolante. Ora, per Kant essendo necessario postulare una specie particolare di finalità dell'esperienza del bello e non avendo quest'ultima alcun tipo di principio determinante in senso stretto è fondamentale arrivare a formulare la terza definizione del bello e contestualmente il terzo requisito dell'esperienza estetica:

«Bellezza è forma della conformità a scopi di un oggetto, in quanto essa vi è percepita senza rappresentazione di uno scopo»¹⁸.

Nell'esperienza della bellezza il soggetto giudicante sperimenta una finalità non di tipo oggettivo come accade invece in ambito etico ma una finalità di tipo soggettivo

¹⁸ Ivi, , § 17, 61, p. 72.

ovvero una semplice conformità a scopi che orienta ma non determina in maniera necessaria la sua facoltà di giudizio. Ma l'analisi kantiana non si ferma qui ma si spinge oltre ribadendo la correlazione universale tra l'esperienza del bello e il piacere che deriva da essa:

«Ma del bello si pensa che abbia un riferimento necessario al compiacimento. Ora, questa necessità è di un tipo speciale: non una necessità teoretica oggettiva, in cui possa essere riconosciuto a priori che ciascuno sentirà questo compiacimento per l'oggetto detto da me bello; e neppure una necessità pratica, in cui, mediante i concetti di una volontà razionale pura, che serve da regola per un essere che agisce liberamente, questo compiacimento sia la conseguenza necessaria di una legge oggettiva e non significhi altro se non che si deve assolutamente agire in un altro modo (senz'altro intento)»¹⁹.

Come abbiamo modo di vedere Kant ritorna sulla questione dell'universalità soggettiva e potenzialmente oggettiva del giudizio di gusto ma questa volta la considera dal punto di vista del piacere estetico. Perciò dopo aver rischiarato la facoltà di giudizio ed avendo estrapolati da essa i caratteri della indeterminatezza concettuale, della universalità e della finalità, ora il filosofo di Königsberg individua il carattere della necessità quale principio a priori altrettanto costitutivo dell'esperienza estetica. La necessità di cui gode il giudizio estetico non è di tipo teoretico e non può quindi rappresentare un principio di causalità secondo cui il soggetto giudicante dovrà compiacersi necessariamente della rappresentazione di un determinato oggetto e nemmeno una necessità di tipo pratico secondo cui l'uomo dovrà provare un piacere puro in virtù di una legge morale oggettiva vincolante ma la necessità propria dell'esperienza del bello:

«[...] può essere chiamata, in quanto necessità che è pensata in un giudizio estetico, soltanto esemplare, vale a dire: una necessità dell'accordo di tutti in un giudizio che viene pensato come esempio di una regola universale che non si può addurre»²⁰.

¹⁹ Ivi, § 18, 62, p. 72.

²⁰ Ibidem

La necessità di cui è dotato il giudizio di gusto viene pensata da Kant in due aspetti inscindibilmente legati fra loro: l'esperienza estetica possiede un originario riferimento al compiacimento per la pura forma dell'oggetto ma soprattutto essa postula la necessità di un accordo su un particolare giudizio estetico formulato da un determinato soggetto. Quest'ultimo dunque propone e non impone agli altri soggetti giudicanti il proprio punto di vista come esempio di una regola universale ovvero come potenzialmente condivisibile da essi quindi la necessità propria del giudizio di gusto è di natura soggettiva ma il compiacimento che è legato ad esso tende all'universalità in quanto è comunicabile difatti lo stesso Kant afferma:

«Il giudizio di gusto richiede l'accordo di ciascuno; e chi dichiara bello qualcosa intende che ciascuno debba dare la sua approvazione all'oggetto in questione e allo stesso modo dichiararlo bello»²¹.

Quando un particolare soggetto giudica un oggetto bello, egli richiede necessariamente l'accordo di ogni altro soggetto in merito al proprio giudizio di gusto ma tale esigenza non rappresenta affatto una vera e propria legge della coercizione. Vediamo dunque come Kant difenda due idee fondamentali: la prima inerente alla *Critica del giudizio* e la seconda costitutiva della sua mentalità illuminista. Ora, l'esperienza estetica non è affatto solipsistica ma gode dell'imprescindibile requisito della comunicabilità perciò parafrasando la massima che sintetizza l'estetica di Hume, alla luce del pensiero kantiano, la bellezza è sì nell'occhio di chi guarda ma il piacere puro che essa suscita è assolutamente predicabile e dunque comunicabile. Ma quello che Kant cerca di difendere in maniera più o meno velata è l'autonomia di giudizio di quei soggetti che sono chiamati ma non costretti a dare il loro assenso ad un determinato giudizio di gusto formulato da un particolare soggetto, ecco dunque che all'interno della *Critica del giudizio* la filosofia kantiana non perde di vista la propria vocazione illuminista ossia la difesa dell'autonomia del soggetto in ogni suo ambito operativo. Ogni giudizio di gusto contiene una necessità soggettiva che tende all'oggettività ovvero di origine individuale e perciò autoevidente che tende a riscuotere il più alto consenso nella

²¹ Ivi, § 19, 64, p. 73.

maggior parte dei soggetti giudicanti che vengono coinvolti a condividere e quindi a criticare una esperienza estetica di natura individuale ma in base a quale principio è possibile l'accordo fra colui che formula un determinato giudizio estetico e gli altri soggetti? Nella terza *Critica* Kant recupera un concetto di cui nella seconda *Critica* aveva mostrato l'inadeguatezza ai fini della costruzione di un'etica universale della ragione ossia quello di senso comune quale condizione di possibilità della necessità oggettiva estetica che è necessario supporre per non declassare l'esperienza del bello a pura e semplice fruizione soggettiva difatti secondo il filosofo di Königsberg i giudizi di gusto:

«[...] debbono avere un principio soggettivo, che solo mediante il sentimento e non mediante i concetti, ma in modo universalmente valido determini ciò che piace e ciò che dispiace. Ma tale principio potrebbe essere considerato solo come senso comune, il quale è essenzialmente distinto dal comune intelletto, che talvolta viene anche chiamato senso comune (*sensus communis*), in quanto quest'ultimo giudica non secondo il sentimento, ma sempre secondo concetti, sebbene di solito solo in quanto principi rappresentati oscuramente»²².

Kant intende subito definire in maniera chiara e distinta i requisiti specifici del senso comune all'interno della sfera del gusto, esso non è affatto di natura intellettiva ma è ascrivibile alla dimensione della sensibilità estetica e non giudica in base ad un concetto predeterminato. Possiamo quindi constatare come nella *Critica della facoltà di giudizio*, la filosofia kantiana ribadisca il suo statuto di speculazione trascendentale infatti essa ravvisa i principi a priori (non puri nel senso teoretico e pratico perché il giudizio di gusto ha origine dalla sensibilità) ossia le condizioni di possibilità dell'esperienza del bello allo scopo di adempiere al progetto socratico-leibniziano che prevede il rischiaramento delle facoltà umane e delle possibili interazioni fra di esse. Proprio come Leibniz e contro Cartesio ed in maniera velata ma comunque percepibile contro Hume, Kant proprio come Baumgarten è convinto dell'assoluta predicabilità di ogni tipo di esperienza ma soprattutto di quella

²² Ivi, § 20, 64, p. 73.

esperienza che chiama la sensibilità ad un lavoro più intenso e in un certo senso nobile difatti:

«Conoscenze e giudizi insieme alla convinzione che li accompagna, si debbono poter comunicare universalmente, ché altrimenti non spetterebbe loro alcun accordo con l'oggetto: sarebbero tutti insieme un gioco semplicemente soggettivo delle facoltà rappresentative, proprio come pretende lo scetticismo. Ma se le conoscenze di debbono poter comunicare, allora si deve poter comunicare universalmente anche lo stato d'animo, vale a dire la disposizione all'accordo per una conoscenza in genere»²³.

Come già mostrato anche il piacere estetico mira ad una particolare specie di universalità, in tal senso la filosofia kantiana rivela una chiara avversione verso la concezione estetica humeana pur condividendone l'assunto preliminare: la bellezza è dunque nell'occhio di chi guarda ma la sua natura individuale non ostacola affatto la possibilità della condivisione estetica attraverso il rischiaramento posto in essere dal libero gioco delle facoltà (immaginazione, intelletto, sensibilità). Leibnizianamente l'oggetto del giudizio di gusto sono sempre e comunque idee chiare e confuse derivanti dal libero gioco dell'intelletto e dell'immaginazione e come tali sono suscettibili del requisito della comunicabilità a partire dalla presupposizione di un senso comune ascrivibile alla sfera estetica ma propriamente in cosa consiste questo principio a priori? Secondo Kant il senso comune che orienta ma non determina l'accordo o più kantianamente la solidarietà fra i soggetti giudicanti non è affatto un concetto desumibile dalla esperienza ma al contrario rappresenta una norma ideale finalizzata all'adempimento di scopi superiori ossia all'attestazione dell'accordo fra uomo e natura. Possiamo comprendere come ogni conclusione dell'argomentazione kantiana venga accuratamente ponderata alla luce di quell'ideale metodologico che permea l'intera filosofia kantiana anche in un ambito (quello estetico) che a prima vista parrebbe escluso da qualsiasi tipo di atteggiamento filosoficamente rigoroso. Una volta dimostrato che il giudizio estetico possiede una forma propria di necessità

²³ Ivi, § 21, 65, p. 74.

allora possiamo riportare la quarta ed ultima definizione del bello che Kant fornisce nelle pagine finali dell'*Analitica del bello*:

«bello è ciò che viene riconosciuto senza concetto come oggetto di un compiacimento necessario»²⁴.

