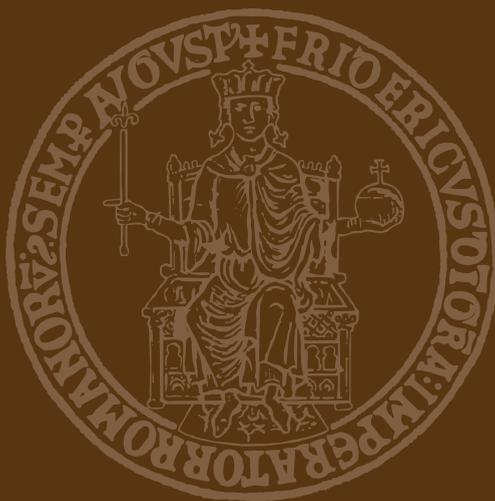


Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
21

QUESTIONI KANTIANE

di Antonio Carrano



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Scuola delle Scienze Umane e Sociali

Quaderni

21

Questioni kantiane

di Antonio Carrano

Federico II University Press



fedOA Press

Questioni kantiane / di Antonio Carrano. – Napoli : FedOAPress, 2022. – 125 p. ; 24 cm. –
(Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 21).

Accesso alla versione elettronica:
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-138-3

DOI: 10.6093/978-88-6887-138-3

Online ISSN della collana: 2499-4774

Questo volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli (fondo per la ricerca 30%).

Comitato scientifico

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaro (Corte Costituzionale)

© 2022 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Introduzione	9
La coerenza è un pregio, ma non è tutto in filosofia. Sulla riflessione morale nel suo confronto con gli antichi	15
La dottrina della saggezza e il senso ultimo della filosofia	33
Il rovesciamento della teodicea	51
Esperienza religiosa ed equilibrio della fede	77
Esperienza estetica e giudizio: una teoria non predicativa del sublime	95

A Ada e Antonio Maiello

Introduzione

Raccolgo qui in volume alcuni saggi di argomento kantiano accumulati negli anni e mai pubblicati prima (tranne in un caso, in una versione lievemente ridotta). Non sarebbe credibile da parte mia affermare di averli scritti nel tempo perché formassero infine un unico testo, in maniera coerente e compatta. Mi guardo bene perciò dal farlo. Del resto, la stessa scelta del titolo dice che non è così, e non avrebbe potuto essere diversamente: di qui anche la sua genericità, che sembra tradire l'intento di chi, ormai un po' avanti negli anni, mette ordine tra le proprie carte con l'intento di dare la veste di libro a un insieme di testi che, per un motivo o per l'altro, finora non avevano trovato collocazione. (Anche se la decisione di intitolarlo appunto *Questioni kantiane* può essere accolta come un invito a cogliere il carattere 'aperto' di un insieme di contributi occasionati dalla partecipazione a convegni o seminari, e per questo diretti a suscitare la discussione.)

Ciò posto, se è vero che l'autore di una raccolta di saggi può far fronte al possibile rischio di dispersione articolandoli in una successione non cronologica, secondo un criterio tematico, nulla impedisce che, al di là della loro sistemazione esteriore, la pluralità delle questioni che vi sono esaminate (qui concernenti argomenti di etica, di filosofia della religione, come di estetica) possa anche mostrare di suo una convergenza riguardo al contenuto, così da rivelare infine una coesione del discorso, come l'autore stesso non avrebbe presunto in origine. Questo, sinceramente, il mio auspicio.

La sorpresa di riscontrare un filo nascosto in saggi scritti in occasioni diverse e a distanza di tempo (debitamente rielaborati e, nei limiti del possibile, aggiornati quanto agli opportuni riferimenti bibliografici), non mi esime tuttavia dal compito di rendere ragione della relazione che li lega. Non altro mi spinge, infatti, a una breve rassegna dei temi trattati, avendo presente una questione a mio giudizio centrale nella riflessione di Kant, come pure di chi – penso anzitutto a Fichte – ne prese coraggiosamente il testimone per pro-

seguirne l'opera in maniera, se possibile, anche più radicale. Mi riferisco al problema dell'edificazione dell'umano, di cui coerentemente il filosofo intese il concetto in termini dinamici: come certo suggeriva quello di 'destinazione', allora assai in voga, ma come pure imponeva l'idea di una «riforma del modo di pensare»,¹ da intendere come il nucleo programmatico – anche in una prospettiva culturale, considerato il contributo della cultura nel processo di perfezionamento della natura umana² – di una filosofia che ebbe l'orgoglio di definirsi 'critica', nello spirito della riflessività moderna, opponendosi a ogni forma di dogmatismo. Ma che per questo era rivolta, piuttosto che all'azzeramento del patrimonio di credenze e convinzioni tramandate, alla loro compiuta rimodulazione, al fine di conciliare le diverse esigenze della ragione – in un mondo sì destinato da allora a rielaborare stabilmente la propria immagine, ma a quel tempo non ancora privo di contatto con l'orizzonte ultimo del sovrasensibile.

È evidente, peraltro, che Kant ha partecipato attivamente al rischiaramento delle menti con la sua riflessione critica. Senza limitarsi a proclamarne la necessità dal punto di vista storico, egli ha dedicato a tale scopo una notevole parte delle proprie energie, nel pieno della maturità, quando fu in grado di far sentire il peso della sua autorevole voce. Per convincersene, basta porre attenzione ai particolari temi trattati a iniziare dalla metà degli anni Ottanta, in cui egli diede alle stampe una serie di scritti più agili, destinati a una maggiore diffusione rispetto alle opere maggiori, in cui definì il proprio pensiero politico e religioso, inquadrato nell'idea di una storia universale quale compimento della creazione. Scritti in cui è dato spazio a concetti di uso problematico, come quello di 'provvidenza', o dal molteplici significato, come quello di 'natura', curvato con crescente insistenza in senso finalistico (non a caso uno dei concetti che maggiormente ricorrono nei saggi che qui si presentano, insieme ad altri che ugualmente si incontrano nelle diverse questioni, che si tratti della metafisica come della teodicea, della religione come del sublime). Scritti in cui anche il concetto di 'saggezza' si arricchisce di sfumature rispetto alla formulazione di base offerta nelle lezioni di *Logica*, dov'esso è collegato alla

¹ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesamten Werken* (d'ora in avanti citata con la sigla AA), VIII, 36; trad. it. *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari 1991, p. 6.

² Cfr. in proposito M. Fischer, *Was wird aus der Kultur? - Kulturphilosophie nach Kant -*, *Nach Kant: Erbe und Kritik*, hrsg. von I. Kaplow, Münster 2005, pp. 141-143; A.M. Gonzàles, *La filosofia kantiana como filosofia de la cultura*, in «Isegoría. Revista de filosofía moral y política», 51 (2014), pp. 691-708, pubblicata in seguito in Id., *Kant on Culture, Happiness and Civilisation*, Cham 2021, pp. 83-99.

figura del «filosofo pratico»,³ capace alla maniera antica di insegnamento e di esempio, in quanto distinto dalla semplice competenza tecnica della ragione, votata soltanto al «sapere speculativo, senza considerare quanto il sapere contribuisca al fine ultimo della ragione umana» (e destinata perciò a trascurare che, banalmente, dal conseguimento del primo viene la spinta a perseguire il secondo).

Per entrare ora maggiormente in argomento, va detto che, in conformità con il suo intento riformatore, Kant si confrontò a più riprese con la propria tradizione di pensiero, in maniera ben più complessa di quanto lascino supporre certe affermazioni quasi liquidatorie riguardo alla metafisica che s'incontrano qua e là nella prima *Critica* e nei *Prolegomeni*, o di quanto possa emergere dalla stessa rappresentazione schematica che egli fornì della sua storia, mostrandola come esposta a una perenne oscillazione tra gli opposti del dogmatismo e dello scetticismo. Prova ne è il ricorrere delle principali figure della filosofia antica nella sua riflessione. A cominciare da Platone, oggetto di un'interpretazione dell'idealismo in senso pratico, diretta a fondarlo sull'idea di libertà quale «chiave di volta di tutto l'edificio di un sistema della ragion pura, compresa la speculativa».⁴ Per proseguire poi con gli esponenti delle scuole alessandrine, da cui egli poteva solo dissentire riguardo al problema del rapporto tra virtù e felicità, avendo da un lato legato la prima all'esercizio interiore della libertà (fino a dissociare, nella situazione presupposta dalla morale, la volontarietà dell'azione dalla possibilità di esservi piacevolmente inclinati), e dall'altro mediato il rimando alla seconda attraverso il riferimento alla dignità, così da giungere a un'immagine del sommo bene in cui non è da cogliere soltanto il premio del merito individuale acquisito nella vita terrena, ma l'obiettivo comune, fissato per questa vita, della «felicità universale unita e conforme alla più pura moralità nell'universo».⁵ (Un obiettivo che Fichte definì nei primi anni Novanta in termini di piena corrispondenza dell'ente di ragione con se stesso.)

Possiamo considerare una siffatta concezione, diretta ad avvalorare la consapevole stima di sé, come l'elemento caratterizzante di quella moderna sag-

³ Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Logik* (1800), AA IX, 24; trad. it. *Logica*, cura di L. Amoroso, Roma-Bari 1984, p. 18.

⁴ Vedi Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 3; trad. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chioldi, Torino 1980², p. 136.

⁵ Vedi Id., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, 279; trad. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 1995, p. 127.

gezza che Kant ha posto a oggetto di una specifica dottrina, quale «disciplina pratico-dogmatica».⁶ Il fatto che egli ne abbia trattato in uno scritto relativamente tardo, rimasto allo stato di abbozzo e mai pubblicato in vita, ossia nella cosiddetta *Preisschrift*, non rende meno importante il suo tentativo di articolarvi la storia della metafisica secondo una successione di stadi della ragion pura. Là dove, dei tre stadi fissati dal filosofo, era chiaramente l'ultimo a determinare il «passaggio allo scopo finale» della stessa metafisica: quello in cui essa, oltre a definire una teoria del sommo bene, avrebbe finito per associarsi alla teologia, il cui oggetto, seppure trattato muovendo dal «concetto di una teleologia della natura»,⁷ non poteva certo restarvi confinato per il fatto di implicare un confronto con il sovrasensibile.

Publicata, com'è noto, nell'anno della sua morte, la *Preisschrift* impegnò il filosofo nel periodo immediatamente successivo alla pubblicazione della terza *Critica*, al quale risale anche il testo *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*. Lungi dal pensare che gli sforzi prodotti a tal fine fossero meritevoli di encomio, egli ravvisò in quei tentativi il segno della presunzione della ragione: l'esatto contrario di una «saggezza negativa», orientata prudentemente al «discernimento (*Einsicht*) della limitazione necessaria delle nostre pretese riguardo a ciò che non è alla nostra portata».⁸ Di conseguenza, attribuendo il loro comune fallimento alla pretesa di affidarsi a ragionamenti logicamente apprezzabili ma sottratti a ogni possibilità di verifica, egli ne concluse che l'inevitabile insuccesso dal punto di vista teoretico dovesse indurre a trattare il problema della teodicea da quello pratico. Fu così che invece di abbandonarlo come una questione insolubile, egli si propose di rimodulare il discorso al riguardo, sorreggendolo con un'interpretazione della natura così come della Sacra Scrittura, conformemente a una concezione della fede come «modo di pensare morale della ragione nell'adesione a ciò che è irraggiungibile dalla conoscenza teoretica»⁹ (proprio la fede di cui non diedero prova, nella vicenda di Giobbe, i suoi amici devoti, i quali non solo credettero di poter di giudicare quando non avrebbero potuto, ma addirittura indussero in discorsi ritenuti dalla parte di Dio ma volti solo a ringraziarlo).

⁶ Vedi Id., *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (1791/1804), AA XX, 273; trad. it. *Sul tema del concorso bandito dalla Reale Accademia delle Scienze di Berlino. Quali sono i reali progressi della metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolf*, in *Scritti sul criticismo*, cit., p. 166.

⁷ Vedi *ivi*, p. 294; trad. it. cit. p. 188.

⁸ Vedi I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791), AA VIII, 264; trad. it. *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, in *Scritti sul criticismo*, cit. p. 140.

⁹ Vedi Id., *Kritik der Urtheiskraft* (1790), AA V, 471; trad. it. *Critica del giudizio*, Roma-Bari 1984, p. 355.

Non sorprende che il tema della fede e della sua evoluzione abbia occupato da allora le migliori menti filosofiche. Neppure sorprende che esse si siano fundamentalmente divise nell'intento di darle nuova saldezza: tenendo conto delle restrizioni cui obbliga il sapere o facendo leva su un sapere superiore di carattere eminentemente speculativo; ripudiando ogni riferimento alla forma legittimante del sapere o riducendone le attese in un mondo disincantato dalla scienza e dalla tecnica; o ancora presentandola come manifestazione di un naturale e per questo inestirpabile «atteggiamento religioso dell'anima».¹⁰ Svincolata da ogni riferimento alle verità condivise della religione positiva, così come ambientata fuori dalla comunità etica di cui sono parte i fedeli di una religione autenticamente morale, quest'ultima versione della fede, come la intese Kant, rispecchia un tentativo di recuperare la religione alla modernità presentandola come una forma di esperienza soggettiva in cui il primato dell'individualità si esprime nella volontà di credere. Riguardo a questo atteggiamento, è da sottolineare come il filosofo vi abbia posto notevole attenzione, nell'idea di dovervi riconoscere una valenza teoretica e una pratica. Se da un lato, infatti, nel corso della "Dottrina trascendentale del metodo", egli ha ragionato sulla «validità soggettiva del giudizio in rapporto alla convinzione»,¹¹ determinando così comparativamente l'aver fede (*glauben*) come quella forma del tener per vero distinta verso il basso dall'opinare e verso l'alto dal sapere, dall'altro, all'interno della terza *Critica*, ha riflettuto in ultimo sulla particolarità della fede (*Glaube*), identificandola con un «*habitus*»¹² piuttosto che con un «*actus*», e precisamente con il «principio costante dell'animo di tener per vero ciò che è necessario supporre come condizione del supremo scopo finale morale, a ragione dell'obbligo stesso che ci lega a questo [...]». Di fatto, delle tre forme di fede distinte fin dalla prima *Critica* – prammatica, dottrinale e morale – è la terza ad avere consonanza per Kant con quella religiosa; la quale, pur misurandosi con il mistero, condivide con quella morale la peculiarità di indirizzare quaggiù verso quei fini assolutamente necessari incarnati dal sovrasensibile. (Tanto la fede, avrebbe concluso Fichte, ha un decisivo appoggio nel concetto di un mondo sovrasensibile, nella prospettiva di una rigenera-

¹⁰ Vedi W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Deliverd at Edinburg in 1901-1902* (New York 1902), in *Writings (1902-1910)*, New York 1987, pp. 55-56; trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, introduzione di G. Filoramo, Brescia, 1998, pp. 65-66.

¹¹ Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B850; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino 1977², p. 617.

¹² Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Kritik der Urtheiskraft*, AA V, 471; trad. it. p. 355.

zione morale rinviante a un'esistenza superiore, quanto l'acquisto della consapevolezza di una vita spirituale in generale, per merito della religione, deve spingere a trovare il cielo già qui in terra.)

Se è vero così che per Kant la fede religiosa deve assumere a proprio criterio quella morale, quest'ultima non può che essere valutata «secondo il metro della condotta»,¹³ ravvisabile nella rettitudine di un comportamento orientato alla realizzazione di quell'obiettivo finale comune (il sommo bene) al quale, in definitiva, va associata una valorizzazione della vita proiettata al di là dell'esistenza terrena. Anche di questo Fichte ha offerto una versione più audace. E non solo nella visione ultima di una vita beata in cui egli trapose l'immortalità dell'anima, ma già nel modo in cui, nelle conferenze sulla missione del dotto, indicò il modo di eternare (nel tempo) la vita nell'ottemperanza di un compito infinito. Stava in ciò, a suo giudizio, l'esperienza autentica del sublime, che in tal senso nominava una situazione «al limite»,¹⁴ come l'ha definita ai nostri tempi Jean-Luc Nancy: la stessa che Kant si è sforzato per primo di concepire all'interno di una riflessione diretta a comprendere l'esperienza dell'imprevedibile. Tal è da considerare, infatti, la prova richiesta per la conferma della nostra identità come soggetti razionali, quella da cui doveva venire per il filosofo la possibilità di ravvivare la consapevolezza della nostra dignità morale, «oggetto di un piacere puro e incondizionato».¹⁵

Antonio Carrano

¹³ Vedi Id., *Der Streit der Fakultäten* (1798), AA VII, 42; trad. it. *Il conflitto delle Facoltà*, a cura di D. Venturelli, Brescia 1994, p. 103.

¹⁴ J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Paris 1990; trad. it. *Un pensiero finito*, a cura di L. Bonesio, Milano 1992, *L'offerta sublime*, p. 90.

¹⁵ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 271; trad. it. cit. p. 124.

La coerenza è un pregio, ma non è tutto in filosofia. Sulla riflessione morale nel suo confronto con gli antichi

1. Non sono molti i luoghi nel *corpus* kantiano in cui è possibile rinvenire un riferimento dettagliato alla filosofia greca, presa nel suo insieme. Ne troviamo traccia nella *Critica della ragion pura* (Dottrina trascendentale degli elementi: Delle idee in generale, e Dottrina trascendentale del metodo: La storia della ragion pura), nello scritto polemico contro Schlosser, *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia* (1796), nelle lezioni di *Logica* (Breve schizzo di una storia della filosofia), e poco più. Ugualmente, non sono frequenti le citazioni di autori antichi. Disseminate qui e là in altri suoi testi di disparato argomento, risalenti non solo al periodo precritico come la *Storia universale della natura e teoria del cielo* (1755), ma anche alla sua riflessione più tarda, come l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), esse provano come egli mostrasse sì un vivo interesse per il mondo antico ma non un'autentica fascinazione, comparabile a quella testimoniata dalla successiva generazione di scrittori e poeti, filosofi e uomini di cultura (quali furono Goethe e Schiller, Hölderlin, Schelling e Hegel, e per finire Wilhelm von Humboldt), tutti in un modo o nell'altro cresciuti nel fascino dell'antica Grecia, in cui si condensava un desiderio di configurazione plastica della vita alimentato dalle scissioni del mondo moderno. Sia detto per inciso: anche quando concepì il tema dell'imitazione in campo artistico, Kant non pensò – alla stregua di un Winkelmann – ai modelli insuperati dell'antichità quali manifestazioni del bello universale, poiché egli guardò invece agli oggetti della creazione spontanea della natura quale autentico termine di confronto dell'attività del genio, la cui maestria andava colta di conseguenza nell'abilità di produrre artefatti che si mostrano liberi «da ogni costrizione di regole volontarie».¹

Ciò detto, è innegabile che Kant nutrì un interesse prevalentemente pratico

¹ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), in *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*

per la filosofia greca. Lo si evince già dal modo in cui interpretò la dottrina platonica delle idee. Pur presentandole, infatti, in modo convenzionale, come «gli archetipi delle cose stesse»² – tali da non potersi risolvere «in semplici chiavi di accesso ad esperienze possibili», alla stregua delle categorie», secondo la diversa dottrina di Aristotele, perché riferibili alla «suprema ragione» e «partecipate alla ragione umana» –, egli ritenne di poter andare oltre le intenzioni di Platone nella pretesa di comprendere «l'autore magari meglio di quanto egli intendesse se stesso». Nel formulare così il principio ermeneutico del *Besservestehen* (variamente ripetuto in seguito, da Fichte come da Schleiermacher),³ egli finiva per trovare in quell'antica dottrina un supporto alla propria tesi circa il bisogno della ragione umana di elevarsi «verso conoscenze che si collocano troppo oltre perché uno dei qualsiasi degli oggetti forniti dall'esperienza sia in grado da corrispondere ad esse; conoscenze che, tuttavia, hanno una propria realtà e non sono semplici chimere».⁴ L'affermazione di un primato del pratico, tendente a forzare l'interdizione di «oltrepassare i confini dell'esperienza possibile»,⁵ andava unito per lui alla consapevolezza che, se da un lato «la conoscenza della ragione arriva solo fino ai fenomeni», dall'altro è sempre incombente «il pericolo di estendere incondizionatamente il dominio della sensibilità».⁶

Non è un caso, dunque, per restare a Platone, che Kant abbia rintracciato «principalmente le sue idee in tutto ciò che è pratico, cioè fondato sulla

(d'ora in avanti citata con la sigla AA), V, 306; trad. it. *Critica del giudizio*, Roma-Bari 1984, § 45, *L'arte bella è un'arte in quanto ha l'apparenza della natura*, p. 165.

² Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B370; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino 1977², pp. 313-314.

³ Cfr. in proposito H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960; trad. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 1972, p. 232. Com'è noto, in Schleiermacher questo principio ermeneutico trova sostegno nella pratica di traduzione del testo platonico (*Platons Werke von F. Schleiermacher*, Berlin 1804-1828), cui il filosofo attese lungamente, accompagnandovi un'Introduzione (trad. it. *Introduzione a Platone*, appendice di W. Dilthey, a cura di G. Sansonetti, Brescia 1994) che ha influenzato a lungo gli studi moderni (cfr. su questo punto H. Krämer, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Schleiermacher*, in *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Milano 1991, pp. 71-81; sull'influsso esercitato da Platone sulla definizione del pensiero di Schleiermacher cfr. A. Laks, *Platonisme et système chez Schleiermacher: des Grundlinien à la Dialectique*, in *La Naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, seconde édition revue et augmentée, éditée par A. Laks et A. Neschke, Villeneuve D'Ascq 2008, pp. 133-151).

⁴ Si può concordare perciò con chi ha osservato che Kant, «riportando l'interpretazione al campo della moralità, ha impedito un approccio propriamente ermeneutico» (vedi C. Berner, *Comprendre et communiquer. Kant à l'horizon du paradigme herméneutique*, in *La Naissance du paradigme herméneutique*, cit., p. 29.)

⁵ Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIX-XX; trad. it. cit. p. 46.

⁶ Vedi *ivi*, B XXIV; trad. it. cit. p. 49.

libertà⁷ – dove non sfugge l'intento di attribuire al concetto di quest'ultima un senso che non combacia con l'accezione platonica della stessa libertà, inquadrabile in quello che è stato definito di recente un «modello tecnico»⁸ dell'etica. Com'è stato rilevato, infatti, è nel solco del processo di «laicizzazione» di concetti come 'daimon' e 'destino' che Platone assegnò alla filosofia il compito di «stabilire [...] “come si debba vivere”», ravvisando in essa l'«unico mezzo affidabile per promuovere la vita buona pubblica e privata». E proprio come quel sapere includente la *sophia* come la *phronesis*, e per questo propriamente «adatto a procurare quella felicità (intesa qui come *eu prattein*, cioè “star bene”) a cui tutti gli uomini aspirano per natura». Senza assolutizzare la libertà come un valore in sé, come nella prospettiva moderna, Platone la considerò di conseguenza in rapporto ai mezzi per raggiungere quella condizione.⁹ Non solo. Per un verso egli ritenne che unicamente l'ignoranza dia margine a tale libertà (la quale, pertanto, può solo seguire e non già precedere la scelta), e per l'altro concepì virtù e felicità quali termini distinti all'interno di una relazione in cui il «vero fine» è rappresentato dalla seconda cui improntare la vita buona: un fine, ripetiamo, rispetto al quale la stessa virtù finisce per assumere un valore strumentale, senza che la sua pratica sia di per sé «fonte di felicità», così da modellare l'etica in senso tecnico in rapporto alla capacità di formulare imperativi di tipo esclusivamente ipotetico.

Fa riflettere ora che Kant, dopo aver sciolto il legame stretto anticamente tra la virtù e la felicità,¹⁰ abbia concepito la prima in maniera subordinata al «concetto di libertà», di cui riteneva «provata» la «realtà» attraverso il richiamo a «una legge apodittica della ragion pratica» (che, a sua volta, deve trovare in quella la propria «condizione»¹¹). Come sappiamo, nel farne «l'unica fra tutte le idee della ragione speculativa di cui conosciamo a priori la possibilità», egli innalzò la libertà ad autentica «chiave di volta di tutto l'edificio di un sistema della ragion pura, compresa [appunto] la speculativa», così da modulare la stessa interpretazione della dottrina platonica delle idee quali «archetipi delle cose stesse», attribuibili a una ragione divina e per questo inderivabili dall'e-

⁷ Vedi *ivi*, B 371; trad. it. cit. p. 314.

⁸ Per questa e le successive citazioni vedi F. Trabattoni, *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori e E. Spinelli, Roma 2014, pp. 16-17.

⁹ Vedi *ivi*, pp. 29-34.

¹⁰ Di un «virtuoso infelice» parla D. Tafani in *Virtù e felicità in Kant*, Firenze 2006, pp. 7-10.

¹¹ Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 3; trad. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chioldi, Torino 1980², p. 136.

sperienza.¹² Chiaramente, la sua non era un'interpretazione disinteressata che facesse del rigore ricostruttivo la sua aspirazione esclusiva, orientata com'era dall'esigenza di moderare dal punto di vista pratico le rigidità dell'empirismo e insieme di contrastare da quello teoretico le indulgenze della metafisica. Del resto, tanto egli pensò che occorresse ancorare alla «realtà» dell'idea della libertà (resa manifesta dalla legge morale, e non più concepita unicamente come 'possibile' in senso trascendentale) quelle idee altrimenti mancanti di «base nella ragione speculativa»,¹³ quanto giudicò che si dovesse invertire il rapporto tra reale e ideale, individuale e universale, là dove si trattava di valutare (per il presente) e orientare (per il futuro) l'agire in un senso eccedente il piano fenomenico piuttosto che esplicitare qualcosa di realmente accaduto (nel passato).

«Chiunque pretendesse trarre dall'esperienza i concetti della virtù, o pretendesse assumere (come è accaduto a molti) come modello per l'origine della conoscenza ciò che, nella migliore delle ipotesi, può valere come esempio per una spiegazione inadeguata, verrebbe a fare della virtù un'equivoca realtà, mutevole secondo i tempi e le circostanze e non adoperabile come regola. Succede invece che ogni uomo, se gli è presentato qualcuno quale modello di virtù, si renda conto di non possedere che nella propria mente l'autentico originale a cui raffronta il modello che gli è proposto e sulla cui base lo valuta. Questo originale è l'idea della virtù, in relazione alla quale tutti i possibili oggetti dell'esperienza possono fungere sì da esempi (prove della fattibilità, in certa misura, di ciò che il concetto richiede), ma non da archetipi».¹⁴

È possibile cogliere ora in questo passo la preoccupazione kantiana di fornire una versione della morale depurata da ogni forma di relativismo di tipo storico-culturale. Un pericolo certamente meno fatale dell'«abisso di scetticismo»¹⁵ (quello in cui si rischiava di piombare se si fosse negata alla ragione ogni «possibilità e dovere» di «determinare il comportamento dell'uomo

¹² Come giustamente è stato osservato in proposito: «È possibile che questa descrizione provenisse da una lettura del *Fedro* platonico, ma è difficile rintracciare in Platone la tesi che le idee siano contenute nella mente divina. Si tratta di una concezione di platonici posteriori» (G. Cambiano, *Le tradizioni antiche*, in *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, a cura di M. Mori e S. Veca, Roma 2019, p. 145). Per uno studio più esteso e approfondito del tema si rimanda ai testi di J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris 1979, cap. II (*Kant et Platon*), pp. 40-56 e al più recente di A.L. Siani, *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea del mondo*, Pisa 2007. Il carattere trainante delle idee dal punto di vista pratico traspare ancora in quel passo dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* dove Kant non si limita a presentarle, quanto al loro riferimento semantico, come «concetti della ragione che non hanno nell'esperienza alcun oggetto adeguato», ma ne denota il valore dinamico come «concetti di una perfezione a cui l'uomo può sempre più avvicinarsi ma che non può raggiungere interamente» (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), AA VII, 199-200; trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, cit., pp. 620-621).

¹³ Vedi I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, 4; trad. it. cit. p. 136.

¹⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 371-372; trad. it. cit. pp. 314-315.

¹⁵ Vedi I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 3; trad. it. cit. p. 135.

in modo diverso» da come detterebbe «la serie trascorsa delle condizioni»),¹⁶ e tuttavia ugualmente insidioso in rapporto all'ideale di perfezionamento morale che avrebbe dovuto improntare una «cultura dell'educazione», foriera di una costumatezza in grado di rendere «l'uomo moralmente migliore», e per questo diretta a prepararlo indefinitamente «alla signoria assoluta della ragione».¹⁷ Per quanto da considerare a tutti gli effetti irrealizzabile, siffatto pericolo non era tuttavia da scartare al pari di una chimera; così come non era da irridere sul piano politico quello ispirato alla «Repubblica platonica» di una «costituzione volta a fondare la massima possibile libertà umana in base a leggi tali da far sì che la libertà di ciascheduno coesista con quella degli altri».¹⁸

Non si può dire che Kant non abbia avuto consapevolezza delle obiezioni contro la possibilità di mettere in pratica, e così di validare, ciò che detta la teoria. Ben prima di porre espressamente a tema il problema,¹⁹ il filosofo aveva chiarito la sua posizione in merito, in poche seppur dense pagine della prima *Critica*, e sempre in nome del potere vincolante di principi ideali, di carattere normativo, i quali devono misurarsi con le dinamiche reali della storia, ma non anche sottostare alla logica pressante delle medesime, pena la giustificazione dell'esistente elevato a valore. Valeva per la politica, ma ancor più per la morale: il richiamo all'esperienza mortificava ogni aspirazione di progresso verso il meglio a livello collettivo, così come delegittimava l'esigenza di perfezionamento a livello individuale.

«Il fatto che un uomo non agirà mai in modo corrispondente all'idea pura della virtù non fornisce prova alcuna della presenza di alcunché di chimerico in questo pensiero. In realtà, un giudizio qualsiasi circa la presenza o l'assenza di valore morale non è possibile che in base a questa idea; essa funge quindi necessariamente da fondamento ad ogni avvicinamento alla perfezione morale, per lontani che ce ne possano tenere gli imprevedibili ostacoli connessi all'umana natura».²⁰

Per parafrasare una celebre frase di Kant: se chiudere gli occhi davanti all'esperienza porta a vivere come ciechi, non prestare ascolto alla ragione significa condannarsi a una vita sorda al richiamo del bene, la cui idea – più di

¹⁶ Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 583; trad. it. cit. p. 454.

¹⁷ Vedi I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 433; trad. it. cit. pp. 310-311.

¹⁸ Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 373; trad. it. cit. p. 315.

¹⁹ Vedi I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, 273-313; trad. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 1995, pp. 123-161.

²⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 372; trad. it. cit. p. 315.

ogni altra – esprime in sé un «*maximum* come archetipo». ²¹ Di questo si doveva dare atto a Platone, sia pure correggendo la sua concezione della differenza ontologica, e dunque della separatezza delle idee dal mondo fenomenico, nel senso di specificarne l'applicazione al «dominio (*Gebiet*)» del «concetto della libertà», ²² ben distinto da quello del «concetto della natura»: l'unico, in effetti, in cui «l'esperienza ci dà la regola», ²³ tanto da costituire «la sorgente della verità», ma proprio per questo da considerare insieme come «la madre della parvenza» in campo pratico, consapevoli che «è estremamente riprovevole pretendere di desumere le leggi di ciò che io devo fare da ciò che vien fatto, determinando il primo in base al secondo».

2. È noto agli studiosi di Kant che, una volta conclusa l'esposizione delle antinomie della ragione, il filosofo è passato a contrapporre le ragioni dettate dall'«interesse pratico» alle considerazioni sottomesse al criterio «logico» della verità, ²⁴ distinguendo così le due opzioni teoriche fondamentali del dogmatismo e dell'empirismo: l'uno tendenzialmente portato ad «affermazioni [che] costituiscono altrettanti elementi fondamentali della morale e della religione», l'altro coerentemente diretto a togliere invece «ad ambedue ogni forza e ogni influenza». Riguardo a quest'ultimo, per quanto Kant abbia maturato nel tempo un'interpretazione benevola di Epicuro come «filosofo di metodo», ²⁵ è un fatto che egli l'ha presentato infine nella prima *Critica* come l'antesignano di una delle due forme di dogmatismo, opposta a quello intellettualistico incarnato da Platone. ²⁶

In un modo che potremmo anche definire sommario sotto l'aspetto storiografico, seppure funzionale al proposito di contemperare l'esigenza di mantenere «costantemente l'intelletto sul proprio terreno, nell'ambito cioè delle

²¹ Vedi *ivi*, B374; trad. it. cit. p. 316.

²² Vedi I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 174; trad. it. cit. p. 13.

²³ Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 375; trad. it. cit. p. 317.

²⁴ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, B493-496; trad. it. cit. pp. 398-399.

²⁵ Vedi G. Bonacina in *Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo storicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, Firenze 1996, p. 155 (correttamente l'autore titola il paragrafo *L'antimetafisica epicurea tra dogmatismo e criticismo*). Quale esempio di una indicazione di metodo da parte di Epicuro si può richiamare il passo della *Lettera a Pitocle*, 87, in cui si legge: «Non bisogna, infatti, studiare la natura secondo assiomi vuoti e leggi arbitrarie, ma secondo quanto esigono i fenomeni» (*Epicurea*, nell'edizione di Hermann Usener, a cura di I. Ramelli, presentazione di G. Reale, Milano 2002, p. 127, Usener, p. 36).

²⁶ Cfr. Al riguardo F. Camera, *Il confronto di Kant con Platone nella Critica della ragion pura*, in *La trasmissione della filosofia nella forma storica: Comunicazione e documenti*, Atti del XXXIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, a cura di L. Malusa, Milano, 1999, vol. II, pp. 119-138.

esperienze possibili»,²⁷ con «la fede a vantaggio dei nostri interessi pratici», Kant ha evocato la figura di Epicuro per qualificare un orientamento generale del pensiero caratterizzato da un radicalismo teoretico eccessivamente oneroso sul piano pratico. È in tal senso che egli ha considerato l'epicureismo in opposizione al platonismo, prendendo criticamente distanza da entrambi in nome di una visione misurata, decisa a non difendere l'interesse speculativo a detrimento di quello pratico, oltre che edotta del «peccato di immodestia» in cui essi cadono.

«Da ambedue le parti si afferma più di quanto non si sappia; tuttavia in modo tale che il primo favorisce e sostiene il sapere, benché ai danni di ciò che è pratico, e il secondo offre sì al pratico eccellenti principi, ma, per ciò stesso, concede alla ragione, rispetto a tutto ciò che non è suscettibile se non di sapere speculativo, di escogitare spiegazioni ideali dei fenomeni naturali, trascurandone la spiegazione fisica».²⁸

Ancora nella *Critica del giudizio* Kant avrebbe attribuito a Platone – annoverato allora tra gli «antichi geometri» – un «entusiasmo per la costituzione originaria delle cose, a scoprire la quale possiamo fare a meno d'ogni esperienza, e per la facoltà dell'animo di ricavare l'armonia degli esseri dal loro principio soprasensibile».²⁹ Ma lì il discorso verteva ormai sulla possibilità di una «finalità intellettuale» della natura: quella finalità oggettiva che, in quanto «sembra appartenere originariamente all'essenza delle cose, senza riguardo al nostro uso», ci induce a considerarle come se fossero destinate «con intenzione al nostro uso». E, conseguentemente, sfociava in ultimo (Appendice, §87) in una riflessione sulla legittimità di una prova morale dell'esistenza di Dio che fosse orientata a cogliere nel soggetto (ovvero nel «concetto in generale di un essere ragionevole dotato di libertà») i presupposti di una «teleologia morale», per un verso liberata da ogni riferimento obbligato a «una causa intelligente fuori di noi» (non meno delle «proprietà geometriche delle figure») e per l'altro giustificata riguardo all'obbligo del «nostro giudizio razionale a trascendere il mondo e a cercare, per quel rapporto della natura con la nostra moralità, un principio supremo intelligente [...]».³⁰ Niente di più lontano dalla prospettiva epicurea che, rigettando l'ipotesi di una finalità del mondo nel suo complesso o anche solo delle cose particolari, portava ad ammettere l'e-

²⁷ Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 496; trad. it. cit. p. 400.

²⁸ *Ivi*, B500; trad. it. cit. p. 402.

²⁹ Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 363; trad. it. cit. pp. 230-231.

³⁰ Vedi *ivi*, 447-448; trad. it. cit. pp. 327-328.

sistenza di un'infinità di mondi quale risultato della casuale aggregazione dei diversi corpi muoventesi «continuamente per l'eternità» nello spazio vuoto.³¹

È vero poi che, assegnando alla filosofia della natura l'obiettivo di «cogliere con precisione la causa dei fenomeni più importanti»,³² Epicuro non solo aveva combinato indagine empirica e visione metafisica della struttura delle cose, ma aveva anche visto nell'«uso della ragione (*diánoia*)» diretto alla conoscenza dei fenomeni celesti la via maestra al raggiungimento della «beatitudine» (*tó makárion*). In tal senso, la conoscenza della «natura incorruttibile e beata», da cui sono esclusi tutti i «fattori che inducono scompiglio e turbamento», era per lui momento essenziale di una strategia di immunizzazione dalla paura e dal dolore³³ che aveva il suo coerente prolungamento nell'etica, dove ugualmente campeggia il fine dell'atarassia determinato da una salda teoria dei desideri e dei corrispondenti piaceri in grado di «indirizzare ogni atto di scelta e di repulsa verso la salute del corpo e l'imperturbabilità dell'anima», anche qui concepite nel loro insieme come «il fine del vivere beatamente».³⁴

Possiamo connotare ora questa condizione paga di sé come improntata a un atteggiamento di sovrano dominio (*autárcheia*) da parte di un soggetto che, in quanto capace di equilibrato coinvolgimento ma anche e soprattutto di volontaria sottrazione dalle pressioni della vita, doveva essere in possesso di quella somma capacità di discernimento che prende il nome di saggezza pratica (*phrónesis*) considerata da Epicuro come «il bene più grande», e «perfino più preziosa della filosofia, poiché da essa nascono tutte le altre virtù, in quanto insegna che non è possibile vivere piacevolmente senza vivere anche in modo saggio, onorevole e giusto, e viceversa [...]».³⁵ Presentata nella vulgata di Cicerone come un'*ars vivendi*³⁶ dedita al conseguimento del «massimo dei

³¹ Vedi *Epicurea*, cit., *Lettera a Erodoto*, 41-45; trad. it. cit. pp. 69-73 (Usener, pp. 7-9). Sulla negazione di ogni forma di teleologia e della concezione di un governo divino del mondo cfr. A.A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London 1974; trad. it. cit. *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, Bologna 1991, pp. 56-60.

³² Vedi *ivi*, 78; trad. it. cit. pp. 111-113 (Usener, p. 28).

³³ «[...] queste sofferenze non si fondano su giudizi, bensì su una verta convinzione irrazionale, per la quale, non sapendo definire questo "terribile", sono soggetti a pari o ancor più grave turbamento rispetto a chi formulasse opinioni a caso, su tale argomento: L'imperturbabilità, invece, consiste nell'essersi liberati da tutte queste ansie e nell'aver in mente, di continuo, gli asserti generali e i più importanti» (*ivi*, 82; trad. it. cit. pp. 115-117, Usener, p. 31).