Quindi dall'esperienza estetica secondo l'ottica kantiana deriva immediatamente un compiacimento che nonostante la sua originaria natura aconcettuale può essere reso comunicabile attraverso il libero gioco delle facoltà che chiama in causa non solo la sensibilità e l'immaginazione ma pure l'intelletto procedendo così alla formulazione del giudizio di gusto. Quest'ultimo postula necessariamente la possibilità di un compiacimento universale in altri soggetti giudicanti a cui è posta come regola esemplare una esperienza estetica individuale su cui essi dovranno esprimere il loro punto di vista. È importante ricordare che la filosofia kantiana, nell'*Analitica del bello* definendo i principi dell'esperienza del bello è sempre orientato da quella vocazione socratica e lebniziana che consiste nel rischiaramento della facoltà di giudizio e quindi della facoltà conoscitive dell'uomo ma guardando all'epoca di cui ne assorbe lo spirito, il pensiero kantiano non fa altro che confermare la propria natura autoriflessiva e quindi illuminista già mostrata nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica della ragion pratica*. Pertanto la *Critica del giudizio* ci permette di mettere a fuoco l'attività quei meccanismi conoscitivi che coinvolgono congiuntamente sensi ed intelletto: la filosofia kantiana rischiarata e insieme cerca di comprendere il rapporto tra immaginazione ed intelletto ossia il libero gioco delle facoltà che sta alla base dell'esperienza estetica e quindi del Gusto. L'immaginazione viene così considerata nella sua spontaneità e produttività ma viene pure riconosciuta da Kant la necessità di un principio orientativo e non determinante che ne concretizzi l'attività creativa ossia l'intelletto quindi:

«Solo una conformità a leggi senza legge e un accordo soggettivo dell'immaginazione nei riguardi dell'intelletto, senza accordo oggettivo [...],

²⁴ Ivi, § 22, 68, p. 76.

possono coesistere con la libera conformità a leggi dell'intelletto e con la peculiarità del giudizio di gusto»²⁵.

Nell'esperienza estetica l'immaginazione non deve essere determinata in modo univoco da qualsivoglia concetto, se ciò accadesse ci troveremmo nella dimensione della moralità in cui il concetto di bontà in quanto concetto della ragione determinerebbe in modo categorico la condotta senza lasciare spazio alla attività dei sensi. Nella contemplazione della bellezza, invece l'immaginazione secondo Kant non è totalmente autonoma difatti per essere concretamente produttiva essa deve lasciarsi guidare dall'intelletto mostrando una conformità ma non una sottomissione ai quei meccanismi logici che permettono di formulare tutti i tipi di giudizio. L'immaginazione secondo Kant nell'esperienza del bello è libera da ogni concetto determinato ma ciò non significa che la sua attività non sia regolata da alcun principio, essa infatti mostra nella dimensione estetica quella originaria e libera conformità alle leggi dell'intelletto che la può rendere concretamente produttiva. La filosofia kantiana, nelle ultime pagine dell'*Analitica del bello* riesce dunque a dimostrare quell'armonia fra intelletto e sensibilità che rende possibile quell'accordo fra uomo e natura adempiendo così al suo intento programmatico principale.

3.2 L'ANALITICA DEL SUBLIME E L'ILLUMINISMO

Nell'*Analitica del sublime* l'accordo fra uomo e natura che viene riscontrato nella contemplazione del bello viene sottoposto dalla filosofia kantiana ad un ulteriore e profondo livello di indagine attraverso l'analisi del sentimento del sublime. Il giudizio riflettente estetico non contempla come suo esclusivo oggetto il bello ma pure il sublime quale sentimento dell'uomo che deriva dalla percezione della sproporzione di quest'ultimo e delle sue forze nei confronti della natura. Il sentimento del sublime può essere suscitato o dalla grandezza smisurata della natura (sublime matematico) o dalla sua smisurata potenza (sublime dinamico) e quindi da qualcosa di illimitato e indeterminato infatti:

²⁵ Ivi, § 22, 69, p. 77.

«Il bello della natura riguarda la forma dell'oggetto, che consiste nella limitazione; il sublime, al contrario, è da trovare in un oggetto priva di forma, purché sia rappresentata in esso, o occasionata da esso, la illimitatezza»²⁶.

Kant quindi distingue nettamente l'esperienza estetica che concerne il bello da quella che concerne il sublime. Nella prima il piacere che ne deriva è legato ad una qualità riscontrata dal soggetto (la bellezza) al contrario nella seconda il sentimento di pena che ne deriva è legato ad una rappresentazione inerente la quantità. Il bello ed il sublime sono entrambi causa di un piacere disinteressato ma se il piacere occasionato dal primo è legato alla forma dell'oggetto e dunque a qualcosa di limitato e predeterminato, il compiacimento occasionato dal secondo è legato invece a qualcosa di illimitato e quindi non rappresentabile in modo univoco. Perciò il sublime non contiene tanto piacere positivo come invece accade per il bello ma piuttosto un piacere negativo che si traduce in un sentimento di pena che viene provato dal soggetto giudicante. Inoltre nell'esperienza della bellezza accediamo all'idea della conformità della natura a scopi ossia ad una sua rappresentazione come sistema regolato da leggi al contrario nell'esperienza del sublime ci imbattiamo in qualcosa di assolutamente indeterminato che ci inquieta profondamente. È importante precisare che sia l'esperienza della bellezza, sia l'esperienza del sublime hanno a che fare sempre con la natura però sotto due punti di vista nettamente diversi. La prima genera nel soggetto un piacere positivo che permette di concepire la natura come conforme a scopi invece la seconda genera un timore che impedisce di rappresentarla come qualcosa di ordinato e regolato da leggi difatti lo stesso Kant afferma:

«[...] in ciò che in essa siamo usi chiamare sublime non c'è addirittura nulla che conduca a princìpi oggettivi particolari e forme della natura conformi ad essi, a tal punto che piuttosto la natura suscita maggiormente le idee del sublime nel suo caos, o nel disordine e nella devastazione più selvaggia e sregolata, quando si può scorgere solo grandezza e potenza»²⁷.

²⁶ Ivi, § 23, 74, p. 80.

²⁷ Ivi, § 23, 78, p. 82.

Apparentemente nell'esperienza estetica del sublime nella natura non si percepirebbe alcun principio e nessuna conformità a scopi ma una fenomenicità caotica che tuttavia palesa immediatamente i suoi caratteri costitutivi ovvero la grandezza e la potenza. Come già accennato il sublime può essere definito attraverso due attributi: matematico in quanto è legato alla grandezza della natura e dinamico in quanto è legato alla potenza della natura. Il sublime matematico viene così definito:

«Chiamo sublime ciò che è assolutamente grande. [...]. E così dire semplicemente che qualcosa è grande è anche una cosa del tutto diversa dal dire che è assolutamente grande. Quest'ultimo è ciò che è grande oltre ogni comparazione»²⁸.

Il sublime pone quindi l'uomo nelle condizioni di sperimentare una differenza incolmabile riguardo alle dimensioni e alla forza tra se stesso e la natura, in tal senso il sublime matematico rappresenta l'immenso in quanto a grandezza mentre il sublime dinamico rappresenta l'immenso in quanto a potenza. Secondo Kant esistono due modi per valutare la grandezza: la prima è la misurazione matematica attraverso i concetti numerici che non comporta alcun limite poiché è legata all'infinità dei numeri e la valutazione estetica attraverso la quale l'uomo ha a che fare con l'assoluto della natura ossia con ciò al di là di cui non è possibile spingersi. Rievocando la distinzione fra giudizi determinanti e giudizi riflettenti, possiamo sostenere che nella valutazione matematica la grandezza della natura viene determinata in modo obiettivo arrivando a rivelare attraverso i concetti numerici l'idea dell'infinito della natura ma secondo la filosofia kantiana questo tipo di operazione non può suscitare il sentimento del sublime perché è orchestrata unicamente dall'intelletto che detta la legge per la comprensione della fenomenicità naturale. Ma soprattutto nella misurazione matematica (oggettiva), il soggetto parte dall'idea ottimistica e finalistica della commisurazione delle sue facoltà conoscitive con l'oggetto del suo giudizio difatti questo genere di atto presuppone l'intuizione dei concetti numerici quali forme che ordinano i dati fenomenici anche se la comprensione di questi ultimi richiede un grande sforzo per l'intelletto. Invece nella valutazione estetica (soggettiva) la grandezza assoluta della natura segna l'*empasse*

²⁸ Ivi, § 25, 80-81, pp. 82-83.

delle capacità conoscitive dell'uomo ma tale stato per la filosofia kantiana non rappresenta qualcosa di insormontabile e di assolutamente negativo, tutt'altro. Di fronte al sublime matematico il soggetto contemplante è colpito negativamente nell'intuizione sensibile e nell'immaginazione che non riescono a comprenderlo ma proprio questa inadeguatezza ossia il riconoscimento di questa impotenza evoca la ragione come facoltà che cerca di intendere la totalità in una intuizione infatti Kant afferma:

«E tuttavia per poter solo pensare senza contraddizione l'infinito dato, è richiesta una facoltà nell'animo umano che essa stessa soprasensibile. Infatti solo attraverso tale facoltà e la sua idea di noumeno, il quale pure non consente alcuna intuizione, ma è però posto a sostrato dell'intuizione del mondo, in quanto semplice fenomeno, l'infinito del mondo dei sensi viene interamente compreso sotto un concetto nella valutazione intellettuale della pura grandezza, sebbene esso non possa mai essere pensato interamente nella valutazione matematica mediante concetti numerici»²⁹.

Vediamo qui che Kant riprende e rielabora l'idea principale del suo scritto del 1786 intitolato *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*: l'infinito della natura postula l'esistenza di una facoltà soprasensibile e congiuntamente la sua origine noumenica che a sua volta rappresenta la condizione di possibilità della misurazione matematica delle grandezze della natura. Vediamo dunque che il «sentimento del bisogno proprio della ragione»³⁰ che permette di accedere ad una fruizione della dimensione soprasensibile viene mirabilmente contestualizzato e portato ad un grado di complessità speculativa elevato. Ma in modo ancora più profondo, l'esperienza del sublime che inter-essa la natura nella sua totalità produce nel soggetto un sentimento di timore o più kantianamente di rispetto che si accorda con le idee pratiche della ragione infatti se:

«la facoltà estetica del giudizio nel giudicare il bello riferisce l'immaginazione nel suo libero gioco all'intelletto, per armonizzarla con i suoi concetti in genere (senza

²⁹ Ivi, § 26, 92-93, p. 91.

³⁰ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), tr. it. di P. Dal Santo, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 1996, p. 50.

loro determinazione, così, nel giudicare una cosa come sublime, quella stessa facoltà si riferisce alla ragione, per accordarsi soggettivamente alle sue idee (quali resta indeterminato per produrre una disposizione dell'animo che sia conforme a quella disposizione, e conciliabile con essa, quale realizzerebbe sul sentimento l'influsso di idee (pratiche) determinate»³¹.

Dunque la facoltà di giudizio all'interno dell'esperienza del bello assume come criterio orientativo e non determinativo dell'immaginazione il lavoro speculativo dell'intelletto che permette la formulazione del giudizio di gusto. Invece la facoltà di giudizio nell'esperienza del sublime scopre il proprio legame soggettivo con le idee pratiche e quindi morali della ragione ossia con la legge morale stessa rappresentata dall'imperativo categorico. Il sublime genera nel soggetto un timore o come già affermato un rispetto nei confronti della natura ma tale stato d'animo, secondo Kant non fa altro che rinforzare il rispetto per la legge morale che è radicato in tutti gli esseri dotati di ragione. L'esperienza del sublime è quindi solidale con l'agire morale in quanto suscita nell'animo e quindi a livello soggettivo quell'accordo tra il soggetto e la legge morale che non è altro che il sentimento del rispetto del primo per quest'ultima. Ma se il compiacimento derivante dall'esperienza estetica rivela immediatamente la sua positività per il soggetto giudicante; il compiacimento che riguarda il sublime, a prima vista non sembra affatto occasionare una siffatta condizione difatti:

«La qualità del sentimento del sublime sta nel suo essere un sentimento di dispiacere, in occasione di un oggetto, per la facoltà estetica di giudicare, che in ciò è però rappresentata come conforme a scopi; il che è possibile per il fatto che l'incapacità del soggetto rivela la coscienza di una capacità illimitata dello stesso soggetto»³².

Di fronte alla grandezza e alla potenza smisurata della natura, l'uomo sente il proprio potere ridotto ad una piccolezza insignificante ed è preso dal dispiacere e dal timore. Ma nel riconoscere l'impossibilità di padroneggiare l'infinito della natura, egli

³¹I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio* (1790), tr. it. della II ed. (1793) di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, § 26, 94-95, p. 92.

³² Ivi, § 27, 100, p. 95.

scopre la propria superiorità ossia l'indipendenza del suo destino da ciò che pare sopraffarlo. Possiamo quindi comprendere come nel confronto con la natura incombente, l'uomo in virtù di quel timore che prova verso di essa sia soggetto ad una sorta di dinamica deiettiva che lo porta ad essere escluso dalla comprensione dei misteri del mondo naturale. Ma l'esperienza del sublime non è totalmente negativa ma sommamente positiva in quanto permette al soggetto di prendere coscienza della sua natura razionale fondata sulla libertà che rappresenta quella destinazione originaria a cui Kant non smette mai di tematizzare all'interno dei suoi scritti. Se l'uomo nel sublime prova un sentimento di inadeguatezza e di paura nei confronti della natura ciò significa che in qualche modo egli ne è escluso ma a livello più profondo questo tipo di esclusione gli permette di giungere alla coscienza della propria auto-nomia, vediamo dunque quanto la *Critica del giudizio* sia informata dai valori primari dell'illuminismo ossia la libertà e l'autonomia e quanto Kant non dimentichi mai di salvaguardarli anche in ambiti (come quello estetico) che a prima vista sembrano escluderli. In tal senso anche l'esperienza del sublime mostra una positiva conformità a scopi complementare a quella che soggiace all'esperienza del bello. Difatti se il sentimento del bello rivela l'accordo fra l'uomo e la natura armonizzando così la dimensione noumenica della libertà con quella fenomenica della causalità naturale, il sentimento del sublime socraticamente può essere inteso come la forma estetica dell'autoriflessione che permette all'uomo di prendere coscienza della propria identità di essere razionale autonomo e allo stesso tempo legittima l'esistenza di quella «sentita esigenza della ragione»³³ che consiste interessarsi a quella dimensione noumenica posta a fondamento di quella fenomenica. Kant chiarisce la peculiarità dell'esperienza del sublime arrivando ad una ulteriore caratterizzazione di quest'ultimo ossia alla nozione di sublime dinamico:

«La potenza è un potere che è superiore a grandi ostacoli. La potenza si chiama potestà, quando è superiore anche alla resistenza di ciò che ha esso stesso potenza.

³³ P. Giordanetti, *Dalla Critica della ragion pura all'idea di "una critica della ragion pura"* (I), (2007) in "secretumonline", 21, 2007 (<http://www.secretum-online.it/default.php?idnodo=339>), 24 dicembre 2010.

La natura considerata nel giudizio estetico come potenza che non ha su di noi alcuna potestà, è dinamicamente sublime»³⁴.

Il sublime dinamico proprio come il sublime matematico è l'oggetto del giudizio estetico e quindi della facoltà di giudizio ma per quanto sia travolgente e temibile la forza della natura, tale manifestazione non può produrre nell'uomo alcun tipo di sudditanza anzi un forte sentimento di libertà. Nell'analisi del sublime dinamico Kant riepiloga quanto detto nella trattazione riguardante il sublime matematico tuttavia non rinuncia ad un ulteriore rischiarimento del sentimento che il sublime occasiona nell'uomo. Nell'esperienza del sublime dinamico, nei confronti dello strapotere della natura, il soggetto prova un sentimento di timore ma dal punto di vista positivo quella sua paura ha la possibilità di sublimarsi in un sentimento di contentezza e quindi di piacere. L'esperienza del sublime dinamico causa lo stesso moto deiettivo del sublime dinamico in quanto produce nel soggetto quell'esclusione che lo rende cosciente di non essere subordinato alla potenza smisurata della natura e positivamente un essere che obbedisce esclusivamente alla propria legge ossia alla legge morale della ragione che si concretizza nell'imperativo categorico. Quindi nell'*Analitica del sublime*, Kant mostra tutta la sua abilità speculativa e antropologica indagando a fondo il sentimento di timore che scaturisce dal confronto tra l'uomo e la potenza smisurata della natura; se dapprima la possente forza della natura genera nell'uomo un forte stato di paura, ciò che ora lo spaventa successivamente lo attrarrà sviluppando in lui una forte capacità di resistenza difatti:

«In tal modo la natura viene giudicata sublime nel nostro giudizio estetico non in quanto suscita timore, ma perché evoca in noi la nostra forza (che non è natura), così da farci considerare ciò di cui ci preoccupiamo (beni, salute, vita) come piccola cosa»³⁵.

Il sublime secondo Kant articola un'esperienza *sui generis* secondo cui il soggetto confrontandosi in modo non paritario con le forze naturali si solleva dalla propria

³⁴ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio* (1790), tr. it. della II ed. (1793) di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, § 28, 102, p. 96.

³⁵ Ivi, § 28, 105, p. 98.

quotidianità per porsi ad un livello di autocoscienza elevato che consiste nella nell'autoapprendimento della sua abilità peculiare ossia la razionalità. Nell'esperienza del sublime si rivela la destinazione originaria dell'uomo di cui Kant parla già nel suo saggio sull'illuminismo del 1784 ma nella *Critica del giudizio* la coscienza di tale finalità ossia la razionalità assume connotati entusiastici in quanto suscita nel soggetto quell'eroico furore che secondo Giordano Bruno caratterizzava l'uomo rinascimentale davanti all'infinita varietà e grandiosità della natura. Ecco dunque la conformità a scopi del sublime: se in un primo momento la vista della potenza della natura può spaventarci mostrando in quest'ultima l'assenza di qualsiasi principio fondativo, in ultima istanza il sublime della natura attraverso il discernimento della facoltà di giudizio mostra una conformità a scopi davvero importante per l'uomo ossia gli rivela e insieme suscita in lui la consapevolezza della sua destinazione originaria ovvero la razionalità. È questo il sentimento di piacere tipico dell'esperienza del sublime che sublimando il sentimento di dispiacere o timore originario derivante dal confronto non paritario fra natura e uomo, suscita ed insieme rafforza in quest'ultimo la coscienza della propria potenza che risiede unicamente nella ragione. Ma per l'uomo essere cosciente del proprio destino di essere razionale portato alla realizzazione disinteressata del bene e alla continua tensione verso il sapere non basta, anzi è necessario sviluppare e mettere in pratica tali disposizioni dell'animo risvegliate dall'esperienza del sublime:

«Infatti il compiacimento riguarda qui solo la destinazione, che si rivela in questo caso, della nostra facoltà, così come l'attitudine a questa facoltà è nella nostra natura, mentre il suo sviluppo e il suo esercizio sono lasciate a noi come compito»³⁶.

I passi appena citati della *Critica del giudizio* mostrano profonde affinità con le tematiche sviluppate da Kant nel saggio del 1784 dal titolo *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo*. Difatti il filosofo di Königsberg in quest'ultimo scritto rivolge un accorato appello a tutti gli uomini a servirsi del proprio intelletto attraverso il famoso motto oraziano *Sapere aude*, invitandoli pertanto a destarsi da quel torpore intellettuale a cui essi stessi si sono conformati o per interesse o per

³⁶ Ivi, 105-106, p. 98.

pigrizia. Se nella *Critica della facoltà di giudizio* il sentimento del sublime occasionato dal confronto con lo strapotere della natura rappresenta per l'uomo una peculiare fonte di rivelazione riguardo alla sua destinazione originaria, nel saggio sull'illuminismo sono i filosofi che diffondono nel mondo quella coscienza razionale che costituisce l'uomo in quanto tale. Possiamo dunque constatare che la coscienza della razionalità venga suscitata nell'uomo dall'esterno (dalla natura o dagli scritti dei filosofi illuministi) ma è suo dovere mettere in pratica e quindi realizzare la sua propria disposizione originaria che consiste in quell'uso pubblico della ragione di cui il filosofo di Königsberg parla in modo vibrante nel saggio del 1784. Ma è importante porre in evidenza che secondo Kant non è affatto facile per l'uomo e ancor più perentoriamente per tutti gli uomini seguire la loro destinazione originaria e quindi ascoltare quella voce universale (la ragione) che li spinge alla realizzazione disinteressata del bene e all'espressione delle loro capacità intellettive difatti per giungere alla coscienza del proprio sé razionale, l'uomo deve possedere una forte ricettività alle idee pratiche della ragione occasionate dall'esperienza del sublime. L'esperienza del sublime e le idee morali della ragione che vengono rivelate in essa infatti rappresentano per la filosofia kantiana una possibilità e insieme una necessità radicata nella natura umana ma non facilmente fruibile e non imponibile da un qualsiasi fattore esterno infatti:

«[...] il giudizio sul sublime della natura richiede cultura (più del giudizio del bello), non per ciò è prodotto innanzitutto dalla cultura e introdotto nella società solo come qualcosa di conforme a una convenzione, ma ha invece fondamento nella natura umana, e precisamente in ciò che si può attribuire a ciascuno ed esigere da ciascuno insieme al sano intelletto, vale a dire nell'attitudine al sentimento per le idee (pratiche), cioè al sentimento morali»³⁷.