³⁴ Vedi *ivi*, *Lettera a Meneceo*, 127-128; trad. it. cit. p. 177 (Usener, p. 62).

³⁵ Vedi *ivi*, 132; trad. it. cit. p. 181 (Usener, p. 64). Una formulazione identica è data nelle *Massime capitali*, V (*ivi*, 140; trad. it. cit. p. 195; Usener, p. 72).

³⁶ Vedi M.T. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, I 13, 42; trad. it. *I termini estremi del bene e del male*, in *Opere filosofiche*, a cura di N. Marinone, Milano 2018, p. 107.

piaceri», equiparato all'«eliminazione di ogni sofferenza»,³⁷ la concezione epicurea dell'etica è stata interpretata infine da Kant come un'autentica dottrina della prudenza (*Klugheit*)³⁸ orientata a fornire un coerente e fermo modello di condotta, al riparo dagli infortuni della sorte (*túche*) perché sorretta dal «ragionamento»³⁹ così come dalla conoscenza dei «limiti della vita».⁴⁰ E tuttavia una dottrina viziata, a suo giudizio, dal rimando a un sentimento soggettivo, quello del piacere, che impediva di elevarsi a quel grado di universalità, propria della legge morale, che avrebbe potuto renderla vincolante. In fondo ciò che Epicuro profilava come primario, il raggiungimento di una beatitudine concepita in rapporto a un piacere da intendere col criterio della stabilità piuttosto che da misurare col metro dell'intensità e della durata, ne rendeva altresì attraente il pensiero come un antidoto agli affanni della vita, ma non risolveva il problema della determinazione dell'autentico movente dell'agire morale.

Kant richiamava ancora una volta il nome di Epicuro nel secondo libro dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, dedicato al sentimento del piacere e del dolore. Qui, però, dopo aver offerto una rappresentazione del rapporto tra questi sentimenti nel quadro di un'immagine laboriosa della vita – restia a lasciarsi tentare dal miraggio di una *acquiescentia* che non avrebbe potuto procurare autentica soddisfazione a uomini ormai assillati dal problema esistenziale del «riempimento del tempo con occupazioni distribuite secondo un piano in vista di un fine importante [...]»⁴¹ –, egli coglieva nel dolore non solo l'autentico pungolo dell'attività, ma la condizione permanente della vita, destinata a farne immancabilmente esperienza perché mai paga di sé e protesa alla realizzazione del «meglio». Difficile, quindi, che potesse ritenere aggiornabile nel mondo presente un ideale antico di imperturbabilità accompagnata da uno stato di durevole letizia (*Fröhlichkeit*) del cuore che, per quanto virtuosa e libera dagli affanni, appariva improponibile a chi era portato a credere, nello spirito del tempo, che «[e]ssere soddisfatti (assolutamente) nella vita equivarrebbe a cadere in una quiete inattiva, nella sospensione di ogni

³⁷ Vedi *Epicurea*, cit., *Massime capitali*, III, 139; trad. it. cit. p. 195 (Usener, p. 72).

³⁸ Vedi I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 111; trad. it. cit. p. 258; cfr. in proposito G. Bonacina, *op. cit.*, p. 161. Per una riflessione sul concetto si rimanda a C. Graband, *Klugheit bei Kant*, Berlin/Boston 2015, soprattutto pp. 57-84.

³⁹ Vedi *Epicurea*, cit., *Massime capitali*, XVI, 144; trad. it. cit. p. 199 (Usener, p. 74).

⁴⁰ Vedi *ivi*, XXI, 146; trad. it. cit. p. 203 (Usener, p. 76).

⁴¹ Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 234-235; trad. it. cit. pp. 655-656.

movente o nell'affievolimento delle sensazioni e dell'attività ad esse connesse». E anzi, convinto dell'incompatibilità di un simile stato «con la vita intellettuale dell'uomo», rincarava la dose equiparando l'atarassia all'«immobilità del cuore in un organismo animale, cui segue inevitabilmente la morte se non interviene un nuovo stimolo (mediante il dolore)».

3. Per quanto abbia indicato nell'agire morale la chiave della dignità umana e dunque colto nel vivere attivamente in direzione di un fine comune, il più elevato possibile, la condotta adeguata dell'uomo come scopo finale della natura cui ispirare la propria destinazione, Kant non ha ritenuto il possesso stabile della saggezza un obiettivo conseguibile nella vita. Non è quindi solo il disincanto della vecchiaia ad avergli suggerito che «[e]sigere la saggezza [...] è eccessivo nei confronti dell'uomo»,⁴² portandolo ad affermare che – buon'ultima dopo l'abilità e la prudenza – essa arrivi troppo tardi, in un'età in cui «è però soprattutto negativa perché ci si rende conto delle stoltezze delle prime due e si dice: peccato dover morire quando si è finalmente imparato come si sarebbe dovuto vivere!» In fondo, è l'aver concepito la saggezza come un'idea dell'uso pratico della ragione perfettamente conforme alla ragione» che gli ha impedito di pensare diversamente, mettendogli in bocca una così amara battuta. Anche se con questo egli non intendeva precludere a nessuno la possibilità di tendervi indefinitamente. La condizione era di osservare delle precise massime, esigenti nell'ordine: autonomia di pensiero («pensare da sé»), capacità di immedesimazione («pensarci al posto degli altri») e coerenza («pensare sempre in accordo con se stesso»). Anzi, nel dire che «anche al suo livello più basso [la saggezza] non può essere infusa in un altro, perché ognuno deve trovarla da sé», Kant non faceva che riproporre, sotto altra forma, il precetto illuministico del *sapere aude*:⁴³ un precetto rivolto nell'immediato a una cerchia ristretta di lettori, che esortava in prospettiva la maggioranza degli uomini, posti inesorabilmente nella necessità di realizzare in proprio una riforma del modo di credere e pensare che avrebbe dovuto ripercuotersi beneficamente sull'agire. Il che non significava per lui assentire a una ricerca indisciplinata, sottratta alla guida del sapere filosofico. Troppo forte, infatti, era la consapevolezza che la ricerca autonoma della saggezza non può fare del

⁴² Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, 200-201; trad. it. cit. pp. 621-622.

⁴³ Su tale punto mi permetto di rimandare a A. Carrano, *Lo stato di minorità di cui noi siamo colpevoli*, in «Studi kantiani», XX (2007), pp. 11-22.

tutto a meno del sostegno della scienza, dal momento che «la saggezza stessa» – pur consistendo «assai più nella condotta che nel sapere» – finisce per richiederlo: «non per imparare da essa, ma per garantire alle sue prescrizioni efficacia e stabilità». ⁴⁴

Ciò posto, non crediamo che s'imponga oggi la questione di come rinverdire un ideale di saggezza nei termini posti da Kant, ⁴⁵ magari contro quanti stabilendo un'opposizione tra il medesimo e le «antiche scuole greche», ⁴⁶ epicurea e stoica in testa, guardano invece con simpatia alle loro pratiche filosofiche. ⁴⁷ A quelle scuole egli stesso rivolse invero parole di elogio, riconoscendo loro il pregio di una «coerenza» che era divenuta rara nella sua «epoca sincretistica», portata ormai ad attingere disinvoltamente dalle diverse correnti di pensiero, col risultato di produrre «un sistema di coalizione di principi contraddittori, pieno di malafede e di frivolezza [...]». Anche se, certo, a suo giudizio, l'«obbligo» della coerenza si era rivelato deleterio in rapporto alla questione del sommo bene, ossia di come riunire virtù e felicità, posto che da un lato l'adozione del «semplice piacere» come metro di misura della felicità aveva indotto Epicuro ad associare l'esercizio della virtù alla prudenza del saggio, diretta a distinguere i diversi tipi di desideri e giungere così «alla commisurazione e alla considerazione di quello che giova e di quello che non giova». ⁴⁸ E dall'altro l'esaltazione della virtù aveva convinto gli stoici che solo da essa possa venire «un modo di vivere ragionevole, costante e perseverante», ⁴⁹ in grado di realizzare al meglio la condizione di felicità quale «ideale estremo dell'istinto naturale». ⁵⁰ Resta comunque vero che Kant ebbe un occhio di ri-

⁴⁴ Vedi I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, 405; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, cit., p. 61.

⁴⁵ Questo sembra suggerire il titolo del recente volume di P. Gaudet, *Kant: une sagesse pour notre temps*, Paris 2018. Va detto che non mancano tentativi erratici di proporre a scopo terapeutico un modello di vita ispirato allo stoicismo antico (*Vivre le Stoïcisme Aujourd'hui. Comment transformer une philosophie antique en un mode de vie moderne?*, sous la direction de P. Ussher, Editions Phylactère, 2016; M. Pigliucci, *Come essere stoici. Riscoprire la spiritualità degli antichi per vivere una vita moderna*, Milano 2017).

⁴⁶ Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 24; trad. it. cit. p. 159.

⁴⁷ Esempio di una riformulazione delle pratiche filosofiche in termini di esercizi spirituali è offerta dagli scritti di P. Hadot. Il senso della sua proposta, formulata in modo elevato e sorretta da acume interpretativo, è sintetizzato nel titolo del libro-intervista: *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris 2001; trad. it. *La filosofia come modo di vivere. Conversazione con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Torino 2008).

⁴⁸ Vedi *Epicurea*, cit., *Lettera a Meneceo*, 130; trad. it. cit. p. 179 (Usener, p. 63).

⁴⁹ Vedi *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, secondo la raccolta di Hans von Arnim (*Stoicorum Veterum Fragmenta*), a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, Milano 2002, p. 1123 (Cicero de legibus I 17, 45; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, p. 77).

⁵⁰ Vedi *ivi*, p. 981 (Michaël. in *Eth. Nicom.* (Comm. Graec. Vol. XX) ed. Heylb. P. 599, 6; *Stoicorum Veterum*

guardo nei confronti di questi ultimi, senza per questo venir meno a un atteggiamento fondamentalmente critico⁵¹ – al netto di alcuni punti di convergenza degni della massima attenzione (quali il rispetto degli altri come esseri di ragione in campo giuridico,⁵² o anche l'identificazione della libertà con la conformità alla legge⁵³ e l'enfasi data al «retto proposito» nella forma di un assenso della volontà⁵⁴ in campo morale), che restano però al livello di superficie in assenza di una considerazione a tutto campo della loro dottrina.⁵⁵

In effetti, come nel caso di Platone, così anche in quello degli stoici il filosofo non si è occupato di fornire un'esposizione scrupolosa della loro dottrina, considerata nel suo insieme. Prendendo in blocco e uniformando posizioni che si sono susseguite nell'arco di secoli e si distinguono tra loro già per quanto concerne l'articolazione della filosofia in logica, fisica ed etica, egli ne ha offerto una visione ristretta, circoscritta al campo della morale, con l'intento di rimarcare il proprio dissenso riguardo al connubio tra virtù e felicità⁵⁶ in rapporto al sommo bene (*télos*), oggetto di trattazione del *De Finibus Bonorum et Malorum* di Cicerone, a lui noto dagli anni del ginnasio.⁵⁷ Un dissenso del tutto evidente, cui giustamente hanno posto l'accento gli interpreti. E che tuttavia ci sembra nascondere un solco ben più profondo, eccedente la singola questione, nella misura in cui investe la maniera tutta moderna di concepire l'eccentricità dell'uomo rispetto alla natura, come traspare al meglio in un fondamentale passaggio della terza *Critica*, che è bene citare per esteso:

«Ora, se si considera l'ordine teleologico, è un principio al quale anche la ragione più ordinaria deve immediatamente aderire, che, se vi è in generale uno scopo finale (*Endzweck*) che la ragione può fornire *a priori*, esso non può essere altro che l'uomo (o qualunque altro essere ragionevole del mondo), sottoposto alle leggi morali. Perché (così giudica ognuno) se il mondo si componesse di essere inanimati, o anche in parte di essere animati, ma privi di ragione, la

Fragmenta, III, p. 6).

⁵¹ Cfr. G. Bonacina, *op. cit.*, p. 164.

⁵² Vedi *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p. 1137 (Lactant. Div. Istit. V 17; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, p. 84).

⁵³ Vedi *ivi*, p. 1143 (Philo quod omnis probus liber, Vol. II, p. 452, 22 Mang.; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, p. 87).

⁵⁴ Vedi *ivi*, p. 1247 (Seneca, ep. 95, 57; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, p. 139).

⁵⁵ Cfr. in proposito U. Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie* – Kantstudien Ergänzungshefte, Berlin 2006, pp. 157-158. Grande rilievo alla ricezione kantiana dello stoicismo è dato da R. Brandt in *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007, pp. 139-177.

⁵⁶ Cfr. T.H. Irwin, *Kant's Criticism of Eudaemonism*, in *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, edited by S. Engstrom – J. Whiting, Cambridge 1996, pp. 66-101.

⁵⁷ Cfr. M. Kühn, *Kant und Cicero*, in *Kant und die Berliner Aufklärung*, Akten des IX Internationalen Kant-Kongress, hrsg. von V. Gerhardt-R.P. Horstmann-R. Schumacher, Berlin/New York 2001, Bd. III, p. 270.

sua esistenza non avrebbe alcun valore, perché in esso non esisterebbe alcun essere che avesse il minimo concetto d'un valore. Se invece vi fossero anche esseri ragionevoli, ma la loro ragione ponesse il valore dell'esistenza delle cose soltanto nella relazione della natura ad essi (al loro benessere), e non sapesse crearsi da sé originalmente un valore (nella libertà), vi sarebbero, è vero, dei fini (relativi), giacché l'esistenza di tali esseri sarebbe sempre senza scopo». ⁵⁸

Più che in altri luoghi, Kant ha palesato qui la necessità di una determinazione finalistica del rapporto tra l'uomo e la restante natura: oltre che per legittimare la sua pretesa di dominio tecnico su di essa, come l'unico essere dotato di intelligenza in grado di porsi dei fini, per assegnargli una responsabilità morale pari alla pretesa di dare significato alla semplice esistenza del mondo, e persino di determinarne il valore. Con ciò egli ha operato un rovesciamento diretto a invertire l'ordine di priorità tra l'uomo e il mondo. Infatti, dove nella prospettiva degli stoici – i quali identificavano la natura con il logos divino – viene per primo il cosmo, così da richiedere al saggio di cogliere la simpatia del tutto di cui è partecipe, assegnando di conseguenza una rilevanza etica oltre che fisica e metafisica al suo concetto (*sympátheia*, *sýmpnoia*, *syntonía*), ⁵⁹ in quella kantiana è l'uomo a essere centro della creazione. E non per la sua capacità di «contemplare il mondo» ⁶⁰ (giacché la sua esistenza sarebbe ben poca cosa se rimandasse l'immagine di semplici cose, «senza uno scopo finale», in rapporto al quale la stessa contemplazione acquista valore). Ma nemmeno per il suo naturale desiderio di goderne, in senso «sia corporale che spirituale» (perché, se la felicità divenisse «il criterio» con cui stabilire «quell'assoluto valore», allora la stessa esistenza dell'uomo apparirebbe svilita, non risultando «alcun concetto del fine per cui egli esista in generale e che valore abbia per meritare che gli si renda piacevole la propria esistenza»). Piuttosto, per un determinato modo di agire secondo principi: «non in quanto membro della natura», ma in quanto essere morale, manifestante la «libertà della sua facoltà di desiderare». ⁶¹

L'idea di curvare la finalità della natura in funzione dell'affermazione della centralità dell'uomo non giunge nuova nella filosofia di Kant. Essa ha un precedente importante nelle pagine iniziali della *Fondazione delle metafisica dei costumi*, dove il ragionamento prende le mosse dalla determinazione morale

⁵⁸ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 448-449; trad. it. cit. pp. 328-329.

⁵⁹ Cfr. in proposito M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (1948), Göttingen 1992⁷, pp. 111-167; trad. it. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967, *L'etica: il «logos» come guida e norma della vita umana*, pp. 223-318; J. Brun, *Le stoïcisme*, Paris 1997; trad. it. *Lo stoicismo*, Milano 1998, pp. 43-44.

⁶⁰ Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 442-443; trad. it. cit. p. 321.

⁶¹ Al tal riguardo cfr. F. Menegoni, *Finalità e destinazione morale nella "Critica del Giudizio" di Kant*, Trento 1988.

del valore dell'esistenza di «un essere dotato di ragione e di volontà», eccedente quindi la dimensione meramente biologica della «conservazione (*Erhaltung*)» cui è preposta la «costituzione naturale di un essere organico, cioè di un essere conformato in vista della vita». ⁶²

Senza dubbio, l'esigenza di concepire speculativamente la vita è stata ancor più pressante nei successivi filosofi dell'idealismo tedesco, i quali, guardando le cose dall'alto, ne marcarono il tratto spirituale, così da trasfigurarla in funzione di una visione superiore, comprensiva della manifestazione/rivelazione del divino, che si proponeva pertanto di conciliare la religione con la filosofia. E però non possiamo dire che, restando al piano del finito, Kant non sia venuto incontro all'esigenza di «determinare più addentro il concetto, altrimenti così sterile, d'un essere originario (*Urwesen*)», ⁶³ nel proposito di integrare la spiegazione dei fenomeni naturali con una visione finalistica della natura intenta a rivelarne lo scopo finale, dichiaratamente opposta a quella che ravvisa «lo scopo specifico della natura» nella semplice «conservazione» dell'uomo, nel suo «benessere», nella sua «felicità». ⁶⁴

4. È plausibile che, in tale occasione, Kant abbia attribuito tale visione agli stoici, senza bisogno di menzionarli. ⁶⁵ Non intendiamo contestarne l'ipotesi. Tuttavia, non pensiamo che seguirla porti a cogliere nel segno, considerato l'intento del filosofo: non già di confutare, in negativo, la teoria stoica degli impulsi (*hormé*), così importante nella loro costruzione dell'etica, ⁶⁶ semmai di avvalorare, in positivo, «l'idea di un altro e ben più degno fine dell'esistenza [degli uomini] al quale, anziché alla felicità, è propriamente destinata la ragione [...]». ⁶⁷ Ma appunto l'idea di un fine che ha il suo contesto in un quadro concettuale del tutto mutato rispetto a quello stabilito dagli antichi filosofi del Portico, per i quali l'esistenza di una saggezza superiore – identificata con una provvidenza (*prónoia*) che mitiga il rigoroso determinismo stabilito nella

⁶² Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 395; trad. it. cit. p. 51.

⁶³ Vedi I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 442; trad. it. cit. p. 314.

⁶⁴ Vedi I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 395; trad. it. cit. p. 51.

⁶⁵ Cfr. in proposito C. Horn, *Kant und die Stoiker*, in *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Bd. 1, hrsg. von B. Neymeyr, J. Schmidt, B. Zimmermann, Berlin/New York 2007, p. 1083.

⁶⁶ Vedi *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., Etica IV, pp. 1048-1063 (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, pp. 40-47).

⁶⁷ Vedi I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., AA IV, 396; trad. it. cit. p. 52.

fisica – faceva da sfondo a una concezione della saggezza umana cui è conforme la stessa definizione del concetto di dovere (*katekón*) come «principio di coerenza con la vita»,⁶⁸ considerata a sua volta nella prospettiva della simpatia universale che unisce tutti gli esseri tra loro.

Di contro a tale assimilazione di Dio e del mondo, posta alla base di un modello di vita in armonia con il tutto, spicca ora la propensione di Kant per una «teleologia morale»,⁶⁹ radicata nel «concetto in generale di un essere ragionevole dotato di libertà» e per questo sottratta al bisogno di richiamarsi a una «causa intelligente fuori di noi» nel determinare *a priori* «la relazione finale insieme con le sue leggi in noi stessi». Una teologia, si comprende, incentrata nell'uomo e calibrata sull'uomo; la quale, nel considerarlo come essere «del mondo» in rapporto «con le altre cose del mondo», si occupa di definire tale rapporto in un duplice senso: come «il rapporto della nostra propria causalità con dei fini e anche con uno scopo finale, cui noi dobbiamo mirare nel mondo, e parimenti [come] il rapporto reciproco del mondo con quello scopo morale e la possibilità della sua realizzazione [...]».