Per accedere ai benefici dell'esperienza del sublime, secondo la filosofia kantiana all'uomo occorre quella disposizione dell'animo che consiste nella ricettività di quest'ultimo alle idee morali che solo quel dedicarsi al sapere ossia la cultura può garantire ma ciò non significa che il giudizio sul sublime sia un'esigenza inculcata

³⁷ Ivi, § 29, 111-112, p. 102.

dalla cultura stessa o da qualsiasi altro fattore esterno. L'esperienza del sublime è pertanto quella condizione estetica originaria della natura umana ovvero quell'esigenza immanente alla ragione stessa che è intimamente solidale con la dimensione della moralità che le permette di accedere al mondo dell'incondizionato. Ma il sentimento del sublime non è secondo Kant semplicemente solidale con la sfera della moralità anzi è radicato in essa ed insieme propedeutico, possiamo dunque chiaramente comprendere come lo sforzo speculativo della filosofia kantiana all'interno dell'*Analitica del sublime* sia implicitamente finalizzato ad istituire una correlazione universale fra il sentimento del sublime nella sua peculiarità di timore che genera nell'uomo l'autocoscienza del proprio sé razionale e il sentimento morale quale idea pratica e movente puro dell'agire umano percepibile a livello estetico. Tuttavia non dobbiamo dimenticare che la legge morale e il sentimento che essa suscita ovvero il rispetto rappresentano il *fatto della ragione* ossia il dato originario e primario che orienta la condotta dell'uomo. In tal senso l'esperienza del sublime non farebbe altro che suffragare ciò che la *Critica della ragion pratica* ampiamente argomenta ma questo punto di vista non vuole affatto ridurre l'autonomia concettuale della *Critica del giudizio* anzi vuole mostrare il nesso strutturale fra l'utilizzo estetico della ragione e il suo utilizzo morale.

3.3 LA CODIFICAZIONE DELL'ILLUMINISMO

Apparentemente non ci sarebbe nessun motivo per presupporre un nesso strutturale fra l'illuminismo e la facoltà di giudizio ma la filosofia kantiana approfondendo l'analisi del sentimento del sublime mostra una certa funzionalità del primo nei confronti della seconda. Come accade per il giudizio estetico che riguarda il bello anche il giudizio estetico che concerne il sublime alla luce della sua origine soggettiva, pone soprattutto il problema della sua validità universale; se dunque nell'esperienza del sublime si palesa la coscienza dell'autonomia dell'uomo allora cosa permette l'universalizzazione di questo peculiare atto di apprensione e di comprensione? È assolutamente necessario precisare che l'esperienza del sublime non permette all'uomo di essere cosciente in maniera chiara e distinta della sua propria libertà perché quest'ultima è di origine noumenica e quindi non può essere

compresa dal punto di vista prettamente teoretico ma dal punto di vista pratico ne va postulata l'esistenza per suffragare la realtà già autoevidente della legge morale ed insieme la possibilità di aderirvi da parte del soggetto. In tal modo il concetto di destinazione originaria non rivela un vero e proprio contenuto conoscitivo o addirittura uno scopo effettivo a cui tendere ma qualcosa di più problematico di cui Kant non esita mai a rendersene conto. Tuttavia il filosofo di Königsberg non lascia mai trapelare l'idea di abbandonare le armi speculative della ragione anzi cerca spingere sempre le questioni di cui si occupa ad un livello intellettuale superiore. Perciò egli si sforza ed anzi è fortemente motivato ad analizzare il nesso peculiare fra l'esperienza del sublime e l'esperienza morale ed ogni aspetto ad esso correlato, la filosofia kantiana mostra nella trattazione di tutti problemi filosofici di cui si occupa uno stile argomentativo lucido e puntuale improntato all'ottenimento di conclusioni il più possibile rigorose e può dunque essere considerata una autentica filosofia analitica anche in dimensioni come quella estetica in cui le armi speculative della ragione paiono inutilizzabili, Kant dunque prosegue così l'analisi del sublime:

«ciò che chiamiamo sublime nella natura sia fuori di noi, sia in noi (per esempio certi affetti), viene rappresentata solo come potenza dell'animo di slanciarsi oltre certi ostacoli della sensibilità in forza di principi morali, e per ciò diverrà interessante»³⁸.

Ad essere sublime può quindi essere non solo ciò che è fuori di noi (la natura) ma pure ciò che è in noi. Possiamo constatare che il sublime certifica l'esistenza di una capacità insita nell'uomo che gli permette di oltrepassare i limiti della sensibilità e quindi della volontà determinata da moventi contingenti. Parafrasando le parole di Kant, possiamo sostenere che l'esperienza del sublime suscita una particolare specie di affetto per l'idea del bene che in essa si rivela e rappresenta pertanto una forma peculiare di entusiasmo; per non incorrere in errori interpretativi che potrebbero fuorviare il messaggio di Kant, è opportuno spiegare ulteriormente il concetto appena esposto. La filosofia kantiana nell'*Analitica del sublime* è tutta protesa a sancire l'identità differenziata e problematica fra il sentimento del sublime ed il sentimento morale difatti nel primo l'uomo scopre la propria capacità di slanciarsi oltre i limiti

³⁸ Ivi, § 29, nota generale all'esposizione dei giudizi riflettenti estetici, 120-121, p. 108.

della sensibilità e del mondo dei fenomeni in maniera analoga e funzionale alla dimensione della moralità in cui la ragione si erge a guida morale annullando così ogni inclinazione sensibile individuale. Il sublime dunque produce quindi un affetto molto particolare che desta nell'uomo la coscienza di poter resistere a qualsiasi forza esterna alla ragione che le permette così aderire così alla legge morale connaturata ad essa difatti:

«Ogni affetto di tipo strenuo (vale a dire: che tiene desta la coscienza delle nostre forze di padroneggiare ogni resistenza (*animus strenuus*) è esteticamente sublime [...]. L'affetto di tipo languido (che fa oggetto di dispiacere lo stesso sforzo di resistere (*animus languidus*)) non ha però nulla di nobile in sé»³⁹.

L'esperienza del sublime è un'esperienza di tipo entusiastico che rende cosciente l'uomo della propria finalità (razionalità) e produce in lui una particolare forma di affetto per l'idea del bene (legge morale). In tal senso è opportuno distinguere con Kant gli affetti dalle passioni: i primi si riferiscono semplicemente al sentimento ma permettono all'uomo di riflettere o meglio di rischiarare la propria coscienza morale trovando quei principi morali che devono così disciplinarne la condotta in modo consapevole, invece le passioni non favoriscono questo tipo di riflessione anzi appartenendo alla facoltà del desiderare inferiore rendono impossibile ogni determinabilità dell'agire umano mediante principi. Non si può quindi affermare che Kant non prenda in alcun modo in considerazione la sfera della sensibilità anzi la porta ad un grado di universalità che la riscatta dalla relativa originaria contingenza: il sublime è funzionale alla legge morale in quanto legge della ragione perché produce nell'uomo quella capacità di resistere ad ogni determinazione esterna (*animus strenuus*) analoga e solidale con lo sforzo etico di astrarsi dalle passioni sensibili individuali. Vediamo dunque che la filosofia kantiana disdegna solo ed esclusivamente non il sentimento ma il sentimentalismo ovvero la propensione ad abbandonarsi a quei tipi di affezioni che fanno languire il nostro animo e non suscitano alcuna riflessione costruttiva ed identificativa sul nostro essere (*animus languidus*) ed è dunque facile capire il motivo per cui Kant condanni il fanatismo e

³⁹ Ivi, § 29, nota generale all'esposizione dei giudizi riflettenti estetici, 122-123, p. 109.

la superstizione. Al contrario il sentimento del sublime non fiacca il cuore dell'uomo ma lo rende sensibile al severo precetto del dovere (legge morale) e rispettoso della propria altrui dignità di essere dotato di ragione ma per la filosofia kantiana ciò non comporta affatto la subordinazione dell'esperienza etica rispetto all'esperienza del sublime e quindi l'asservimento della dimensione etica alla dimensione estetica difatti il sublime produce una manifestazione della moralità davvero singolare difatti:

«Questa esibizione della moralità, che è pura, semplicemente negativa ed eleva l'anima, non comporta invece alcun rischio di fanatismo, che è vaneggiare di voler vedere qualcosa al di là dei limiti della sensibilità, vale a dire di voler sognare secondo principi (delirare con la ragione), e con ciò proprio per il fatto che in quel caso l'esibizione è puramente negativa»⁴⁰.

Kant distingue nettamente l'entusiasmo suscitato dal sublime e il fanatismo dimostrando così tutta la sua mentalità illuminista. Se il sublime produce quel tipo di affezione che favorisce la riflessione sui principi pratici costitutivi dell'agire morale consapevole dei limiti conoscitivi dell'uomo, senza tuttavia rinunciare alla dimensione del soprasensibile a cui l'uomo è naturalmente interessato; il fanatismo invece rappresenta un affetto cieco che non lascia spazio a nessuna forma di riflessione e tantomeno ad una coscienza critica nella valutazione delle facoltà umane, risultando in tal modo un puro e semplice delirio che la ragione, snaturandosi può favorire. Nell'esperienza del sublime quindi l'uomo non accede ad un livello superiore e tantomeno metafisico della conoscenza di sé ma ad un ulteriore grado di consapevolezza dei propri limiti e positivamente delle proprie capacità che non perde di vista l'imperscrutabilità della libertà, per questo motivo la rivelazione della moralità tipica del sublime è definita da Kant negativa. Ma soprattutto il sublime palesa la sua positività nel mostrare secondo i suoi caratteri costitutivi e specifici che solo la legge morale rappresenta l'unico principio di determinazione originariamente e sufficientemente vincolante, senza tuttavia riuscir a cogliere con l'intuizione quella facoltà soprasensibile che ne contiene il fondamento. La facoltà di giudizio e in particolare l'esperienza del sublime non dimostrano dal punto di vista teoretico né

⁴⁰ Ivi, § 29, nota generale all'esposizione dei giudizi riflettenti estetici, 125-126, p. 111.