Non è casuale che Kant abbia dunque legato l'onere di una «*prova morale dell'esistenza di Dio*» a questa formulazione della teleologia. Ugualmente, non può ritenersi casuale che egli abbia qualificato come 'idea' un fine dell'esistenza tanto necessario a renderla degna di essere vissuta, quanto impossibile da conseguire una volta per tutte (apprezzabile soprattutto per la sua capacità di spinta). Per questo, pur senza essere indeterminato, tale fine sembra restituire un'immagine necessariamente astratta della vita (e forse per questo condivisibile da ogni uomo), cui fa da correlato «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 [...]».⁷⁰ La sua astrattezza si differenzia dall'indeterminatezza empirica del «concetto di felicità», il cui fine, infatti, non ha modo di determinarsi in maniera oggettiva (poiché «nessuno è in grado di determinare e dire coerentemente che cosa davvero desideri e voglia»),⁷¹ benché esprima il desiderio naturale di ognuno. E proprio perché profila un modo elevato di concepire l'esistenza, tale da richiamare ognuno – anche l'uomo più comune – alla propria responsabilità, nel presupposto che non vi sia «bisogno

⁶⁸ Vedi *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p. 1237 (Stobaeus ecl. II 85,13; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, p. 134).

⁶⁹ Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 447; trad. it. cit. p. 327.

⁷⁰ Vedi I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 397; trad. it. cit. p. 52.

⁷¹ Vedi *ivi*, 418; trad. it. cit. p. 75.

di grande perspicacia per sapere cosa debbo fare affinché la mia volontà sia moralmente buona». ⁷²

È questo insieme di considerazioni a suggerirci maggiore cautela interpretativa nel valutare la controversia che oppose Kant agli stoici su come «trovare già in questa vita (nel mondo sensibile) una proporzione del tutto conveniente di virtù e felicità». ⁷³ Infatti, non c'è solo da considerare, banalmente, la distanza tra modi differenti di concepire la virtù e la felicità, concatenate dai secondi come una «predisposizione alla coerenza morale» ⁷⁴ da cui non può che discendere in maniera naturale «il buon corso della vita», ⁷⁵ condotta appunto «secondo virtù (*kat'aretén*)», ⁷⁶ e subordinate dal primo nella massima di rendersi degni della felicità. Occorre altresì ricordare come associare il sommo bene dell'uomo alla coerenza morale (*omología*) rimandasse, in rapporto alla vita, a un modo di concepire l'integrazione tra la ragione umana e il logos divino, indirettamente contestato dalla riflessione kantiana. E non solo per l'approdo a una concezione del male radicale di matrice cristiana che, rimandando alla lotta tra principi opposti per il domino sull'uomo, non oppone la saggezza alla stoltezza, come fecero gli stoici, giacché individua nella cattiveria il nemico insidioso, «nascosto dietro la ragione». ⁷⁷ Ma già per il modo di intendere il sommo bene come un obiettivo «possibile nel mondo mediante la libertà», ⁷⁸ al quale la legge morale «c'impone [persino] di tendere» come allo scopo finale. E dunque come ciò che non ha una compiuta personificazione nel saggio (la cui arte di vivere rispecchia un modello inarrivabile, biasimato da Kant come il frutto di «un'illusione di presunzione»), ⁷⁹ poiché si profila piuttosto come un obiettivo proiettato nel futuro e tuttavia per nulla chimerico, come non poteva esserlo «il dominio del principio buono sulla terra». ⁸⁰

Per concludere: che la lotta del principio buono con quello cattivo conduca infine alla vittoria dell'uno sull'altro, portando alla fondazione di un regno di

⁷² Vedi *ivi*, 403; trad. it. cit. p. 59.

⁷³ Vedi I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 115; trad. it. cit. p. 262.

⁷⁴ Vedi *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p. 991 (Diog. Laërt. VII 89; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, p. 11).

⁷⁵ Vedi *ivi*, p. 89 (Stobaeus ecl. II 77,20 W; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, p. 46).

⁷⁶ Vedi *ivi*, p. 981 (Stobaeus ecl. II 77,16 W; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, p. 6).

⁷⁷ Vedi I Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), AA VI, 57; trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, cit., p. 377. Sull'argomento cfr. G. Bonacina, *op. cit.*, pp. 169-173.

⁷⁸ Vedi I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 450; trad. it. cit. p. 330.

⁷⁹ Vedi I Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 173; trad. it. cit. p. 503.

⁸⁰ Vedi *ivi*, 55; trad. it. cit. p. 417. Sull'argomento si rimanda a B. Milz, *Der gesuchte Widerstreit. Die Antinomien in Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin-New York 2002, in particolare pp. 12-98. Ad un rapporto tra il sommo bene e la storia rimanda in ultimo D. Tafani in *Virtù e felicità in Kant*, Firenze 2006, pp. 107-110.

Dio sulla terra, era per Kant motivo proprio di speranza. Oggetto dell'ultima delle tre domande, dopo quella sul sapere e sul fare,⁸¹ la cui difficile articolazione costituisce il banco di prova di un «filosofare» che è espressione di una saggezza moderna da intendersi nel suo concetto «cosmico»,⁸² la speranza rimanda nel suo pensiero a una declinazione etico-religiosa dell'antico problema del sommo bene. Sorretta dal punto di vista teoretico da un modo di concepire in senso morale finanche la teologia, segno dell'ulteriore rovesciamento operato dal filosofo (quello che induce a presupporre l'esistenza «un saggio reggitore del mondo»⁸³ muovendo dall'«interna necessità pratica» delle leggi morali), la speranza rappresenta, infatti, sotto l'aspetto del coinvolgimento interiore, il supposto essenziale di un agire «in vista del compimento della nostra missione nel mondo», perché tale da farci sentire inseriti «nel sistema dei fini, impedendoci di abbandonare come folli, o addirittura sacrileghi, il filo conduttore di una ragione moralmente legislatrice nel corso di una vita buona (*im guten Lebenswandel*n) [...]».

Tenuto ora presente il modo di pensare kantiano, dobbiamo escludere che una simile condotta di vita potesse mirare a un qualche appagamento illusorio, fugace e materiale. Più coerentemente, dobbiamo vederla proiettata a realizzare in concreto – anche attraverso forme di agire comune – l'oggetto della speranza, spingendo così gli uomini a «concorrere con tutte le sue facoltà al *sommo bene possibile* nel mondo (la felicità universale unita e conforme alla più pura moralità nell'universo)». ⁸⁴ Cosciente di dover usare massima prudenza in un'epoca di grandi tensioni, il filosofo non ha esitato infine a profilare agli uomini di buona volontà un'idea inaudita, esortandoli a immaginare che la loro vita dovesse spendersi, qui e ora, nell'attuazione del regno dei cieli in terra. Fino a pensarsi «in analogia con la divinità», nella convinzione che essa per prima

«non può essere comunque pensata come tale che si chiuderebbe in se stessa, bensì come destinata a realizzare il sommo bene al di fuori di sé appunto per mezzo della coscienza della propria autosufficienza; la quale necessità (che negli uomini corrisponde al dovere), nell'essere supremo non può essere *da noi* rappresentata se non come bisogno morale». ⁸⁵

⁸¹ Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B833; trad. it. cit. p. 607; vedi anche Id., *Logik* (1800), AA IX, 24-25; trad. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari 1984, pp. 19-20.

⁸² Su tale questione si rimanda al volume di A. Ferrarin, *I poteri della ragion pura. Kant e l'idea di una filosofia cosmica*, Pisa 2022, pp. 37-108.

⁸³ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, B846-847; trad. it. cit. pp. 615-616.

⁸⁴ Vedi I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA VIII, 279; trad. it. cit. p. 127.

⁸⁵ *Ibidem* (nota); trad. it. p. 128.

È in tale modo che la teleologia finiva per incontrarsi con la teologia, aprendo la strada a nuovi e più radicali modi di intendere speculativamente il tema della rivelazione⁸⁶ volti ad assumere il concetto di *Logos* nella versione giovannea.

⁸⁶ Mi permetto di rimandare al riguardo a A. Carrano, *Versioni della rivelazione*, in *Versioni della rivelazione*, a cura di T. Dini, in «il cannocchiale», XLI 1-2, 2016, pp. 9-39.

La dottrina della saggezza e il senso ultimo della filosofia

1. «Anche la scienza è opera del tempo e un processo di continuo sviluppo. Chiunque si crede capace di promuoverla di poco o di molto sarà spontaneamente inclinato a mostrare il proprio rapporto con ciò che lo ha preceduto [...]». ⁸⁷ È con quest'osservazione apparentemente scontata che Schelling esordì nella Prefazione alle sue lezioni sulla storia della filosofia moderna tenute a Monaco alla fine degli anni '20 dell'Ottocento. Incentrata nel concetto di sviluppo, considerato a sua volta dalla prospettiva di chi sapeva di contribuirvi da una posizione privilegiata (quella che consente di cogliere in ultimo il processo nella sua interezza, e comunque di saperne di più di chi, storicamente, è venuto prima), essa rispondeva a un quesito che già Hegel si era posto in quegli anni, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Nel concepire, infatti, l'azione dello spirito in termini di un lavoro diretto a mettere a frutto quanto ricevuto in eredità dal passato, egli ne aveva concluso:

«In tal modo, ciò che ciascuna generazione produce nell'ambito della scienza e della creazione spirituale viene ereditato dalla generazione successiva: questo ne esprime l'anima, la sostanza spirituale, come qualcosa che è entrato nell'uso, ne esprime i principi, i pregiudizi e la ricchezza, ma nel medesimo tempo, per ciascuna generazione, ciò è anche qualcosa che essa ha ricevuto in modo passivo, è un *contenuto* che si ritrova senza averlo creato. Pertanto, poiché ogni generazione è a sua volta vita e attività dello spirito, trasforma quanto ha semplicemente ricevuto: cosicché la materia oggetto d'elaborazione diviene più ricca». ⁸⁸

⁸⁷ F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen* (1827), in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. 10, Stuttgart-Augsburg 1856, p. 3; trad. it. *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, Introduzione di G. Semerari, Roma-Bari 1996, p. 5.

⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1820), Teil 1 *Einleitung in die Geschichte der Philosophie Orientalische Philosophie*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, in Id., *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg 1968, Bd. 6, p. 8; trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, Traduzione, introduzione note di R. Bordoli, Roma-Bari 2013, pp. 558-559.

Leggendo tale passo, ci viene da dire che nessun altro si è speso come Hegel per far intendere il risultato conseguito volta a volta dal lavoro dello spirito come la base di un'incessante capitalizzazione piuttosto che come l'esito di un semplice accumulo di ricchezza – comprensibile per parte sua come il deposito di una lunga tradizione di pensiero, in cui l'essenziale non è andato perduto e anzi è stato nuovamente investito e messo a frutto. È in tal senso che la conservazione dell'essenziale era per lui condizione (necessaria ma non sufficiente) del successivo arricchimento: all'interno di un processo diretto al raggiungimento del livello in cui il pensiero perviene infine a sé, in conseguenza di un'attività di produzione da cui deriva, in definitiva, la compiuta scoperta di sé (senza che questo rappresenti tuttavia la conquista di una condizione di semplice rendita). È in tal modo che il filosofo vide anche risolta la contraddizione tra l'assunto dell'eternità del pensiero (il cui contenuto, il vero, è tale sempre e in ogni tempo) e l'ammissione del fatto che il medesimo si coglie unicamente nella sua storia (così da esporlo a un movimento che gli impedisce di essere semplicemente qualcosa di meramente esistente).⁸⁹

Ciò detto, fu ben chiaro a Hegel che, se l'idea che riusciamo a farci di un oggetto si intesse necessariamente con la sua storia, questo appare problematico nel caso della filosofia, considerata la molteplicità delle sue manifestazioni nel corso della storia, tale da impedire di scorgerla – secondo il modo comune di vedere – prima e al di là delle particolari posizioni dei filosofi. È a tale rischio, dunque, che egli intese sottrarre la storia della filosofia, presupponendovi una determinata concezione, ovvero quella per cui «la filosofia è sistema che si sviluppa»;⁹⁰ nella consapevolezza che, da un lato la definizione concettuale dell'oggetto (il pensiero stesso) è essenziale per intraprenderne la sua esposizione storica, e dall'altro il suo concetto può trasparire in un senso pieno soltanto al termine del suo svolgimento. Ripetiamo, uno svolgimento e non un «cambiamento del concetto stesso della filosofia»,⁹¹ come invece intendeva Schelling. Il quale, convinto peraltro che la conoscenza dell'errore sia necessaria «per apprendere ad apprezzare e a giudicare la verità», finiva per ammettere che «questo concetto, anche indipendentemente dalla verità ch'esso possiede in sé o originariamente, appare nello stesso tempo come il

⁸⁹ Su questo punto si rimanda a K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt 1983.

⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 25; trad. it. cit. p. 567.

⁹¹ Per questa e le successive citazioni vedi F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, p. 3; trad. it. cit., p. 5 (lievemente modificata).

risultato storico naturale dei tentativi falliti in precedenza [...]». Il che non toglie, beninteso, che anche per lui occorresse concepire questo concetto «non più nella sua mera universalità (*in seiner bloßen Allgemeinheit*), ma come un risultato necessario appunto di *questa* epoca».

In tempi assai più recenti, è stato Nicholas Rescher, dall'altra sponda dell'Atlantico, a riproporre il problema in un testo dal titolo emblematico: *La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica*. Nell'intento di offrire una plausibile spiegazione di tale fenomeno, egli ha mirato soprattutto a rispondere al quesito «se la filosofia sopravviverà come un'impresa di valore, una volta riconosciuto che [essa] non sarà mai capace di rispondere alle nostre domande in modo da imporre il consenso alla comunità».⁹² In termini che sembrano più confacenti al pensiero kantiano che a quello di Schelling o di Hegel, per il fatto di ragionare sulla natura, validità e sui limiti della conoscenza filosofica, egli ha affrontato una questione per certi versi superata dai fatti, e per questo anche poco dibattuta nel presente:⁹³ ovvero, se si dia un autentico progresso in filosofia, come si può dire in generale in rapporto al sapere scientifico. Muovendo dal presupposto dell'irraggiungibilità del consenso in campo filosofico, così come dalla constatazione delle molteplicità dei modi e degli aspetti in cui è possibile rilevare siffatto progresso, egli ha avanzato da principio l'idea che, in tale campo, la possibilità del consenso sia impedita dal fatto che «ci occupiamo qui di sviluppare continuamente programmi discordanti».⁹⁴

La verità, come rilevava Rescher, è che «la filosofia si radica nella contraddizione – in credenze conflittuali»,⁹⁵ volendo denominare con queste ultime «ciò che conosciamo (o pensiamo di conoscere) sul mondo»: credenze che si tratta propriamente di comporre tra loro in maniera coerente, così da darvi «un senso» (quello necessario per atteggiarci in maniera razionale nei confronti della realtà); e ancora, credenze che i diversi filosofi si sono occupati di rendere altresì

⁹² Vedi N. Rescher, *The Strife of Systems. An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburg 1985; trad. it. *La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica*, a cura di A. Bottani, Genova 1993, p. 22.

⁹³ Registriamo tuttavia che questo tema è stato sollevato ancor più di recente da David J. Chalmers, nell'articolo dal titolo provocatorio *Why Isn't There More Progress in Philosophy?*, in «Philosophy», 90 (2015), pp. 3-31, e dibattuto in maniera più estesa e minuziosa nel volume curato da Russell Blackford e Damien Broderick, *Philosophy's Future: The Problem of Philosophical Progress*, Hoboken (NJ) 2017.

⁹⁴ Vedi N. Rescher, *The Strife of Systems*, trad. it. cit. p. 236. Si può dire che tali programmi richiamino alla lontana i programmi di ricerca teorizzati da Imre Lakatos.

⁹⁵ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, pp. 26-27.

«consistenti» nel corso della storia, uniti nello sforzo di «imporre una *disciplina* ai nostri impegni cognitivi, per conferire loro un senso globale».

In effetti, agli occhi di Rescher, non è stato altro che lo sforzo di comporre in un quadro unitario le molteplici ragioni a dare significato alla filosofia e inquadrarla in una concezione generale della razionalità come «*obbligo ontologico*» e «*imperativo della ragione*»,⁹⁶ qual è trattata in un testo di poco successivo, dal titolo: *La razionalità. Indagine filosofica sulla natura e i fondamenti della ragione*. È in quest'ultimo, infatti, che egli ha fissato il presupposto dell'impegno cognitivo proprio dell'ontologia, nella convinzione che quanto «ci vincola a essere razionali è intrinseco alla considerazione "metafisica" secondo cui "è un dovere verso la realtà nel suo insieme" realizzarci per il tipo di esseri che siamo, prendere il nostro giusto posto nello schema delle cose del mondo». Non sorprende pertanto che, alla domanda sul perché «*dobbiamo filosofare*», egli avesse già risposto ne *La lotta dei sistemi* affermando che dobbiamo farlo semplicemente «perché è un imperativo situazionale per una creatura razionale».⁹⁷

Ovviamente, parlando di un dovere (dotato dunque di una «spinta deontica»)⁹⁸ in corrispondenza di un obbligo ontologico, Rescher non pensava certo che ogni uomo possa essere chiamato a esercitare la ragione in questo modo sofisticato. Egli sapeva bene che la divisione del lavoro intellettuale esige che solo alcuni siano deputati ad attendervi (e sono altresì in grado di farlo): i filosofi. Anche se, guardando al lavoro specialistico di questi ultimi, ha espresso altresì la convinzione che esso non possa poi vantare un reale avanzamento, a dispetto degli oggettivi «meriti tecnici» conseguiti, considerato che questi non sono valutabili in rapporto alla questione primaria del progresso – almeno finché lo intendiamo in termini di «consenso su questioni sostanziali».⁹⁹

Del resto, a suo giudizio, se è «quasi impossibile dubitare che la filosofia possa compiere e compia progressi sul versante tecnico», attraverso «meccanismi argomentativi più sofisticati – innovazioni probativamente utili in logica, dialettica, ragionamento inferenziale [...], e così via» – va tuttavia rilevato che

⁹⁶ Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, New York 1988; trad. it. *Razionalità. Indagine filosofica sulla natura e i fondamenti della ragione*, Roma 1999, pp. 220-221.

⁹⁷ Vedi Id., *The Strife of Systems*, trad. it. cit. p. 27.

⁹⁸ Vedi Id., *Rationality*, trad. it. cit. p. 221.

⁹⁹ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Rationality*, trad. it. cit. pp. 238-239.

queste innovazioni formali, in cui pure si dà «lo sviluppo delle risorse tecniche della filosofia», non producono un reale avanzamento sul piano dei valori cognitivi. Tutt'altro, esse danno luogo a un gioco al rialzo da parte dalle diverse correnti di pensiero "in lotta", tendenti naturalmente all'incremento del tasso tecnico dei concetti e delle argomentazioni.

«In filosofia, come in altre imprese imperniate su valori, le innovazioni e le sofisticazioni metodologiche non si traducono in un accordo sulle questioni – elevano solo la qualità del dibattito in cui si manifestano i disaccordi permanenti. La storia della filosofia è simile a una corsa agli armamenti intellettuale dove tutte le parti intensificano le basi tecniche delle loro posizioni. [...] A un livello basilare, le stesse vecchie posizioni continuano a contendersi il campo – sebbene vengano impiegate armi sempre più potenti per difendere posizioni sempre più sofisticate».

2. Non c'è da seguire oltre le pur interessanti riflessioni di Rescher. Dirette a depotenziare il criterio del consenso (ritenuto applicabile alle sole scienze, in rapporto alle quali l'accordo è essenziale per la stessa definizione della comunità scientifica),¹⁰⁰ esse mirano a trovare una possibile via d'uscita dalla «situazione aporetica»¹⁰¹ descritta, dovuta al fatto che la ricerca della soluzione dei «problemi tramite standard universalmente accettati» si scontra con l'impossibilità di risolverli da parte della filosofia, per la difficoltà di adottare questi stessi standard. Di qui l'esigenza di stabilire una «priorità» tra «gli scopi cognitivi del filosofare»,¹⁰² fatta valere nel testo.

Ciò detto, è anche vero che nel passo precedentemente citato v'è quanto basta per tornare indietro nel tempo e guardare alla considerazione kantiana della storia della filosofia.¹⁰³ Una considerazione che possiamo anche ritenere meno sofisticata, e tuttavia non meno efficace nell'illustrare la medesima situazione di impasse. Avvertita da un filosofo 'abilitato' all'insegnamento universitario in quanto detentore di un sapere riconosciuto, quale fu Kant, essa rivelava lo stallo in cui versava la metafisica come scienza,¹⁰⁴ sollecitandolo a escogitare una strategia ugualmente incentrata nella determinazione delle priorità. Ma di questo più avanti.

¹⁰⁰ In verità, anche in merito al rapporto tra oggettività e «consensualità cognitiva» Rescher ha osservato una posizione moderata, nell'idea che si possa stabilire «il legame tra consenso e fattualità [...] solo a livello di idealizzazione», posto che «l'oggettività è coordinata non con il consenso effettivo ma con quello *ideale*» e, per conseguenza, «il legame tra consenso e razionalità non è descrittivo o esplicativo, ma normativo» (vedi *ivi*, p. 186).

¹⁰¹ Vedi *ivi*, p. 240.

¹⁰² Vedi *ivi*, p. 241.

¹⁰³ Per uno studio approfondito del tema si rimanda a G. Micheli, *Kant, storico della filosofia*, Padova 1980.

¹⁰⁴ Cfr. Al riguardo C. Esposito, *Kant*, in *Storia della metafisica*, a cura di E. Berti, Roma 2019, pp. 221-250.

Era il 1796 quando Kant, giunto alle battute finali del suo lungo percorso di pensiero, rivolse un breve scritto polemico contro l'autore delle *Lettere di Platone*,¹⁰⁵ il cui titolo – *Annuncio dell'imminente conclusione d'un trattato per la pace perpetua in filosofia* – sembra fare il verso a quello ben più impegnativo dell'anno prima in cui egli aveva esposto il manifesto del cosmopolitismo politico. In realtà, non era il primo scritto che indirizzava contro Schlosser, e indirettamente contro Jacobi, il cui pensiero era sinonimo per lui di *Schwärmerei* filosofica. Esso faceva seguito, infatti, a quello pubblicato nello stesso anno, di sapore più chiaramente polemico: *Su un tono da signori assunto di recente in filosofia*,¹⁰⁶ per lamentare la degenerazione del «significato originario (*erste Bedeutung*)»¹⁰⁷ di filosofia come «saggezza di vita perseguita con metodo (*wissenschaftliche Lebensweisheit*)», che alcuni tentavano a quel tempo di presentare invece come «una sorta di svelamento d'un mistero (*eine Art von Enthüllung eines Geheimnisses*)». A destare l'aspra reazione del vecchio filosofo era stata la pretesa di giungere *d'emblé* a una «conoscenza del soprainsensibile» (ciò che restata per lui appunto un autentico “mistero” dal punto di vista teoretico, svelabile all'intelletto umano unicamente dal punto di vista pratico), e di conseguenza la presunzione di poter ricorrere alla facoltà dell'intuizione per tale scopo, nella forma di un'intuizione intellettuale in grado di afferrare e rappresentare l'oggetto, «immediatamente e tutto in una volta», così da dispensare dal lavoro cui è obbligato l'intelletto discorsivo, costretto invece alla «fatica» di «scalare molti gradini per progredire nella conoscenza».

Al di là dello stile, a tratti pungente e sarcastico, si può dire che in entrambi i testi non sia dato di leggere niente che il filosofo non avesse già pensato e scritto altrove, in maniera anche più profonda e precisa: a partire dalla consueta definizione del «*filosofare*» come attività del ragionare «per concetti». Un'attività che qui viene esaminata in rapporto ai risultati, per lo più negativi, in conseguenza della propensione alla contesa invece che all'accordo, destina-

¹⁰⁵ J.G. Schlosser, *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1795. Cfr. al riguardo G. Zöllner, *Plato on Revolution. Kant and the Political Conservatism of J.G. Schlosser*, in *Kant und seine Kritiker – Kant und His Critics*, hrsg. von A. Falduto u. H.F. Klemme, Hildesheim-Zürich-New York 2018, pp. 113-125.

¹⁰⁶ Schlosser aveva prontamente replicato a Kant con uno scritto dal titolo sarcastico *Schreiben an einen Jungen Mann der die kritische Philosophie studiren wollte*, Lübeck und Leipzig 1797, così da meritarsi la controreplica del filosofo.

¹⁰⁷ Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), in AA VIII, 389 (parzialmente modificata); trad. it. *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari 1991, p. 255.

ta a produrre una situazione di conflitto soggetta a una vera e propria *escalation*. Perché, come osservava il filosofo, è assai breve il passo che conduce dalla semplice polemica alla disputa, e da questa a una guerra tra «schieramenti» pronti ad affrontarsi, «scuola contro scuola, come milizie contrapposte». ¹⁰⁸

Detto per inciso: contrariamente a quanto si potrebbe credere, Kant non si limitò a presentare una simile guerra semplicemente come dispendiosa o anche rovinosa, visto che ne apprezzò l'effetto di «distogliere l'uomo dalla grande infelicità causata dalla decomposizione del suo corpo vivente» (ma forse dovè influirvi la sua condizione di uomo ormai anziano). E neppure disdegnò l'idea che la filosofia critica – quella doveva farsi promotrice della pace perpetua in campo filosofico – fosse obbligata a restare in un permanente stato di allerta, tenendosi pronta a combattere ogni forma di dogmatismo, di scetticismo, o anche solo di moderatismo:

«Questa filosofia, che è uno stare sempre armati (contro coloro che, sbagliando, scambiano i fenomeni per cose in sé), uno stare armati che proprio perciò accompagna anche l'incessante attività della ragione, apre una prospettiva d'una pace perpetua tra i filosofi, considerate, da una parte, l'impotenza delle prove *teoretiche* a sostenere il contrario, e, dall'altra, la forza dei motivi *pratici* che portano ad ammettere i suoi principi: una pace che ha inoltre il merito di mantenere sempre deste, attraverso l'offensiva, le forze del soggetto minacciato da un apparente pericolo, e di favorire per giunta, tramite la filosofia, il disegno della natura di animare continuamente il soggetto e di tenerlo lontano dal sonno della morte». ¹⁰⁹

Se non siamo alla guerra di armamenti segnalata da Rescher, neppure ne siamo evidentemente troppo lontani. Per quanto non abbia inteso il filosofare come un'attività della ragione indirizzata secondo «programmi discordanti», Kant ha ravvisato la condizione della pace perpetua in filosofia da un lato nella riduzione degli avversari all'inoffensività, dal punto di vista teoretico, e dall'altro nella capacità del criticismo di mobilitarsi alla guerra, da quello pratico.

A dire il vero, egli non si avvide dell'artificiosità della soluzione quando sostenne che «l'attitudine combattiva non è ancora la guerra», ma, «anzi, può e deve impedirla grazie al deciso prevalere dei motivi pratici sui motivi a questi contrapposti, assicurando quindi la pace». ¹¹⁰ Più che una definitiva pacificazione, con reciproco riconoscimento (se non soddisfazione) dei contendenti,

¹⁰⁸ Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie von Immanuel Kant, Professor zu Königsberg* (1796), AA VIII, 414; trad. it. *Annuncio dell'imminente conclusione d'un trattato per la pace perpetua in filosofia*, in *Scritti sul criticismo*, cit., p. 278.

¹⁰⁹ Vedi *ivi*, 416; trad. it. cit. pp. 280-281.

¹¹⁰ Vedi *ivi*, 417; trad. it. cit. p. 281.

egli sembrò immaginare quindi un durevole armistizio che non prevedeva un'autentica deposizione delle armi. Almeno non da parte della filosofia critica, la quale, a suo giudizio, manteneva il diritto di restare armata in virtù dell'ideale che l'ispirava, collegabile al concetto «cosmico» della filosofia di cui è termine ultimo la saggezza.¹¹¹ (Altro, bisogna dire, dalla «sapienza cosmica (*Weltweisheit*) della ragion pura semplicemente speculativa»¹¹² di cui troviamo traccia nelle battute finali dell'Introduzione alla prima *Critica*, dove è identificata con la stessa filosofia trascendentale, senza riguardo a tutto ciò che, in quanto propriamente «pratico», presuppone «motivi» che rimandano «alle sorgenti empiriche della conoscenza» per il fatto di implicare dei «sentimenti».)

Come dunque era la saggezza o, meglio, la «ricerca della saggezza»¹¹³ a esprimere sempre più l'essenza autentica della filosofia, così era il suo «bisogno» a legittimarla al cospetto di tutte le altre scienze. Non a caso, Kant formulò in tale circostanza una definizione sintetica della saggezza come «l'accordo del volere con lo scopo finale (il sommo bene)», inteso come «raggiungibile» e pertanto come «un dovere», cui informare in senso morale l'agire umano. Un agire che, in tale prospettiva, finisce per riflettere appunto la saggezza, una volta che si sia arrivati a considerarla come «il principio interno della volontà di osservare le leggi morali». Beninteso, in rapporto ad azioni che hanno un oggetto «soprasensibile, dal momento che una volontà determinata attraverso un oggetto empirico può certo fondare l'osservanza tecnico-pratica di una regola, ma non un dovere (che è una relazione non attinente alla fisica)».

Nel quadro di una inedita filosofia della vita dell'uomo, di cui si trattava di stabilire i «fondamenti iperfisici»,¹¹⁴ Kant sintetizzò così, in poche battute, il senso complessivo della sua riflessione morale – quasi a volerne fornire una versione che ne facesse comprendere l'orizzonte ultimo. Nel riferirla, infatti, alla «vita che non sottostà semplicemente al meccanismo della natura e alle sue leggi tecnico-pratiche, ma che è altresì conforme alla spontaneità della libertà e alle sue leggi morali-pratiche», egli pose una siffatta filosofia della vita dell'uomo (che potremmo anche chiamare una filosofia della libertà) di fian-

¹¹¹ Cfr. in proposito S. Engstrom, *Kant's Conception of Practical Wisdom*, in «Kant-Studien», 88 (1997), pp. 16-43.

¹¹² Vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, B29; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino 1977², p. 93.

¹¹³ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, AA VIII, 417-418; trad. it. cit. p. 282.

¹¹⁴ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, 417; trad. it. cit. p. 281.

co alla antropologia pragmatica, ma decisamente un gradino sopra. E questo perché tale filosofia non mirava a definire una «dottrina della conoscenza dell'uomo»¹¹⁵ considerato sotto l'aspetto di ciò che «in quanto essere libero, fa o può fare o deve fare di se stesso», ma definiva piuttosto una dottrina che, in quanto sprovvista di valore strumentale, aveva «il dovere di farsi in se stessa principio».¹¹⁶

Resta da dire che, presentando la filosofia «semplicemente come una dottrina della saggezza»,¹¹⁷ nell'idea che in questa andasse colto «il suo significato originario», Kant non esclude in questo tardo scritto che essa comprendesse in sé anche «la dottrina del sapere [...], volta principalmente alla limitazione delle pretese riguardanti la conoscenza teoretica».¹¹⁸ Tutt'altro. Egli insisté anzi nel dire che essa non può trascurarla, considerato che la saggezza si manifesta nella stessa capacità di moderare le richieste della ragione ponendole «dinanzi agli occhi i suoi limiti».

Da questo punto di vista, anche il tema della menzogna – trattato per ultimo nel testo (quasi un chiodo fisso per il filosofo) – non va inteso unicamente nella sua valenza morale, quale «vero punto marcio della natura umana». Considerata infatti la grave minaccia che essa rappresenta per la ricerca comune della verità., essa mina la fiducia che sta al fondo di ogni possibile accordo: nella vita così come in filosofia. Non per altro, a parere di Kant, il filosofo doveva essere il primo a osservare il precetto di non mentire. E non solo per proporsi come un modello di rettitudine o semplicemente per un obbligo di coerenza. Egli lo ribadì ancora al termine del breve scritto, giusto per ricordare la clausola fondamentale del trattato annunciato, convinto che, se fosse stato «eretto a principio nella filosofia intesa come dottrina della saggezza, sarebbe [stato] sufficiente non solo a far regnare in questa la pace perpetua, ma sarebbe [stato] in grado di assicurarla per sempre».

3. A Kant sembrò quasi scontato che il saggio debba osservare rigidamente il precetto di non mentire: a ogni costo, quand'anche «la più pia delle in-

¹¹⁵ Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in AA VII, 119; trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatica*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chioldi, Torino 1980², p. 541.

¹¹⁶ Vedi Id., *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, AA VIII, 417; trad. it. cit. p. 282.

¹¹⁷ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, 420-422; trad. it. cit. pp. 284-286.

¹¹⁸ Su questo punto cfr. G. Zöllner, *Von der Wissenschaft zur Weisheit. Kant über die Fortschritte der Metaphysik, in Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zum System und Architektonik der kantischen Philosophie*, hrsg. von A. Hahamann und B. Ludwig, Hamburg 2017, pp. 171-182.

tenzioni» possa spingere in senso contrario. Non adempiere a tale precetto avrebbe significato per lui inficiare l'universalità della morale. Tuttavia, è nota al riguardo l'obiezione sollevata da Constant nei confronti di una rigida osservanza di tale precetto,¹¹⁹ così come l'estremizzazione della sua adozione da parte di Nietzsche. Restarvi fedeli a tutti i costi, infatti, può sia indurre il probo a rendersi responsabile di un atto ignominioso, per ossequio alla purezza del principio morale, indirizzando ad esempio un assassino sulle tracce della sua vittima, sia spingere la scienza, guidata dall'«incondizionata volontà di verità»,¹²⁰ «della verità a tutti i costi», a negare il valore assegnato in precedenza alla medesima, così da sacrificare «una fede dopo l'altra». In quest'ultimo caso, intendendo mostrare come sia «una fede metafisica quella su cui riposa la nostra fede nella scienza», anche Nietzsche avvertì lucidamente che la volontà di verità si radica nel «terreno della morale». Non certo per dare ragione a Kant. Semmai per avvertire che, una volta abbracciato il vessillo della verità, elevandola a valore assoluto, non si può poi fare a meno di esercitarla in maniera spietata, fino a colpire la presunta verità di ogni valore, da ultimo quello della verità stessa.

Non sarebbe mai arrivato a tanto, però, chi come Kant assegnava un così grande rilievo alla «condizione di stabilità»,¹²¹ quale conseguenza della compiutezza cui la critica del potere della ragione doveva far giungere la metafisica.¹²² Non per altro, a suo giudizio, la filosofia trascendentale per un verso doveva lavorare alla «fondazione di una metafisica»: ¹²³ per innalzare al rango di scienza una «conoscenza di oggetti»¹²⁴ priva della «mediazione dell'esperienza», e anzi destinata a prescindervi per il fatto di estendere la ragion pura «dai confini

¹¹⁹ Vedi Id., *Über ein Vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), AA VIII, 423-430; trad. it. in I. Kant, B. Constant, *La verità e la menzogna, dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di A. Tagliapietra e S. Manzoni, Milano 1996. Cfr. al riguardo B. Himmelmann, *Die Lüge als Problem für Kants praktische Problem*, in *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher, Berlin/New York 2001, pp. 230-238; M. Lalatta Costerbosa, *Riflessioni sul mentire. A partire da una rilettura della vecchia polemica tra Kant e Constant*, in «Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali», XLVIII, 1 (2014), «Menzogna tra verità e giustizia», pp. 30-42.

¹²⁰ Per questa e le successive citazioni vedi F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), af. 344; trad. it. *La gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, con una cronologia della vita dell'autore e dei suoi tempi e note introduttive, Milano 1971, pp. 196-197.

¹²¹ Vedi I. Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (1791/804), AA XX, 364; trad. it. *Sul tema del concorso bandito dalla Reale Accademia delle Scienze di Berlino. Quali sono i reali progressi della metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolf*, in *Scritti sul criticismo*, cit., p. 158.

¹²² Sui criteri che hanno informato la definizione kantiana di metafisica cfr. L. Freuler, *Kant et la métaphysique speculative*, Paris 1995, pp. 31-40.

¹²³ Vedi I. Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, 272; trad. it. cit. p. 166.

¹²⁴ Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Prolegomena zu einer Jeden künftigen Metaphysik, die als Wis-*

del sensibile fino al campo del soprasensibile»¹²⁵ sotto la spinta di un potente interesse: «il più profondo che si possa avere»,¹²⁶ resistente alla frustrazione di vedere l'«infruttuosità» dei tanti reiterati sforzi. Ma per l'altro, in quanto «propedeutica»,¹²⁷ «vestibolo o anticamera della metafisica vera e propria», la filosofia trascendentale veniva a coprire anche una «parte» della medesima. E proprio in quanto «ontologia», intendendovi quella «scienza» (in atto) che, senza concernere in alcun modo il soprasensibile, «racchiude le condizioni e i primi elementi di ogni nostra *conoscenza a priori*», nella misura in cui «costituisce un sistema di tutti i concetti e i principi dell'intelletto, ma solo in quanto essi si riferiscono agli oggetti che possono esser dati ai sensi ed essere quindi comprovati dall'esperienza». Dove appare chiaro il distacco dal modo di concepirla del «celebre Wolff», assertore della dipendenza di ogni forma di sapere dalla logica e insieme del legame di quest'ultima con l'ontologia, nel presupposto di un ordine oggettivo delle cose. La sua opera, seppure meritoria per «chiarezza» e «precisione» nell'analisi della facoltà dell'intelletto, non lo era ugualmente per Kant riguardo all'«estensione (*Erweiterung*) della conoscenza all'interno di questa stessa facoltà». E questo perché, tanto i principi generali della logica formale non possiedono valore ontologico, quanto la possibilità delle cose non va intesa nel senso della loro semplice non contraddittorietà o pensabilità, giacché essa va fondamentalmente postulata in riferimento all'accordo del concetto delle cose stesse «con le condizioni formali di un'esperienza in generale».¹²⁸

In effetti, piuttosto che come «scienza di tutte le cose possibili, del come e del perché esse sono possibili»,¹²⁹ riferentesi in ultimo a Dio in quanto insieme reale di tutti i mondi possibili, Kant ha inteso in senso scolastico la filosofia come quel sistema delle conoscenze razionali per concetti, finendo per attribuire il termine 'scienza' alla metafisica in due modi distinti, in ragione della prospettiva da cui considerarla: da quella più elevata dello «scopo finale» della ragione, in rapporto «a ciò che si *vuole* con la metafisica»,¹³⁰ o da

senschaft wird auftreten können (1783), in AA IV, 327; trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, introduzione di H. Hohenegger, Roma-Bari 2002, p. 171.

¹²⁵ Vedi Id., *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, 272; trad. it. cit. p. 166.

¹²⁶ Vedi *ivi*, 259; trad. it. cit. p. 154.

¹²⁷ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, 260-261; trad. it. cit. pp. 154-155.

¹²⁸ Vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, B267; trad. it. cit. p. 247.

¹²⁹ Vedi C. Wolff, *Deutsche Logik* (1712), § 1, trad. it. *Logica tedesca. In Appendice la Corrispondenza di J.H. Lambert con G.J. Holland e Kant*, a cura di R. Ciafardone, Bologna 1978, p. 27.