L'esistenza di Dio, né la creazione del mondo e neppure la libertà e non rappresentano quindi una capacità assoluta e come già affermato metafisica, in quanto non permettono di comprendere la natura di quella facoltà soprasensibile (la ragione) che qualifica autenticamente l'uomo, ciononostante possono dare al soggetto la possibilità di sentirla dentro di sé. Non dobbiamo dimenticare che Kant esegue una critica della facoltà di giudizio ossia un'attenta e rigorosa analisi di quest'ultima volta a valutarne i limiti e le potenzialità ma soprattutto il tipo di validità dei giudizi estetici che essa è chiamata a formulare. Il Gusto proprio come la ragione nel suo uso teoretico e nel suo uso pratico unitamente ai loro principi costitutivi vengono rischiarati in maniera rigorosa dalla speculazione kantiana ma nonostante i loro ambiti di riferimento (ambito estetico, ambito teoretico, ambito etico) vengano fissati in modo netto, queste facoltà mostrano un grado di universalità interno a tali ambiti e non estensibile al di là di essi. In tal senso Kant come già accaduto nella *Analitica del bello*, anche nell'*Analitica del sublime* si occupa della questione dell'universalità di quei giudizi estetici che hanno per oggetto il sublime. Ogni esperienza che riguarda il sublime in quanto ri-vela all'uomo la sua destinazione soprasensibile (aderire alla legge della ragione) e insieme postula l'esigenza di una partecipazione universale di tale sentimento. Se l'universalità del giudizio estetico riguardante il bello è pensabile in virtù di una originaria comunicabilità della sensazione così pure i giudizi riguardanti il sublime in quanto estetici possono godere dello stesso statuto. Il fondamento della universalità dei giudizi di gusto riguardanti il sublime viene così ravvisato nella:

«idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà del giudicare che nella sua riflessione ha riguardo (a priori) nel pensiero al modo rappresentativo di ogni altro, per mettere a fronte, per così dire, la ragione umana nel suo complesso e con ciò sfuggire a un'illusione che, sulla base di condizioni soggettive private potrebbero essere tenute facilmente per oggettive, avrebbe un'influenza svantaggiosa sul giudizio»⁴¹.

⁴¹Ivi, § 40, 157-158, p. 130.

Secondo Kant la facoltà di giudizio si identifica con una particolare specie di *sensus communis* che procede dalla coscienza dei propri limiti ossia la sua origine soggettiva ma non rinuncia all'universalità e quindi ad una specie particolare di oggettività. Ogni giudizio estetico o di gusto sia che riguardi il bello, sia che riguardi il sublime porta con sé un'esigenza di partecipazione universale secondo cui il soggetto intende proporre il proprio giudizio come regola universale. Per adempiere a tale scopo egli, secondo Kant, è portato spontaneamente ad astrarsi dalle condizioni soggettive e materiali che hanno occasionato il suo giudizio e a concentrarsi sugli aspetti formali che ne garantiscono l'universalità. La facoltà di giudizio presenta quindi un'originaria dimensione pubblica poiché secondo il filosofo di Königsberg in virtù della comunicabilità delle sensazioni (presupposto operativo dell'attività giudicativa del soggetto nella dimensione estetica) la possibile universalità di un giudizio estetico formulato da un particolare soggetto inevitabilmente è criticata e vagliata da parte di altri soggetti giudicanti. Secondo Kant la massima ovvero il principio operativo del soggetto giudicante in ambito estetico è un «Pensare mettendosi al posto di ciascun altro»⁴² cioè un modo di pensare ampio che astraendo dalle condizioni soggettive che hanno occasionato il suo giudizio, gli permette di riflettere sulla stessa facoltà di giudizio dal punto di vista dell'universalità e non più dal punto di vista individuale. Se il «pensare mettendosi al posto di ciascun altro» è la massima propria della facoltà di giudizio, secondo Kant il «Pensare da sé»⁴³ è la massima dell'intelletto che permette all'individuo di riflettere e agire autonomamente sottraendosi in tal modo l'influenza negativa di ogni pregiudizio e di ogni superstizione. Interpretando alcune considerazioni di Kant relative all'esperienza del sublime, possiamo affermare che sia il pregiudizio che la superstizione come acerrimi nemici dell'illuminismo non favoriscono affatto nell'uomo quel processo di autoapprendimento critico del suo potere intellettuale e della sua autonomia di giudizio anzi instillano in lui una illusoria coscienza della sua debolezza che lo portano ad affidarsi a guide esterne. Similmente il fanatismo, altro nemico giurato dell'illuminismo, sviluppa nell'uomo un'eccessiva e quindi negativa coscienza della sua forza che dimentica i limiti intrinseci delle diverse facoltà conoscitive di cui è dotato l'animo. La massima dell'intelletto presenta dunque due aspetti speculativi

⁴² Ivi, § 40, 158, p. 130.

⁴³ Ibidem.

davvero interessanti: il primo è legato alla critica della facoltà di giudizio; il secondo non meno importante, alla mentalità illuminista di Kant e all'illuminismo in generale. Se la facoltà del giudizio può essere considerato senza alcun problema una specie particolare di *sensus communis* basato sulla massima del «Pensare mettendosi al posto di ciascun altro»⁴⁴ di cui tutti gli uomini sono spontaneamente dotati e che non faticano a ad applicare ed a padroneggiare, invece il «Pensare da sé» ossia la massima del modo di pensare autonomo e libero da pregiudizi tipico di una ragione attiva e soprattutto principio operativo dell'illuminismo, non può essere considerato come una facoltà facilmente e spontaneamente utilizzabile da parte dell'uomo difatti in una famosa nota a piè pagina Kant perentoriamente afferma:

«Si vede subito che l'illuminismo è cosa facile *in thesi*, ma assai difficile e lunga da realizzare in *hypothesi*; poiché l'essere non passivi con la propria ragione, ma dare una legge a se stessi è assai facile per l'uomo che vuole essere adeguato solo al proprio scopo essenziale e non pretende di sapere ciò che sta al di là del proprio intelletto; ma, dal momento che il tendere a quest'ultima cosa può difficilmente essere evitato e che non mancheranno mai tra gli altri coloro che assicurano con grande sicurezza di poter soddisfare questo desiderio di sapere, allora deve essere difficilissimo mantenere o realizzare l'elemento semplicemente negativo (che costituisce il vero e proprio illuminismo) nel modo di pensare (soprattutto pubblico)»⁴⁵.

Questa citazione ci permette di comprendere di risalire alle argomentazioni contenute nel breve saggio sull'illuminismo del 1784 in cui Kant esprime il suo pensiero riguardo a questa nuova stagione della filosofia. Anche se nella *Critica del giudizio* e in generale in tutte le opere kantiane l'illuminismo non è oggetto di una trattazione organica ed articolata, esso non cessa mai di rappresentare la *condicio sine qua non* del lavoro di critica della ragione e in senso specifico della filosofia trascendentale. I caratteri costitutivi ed identificativi dell'illuminismo, nella terza *Critica* non cambiano rispetto alle precedenti meditazioni kantiane: l'illuminismo consiste in uno stato attivo e critico della ragione che rifiuta di farsi guidare da leggi e fattori esterni

⁴⁴ Ivi, § 40, 158, p. 130.

⁴⁵ Ivi, § 40, 160, p. 131.

ad essa e contemporaneamente nonostante documenti nell'uomo una forte tensione al soprasensibile intende chiarire le condizioni di possibilità della fruizione di quest'ultima dimensione. Possiamo constatare che pure nella nota a piè pagina citata poco fa, Kant riferisca sempre l'illuminismo e la battaglia che esso è destinato a combattere, ai nemici che intende combattere, caratterizzandolo così in senso negativo. Difatti «l'essere non passivi con la propria ragione»⁴⁶ consiste propriamente nel non farsi condizionare né dal pregiudizio né dalla superstizione riguardo alla nostra attività pratico-conoscitiva e quindi nell'utilizzare autonomamente le nostra capacità riflessiva e giudicativa. Allo stesso modo l'illuminismo secondo Kant porta con sé un'esigenza davvero stringente per l'uomo ovvero la necessità di tracciare i limiti dell'attività pratico-conoscitiva in modo da stroncare sul nascere tutti quei tentativi di oltrepassarli senza alcun criterio orientativo che possono alimentare una brama di sapere negativa di natura esclusivamente emozionale (fanatismo). Il fanatismo in questo senso è stato sempre l'oggetto polemico della filosofia critica di Kant che ne ha sempre individuato e combattuto le manifestazioni principali difatti nell'opera del 1786 dal titolo *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, il filosofo di Königsberg poneva in guardia contro la pretesa di superare i limiti della ragione appellandosi a facoltà o poteri che si pretendono "superiori"; sfidando così le pretese assolutistiche di Mendelssohn e Jacobi. Ma pure nella *Critica della ragion pratica* l'avversario della riflessione etica kantiana è sempre il fanatismo accusato di instillare nell'uomo quella nefasta «santità nel presunto possesso di una perfetta purezza delle intenzioni della volontà»⁴⁷ che porta il soggetto a compiere il bene per via di una presunta ispirazione sovrasensibile e non per effetto della legge morale della ragione. Non a caso, nella *Critica del giudizio* Kant si preoccupa di chiarire la natura del sentimento occasionato dall'esperienza del sublime: se il sublime permette al soggetto di cogliere qualcosa di particolare e nello stesso tempo importante per quest'ultimo, il tipo di affetto che il sublime suscita ossia l'entusiasmo ascrivibile al fatto di aver appreso la propria destinazione originaria (la razionalità e specificatamente l'essere soggetto alla legge

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), tr. it. dell'ed. critica di P.Natorp, *Kant's Gesammelte Schriften*, Vol .5, Berlin 1913 di P. Chiodi in *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a c. di P. Chiodi, Utet, Torino 2006, Libro I, cap. III, A151, p. 227.

morale della ragione), non va disgiunto dalla coscienza dei limiti della ragione e in particolare dall'idea dell'imperscrutabilità della libertà umana; in tal modo la riflessione kantiana risulta essere motivata da un radicato intento apologetico nei confronti della ragione che sancendo l'esperienza del sublime come contemplazione ragionante memore dei limiti della capacità razionale dell'uomo, intende preservarla da qualsiasi accusa di fanatismo che al contrario rappresenta quell'entusiasmo scevro da ogni preoccupazione relativa ai limiti della conoscenza. Quindi l'illuminismo secondo Kant muove da un elemento negativo ossia la critica che lo porta allo scontro con il fanatismo, il pregiudizio e la superstizione che sono forme riconducibili a quell'eteronomia della ragione a cui gli uomini o per pigrizia o per interesse faticano a ribellarsi rinunciando così alla comprensione della loro destinazione originaria ovvero l'autonomia. Nonostante la *Critica del giudizio* non contempi come suo scopo principale la definizione dell'illuminismo e della mentalità ad esso correlato, tale opera permette di apprendere come Kant codifichi in una massima lo spirito illuminista in maniera rigorosa e assai significativa all'interno di uno schema organico che sancisce la distinzione e insieme la relazione fra le diverse capacità intellettive e pratiche dell'uomo e soprattutto l'unità indifferenziata dei tre diversi usi della ragione (teoretico, pratico, riflettente). Ma la terza massima dell'intelletto ossia quella che raccomanda di «pensare sempre in accordo con se stessi»⁴⁸ che sintetizza le precedenti è assai difficile da mettere in pratica poiché prescrive l'obbligo della coerenza a cui solo un essere autonomo e cosciente dei limiti della ragione può adempiervi. Nonostante l'attenzione dedicata all'analisi del paragrafo numero quaranta della *Critica della facoltà di giudizio*, è opportuno segnalare che le massime dell'intelletto umano appena commentate servono a Kant unicamente per chiarire i principi che regolano la facoltà di giudizio (il Gusto). Ma questa doverosa considerazione non comporta l'esclusione della terza *Critica* da quello spirito che informa di tutto il processo critico kantiano ossia l'illuminismo quale principio operativo che aspira all'emancipazione dalle forme tre forme principali di minorità a cui l'uomo è condannato cioè il fanatismo, la superstizione ed il pregiudizio difatti relativamente alla sfera riflettente-estetica, il pregiudizio

⁴⁸ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio* (1790), tr. it. della II ed. (1793) di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, § 40, 158, p. 130.

peggiore in cui è possibile incorrere nella valutazione del rapporto fra l'uomo e la natura è quello di:

«rappresentarsi la natura come non sottoposta alle regole che l'intelletto pone a fondamento di essa mediante la sua propria legge essenziale: vale a dire la superstizione»⁴⁹.