¹³⁰ Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, 261; trad. it. cit. p. 155.

quella più definita ma ugualmente ambiziosa della riflessione trascendentale, comprensiva di «ciò che *in essa* occorre fare» per determinare «le condizioni di possibilità dell'esperienza in generale», identificate con quelle degli stessi «oggetti dell'esperienza».¹³¹ Due modi che riflettono in fondo la capitale distinzione tra «concetto cosmico» e «concetto scolastico»¹³² della filosofia, così da specificare la stessa metafisica da un lato come «un insegnamento facente parte della filosofia nel vero senso della parola, intesa come dottrina della saggezza (*Weisheitslehre*)»,¹³³ perché volta a prescrivere «i suoi principi all'uso pratico, assolutamente necessario, della ragione», e dall'altro come quella «scienza scolastica» rappresentata dal «sistema della filosofia teoretica pura» precedentemente identificato, nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura*, con l'«idea di una scienza»¹³⁴ rispondente al nome di filosofia trascendentale. Un'idea di scienza, tale da contenere «il sistema di tutti i principi della ragion pura» (la cui «applicazione totale» sarebbe spettato all'«organo» della medesima); ma proprio per questo una scienza ancora allo stato di idea, di cui spettava alla critica della ragion pura di «proiettare architettonicamente, ossia per principi, l'intero piano [...]». Col risultato, abbastanza sconcertante, di vedere incarnata in «tale critica [...] l'idea perfetta della filosofia trascendentale», senza poterle riconoscere tuttavia di «essere questa scienza stessa».

Ora, possiamo dire che Kant ha tenuto ben presente il problema che Rescher ha formulato nei termini di una «disciplina» dei nostri impegni cognitivi riguardo all'esigenza di un «senso globale» cui tende a dare risposta la filosofia. Egli se lo è posto di fatto: sia quando ha assegnato il ruolo di «canone della ragione»¹³⁵ alla «critica trascendentale» (nella convinzione che essa non dovesse proporsi «di ampliare le conoscenze (*die Erweiterung der Erkenntnisse*)» – ciò che il filosofo aveva rimproverato di non fare al metodo deduttivo wolffiano –, «ma semplicemente di rettificare e di rintracciare la pietra di paragone per determinare il valore o il non valore di tutte le conoscenze a priori»), sia quando ha adottato nella *Preisschrift* un atteggiamento di revisione critica delle posizioni assunte tradizionalmente dai filosofi, profilando altresì

¹³¹ Vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B197; trad. it. cit. p. 203.

¹³² Vedi *ivi*, B 866; trad. it. p. 627; Id., *Logik* (1800), AA IX, 23; trad. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari 1984, p. 18.

¹³³ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, 261; trad. it. cit. p. 155.

¹³⁴ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, B24-28; trad. it. cit. pp. 90-92.

¹³⁵ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, B26; trad. it. cit. pp. 90-91.

l'«ordine cronologico»¹³⁶ delle loro apparizioni storiche in forma di stadi.¹³⁷ La loro successione, scandita in maniera necessaria in quanto «trova fondamento nella natura della facoltà del conoscere dell'uomo», veniva profilata come «un avanzare negativo (*einen negativen Fortgang*)»¹³⁸ dal filosofo, il quale espresse con tale ossimoro «un andar avanti (*Fortschreiten*)» che presume però «il ponderato e intenzionale ritorno sui propri passi (*Rückgang*) seguendo le massime del modo di pensare». Infatti, se accorgersi dell'errore implica il venir meno della «fiducia della ragione in se stessa», propria del dogmatismo e della sua presunzione del «*buon esito* (*Gelingen*)», riflettere poi su ciò che ha condotto all'errore già segna un avanzamento in quanto manifesta una capacità di discernimento conseguente all'adozione dell'atteggiamento critico che unicamente consente di «determinare l'estensione (*Umfang*), il contenuto e i limiti della ragion pura medesima». È a tale passo, decisivo per il «destino» della metafisica, che per il filosofo bisognava collegare quindi il lavoro della «stessa critica della ragion pura in merito al potere di estendere a priori la conoscenza umana in generale, riguardo sia al sensibile che al soprasensibile».¹³⁹

4. Come sappiamo, nel corso della *Preisschrift* Kant ha insistito nell'assegnare la «dottrina della saggezza»,¹⁴⁰ in quanto «disciplina pratico-dogmatica», al terzo stadio della ragion pura: quello in cui si sarebbe dato il «passaggio allo scopo finale della metafisica». Destinato a eccedere il perimetro (*Umfang*) dell'«uso teoretico-dogmatico della ragion pura», circoscritto agli oggetti dei sensi e perciò riferibile al campo dell'esperienza, a suo giudizio, tale passaggio andava controllato scrupolosamente, onde evitare il «salto pericoloso» in un territorio precluso alla conoscenza. Resta comunque che egli vi ha associato la teologia, così come aveva fatto con agli altri due stadi, associati rispettivamente

¹³⁶ Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA VIII, 264; trad. it. cit. p. 158 (lievemente modificata).

¹³⁷ Cfr. al riguardo A. Brandt, *Epochen und Stadien der Metaphysik: der doppelte Fortschrittsbegriff in Kants Entwurf der späten Preisschrift*, e A. Grandjean, *Kant als Historiker der Metaphysik: Fortschritt ohne Geschichte*, in *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zum System und Architektur der kantischen Philosophie*, hrsg. von A. Hahamann und B. Ludwig, cit., pp. 183-198 e 217-226.

¹³⁸ Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, 261-262; trad. it. pp. 155-156.

¹³⁹ Sull'argomento di rimanda a B. Ludwig, *Kants Fortschritte auf den langen Weg zur konsequent-kritischen Metaphysik*, in *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zum System und Architektur der kantischen Philosophie*, hrsg. von A. Hahamann und B. Ludwig, cit., pp. 79-118.

¹⁴⁰ Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, 273; trad. it. cit. p. 166.

te all'ontologia e alla cosmologia,¹⁴¹ all'interno di una scansione per tappe dei progressi della metafisica difficilmente sovrapponibile all'ordine cronologico precedentemente stabilito nello scritto, e ancor meno alla distinzione osservata nella prima *Critica* tra *metaphysica generalis* (ontologia) e *metaphysica specialis* (a sua volta tripartita, secondo il sistema delle idee trascendentali, in *psychologia rationalis*, *cosmologia rationalis* e *theologia transcendentalis*).¹⁴²

Prescindendo però da ogni comparazione interna al *corpus* delle opere, ci limitiamo a rilevare come in questo tardo scritto il filosofo abbia ricondotto l'articolazione dei suddetti stadi alla dialettica tra condizionato e incondizionato, giungendo infine a ravvisare nella questione dell'idea trascendentale della libertà, posta dall'antinomia della ragione pura, il momento del passaggio dal sensibile al soprasensibile diretto a condurre, «mediante la critica, ai progressi dogmatici della ragion pura stessa».¹⁴³

Kant intuì bene il rischio di allontanarsi con tale passo dal tema messo a concorso dall'Accademia, consapevole che nella sua formulazione la metafisica vi era «intesa esclusivamente in quanto scienza teoretica, o, com'altrimenti la si può chiamare, come *metafisica della natura*». Fino a quel momento egli si era scrupolosamente attenuto al dettato della domanda; e pensava di dovervisi attenere ancora nel seguito, evitando di far seguire al passaggio al soprasensibile quello «ad una scienza razionale affatto diversa, vale a dire morale-pratica», indentificata con la «*metafisica dei costumi*» (questa la scienza, che, pur avendo «per oggetto un alcunché di soprasensibile, cioè la libertà», era indirizzata alla determinazione dei «principi pratici della condotta» piuttosto che a quella della natura della stessa libertà). Ugualmente, e forse anche di più, il filosofo avvertì però il pericolo di un «oltrepassamento pratico-dogmatico della metafisica della natura», la cui inconsistenza avrebbe inficiato lo stesso accesso al terzo stadio della metafisica.

Nell'associare tale stadio alla teologia, Kant iniziò a trattarne muovendo dal «concetto di una teleologia della natura»: un tema sul quale poteva vantare pagine assai significative nei §§ 85-86 dell'Appendice della terza *Critica*, in cui è precisata la relazione tra fisico- ed etico-teologia. Nell'idea che «la

¹⁴¹ Su questo punto rimando alla lucida analisi di R. Langthaler in *Die Kennzeichnung des "dritten Stadiums" der neueren Metaphysik als "Theologie"*, in *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zum System und Architektonik der kantischen Philosophie*, hrsg. von A. Hahamann und B. Ludwig, cit., pp. 119-156.

¹⁴² Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B391-392; trad. it. p. 327.

¹⁴³ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, 293; trad. it. cit. pp. 186-188.

teleologia fisica ci spinge, è vero, a cercare una teologia, ma non può produrne alcuna»,¹⁴⁴ per il fatto di ipotizzare «un intelletto artefice per fini isolati», senza riuscire tuttavia a cogliere «la sapienza per uno scopo finale» (quello della stessa creazione, da cui derivare lo stesso valore dell'«esistenza di tutte le altre cose del mondo»),¹⁴⁵ egli si era spinto allora a pensare che solo «una volontà buona» può dare «valore assoluto» all'esistenza dell'uomo, in modo da poter determinare l'«essere originario [...] non soltanto come intelligenza e legislatore della natura, ma anche come il capo legislatore in un regno morale dei fini». Non per altro, egli aveva desunto infine i vari predicati di Dio dal sommo bene.

Comprendiamo così perché la definizione della «teoria»¹⁴⁶ del sommo bene – come leggiamo nella *Preisschrift* – fosse ritenuta tanto essenziale ai fini del progredire della metafisica, in rapporto al quale era fondamentale per Kant l'ispirazione «pratico-dogmatico» di quella stessa teoria. È «solo sotto questo riguardo», infatti, che essa avrebbe assicurato «una realtà oggettiva sufficiente» all'idea di uno scopo finale della ragion pura pratica.

Non possiamo addentrarci oltre nella disamina di questo particolare scritto, in cui Kant si è cimentato con il compito di una sintesi storico-speculativa. Azzardiamo a dire che, se egli decise di non presentarlo al concorso indetto dall'Accademia, è forse perché vi aveva sollevato più problemi di quanti fosse riuscito a risolverne (alterando i delicati equilibri su cui si reggeva il suo “sistema” di pensiero, così da farlo apparire come ancora ‘in opera’). Non ultimo il problema formulato nei “Fogli sparsi”, che fotografano lo sforzo di inserire costruttivamente la filosofia critica all'interno della storia in cui s'inseriva e trovava contesto. Da questa storia siamo partiti, con Schelling e Hegel, e con essa concludiamo, mostrando come neppure a Kant sia stata estranea l'idea che il proprio pensiero potesse chiudere storicamente il cerchio, dando compimento al destino della metafisica. E dunque che fosse anche legittimo considerare il terzo stadio come l'ultimo, destinato a fornire l'indicazione essenziale, anche in senso operativo, riguardo al valore dell'esistenza e a ciò che questo impone in rapporto all'agire morale (la «questione sostanziale», per dirla ancor con Rescher). Leggiamo:

¹⁴⁴ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Kritik der Urtheilskraft* (1790), AA V, 440-441; trad. it. *Critica del Giudizio*, Roma-Bari 1984, pp. 318-319.

¹⁴⁵ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, 442-444; trad. it. cit. p. 321-323.

¹⁴⁶ Vedi Id., *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, 294; trad. it. cit. p. 189.

«Il terzo stadio della metafisica costituisce un circolo il cui limite torna su se stesso, racchiudendo così un tutto della conoscenza del soprasensibile [...]. Dopo essersi staccata, cioè, da tutto l'empirico nel quale era ancora impigliata nei primi due stadi, [...] dopo essersi inoltre posta dal punto di vista delle idee dalle quali essa considera i suoi oggetti secondo ciò che essi sono in se stessi, la ragione traccia il suo orizzonte, che, muovendo dalla libertà in quanto facoltà soprasensibile ma conoscibile in modo teoretico-dogmatico attraverso il canone della morale, vi fa appunto ritorno anche con un intento pratico-dogmatico, cioè rivolto allo scopo finale, il sommo bene da promuovere nel mondo».¹⁴⁷

Non può sfuggirci ora che, descrivendo una storia al cui interno andava operata la suddivisione cronologica, Kant per un verso dovè sentirsi implicato nel processo descritto e per l'altro non poté fare a meno di coglierlo dall'esterno, se non addirittura dall'alto, pensando di parlare a nome e nell'interesse della ragione. Non altro che questa duplice posizione lo pose invero (come ogni altro filosofo dopo) davanti alla difficoltà della «scelta del punto da cui si intende partire».¹⁴⁸ Stava in ciò la «sola difficoltà», a suo giudizio, che avrebbe incontrato chi avesse voluto «esporre in modo completo, in breve spazio e nondimeno geneticamente una così grande molteplicità di argomenti quale è quella toccata dalla metafisica». Per il resto, sarebbe stato sufficiente seguire «il nesso organico tra tutte le facoltà conoscitive sotto il supremo governo della ragione», così da poter «compiere l'intero circolo seguendo un principio». Quale? Nient'altro che quello combaciante con «ciò che per primo ha prodotto l'interesse a fondare una metafisica (la libertà in quanto è conosciuta attraverso le leggi morali)». Dalla libertà alla libertà: questo, in definitiva, il percorso descritto in quella storia per tappe dal dogmatismo allo scetticismo e da «questi due insieme» al criticismo,¹⁴⁹ che Kant si è sforzato di ricondurre «ad un sistema razionale» richiedente «tanto una derivazione dal contingente da un principio, quanto una suddivisione».

Pertanto, alla domanda «se una *storia* della filosofia possa essere redatta matematicamente» (in forma deduttiva), ovvero «se per la storia della filosofia sia possibile tracciare a priori uno schema col quale le epoche, le opinioni dei filosofi [...] vengano a coincidere come se avessero essi stessi avuto questo schema davanti agli occhi», possiamo dire che la risposta di Kant sia stata decisamente «Sì!». La possibilità, perché di questo si tratta, stava per lui nel modo corretto in cui articolare le diverse questioni. Alla domanda, invece,

¹⁴⁷ Vedi *ivi*, 300; trad. it. cit. p. 195 (lievemente modificata).

¹⁴⁸ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, AA XX, 344-345; trad. it. p. 233.

¹⁴⁹ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, 342-343; trad. it. cit. pp. 230-232.

«se la storia della *filosofia* possa essere essa stessa una parte della filosofia», piuttosto che «far parte della storia dell'erudizione in generale», la risposta del filosofo non poté che essere negativa: «Quali che siano i progressi che possa aver fatto la filosofia, la sua storia è nondimeno distinta dalla stessa filosofia». E tale, non solo perché – come leggiamo nelle lezioni di *Logica* – una conoscenza razionale, qual è la filosofia, può essere storica solo secondo la sua «origine *soggettiva*, vale a dire secondo il modo in cui una conoscenza può venire acquisita dagli uomini». ¹⁵⁰ Ma soprattutto perché era la stessa storia a definirsi in modo particolare in rapporto alla filosofia, considerato che «in essa nulla di ciò che è avvenuto può essere raccontato se prima non si sa ciò che sarebbe dovuto avvenire». E questo, a sua volta, perché in relazione alla filosofia «non si tratta [...] della storia delle opinioni sorte casualmente qua o là, ma della storia della ragione che si sviluppa per concetti».

Di fatto, la storia della filosofia che Kant articolò per sommi capi nella *Preisschrift* voleva essere «filosofica» ¹⁵¹ e nient'altro che filosofica. Ciò significava per lui: una storia «razionale, ossia possibile a priori», guidata da un principio (*arché*) in grado di ricondurre al soprasensibile e insieme di rispondere al supremo interesse della ragione. D'altronde, il fatto di comporre dei «*facta* della ragione» non faceva di quella storia qualcosa di empirico, alla maniera di un semplice racconto storico, privo della chiave necessaria a leggerli in maniera conveniente, volta a stabilire i progressi della filosofia. È naturale, perciò, che egli pensasse di trarli dalla «natura della ragione umana, come se si trattasse di un'archeologia filosofica». Fu così, però, che egli s'imbatté – seppure in maniera diversa, e soprattutto muovendo da altre premesse – nel problema dell'accordo dell'unità della verità con la pluralità delle filosofie, enunciato con forza da Hegel. Possiamo attribuire al suo particolare stile di pensiero se egli rispose alla questione indirettamente, quasi rilanciandola in tono interrogativo:

«Che cosa indusse i pensatori, tra tutti gli uomini, a raziocinare intorno all'origine, lo scopo e la fine delle cose nel mondo? A muoverli fu quanto di finalistico v'è nel mondo, o solo la catena di cause ed effetti, oppure fu il fine dell'umanità stessa?»

¹⁵⁰ Vedi Id., *Logik*, AA IX, 22; trad. it. cit. p. 16.

¹⁵¹ Vedi Id., *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, AA XX, 341; trad. it. cit. p. 230.

Il rovesciamento della teodicea

1. Non di rado si è attribuito alla natura un linguaggio, anzitutto di tipo matematico, che occorre imparare a comprendere per poterne investigare in maniera adeguata i fenomeni. Lo stesso Kant, che ha pure attribuito alla scienza moderna quella «rivoluzione del modo di pensare», tale per cui la natura (benché non sottoposta a tortura dalle arti meccaniche, secondo la metafora di Bacone) è costretta propriamente a rispondere alle domande formulate (nel linguaggio della scienza) da coloro che la indagano,¹⁵² ha accostato in ultimo i suoi fenomeni – in un appunto dell'*Opus Postumum* su cui si è soffermato H. Blumenberg¹⁵³ – a dei geroglifici che essi sono «invitati a interpretare»¹⁵⁴ (per parte della natura). Più precisamente, egli vi ha intravisto un testo scritto in una lingua che ci occupiamo di tradurre «per mezzo del nostro intelletto e secondo certi principi» e di cui ci sforziamo di decifrare ogni volta singoli brani, pur senza apprenderne passivamente il contenuto. E ancora, un testo che richiede un complesso procedimento di lettura, tenuto conto della compresenza del livello semantico delle parole, di quello sintattico della costruzione delle frasi, e infine di quello del senso complessivo del discorso. Appunto quando, spostandoci dal piano della natura in generale a quello delle sue molteplici manifestazioni sottoposte a leggi empiriche, ci proponiamo di comprenderlo nel vivo: per la qual cosa, a giudizio del filosofo, è necessario adottare forme distinte e tuttavia collegate di interpretazione (l'una *autentica*, l'altra *dottrina-*

¹⁵² Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, BXIII; tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino 1977², p. 42.

¹⁵³ Cfr. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981; trad. it. *La leggibilità del mondo*, Bologna 1984, pp. 188-192.

¹⁵⁴ Id., *Handschriftlicher Nachlaß*, AA XXII, 172.

le), implicantemente rispettivamente la «leggibilità empirica del testo della natura» e l'«unità sistematica»¹⁵⁵ della medesima.

Ciò detto, non siamo sicuri se, restando fedeli alla prospettiva trascendentale kantiana,¹⁵⁶ sia giusto concludere al riguardo – come ha fatto Blumenberg – che, nell'aggiungere «più apriorità», l'interpretazione dottrinale finisce per non lasciare la natura «dove e come stava».¹⁵⁷ Infatti, benché sembri talvolta che Kant non si sia limitato a tracciare il programma di una «propedeutica» della fisica, sconfinando direttamente nel suo territorio, per azzardare una spiegazione dei fenomeni naturali condizionata dall'esigenza di sistematicità che finisce per soggiacere a un'imposizione teorica, la quale minaccia di curvare l'indagine empirica in maniera forzosa (il che, ove mai accade, comporta qualcosa di più dell'augurato passaggio dalla metafisica alla fisica), non possiamo dire che egli non abbia cercato di difendere sempre e comunque le prerogative della stessa fisica dalle pretese esorbitanti della metafisica.

In effetti, non è per addentrarci in una selva tanto intricata che richiamiamo tale questione.¹⁵⁸ Piuttosto, perché il tema dell'interpretazione della natura, oltre a ricorrere altrove nella riflessione filosofica del Settecento (tanto da dare titolo all'omonimo scritto di Diderot,¹⁵⁹ in cui pure registriamo la presenza della metafora del libro),¹⁶⁰ è chiamato in causa nello scritto *Sul fal-*

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 192.

¹⁵⁶ Cfr. in merito H.U. Baumgarten, *Kants Transzendentalphilosophie in Opus postumum*, in *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Bd. IV, pp. 493-502.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Oltre che al volume del curatore dell'edizione italiana (ridotta) dell'*Opus postumum*, V. Mathieu (*La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*, Torino 1958), ci limitiamo di rimandare al più recente volume del curatore dell'edizione inglese, E. Förster, *Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus postumum*, London 2000, e precisamente ai capp. I e IV. Cfr. infine anche i contributi al volume collettaneo dal titolo *Années 1796-1803. Kant. Opus Postumum. Philosophie, science, éthique et théologie*, sous la direction de I. Schüßler, édité par C. Erismann, Paris 2001.

¹⁵⁹ D. Diderot, *De l'interprétation de la nature* (1753), in *Œuvres Philosophiques, Textes établis, avec introductions, bibliographies et notes*, par P. Vernière, Paris 1956; trad. it. a cura di G. Cantelli, Milano 1990. Nel sollevare la questione dell'incommensurabilità della quantità dei fenomeni naturali rispetto alle capacità limitate del nostro intelletto e alla debolezza dei nostri organi, Diderot ha posto in questo scritto un problema che in seguito avrebbe occupato anche Kant: quello del termine ultimo del processo dell'esperienza che, nella sua totalità, eccede il piano della medesima. Un problema che denuncia anzitutto una sproporzione, in ragione del compito inesauribile di una spiegazione della natura, cui non può certo sostituirsi la sua interpretazione (in rapporto alla connessione dei fenomeni cui tende la «filosofia sperimentale»), autorizzata invece a fornire un'intuizione sintetica mediante «l'idea di un tutto» incompatibile con «l'assoluta indipendenza anche di un solo fatto» (*ivi*, p. 186; trad. it. cit. p. 22).

¹⁶⁰ Per restare a Diderot, egli ha ritenuto che al numero incalcolabile di libri richiesti dalla semplice designazione dei fenomeni e dei loro aggregati si sarebbe potuto anche aggiungere quello altrettanto sterminato delle pagine scritte da Dio, qualora Egli «si fosse degnato di spiegare il meccanismo universale su dei fogli scritti di proprio pugno» (*ivi*, p. 183; trad. it. cit. p. 18); ma senza sperare con ciò di conseguire un risultato per la conoscenza, giacché un così «gran

limento di tutti i tentativi filosofici in teodicea, dove Kant lo ha modulato in rapporto alla medesima, nel presupposto che «Dio manifest[i] la sua volontà attraverso la natura». ¹⁶¹

La prima parte del testo è sufficientemente chiara da evitarci di esporla in dettaglio. ¹⁶² Basterà dire al riguardo che in essa troviamo la significativa distinzione di «ogni interpretazione della volontà dichiarata di un legislatore» in dottrinale e autentica, a seconda che sia la ragione ad attuarla in maniera indiretta, desumendo le intenzioni di Dio «per via di ragionamenti», o che sia «lo stesso legislatore a fornirla» in forma immediata, nell'evidenza del suo potere. Non a caso vi è annunciata da subito la critica di ogni tentativo di «perorare la causa di Dio» ¹⁶³ che, assumendo una prospettiva assoluta, trascendente le nostre capacità limitate, si sforzi di comprendere in un'economia della provvidenza tutte le manifestazioni del male e i dolori che sembrano contrastarne il fine e comunque smentire la «santità», la «bontà» e la «giustizia» divina.

È un fatto che, nel prendere «la difesa della somma saggezza del creatore del mondo dalle accuse mosse dalla ragione per quel che di contrario al fine si riscontra nel mondo», i sostenitori della teodicea si sono affidati nel tempo ad argomentazioni che, nel rispetto della coerenza, si occupano di dimostrare tale saggezza in rapporto ai vari tipi di «controfinale nel mondo», ¹⁶⁴ trascurando di restare ancorate al terreno dell'esperienza (salvo chiamarla abusiva-

libro» avrebbe offerto la semplice reduplicazione scritta, e nemmeno abbreviata, della natura. La sua conclusione, se da un lato mostrava l'insania di una simile opera (perché «in questi fogli noi ritroveremo una misura abbastanza esatta delle nostre capacità intellettuali, e una satira ancora migliore della nostra vanità») (*ibidem*), dall'altro indicava una diversa strada, suggerendo di interpretare il testo della natura (scritto da prima dell'uomo), così da fornire una visione anticipatamente unificata dell'insieme dei fenomeni che le conoscenze scientifiche avrebbero precisato in maniera definita. Auspicando dunque che un giorno, «quando la fisica sperimentale sarà più progredita, si riconoscerà che tutti i fenomeni, siano essi quelli della gravità, dell'elasticità, dell'attrazione, del magnetismo o dell'elettricità, non sono altro che aspetti diversi di una stessa affezione» (*ivi*, p. 220; trad. it. cit. p. 60), egli pensava che la scienza dovesse ipotizzare «un fenomeno capace di illuminare non solo i fenomeni conosciuti, ma anche tutti quelli che il tempo ci farà scoprire, un fenomeno capace di riunirli e di formare un sistema» (*ibidem*).

¹⁶¹ Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791), AA VIII, 264; trad. it. *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari, 1991, p. 140 (lievemente modificata). Per una trattazione del testo kantiano cfr. J. Brachtendorf, *Kants Theodizee-Aufsatz – Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee*, in «Kant-Studien», 2002 (93, 1), pp. 57-83 e il più recente M. Ivaldo, *Kant. La teodicea della ragione pratica*, in Id., *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Pisa 2021, pp. 11-45.

¹⁶² Un'esposizione analitica dello scritto kantiano si rimanda a K. Appel, *Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant*, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2003, pp. 119.

¹⁶³ Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 255; trad. it. cit. p. 131.

¹⁶⁴ Vedi *ivi*, 256; trad. it. cit. p. 133.

mente a testimone). Non solo, pensando di esprimere un atto di devozione nei confronti di Dio, essi hanno dato prova invece del vizio di presunzione della ragione, poco incline a quella «saggezza negativa» che comporta il «discernimento (*Einsicht*) della limitazione necessaria delle nostre pretese riguardo a ciò che non è alla nostra portata». ¹⁶⁵ La stessa di cui pecca poi anche ogni uomo che esprima gratitudine nei confronti di Dio e lo ringrazi «per un suo intervento straordinario». ¹⁶⁶ E che parimenti si manifesta – sia pure in maniera perversa e in forma rovesciata – nei momenti di immane sciagura, in cui gli uomini si sentono traditi di fronte allo spettacolo di un’immane devastazione, provocata ad esempio da un terribile terremoto, capace di mandare in frantumi in pochi secondi, insieme ai beni materiali, l’arroganza «di considerarsi come l’unico e solo scopo delle disposizioni di Dio» – così osservava il filosofo a un anno dalla tragedia di Lisbona –, «come se queste non avessero avuto altra mira che lui soltanto nel predisporre le regole del governo del mondo». ¹⁶⁷

Vero è che Kant non ha inteso semplicemente sbarazzarsi del problema della teodicea. Convinto che, in fondo, l’obiezione fondata sul richiamo all’esperienza riesca sì a inficiarne il discorso ma non anche a destituirlo di senso e a mostrarlo immotivato, egli ha ritenuto di poter uscire dall’impasse facendo della liquidazione della teodicea dal punto di vista teoretico la premessa della sua riformulazione da quello pratico. Per questo, l’assunto che la lettura del testo della natura – protratta nel tempo e, per così dire, pagina dopo pagina – non possa trascendere l’esperienza, risalendo dall’opera all’intenzione del suo sommo autore, rappresenta solo il primo passo della sua argomentazione. Anche se un passo fondamentale, per un verso necessario a bloccare sul nascere ogni pretesa di considerare la natura come l’opera attraverso la quale il creatore «manifesta le *intenzioni* della sua volontà», ¹⁶⁸ e per l’altro diretto a mostrare come il mondo debba apparirci «un libro chiuso». Al punto che la sua comprensione è destinata a restarci preclusa, «quando ci si illuda di poter scoprire, muovendo da esso che pure è un oggetto d’esperienza, persino l’*intenzione ultima* di Dio (intenzione che è sempre morale)».

¹⁶⁵ Vedi *ivi*, 263; trad. it. cit. p. 140 (lievemente modificata).

¹⁶⁶ Cfr. Id., *Eine Vorlesung Kants über Ethik (1775-1781)*, hrsg. von P. Menzer, Berlin 1924, *Moralphilosophie Colins*, AA XXVII, 319; trad. it. *Lezioni di etica*, Roma-Bari 1991, p. 109.

¹⁶⁷ Id., *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert hat (1756)*, AA I, 460; trad. it. *Scritti sui terremoti*, a cura di P. Manganaro, Salerno 1984, p. 55.

¹⁶⁸ Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 264; trad. it. cit. p. 141.

Non per altro, a parere di Kant, questa interpretazione della natura doveva «essere chiamata dottrinale»,¹⁶⁹ proprio perché rivolta a surrogare la mancanza di conoscenza della volontà divina con ragionamenti diretti a stabilire un collegamento tra «ciò attraverso cui si è espresso il legislatore» (ovvero la natura stessa, nell'insieme ordinato dei suoi fenomeni, qual è espresso dal concetto di «*saggezza artistica*») e «le sue intenzioni altrimenti note», implicanti il concetto di una «*saggezza morale*».¹⁷⁰ In quanto tale, tale interpretazione era destinata a fallire dal punto di vista teoretico, implicando il «concetto della concorde unità di questa saggezza artistica con la saggezza morale in un mondo sensibile» di cui può avere precisa cognizione «solo chi riesca a spingersi fino alla conoscenza del soprasensibile».¹⁷¹ Non solo, senza neppure volerlo, essa finiva per produrre effetti deleteri sul piano morale, per il fatto di celare in una visione ottimistica la condizione in cui si trova in realtà l'uomo per il fatto di riunire in sé la «creatura» e l'«essere superiore», termine di riferimento dell'agire morale. (Il che fa anche comprendere perché, al contrario dell'assoluta saggezza che, incarnando il sommo bene, «alberga unicamente in Dio», quella umana possa manifestarsi solo negativamente, nella determinazione a «non agire in maniera chiaramente contraria a quest'idea»,¹⁷² così da apparire un'«assicurazione contro la stoltezza» sempre riemergente, e non certo come un possesso definitivo e stabile per l'uomo, il quale è sottoposto a una tensione morale che gli preclude la convinzione di averlo raggiunto una volta per tutte e dunque anche di «agire come se ci fosse riuscito».)¹⁷³

Sebbene Kant non abbia stabilito un parallelo tra i due libri per antonomasia, la natura e la Sacra Scrittura, è possibile rinvenire nei suoi scritti più tardi una relazione indiretta tra i due modelli interpretativi. Tutt'altro che esteriore o superficiale, tale parallelo – di cui possiamo cogliere ancora una traccia (sia pure in negativo) nella critica che Nietzsche ha rivolto al persistere di un'interpretazione *pneumatica della natura*, nell'auspicio che le si applicasse «la stessa specie di severa esegesi, quale oggi i filologi hanno creato per tutti i libri»¹⁷⁴ – ha inciso nella sua riflessione sulla teodicea, facendola uscire dalla situazione

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 263; trad. it. cit. p. 140.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Id.*, *Das Ende aller Dinge* (1794), AA VIII, 336; trad. it. *La fine di tutte le cose*, in *Scritti sul criticismo*, cit., p. 251.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Erster Band (1878), in *Werke*, cit., Abt IV, Bd. 2, Berlin 1967, pp. 24-25; trad. it. *Umano, troppo umano*, a cura di G. Colli e M. Montinari, con una cronologia della vita dell'autore e dei suoi tempi e note introduttive, Milano 1965, p. 19.

di stallo in cui il filosofo l'aveva preliminarmente condotta. Non deve stupirci al riguardo che sia l'interpretazione dottrinale ad aver occupato maggiormente il filosofo. Ben più di quella autentica, da lui identificata in genere con il procedimento empirico o filologico, legato al criterio della conformità letterale. Il motivo di ciò va cercato nel fatto che, al di là di questioni tecniche, il carattere dottrinale dell'interpretazione segnala un medesimo interesse della ragione, solo diversamente modulato: in un caso, dando sostegno alla teleologia fisica, la quale comprende gli uomini in quanto «esseri del mondo» che sono «legati con le altre cose del mondo»,¹⁷⁵ nell'altro riconoscendo all'ermeneutica sacra la libertà «d'attribuire (filosoficamente) al passo della Scrittura quel senso che l'esegesi gli conferisce dal punto di vista pratico-morale (per edificare il discepolo)».¹⁷⁶ Anche se è evidente che non può valere per il libro della natura quel che, al contrario, vale per la Sacra Scrittura. Non fosse altro che per la diversa autorità dei loro rispettivi autori: l'uno infallibile e assolutamente obbligante, ossia Dio, gli altri, «gli autori sacri» (S. Paolo fra tutti), i quali, «essendo uomini, possono essere incorsi in errori».¹⁷⁷ Con la conseguenza che, mentre in rapporto alla natura l'interpretazione dottrinale può essere oggetto di divergente valutazione (in quanto compare in due diversi ambiti di discorso, a seconda che renda concepibile il «passaggio dai principi metafisici della scienza naturale attraverso la composizione sistematica delle forze motrici della materia»¹⁷⁸ o dia luogo invece a un indebito sconfinamento dal piano dell'esperienza a quello del soprasensibile, deducendo l'esistenza di un imperscrutabile disegno divino dai fenomeni naturali, come avviene in ogni teodicea dottrinale), in rapporto al testo sacro va ritenuta unicamente «autentica» quell'interpretazione che, antepoendo «l'interesse morale» a ogni altro, mira «all'edificazione, al miglioramento dei costumi e quindi al conseguimento della beatitudine»: nell'idea che il Dio che «vuole che la sua volontà, rivelata nella Bibbia, sia compresa in questo modo», è lo stesso che «parla tramite la nostra ragione (pratico-morale)».¹⁷⁹

¹⁷⁵ Vedi I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 447; trad. it. *Critica del giudizio*, Roma-Bari 1984, p. 327.

¹⁷⁶ Id., *Der Streit der Fakultäten* (1798), AA VII, 66; trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Brescia 1994, pp. 137-138.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Id., *Handschriftlicher Nachlaß*, cit., AA XXII, 173.

¹⁷⁹ Id., *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, 67; trad. it. cit. p. 139. Anche se ciò non costituisce prova di un mutamento di posizione, bisogna rilevare, a titolo di integrazione, che nella *Religionsschrift* i due termini che connotano le diverse interpretazioni della Scrittura appaiono invertiti rispetto allo *Streit*. Motivo ne è il fatto che essi non servono qui a stabilire una precisa tipologia ma principalmente a rimarcare un differente valore legato

2. Prescindendo ora dall'effettivo ordine di successione in cui troviamo formulate le tesi kantiane – giacché, come sappiamo, lo scritto *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea* precede di qualche anno il *Conflitto delle facoltà* –, non ci pare azzardato sostenere che il filosofo ha abbozzato nel primo dei due testi un'argomentazione ripresa e meglio esplicitata, oltre che nel secondo, in alcune delle pagine più celebrate de *La religione nei limiti della semplice ragione*.¹⁸⁰

Anche in questo scritto troviamo affermata la tesi della «preferibilità» dell'interpretazione morale della Scrittura (che ne deduce un significato concordante «con le regole universali di una religione razionale pura») rispetto a quella letterale (su cui deve fondarsi la fede storica che, in quanto determinata nel contenuto, non si presta ad essere universalmente partecipata ad ogni uomo). Kant l'ha formulata anticipatamente, nell'atto di definire un «nuovo programma»¹⁸¹ della teodicea; tale perché, ammettendo dal punto di vista pratico quanto ci è del tutto impossibile «conoscere e percepire teoreticamente»¹⁸² senza «allontanarsi dalle leggi dell'esperienza e delle percezioni sensibili»,¹⁸³ esso non si occupa di dimostrare semplicemente l'infondatezza di tutti i «tentativi filosofici miranti a questo genere di interpretazione» (che «sono dottrinali e costituiscono la teodicea vera e propria»)¹⁸⁴ nel presupposto che la loro demolizione lasci in definitiva un vuoto che la stessa riflessione filosofica è poi costretta a riempire.

all'ecumenicità della religione razionale. Infatti nella *Religionsschrift* – dov'è in gioco anzitutto la distinzione tra la “fede ecclesiastica”, per sua natura ristretta a una determinata comunità di fedeli, e la “religione razionale pura”, di cui può sentirsi partecipe ogni uomo – religione razionale e scienza scritturale sono sì presentati da Kant come “gli interpreti genuini e i depositari autorizzati dei libri sacri”, ma senza che il riconoscimento della loro rispettiva necessità comporti di per sé anche l'affermazione di una sostanziale parità del loro significato morale. In quanto, questa la sua conclusione, “di questi interpreti, soltanto il primo è autentico e di valore universale, mentre il secondo non è che dottrinale e non serve ad altro che ad organizzare le fede ecclesiastica, per un determinato popolo, e per una determinata epoca, in un sistema stabile e duraturo” (Id., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 114; trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chioldi, Torino 1980³, p. 441).

¹⁸⁰ Vedi Id., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 109-114; trad. it. cit. pp. 435-441. La conseguenza che ne traeva Kant non va però nel senso di un accantonamento dell'esegesi dei testi sacri, di cui riconosce l'imprescindibilità in quanto scienza scritturale, se si intende fornire un supporto all'autorità di una chiesa che poggia sulla Scrittura», malgrado ne disconosca il valore fondativo in rapporto all'autorità di una religione» che, appunto, «se vuole essere universale, deve sempre poggiare solo sulla ragione».

¹⁸¹ Si rinvia in proposito al saggio di A. Poma, *Teodicea autentica e teodicea storica. Kant e Cohen*, in «Studi kantiani», V, 1992, pp. 71-77.

¹⁸² Id., *Kritik der Praktischen Vernunft*, AA V, 4; trad. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, cit., p. 136.

¹⁸³ Id., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, 404; trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, cit., p. 60.

¹⁸⁴ Id., *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 264; trad. it. cit. p. 141.