Anche nella *Critica del giudizio* Kant non esita a mostrare e a mettere in pratica la propria indole illuminista, il pregiudizio che vuole combattere riguardo alla dimensione estetica è quello di concepire la natura come qualcosa che non sia sottoposto alle leggi dell'intelletto. Quindi l'appello kantiano che chiama gli uomini a servirsi del proprio intelletto contenuto nel saggio del 1784, nella terza *Critica* potrebbe essere tradotto in quel libero gioco delle facoltà posto in essere dal giudizio riflettente a cui l'uomo è chiamato dalla sua stessa natura razionale, quest'ultima informata da quella positiva brama di sapere che lo porta a scoprire la sua destinazione originaria. In tutte le sue opere e in tutti i campi del sapere Kant mostrando la dinamica delle capacità intellettive e sensibili sembrerebbe spronare il lettore a considerare la ragione non come un puro e semplice possesso ma piuttosto come un esercizio che riscatta l'uomo da ogni forma di subordinazione rendendolo così libero.

3.4 L'ANALITICA DELLA FACOLTÀ TELEOLOGICA DI GIUDIZIO

L'accordo fra natura e libertà oltre ad essere percepito immediatamente nel giudizio riflettente estetico, può anche essere pensato mediante il concetto di fine ossia nel giudizio riflettente teleologico. Ora, il giudizio teleologico al pari del giudizio di gusto non determina la costituzione degli oggetti (non è assimilabile al giudizio determinante) ma pone l'uomo nelle condizioni di considerare la natura sotto il punto di vista della finalità ossia di quella che Kant chiama «conformità oggettiva a scopi»⁵⁰ che non intende affatto sostituire la causalità come principio esplicativo

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ivi, seconda parte della *Critica della facoltà di giudizio*, *Critica della facoltà teleologica di giudizio*, § 61, 268, p. 194.

della natura ma solamente integrarlo. L'interesse che muove Kant ad indagare e quindi a rischiarare questo nuovo aspetto della facoltà di giudizio affonda le sue radici nella filosofia aristotelica e nella filosofia leibniziana. In Aristotele la causalità efficiente era affiancata da altri tre tipi di causalità: la causalità formale, la causalità materiale ed infine la causalità teleologica; in Leibniz invece la natura veniva considerata non dal punto di vista del meccanicismo tipico della filosofia cartesiana ma dal punto di vista delle finalità intrinseche che la natura e le monadi parevano mostrare nello sviluppo delle loro potenzialità. Detto ciò, non dobbiamo dimenticare che Kant analizzando la natura mediante il concetto di finalità non vuole affatto mettere in discussione le leggi universali che regolano l'universo ossia le leggi della fisica newtoniana e tantomeno proporre una vera e propria metafisica della natura ma mostrare la possibilità di guardare ai fenomeni naturali in modo diverso da quello proposto dalle scienze infatti lo stesso Kant afferma:

«Il concetto di legami e forme della natura secondo scopi è però, almeno, un principio in più per portare sotto regole i fenomeni della natura quando le leggi della causalità secondo il suo semplice meccanismo non bastano»⁵¹.

Il «principio in più» di cui l'uomo può servirsi per comprendere ulteriormente l'infinita ed ordinata fenomenicità della natura secondo Kant non sostituisce i principi determinativi della fisica newtoniana anzi li completa mostrando così un ulteriore campo in cui l'uomo può mettere alla prova le proprie capacità conoscitive. Possiamo facilmente comprendere come nella filosofia kantiana la scoperta di nuovi campi di applicazione delle facoltà umane è sempre accompagnata dalla coscienza dei loro limiti tuttavia ciò non va a sfavore del progresso conoscitivo anzi lo alimenta e lo supporta dall'interno. La finalità naturale è una finalità oggettiva ma non obiettiva (scientifica, determinante) perché i giudizi teleologici, pur sempre nell'ambito del giudizio riflettente che consiste nel considerare l'oggetto senza aver il potere di determinarlo, ascrivono la finalità direttamente all'oggetto, diversamente dai giudizi estetici che riferiscono esclusivamente della relazione paritaria fra il soggetto e l'oggetto. Secondo Kant la finalità naturale oltre che ad essere oggettiva, è

⁵¹ Ivi, § 61, 269, p. 194.

pure materiale nel senso che interessa un effettivo rapporto fra causa ed effetto difatti:

«l'esperienza conduce la nostra facoltà di giudizio al concetto di una conformità a scopi soggettiva e materiale, vale a dire al concetto di uno scopo della natura, solo nel caso in cui è da giudicare un rapporto di causa a effetto, che ci riteniamo in grado di comprendere come legale solo in quanto poniamo alla base della causalità della sua causa l'idea dell'effetto come condizione di possibilità di questo, idea che sta a fondamento della causa stessa»⁵².

La finalità oggettiva della natura è pure materiale perché riguarda l'esistenza effettiva delle cose e non semplicemente la loro forma; secondo Kant le figure geometriche ed in genere tutti gli enti formali propri della logica e della matematica sono invece dotati di una finalità oggettiva di tipo formale che non è legata alla loro esistenza effettiva ma alla loro semplice possibilità difatti secondo questo tipo di finalità, l'insieme delle proprietà di un qualsiasi ente formale (ad esempio una particolare figura geometrica) possono essere dedotte a priori solo ad opera dell'intelletto senza la necessità di porre come loro principio una concreta relazione fra causa ed effetto. Diversamente la finalità oggettiva che inerisce alla natura deve essere considerata materiale perché si manifesta empiricamente nei fenomeni naturali prima a livello della sensibilità e poi viene elaborata a livello intellettuale contemplando come suo principio esplicativo un legame effettivo tra causa ed effetto ravvisabile nell'esperienza. In tal senso i fenomeni naturali che rappresentano l'oggetto dei giudizi riflettenti teleologici vengono considerati da Kant come effetti di cause che mirano ad un fine. Ma la finalità oggettiva e materiale di cui è dotata la natura e quindi tutti gli esseri viventi è pure interna: se finalità materiale significa che gli enti naturali devono essere considerati finalisticamente riguardo alla loro empirica esistenza, caratterizzare tale finalità come interna coincide col riconoscere che l'esistenza dei fenomeni non ha altro fine che in se stessa. Ogni organismo vivente presenta una propria *entelechià* ed è quindi fine a se stesso ossia è di se stesso causa ed effetto così la natura dal punto di vista teleologico mostra una dinamicità vitale

⁵² Ivi, *Analitica della facoltà teleologica di giudizio*, cap. I, § 63, 279, p. 200.

talmente ordinata a tal punto che il meccanicismo non può essere considerato come l'unico modo di guardare ad essa. Gli esseri viventi sono strutturati relativamente ad un loro fine materiale interno e non vengono determinati da nessuna causa esterna, possiamo quindi comprendere quanto Kant nell'interpretazione finalistica della natura sia influenzato dai dettami del pensiero leibniziano e soprattutto goethiano secondo cui la natura partorisce degli organismi la cui struttura obbedisce ad un principio finale specifico ossia la conservazione della specie nell'individualità e nell'alterità. Seguendo l'esempio kantiano che illustra il dinamismo organizzato della natura, un albero ha come finalità materiale interna la propria conservazione e la conservazione della specie perseguibile attraverso la propria attività formatrice e generatrice difatti:

«Un essere organizzato non è dunque semplicemente una macchina, ché questa ha solamente una forza motrice, ma possiede in sé forza formatrice, cioè tale da comunicare alle materie che non ne hanno (cioè le organizza): ha quindi una forza formatrice che si riproduce e che non può essere spiegata mediante la sola capacità di movimento (il meccanicismo)»⁵³.

Ogni organismo vivente è strutturato secondo leggi immanenti alla sua propria natura ossia secondo un principio finale interno e mai esterno ma soprattutto possiede una capacità originaria che gli permette di modellare la materia e di essere causa ed effetto di se stesso. Difatti un albero è causa di se stesso in quanto è strutturato per provvedere alla propria crescita ma è pure causa che produce un effetto in quanto è organizzato per produrre un altro essere simile a sé, ogni essere vivente è conforme alla propria finalità interna ed è dotato di un'originaria forza formatrice attraverso cui vi adempie. Andando un po' fuori tema, possiamo comprendere come Kant sposando la filosofia della natura di Goethe secondo cui ogni organismo vivente è fine a se stesso in quanto obbedisce a quel principio finale interno e quindi autonomo posto dalla natura, si discosti dalla visione della natura darwiniana in base a cui gli organismi viventi vengono determinati da agenti esterni e non possiedano dunque una finalità interna. Ma non è certo compito della presenta trattazione chiarire questo

⁵³ Ivi, § 65, 202-203, p. 208.

ulteriore ed interessante aspetto della concezione finalistica della natura di Kant. Ma proseguiamo l'analisi dell'argomentazione kantiana:

«un prodotto organizzato della natura è quello in cui tutto è scopo e vicendevolmente anche mezzo. Niente in esso è gratuito, senza scopo o da ascrivere ad un cieco meccanicismo»⁵⁴.

La vita non è dunque un puro e semplice meccanicismo ma organizzazione e come tale non può essere spiegata evocando esclusivamente le forze meccaniche della materia. Ma proprio come fa Kant, è opportuno ricordare che il giudizio teleologico in quanto strumento attestante in ogni organismo della natura una finalità materiale interna non determina nulla di obiettivo ma ci fornisce semplicemente un filo conduttore o più kantianamente una massima ossia un principio soggettivo che conferisce all'uomo la possibilità di comprendere la natura sotto un particolare punto di vista infatti:

«Va da sé che questo è un principio non per la facoltà determinante di giudizio, ma per quella riflettente, che esso è regolativo e non costitutivo, e che noi in tal modo otteniamo solo un filo conduttore per considerare secondo un nuovo ordine legale le cose della natura, in riferimento a un principio di determinazione che è già dato, e per estendere le scienze naturali secondo un altro principio, cioè delle cause finali, senza pregiudizio per quello del meccanicismo della loro causalità»⁵⁵.

Kant non vuole affatto proporre una teoria della natura di stampo ilozoistico alternativa a quella della fisica newtoniana ma animato da quell'inesauribile tensione al sapere propria di tutti gli esseri dotati di ragione, intende fornire una ulteriore chiave interpretativa dei fenomeni naturali che porti ad un ulteriore progresso conoscitivo. Vediamo dunque come nella filosofia kantiana i dettami metodologici caratteristici dell'illuminismo non vengano mai meno: ogni ampliamento della conoscenza va rigorosamente ponderato ed effettuato in modo da tale da

⁵⁴ Ivi, § 66, 296, p. 210.

⁵⁵ Ivi, § 67, 301, p. 212.

determinarne i limiti e le possibilità epistemologiche. La teleologia non rappresenta quindi una vera e propria scienza obiettiva ma piuttosto:

«un principio della facoltà riflettente di giudizio, non di quella determinante, e che quindi non deve introdurre un principio speciale di causalità, ma aggiunge, anche solo per l'uso della ragione, un tipo di indagine diverso da quello secondo leggi meccaniche, per completare l'insufficienza di quest'ultimo tipo di indagine».⁵⁶

Ogni nuovo utilizzo della ragione e quindi delle capacità intellettive umane secondo le indicazioni metodologiche dell'illuminismo che Kant interiorizza, va costantemente monitorato ma ciò che perentoriamente la citazione appena riportata mette in evidenza è il rapporto problematico fra la teleologia e la scienza meccanicistica della natura di cui si occupa la *Dialettica della facoltà teleologica di giudizio*.

3.5 LA DIALETTICA DELLA FACOLTÀ TELEOLOGICA DI GIUDIZIO

Il giudizio teleologico che attesta nella natura una finalità oggettiva, materiale ed interna non intende affatto sostituire la fisica newtoniana (di cui Kant è un fermo sostenitore) e la relativa spiegazione meccanicistica dei fenomeni naturali anzi intende completarla. Ma inevitabilmente fra questi due modi di analizzare la natura si produce una antinomia che Kant intende risolvere per dare coerenza a quel sistema della ragion pura abbozzato nella prima *Critica* che qui, cioè nella *Critica del giudizio*, mostra sì la sua unità differenziata ma pure la sua intrinseca dinamicità e quindi la sua indefinita estensibilità. L'antinomia della facoltà di giudizio viene espressa in questi termini:

«La prima massima della facoltà di giudizio è la seguente tesi: ogni generazione di cose materiali e delle loro forme deve essere giudicata come possibile secondo leggi solo meccaniche»;

⁵⁶ Ivi, § 68, 308, p. 216.

«La seconda massima è l'antitesi: Alcuni prodotti della natura materiale non possono essere giudicati come possibili secondo le leggi solo meccaniche (il loro giudizio richiede una legge del tutto diversa dalla causalità, vale a dire quella delle cause finali)»⁵⁷.

La formulazione dell'antinomia tipica della facoltà di giudizio lascia già intravedere la soluzione a cui arriverà Kant. Difatti il valore dell'opposizione fra tesi e antitesi non è assoluto: se la prima assume come principio esplicativo della natura la causalità efficiente, la seconda non nega quest'ultima anzi suggerisce un principio esplicativo ausiliario ossia la causalità finale. La filosofia kantiana risolve tale antinomia riportandole al loro peculiare ambito conoscitivo ossia alla loro origine nelle nostre facoltà conoscitive inoltre, in quanto massime, tesi ed antitesi vengono assunte non dogmaticamente ma criticamente. La tesi infatti riguarda l'intelletto ossia la ragione nel suo uso teoretico e vale per il giudizio determinante invece l'antitesi riguarda come avremo modo di vedere la ragione nel suo uso pratico e vale esclusivamente per il giudizio riflettente. Inoltre l'antitesi non afferma che la produzione degli esseri naturali secondo cause finali è conoscibile in modo obiettivo e quindi scientifico ma si limita a riconoscere che il semplice meccanicismo non basta a spiegare l'attività formatrice degli organismi viventi. Quindi il concetto di causa finale rimane per Kant una semplice idea ossia un principio orientativo soggettivo che costituisce una norma per la riflessione; assumere il principio della conformità a scopi degli esseri viventi diventa così un vero e proprio postulato della facoltà di giudizio che può servire al soggetto in altri ambiti del sapere e soprattutto in quello morale, allo stesso modo dei postulati della ragion pratica (esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima e la libertà dell'uomo). L'unità differenziata del meccanicismo e del finalismo non può dunque essere provata ma deve essere ritenuta vera:

«Quindi sebbene e il meccanicismo e il tecnicismo teleologico (intenzionale), riguardo allo stesso prodotto e alla sua possibilità, possano stare sotto un comune principio superiore della natura nelle leggi particolari, tuttavia poiché questo

⁵⁷ Ivi, *Dialettica della facoltà di giudizio*, § 69, 314, p. 219.

principio è trascendente non possiamo riunire, secondo la limitatezza del nostro intelletto, entrambi i principi nella spiegazione della medesima produzione naturale»⁵⁸.

Ora, l'antitesi della facoltà di giudizio afferma che solo alcuni prodotti della natura non sono intelligibili attraverso il modello esplicativo del meccanicismo ma nella citazione appena riportata, possiamo notare come Kant abbia intenzione di portare alle estreme conseguenze il contrasto fra meccanicismo e finalismo allo scopo di arrivare ad una risoluzione dello stesso che attesta i limiti delle facoltà conoscitive umane:

«la ragione di questa compatibilità sta in ciò che non è né l'uno né l'altro (né meccanicismo, né legame secondo scopi), ma è il sostrato soprasensibile della natura, di cui non conosciamo nulla, i due modi rappresentativi della possibilità di tali oggetti [enti naturali]⁵⁹, per la nostra (umana) ragione, non debbono essere fusi insieme, ma non possiamo giudicarli altrimenti che fondati, secondo il collegamento delle cause finali, in un intelletto supremo, con il che dunque non si toglie nulla al tipo di spiegazione teleologico»⁶⁰.

L'unità differenziata del meccanicismo e del finalismo essendo confinata nella dimensione noumenica, non è immediatamente né mediamente fruibile dall'intelletto umano ma agisce qui la forza di un concetto che Kant formula nel 1786 all'interno dell'opera *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, ossia quella «sentita esigenza della ragione»⁶¹ che porta l'uomo a ritenere vera l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima e soprattutto la libertà che ora disinnesci il contrasto dialettico della facoltà di giudizio. Inoltre l'idea di un loro accordo potrebbe far pensare all'esistenza di un'intelligenza suprema (Dio) che lo fondi e lo armonizzi ma

⁵⁸ Ivi, § 68, 359, p. 245.

⁵⁹ Nota esplicativa interna alla trattazione.

⁶⁰ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio* (1790), tr. it. della II ed. (1793) di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, § 78, 362, p. 247.

⁶¹ P. Giordanetti, *Dalla Critica della ragion pura all'idea di "una critica della ragion pura"* (I), (2007) in "secretumonline", 21, 2007 (<http://www.secretum-online.it/default.php?idnodo=339>), 24 dicembre 2010.

come abbiamo già avuto modo di vedere, Kant rifugge questo tipo di soluzioni metafisiche che trascendono le capacità conoscitive umane riconoscendo che nell'eventualità in cui ammettessimo per ragioni pratiche l'esistenza di un tale essere supremo, ciò non aggiungerebbe niente alla nostra conoscenza, anzi essa sarebbe invischiata in meditazioni chimeriche pericolose per la ragione stessa.

3.6 IL TÈLOS DELLA TELEOLOGIA

Nella *Dottrina del metodo della facoltà teleologica di giudizio*, una volta chiariti i caratteri costitutivi e le condizioni di possibilità della teleologia, Kant si occupa del posto della teleologia nell'enciclopedia dei saperi; seguendo l'esempio di Diderot e D'Alambert, il filosofo di Königsberg vuole definire lo statuto conoscitivo della teleologia e concretamente la relativa utilità riguardo alle esigenze pratiche (moralì) dell'uomo. Come già affermato nella *Dialettica*, la teleologia ossia quella particolare forma di conoscenza che assume come principio esplicativo della natura il concetto di una conformità a scopi (finalismo) non può assurgere a vera e propria scienza obiettiva ma nonostante ciò la sua possibilità è altresì radicata nella ragione umana e precisamente costituisce il principio a priori fondamentale della facoltà di giudizio. La teleologia permette all'uomo di leggere il grande libro della natura in base al criterio soggettivo della finalità e conseguentemente di comprenderla come un sistema dei fini (e quindi come sistema teleologico) ma soprattutto mostra come sia indispensabile arrivare a concepire uno scopo finale dell'atto creativo della natura. Se gli esseri appartenenti al regno vegetale e al regno animale in base alla visione teleologica della natura sono dotati di un principio finale materiale interno essi sono soggetti pure ad una finalità relativa ed esterna ovvero ad una utilizzabilità ad opera di un essere speciale che attraverso le proprie facoltà si serve di loro per i suoi scopi peculiari difatti Kant afferma:

«[...] a che cosa servono questi animali insieme a tutti i precedenti regni della natura? All'uomo, per il vario uso di tutte quelle creature che il suo intelletto gli ha insegnato a fare; ed è egli lo scopo ultimo della creazione qui sulla terra, perché è l'unico essere su di essa che si può fare un concetto di scopi e da un aggregato di

cose formate in modo conforme a scopi si può fare mediante la sua ragione un sistema di scopi»⁶².

La teleologia rivela qui la sua componente ideologica ossia l'antropocentrismo; l'uomo considerato dal punto di vista biologico in un certo senso subisce come ogni altro organismo vivente la finalità materiale interna di cui la natura lo dota (infatti nasce, cresce, si riproduce e muore) ma dal punto di vista che lo qualifica interamente e ontologicamente, l'uomo è l'unico essere che non può essere subordinato a nessun tipo di finalità esterna e relativa ovvero non può essere piegato a logiche strumentali in virtù della sua originaria dignità che gli deriva dalla ragione. In base a quest'ultima, solo l'uomo che la possiede e insieme ne è cosciente può arrivare a concepire autonomamente una propria finalità ossia la legge morale che attesta l'esistenza di questa libertà di autodeterminarsi. Il fine della teleologia è dunque l'uomo in quanto soggetto della moralità ma soprattutto nella sua dimensione noumenica ossia nella libertà risiede quell'elemento sintetico che risolve la conflittualità dialettica fra una natura indagata attraverso la visione meccanicistica e una natura indagata attraverso l'ottica finalistica, è questo il sostrato sovrasensibile su cui si basa quel tipo di conoscenza della natura secondo cause finali. Resta da precisare che la teleologia secondo Kant sia «solo una condizione soggettiva del nostro uso della ragione»⁶³ valida dunque per la facoltà riflettente del giudizio e non per quella determinante. La teleologia attesta nell'uomo una capacità autoprogettante che produce da sé le finalità ma per la filosofia kantiana sarebbe un errore fatale se le diverse attività umane fossero finalizzate esclusivamente alla felicità e alla cultura infatti Kant precisa:

«In quanto unico essere sulla terra che intelletto e quindi una facoltà di porsi arbitrariamente scopi, ha, sì il titolo di signore della natura e, se si guarda a questa come sistema teleologico, è secondo la sua destinazione lo scopo ultimo della natura, ma sempre solo a condizione che sappia e abbia la volontà di dare alla natura e a se stesso un tale riferimento a scopi, che possa essere indipendente dalla natura,

⁶² I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio* (1790), tr. it. della II ed. (1793) di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, § 82, 383, p. 259.

⁶³ Ivi, 387, p. 262.

sufficiente a se stesso, cioè essere scopo finale, che però non deve essere cercato nella natura»⁶⁴.

L'uomo può quindi assurgere al titolo di «signore della natura» se e solo se riesce a formulare e a mettere in pratica una finalità indipendente dalla natura e dalla inclinazione sensibile ovvero la legge morale ma è importante precisare che quest'attributo altisonante che Kant gli riserva non deve essere interpretato superficialmente come se la natura fosse servilmente al servizio di ogni desiderio umano. Difatti esaminando l'avvicinarsi nella storia delle catastrofi naturali e di quelle provocate artificialmente dall'uomo, secondo il filosofo di Königsberg, non sarebbe affatto difficile constatare che la natura non sia così chiaramente subordinata ai dettami della volontà umana. Ma se lo scopo finale è «quello che non ha bisogno di nessun altro scopo come condizione della sua possibilità»⁶⁵ esso è ravvisabile esclusivamente nell'uomo in quanto soggetto morale autonomo e congiuntamente nella legge morale della ragione. L'uomo in quanto essere che concepisce autonomamente i propri fini, per essere giudicato come l'autentico signore della natura, deve spogliarsi della sua natura sensibile e aderire alla sua natura razionale che si inverte nell'adempimento della legge morale. Egli deve emanciparsi da quelle finalità contingenti come la felicità individuale e sposare quella finalità che lo rende autenticamente il vero signore della natura ossia la legge morale. Se nella *Critica della ragion pratica* il soggetto scopriva la propria destinazione originaria a livello individuale, nella *Critica del giudizio* essa viene inserita in un contesto ancora più ampio (la natura come sistema teologico) e viene così legittimata pienamente. In tal senso l'autonomia, la ragione, la coscienza sono quelle capacità dell'animo umano che pure la teleologia e quindi l'intera *Critica della facoltà di giudizio*, al pari della *Critica della ragion pratica* ritengono come costitutive dell'uomo ma c'è ancora una qualità che rende l'uomo ancora più speciale infatti come afferma Kant:

«L'essere di questo tipo è l'uomo, ma considerato come noumeno: l'unico essere naturale in cui però possiamo riconoscere sotto l'aspetto della sua propria costituzione una facoltà soprasensibile (la libertà) e addirittura la legge della

⁶⁴ Ivi, § 83, 390, p. 263.

⁶⁵ Ivi, § 84, 396, p. 266.

causalità, insieme al suo oggetto che può proporsi come scopo sommo (il sommo bene nel mondo)»⁶⁶.

Se il confronto fra uomo e natura nella *Critica della facoltà estetica di giudizio* sanciva un effettivo rapporto paritario fra di essi, nella *Critica della facoltà teleologica del giudizio* il loro accordo viene caratterizzato in modo diverso a partire da un'ottica antropocentrica, senza tuttavia pregiudicare l'armonia fra il sistema della ragione e il sistema teleologico della natura. Difatti il sistema della ragione e dei suoi usi e il sistema teleologico della natura obbedendo a due finalità diverse: il primo ad una finalità interna di tipo formale (legge morale), il secondo ad una finalità interna di tipo materiale in virtù della gerarchia fissata dalla teleologia e della diversità dei loro ambiti di appartenenza (il primo formale, il secondo materiale) non possono dar vita a nessun contrasto. Possiamo dunque comprendere come la teleologia in quanto condizione soggettiva della facoltà di giudizio sia il frutto di quella «sentita esigenza della ragione»⁶⁷ che ammettendo di guardare alla natura attraverso il concetto di causa finale (o conformità a scopi) permette di concepirla come sistema gerarchico dei fini di tutti gli esseri viventi ma soprattutto di assegnare all'uomo quell'indiscusso primato che gli deriva dall'utilizzo della ragione e dalla coscienza della propria finalità formale interna (la legge morale).

⁶⁶ Ivi, § 84, 398, p. 268.

⁶⁷ P. Giordanetti, *Dalla Critica della ragion pura all'idea di "una critica della ragion pura"* (I), (2007) in "secretumonline", 21, 2007 (<http://www.secretum-online.it/default.php?idnodo=339>), 8 febbraio 2011.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV. , *Enciclopedia filosofica*, 12 Voll., spec. Voll. 6-7, Bompiani, Milano 2006.

N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, 9 Voll., spec. Vol. 3 *Il pensiero moderno: da Cartesio a Kant* , Gruppo editoriale L'Espresso, Roma 2005.

N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, terza ed. aggiornata ed ampliata da G. Fornero, Utet, Torino 2001.

P. Bayle, *Dizionario storico-critico* (1697), tr. it. della X ed. di G. Cantelli, 2 Voll., Laterza, Roma-Bari, 1976.

E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, presentazione di R. Pettoello, Sansoni, Milano 2004.

P. Giordanetti, *Dalla Critica della ragion pura all'idea di "una critica della ragion pura"* (I), (2007) in "secretumonline", 21, 2007 (<http://www.secretum-online.it/default.php?idnodo=339>).

I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), prefazione alla seconda edizione (1787), tr. it. della II ed. (1787) di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, 2 Voll., Laterza, Roma-Bari 1977.

I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1783), tr. it. della II ed. (1785) di P. Chiodi, intro. di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari, 1980.

I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo* (1784), tr. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1997.

I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo* (1784), tr. it di S. Manzoni e E. Tetamo, in *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto* introduzione e cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1997.

I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), tr. it. di G. Solari e G. Vidari, in *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, a c. di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 2010.

I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), tr. it. di P. Dal Santo, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 1996.

I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), tr. it. dell'ed. critica di P. Natorp, *Kant's Gesammelte Schriften*, Vol. 5, Berlin 1913 di P. Chiodi in *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a c. di P. Chiodi, Utet, Torino 2006.

I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio* (1790), tr. it della II ed. (1793) di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999.

I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), tr. it della II ed. (1794) di A. Poggi, riveduta da M. M. Olivetti, intro di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980.

I.Kant, *Logica* (1800), tr. it. di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1995.

I. Kant, *Filosofia morale e rappresentazioni oscure* in *Scritti di etica*, tr. it. di Von den dunklen Vorstellung, deren man sich nicht bewußt ist, in *Vorlesungen über Anthropologie*, in *Kants Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino e Gottinga, vol. XXV, a cura di R. Brandt e W. Stark, Berlin, De Gruyter, 1997 di P. Giordanetti, F. Desideri, F. Gonnelli; La Nuova Italia, Firenze 2004.

S. Körner, *Kant*, Laterza, Roma-Bari 1987.

G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710) testo francese a fronte, tr. it. dell'ed. critica di C.I. Gerhardt: *Die*

philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, 7 voll., Berlin 1875-1890, vol. VI di S. Cariati, I ed., Bompiani, Milano 2005.

G. W. Leibniz, *Monadologia* (1714), testo francese a fronte, tr. it dell'ed. critica di A. Robinet, *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison – Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par André Robinet, Presses Universitaires de France, Paris 1954 di S. Cariati, Bompiani, Milano, 2001.

G.W Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1765), tr. it. dell'ed. critica a c. di A. Robinet e H. Schepers, di M. Mugnai ed E. Pasini in *Scritti filosofici* all'interno della collana i *Classici Utet, Leibniz* vol. II, Utet, Torino 2000.

A. Massarenti, *I grandi filosofi*, Voll. 23, spec. Vol. 17 *Kant: Vita, pensiero, opere scelte*, Il Sole 24 ore, Milano 2005.

M. Mendelssohn, *Che cosa significa rischiare* (1784) , tr. it. di S. Manzoni e E. Tetamo, in *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto* introduzione a cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1997.

F. Nietzsche, *Aurora, pensieri sui pregiudizi morali* (1881); tr. it. di Ferruccio Masini, nota introduttiva di G. Colli, III ed., Adelphi, Milano 1984.

G. Riconda, *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano 1987.

P. Salandini, R. Lolli, G. Penzo, *filosofie nel tempo*, Voll. 3, spec. Vol. II, Spaziotre, Roma 2002.

F. Volpi con la collaborazione di G. Boffi, *Dizionario delle opere filosofiche*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2000.

C. Wolff, *Pensieri razionali su Dio, il mondo e l'anima umana* (1724), *Annotazioni*, in *Metafisica tedesca* (1719) *con le annotazioni alla metafisica tedesca* (1724), tr. it. della XI ed. (1751) di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003.

C. Wolff, *Pensieri razionali intorno alle forze dell'intelletto umano ed al loro uso corretto nella conoscenza della verità* in *Logica tedesca* (1712) tr. it. della V ed. (1727) di R. Ciafardone, in appendice la corrispondenza di J.H. Lambert con G.J. Holland e Kant, Patron, Bologna 1978.