Non per altro Kant ha finito per accompagnare alla critica di ogni discorso che presuma di potersi spingere fino alla conoscenza del soprasensibile – quella critica che comporta il divieto di fornire un’interpretazione della natura assumendo il punto di vista dello «stesso legislatore» (sulla falsariga di ciò che è dato fare in rapporto al testo sacro) – l’ammissione di una «teodicea autentica».¹⁸⁵ Ma a queste condizioni: anzitutto, di spostarsi dal campo della natura a quello della libertà, passando il testimone dalla ragione teoretica a quella pratica, per mostrare che «la teodicea non ha tanto a che fare con un impegno a vantaggio della scienza, quanto piuttosto con questioni di fede».¹⁸⁶ E in subordine, di evitare ogni associazione di tali questioni ai particolari dogmi della religione rivelata, conformemente a una concezione della fede non come resa della ragione all’inintelligibile, ma come disposizione soggettiva – un «*habitus*» e non un «*actus*» – in cui si manifesta «il modo di pensare morale della ragione nell’adesione a ciò che è irraggiungibile dalla conoscenza teoretica».¹⁸⁷

È così che all’abbandono del territorio della natura succede l’adozione di una prospettiva da cui è possibile affrontare il problema della teodicea senza restare impigliati in capziose argomentazioni; per di più garantendo un livello esteso di partecipazione e comunicazione del discorso, conseguibile appunto per il fatto che «il fondamento del consenso richiesto in questo caso è semplicemente *soggettivo*, ma tuttavia fornito di validità *oggettiva* per una ragione che è pratica e nello stesso tempo pura».¹⁸⁸ Senza supporre impropriamente che l’uomo possa farsi interprete della volontà del sommo legislatore per mezzo della sua «ragione *raziocinante* (speculativa)», tale prospettiva è legittimata dal fatto di ammettere, più modestamente, che soltanto Dio, «tramite la nostra stessa ragione, [è] l’interprete della propria volontà annunciata attraverso la creazione».¹⁸⁹ Il che non significa abbandonare il presupposto dell’eccellenza dell’uomo, giacché egli resta «l’unico essere di cui possiamo riconoscere, come suo carattere proprio, una facoltà soprasensibile (la libertà)»,¹⁹⁰ nel nome della quale riesce a farsi largo l’interpretazione «offerta da una ragione pratica *dotata di un’autorità* che, essendo nel legiferare assolutamente imperativa e

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ivi*, 267; trad. it. cit. p. 144.

¹⁸⁷ *Id.*, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 471; trad. it. cit. p. 355.

¹⁸⁸ *Id.*, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 4; trad. it. cit. p. 137.

¹⁸⁹ *Id.*, *Über da Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 264; trad. it. cit. p. 141.

¹⁹⁰ *Id.*, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 435; trad. it. cit. p. 312.

libera da altra motivazione, può essere riguardata come la diretta dichiarazione di Dio, la voce attraverso cui egli conferisce un senso alla lettera della sua creazione». ¹⁹¹

Per quanto, in un certo senso, possa apparire al limite dal punto di vista rigorosamente critico, possiamo dire che l'adozione di una simile prospettiva trova sostegno nella particolare determinazione della «persona» ¹⁹² di Dio e della relazione quasi simbiotica di questa con la persona dell'uomo, quale troviamo ancora enunciata in un passo dell'*Opus Postumum*, dove il filosofo ha affermato, nello stile scarno dell'annotazione:

«Vi è un essere in me che, *distinto da me*, sta su di me (*agit, facit, operatur*) nel rapporto causale di efficacia (*nexus effectivus*); il quale, libero esso stesso, cioè senza dipendere dalla legge naturale nello spazio e nel tempo, mi guida internamente (giustifica o condanna); ed io, l'uomo, *sono io stesso quest'essere*, ed esso non è, poniamo, una sostanza fuori di me». ¹⁹³

Ciò spiega perché la volontà di questo essere a cui l'uomo si rapporta con un atto di pura introspezione possa parlargli interiormente nel linguaggio imperativo della ragione pratica, di cui occorre di ascoltare la voce. ¹⁹⁴ Questa ragione e non l'altra – che Kant definisce anche «sovrana», perché l'uomo vi ha riprova della sua libertà – costituisce dunque lo strumento e insieme l'oggetto dell'interpretazione, posto che quanto essa comanda, vale a dire l'insieme dei doveri umani, si mostra come sovrumano nel suo aspetto di comandamento divino. Seppure un comandamento che non può essere giudicato diverso – quanto alla forma – dall'imperativo categorico, per il fatto di provenire da un essere supremo di cui, se non si può smentire l'esistenza, nemmeno «si può affermare che esista fuori dell'uomo che pensa razionalmente»; e che, anzi, grazie a questa intima unione, deve rafforzare la convinzione che «in *lui* – nell'uomo pensante moralmente secondo comandi del dovere di noi stessi – viviamo (*sentimus*), agiamo (*agimus*) ed esistiamo (*existimus*)». ¹⁹⁵

Comprendiamo così perché lo spirito che accompagna l'uomo come «principio attivo» e che, «a guisa di una sostanza particolare, comanda incontrastabilmente al di sopra di lui secondo la legge della ragione etico-pratica»,

¹⁹¹ Id., *Über da Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 264; trad. it. p. 141.

¹⁹² Cfr. Id., *Handschriftlicher Nachlaß*, AA XXI, 9; trad. it. cit. p. 338.

¹⁹³ *Ivi*, 25; trad. it. cit. pp. 350-351 (mio il corsivo).

¹⁹⁴ Ancora Blumenberg ha messo correttamente in risalto come «per questa istanza adeguata dell'interpretazione della legge la metafora delle lettere e del libro è certo fuori posto, e il suo posto viene anzi preso dalla metafora dell'immediatezza di una voce» (*op. cit.*, p. 193; trad. it. cit. p. 189).

¹⁹⁵ I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, AA XXII, 55; trad. it. cit. p. 329 (mio il corsivo).

non vada discosto dal «principio ultimo di ogni interpretazione della Scrittura» che Kant, seguendo il dettato giovanneo, ha individuato nello «spirito di Dio che ci conduce a ogni verità» (Giov., XVI) e «ci vivifica» nel mentre «ci istruisce». ¹⁹⁶ Tal è lo spirito che deve informare ogni interpretazione che ecceda l'autenticazione solo letterale di un qualsiasi testo, e che perciò rinviene il senso nascosto della creazione colto dall'autentica teodicea (la quale, infatti, deve intenderlo come affidato alla saggezza divina, ovvero alla stessa «ragione pratica in quanto conforme alle sue norme pienamente corrispondenti allo scopo finale di tutte le cose»). ¹⁹⁷ Quel senso che l'uomo, per parte sua, deve anche sforzarsi di realizzare in maniera tenace, pur senza avere la certezza di riuscirvi.

Per questo, ferma restando la sua saggezza «negativa», l'uomo ha bisogno del sostegno offerto dall'interpretazione autenticamente dottrinale del testo sacro: in vista di quel «miglioramento morale» che insieme costituisce «il fine proprio dell'intera religione razionale», ¹⁹⁸ alla luce della quale anche l'interpretazione della natura, implicata dalla teodicea, finisce per compiere un vero e proprio salto, cedendo la parola all'interpretazione della storia sacra. E proprio nel punto in cui questa, attraverso un'efficace allegoria, ¹⁹⁹ scioglie il mistero del manifestarsi di Dio a Giobbe, quando gli fa «l'onore di porre innanzi ai suoi occhi la saggezza della propria creazione, soprattutto nei suoi aspetti impenetrabili». ²⁰⁰

È facile vedere come il percorso seguito da Kant si discosti da quello suggerito, con limpido rigore, da Spinoza. Non individuando al pari questi nell'interpretazione della natura il criterio cui deve ispirarsi l'interpretazione della Scrittura – il cui metodo autentico non può affatto divergere da quello della prima, ma anzi deve corrispondergli puntualmente come indagine critica ²⁰¹

¹⁹⁶ Id., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 112; trad. it. cit. p. 438.

¹⁹⁷ Id., *Das Ende aller Dinge*, AA VIII, 336; trad. it. cit. p. 251.

¹⁹⁸ ID. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 112; trad. it. cit. p. 438.

¹⁹⁹ Sul rapporto tra allegoria e verità nella considerazione kantiana dell'ermeneutica biblica, e sul dibattito da essa suscitato nell'ambiente dei teologi ed ermeneuti biblici, si veda il ricco e documentato saggio di G. D'Alessandro, *Allegoria e Verità nello Streit sull'interpretazione kantiana delle Sacre Scritture*, in *Kant e la religione*, a cura di N. Pirillo, Brescia 1996, vol. II, pp. 543-561.

²⁰⁰ ID., *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, cit., p. 266; trad. it. p. 142.

²⁰¹ Cfr. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670), in *Opera*, im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 1925, Bd. III, cap. VII; trad. it. *Trattato teologico-politico*, in *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Torino 1972, pp. 508 ss. Sul tema rimandiamo a S. Zac, *Signification et valeur de l'interprétation de l'Écriture chez Spinoza*, Paris 1965, e G. Bonola, "Sola Scriptura": *l'ermeneutica di Spinoza nelle sue linee essenziali*, in «Annali di storia dell'esegesi», IV, 1987, pp. 285-320; più

– Kant ha trasposto invece l’interpretazione della natura in quella della Scrittura, nel cui mezzo resta frapposta, ancora insoluta, la teodicea. Egli, va detto, non si è immerso, alla maniera di Spinoza, in un’opera intesa a «non confondere», sulla base di un criterio puramente storico-filologico, «gli insegnamenti di valore eterno» con quelli di «validità temporanea». ²⁰² La sua preferenza, come abbiamo visto, è andata senz’altro all’interpretazione morale, ovvero autenticamente dottrinale della Sacra Scrittura, senza occuparsi di discernere personalmente, per mezzo di una meticolosa analisi storico-grammaticale dei testi, quanto è più generale e comune (e perciò «costituisce la base di tutta la Scrittura») ²⁰³ da quel che sembra essere una concrezione storica e dunque appare non meno secondario dal punto di vista dell’insegnamento di virtù. Non altro ha spostato il punto d’avvio della questione ermeneutica dal piano teoretico dell’«autenticità del significato» – per usare ancora le espressioni spinoziane – a quello morale della «verità del contenuto». ²⁰⁴ Nel riguardare gli insegnamenti morali, essa ha indotto il filosofo a servirsene in vista dell’affermazione di una pura religione morale razionale, al fine di «illuminare e confermare le sue proposizioni razionali mediante l’accordo, vero o presunto, col giudizio di altri (che erano magari poeti e oratori)». ²⁰⁵ Sicché è in questo, se vogliamo, che va posto il punto d’arrivo della riflessione kantiana della teodicea: nel fatto che la ragione riesce a esprimersi con grande scioltezza su tale argomento, nel suo aspetto pratico, a mo’ di intermediaria divina dell’interpretazione della Scrittura. Il che significa, «come se bastasse a se stessa» e in virtù dell’«apprezzamento che essa ha di se stessa; non per la sua capacità di ragionamento, ma per quanto prescrive di fare: in quanto solo dalla ragione scaturiscono l’universalità, l’unità, la necessità delle dottrine di fede che costituiscono sempre la parte essenziale di una religione, quella pratico-morale (che consiste in ciò che *dobbiamo fare*)». ²⁰⁶

Ciò premesso, la domanda da porci ora non riguarda tanto il motivo dell’interesse di Kant per la storia di Giobbe, ²⁰⁷ tra le più note e controverse

specifico il contributo di S. Pines, *Spinoza’s Tractatus theologico-politicus, Maimonides and Kant*, in «Studies in Philosophy» (Scripta hierosolymitiana 20), edited by O. Segal, Jerusalem 1968, pp. 3-54.

²⁰² *Ivi*, p. 102; trad. it. cit. p. 514.

²⁰³ *Ibid.*; trad. it. cit. p. 515.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 100; trad. it. cit. p. 512.

²⁰⁵ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, 8; trad. it. cit. p. 61.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ Sul rilievo che la figura di Giobbe assume nella riflessione etico-religiosa kantiana - soprattutto per quanto riguarda la sua dimensione antropologica, là dove “non si tratta semplicemente di incardinare (di imporre eti-

dell'intera Bibbia, quanto il modo in cui egli ha inteso sciogliere l'allegoria rinvenendovi un senso spirituale nascosto, non immediatamente intelligibile e diverso dal significato letterale. Chi provasse soltanto a riassumere la sua lettura, dovrebbe dire anzitutto che Kant ha sintetizzato le diverse prospettive che si misurano nella disputa tra Giobbe e i suoi interlocutori, polarizzandole in due opposte prospettive, di cui l'una si esprime in base alla premessa, infindabile, del «sistema che riconduce tutti i mali del mondo alla giustizia divina», mentre l'altra presenta la tesi «dell'incondizionatezza del decreto divino»²⁰⁸ cui si rimette in senso pratico. Entrambe, in effetti, offrono un'interpretazione dell'insieme di eventi che, nella loro tragica concomitanza, accrescono in modo esponenziale la disgrazia di Giobbe, inducendo a credere che obbediscano a una ragione sovraordinata. Ma con una sostanziale differenza, legata alla diversa condizione dei loro sostenitori, ovvero: perché, mentre in un caso si propende a scorgere distintamente nelle sciagure patite nient'altro che delle «pene per i crimini commessi», nonostante l'ingannevole rettitudine di chi è perseguitato dalla sorte, «ché altrimenti la giustizia divina non avrebbe reso possibile che egli fosse infelice»;²⁰⁹ nell'altro, pur professando in maniera ostinata e irriducibile, e dunque malgrado ogni apparenza di colpevolezza, la propria innocenza (presupposto ineliminabile dell'intero ragionamento), ci si affida ugualmente e pieni di speranza al decreto divino, in sé imperscrutabile.

Di conseguenza, l'acuta osservazione di chi ha affermato – più di recente – che «alla menzogna sacra degli «amici» si oppone il realismo autentico di Giobbe»,²¹⁰ ben si accorda con quella di Kant, secondo cui ciò che merita attenzione non è tanto il contenuto dei ragionamenti sostenuti dalle due parti, quanto il «modo (*Charakter*) in cui esse lo dicono».²¹¹ Esecrabile, infatti, dal suo punto di vista, non è solo l'atto di superbia teoretica di cui si macchiano

camente) la ragione nel mondo [...] ma anche di plasmare un nuovo modello, quasi un archetipo di uomo in un punto d'incontro cruciale della ragione e della storia: nella religione” - ha insistito giustamente P. Manganaro nel saggio *Il male della ragione*, in *Kant e la religione*, cit., vol. I, p. 40 ss. Per quanto sia convincente questa tesi, va sottolineato il fatto che per Kant non è possibile desumere la moralità da esempi che valgano *tout court* come modelli assoluti, senza essere stati previamente vagliati dalla ragione. “Infatti ogni esempio del genere deve esso stesso esser precedentemente giudicato alla luce dei principi della moralità per stabilire se è degno di servire da esempio autentico, cioè da modello”; in nessun caso può quindi fornire per primo il concetto di moralità. Perfino il santo del Vangelo dev'essere paragonato col nostro ideale di perfezione morale prima di essere riconosciuto tale” (I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, AA IV, 408; trad. it. cit. p. 65).

²⁰⁸ Id., *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 265; trad. it. cit. pp. 141-142.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ R. Girard, *La route antique des hommes pervers*, Paris 1985; trad. it. *L'antica via degli empi*, Milano 1994, p. 48.

²¹¹ I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 265; trad. it. cit. p. 142.

quelli che credono di «poter giudicare a priori» su una materia in cui la ragione umana non può avere alcun intendimento – dando prova così di una follia pari, se si vuole, a quella dei vaticinatori che presuppongono una «conoscenza anticipata, inutile perché non offre alternative»,²¹² e che si ascrive a un'ispirazione soprannaturale. In misura uguale, e forse anche maggiore, è esecrabile il loro intento ipocrita di «ingraziarsi Dio» usando discorsi che risultano menzogneri per fatto di ostentare certezza su «cose che dovrebbero invece confessare di non aver capito».²¹³ Il fatto è che essi hanno unicamente l'ardire di stare dalla parte di Dio, mentre applicano al suo operato un criterio esplicativo fondato sul concetto di giustizia come conformità alla legge che può farsene l'uomo: un concetto che prevede a sostegno un sistema di ricompense e pene. Non solo, nel fare ciò, essi si mostrano «parziali per lui, trasformando(si) in suoi avvocati».²¹⁴ Per questo, proprio perché discorrono come se avessero un'esatta cognizione della teodicea, finiscono per «emettere sentenze» non solo sulle vicende umane, ma sulle stesse cose divine, per propiziarsi il favore del loro autore. Ma soprattutto, parlando «come se ad ascoltarli in segreto ci fosse (l') Onnipotente»,²¹⁵ essi mostrano di trascurare il fatto che Dio «noi lo vediamo come in uno specchio, mai di faccia a faccia»,²¹⁶ ovvero – in termini schiettamente filosofici – che egli è per gli uomini un ente di ragione, nel triplice significato di «essere supremo (*ens summum*)», «supremo essere intelligente (*summa intelligentia*)» e «fonte originaria di tutto ciò che può essere incondizionatamente un fine (*summum bonum*)».²¹⁷ Il che, stante questa visione falsata, fa loro dimenticare che quello di Dio è un concetto trascendente, benché (o forse proprio perché) «ce lo facciamo noi stessi».²¹⁸

3. Forse ciò aiuta a comprendere perché l'interpretazione kantiana della storia biblica non rinvenga alcuna contraddizione tra la parte dei dialoghi tra Giobbe e i suoi "amici" e l'esito finale rappresentato dall'intervento diretto di Dio, che azzerava di fatto la disputa umana sulla giustizia divina in questo mondo e in questa vita, riportandola indietro, al piano naturale della creazione.

²¹² Id., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), AA VII, 188; trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, cit., p. 609.

²¹³ Id., *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 265; trad. it. cit. p. 142.

²¹⁴ *Giobbe*, 13, 8.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Id., *Handschriftlicher Nachlaß*, AA XXI, 33; trad. it. cit. p. 358.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ivi*, 4; trad. it. cit. p. 396.

«Volete forse – afferma difendere Dio con l’ingiustizia? Avete l’ardire di esprimere valutazioni sulla sua persona? Volete sostituirvi a Dio? Egli vi punirà se si accorge che lo fate col segreto fine di conquistare la sua persona! – Nessun ipocrita verrà dinanzi a Lui». L’epilogo della storia viene effettivamente a confermare queste ultime parole. Ché Dio fa a Giobbe l’onore di porre dinanzi ai suoi occhi la saggezza della propria creazione, soprattutto nei suoi aspetti impenetrabili. Egli gli concede di gettare uno sguardo sugli aspetti belli della creazione, dove fini che l’uomo riesce ad afferrare mettono in chiara luce la saggezza e la benevola provvidenza dell’autore del mondo; ma anche sugli aspetti terrificanti, indicandogli gli effetti della sua potenza, e tra questi anche cose terribili e distruttrici, ognuna delle quali, considerata per sé e in rapporto alla sua specie, è invero disposta in maniera conforme a un fine (*zweckmäßig*), pur se rispetto alle altre cose e agli stessi uomini sembra essere distruttiva, contraria a un fine (*zweckwidrig*) e stridente con un disegno universale ordinato con bontà e saggezza [...].²¹⁹

Questa l’unica soluzione apparsa possibile a Kant, in grado di sciogliere il nodo della disputa: far intervenire Dio nella forma più appropriata, attraverso la manifestazione della sua grandezza e potenza nella ricchezza dei fenomeni naturali, rispetto alla quale la questione umana dell’infelicità del giusto si rimpicciolisce fino ad assumere dimensioni minuscole. Di questo Egli fa dono a Giobbe, che in tale privilegio ha la conferma della propria elevazione, lasciandogli cogliere in maniera rappresa e istantanea il senso del tutto della creazione che altrimenti sfugge a chi per un verso riesce a vederne unicamente i suoi aspetti parziali e per l’altro avanza una pretesa di giudizio per la posizione che ritiene di occupare nel creato. A lui Dio si rivela come l’insondabile che deve produrre l’ammutolarsi della ragione (il cui tacere è parziale, visto che è essa stessa a riferirne, per bocca del filosofo), impedendo che essa continui a chiedergli il perché dell’ingiustizia una volta compreso di aver «parlato, senza comprenderle, di cose molto superiori alla intelligenza»²²⁰ umana. La sua, in definitiva, è un’esperienza dell’inesperibile che occorre pur riferire agli altri in funzione di un insegnamento morale.

Nel suo ragionamento il filosofo non ha ceduto invero alla tentazione di giustificare Dio dinanzi alla ragione, sfoggiando ragionamenti ugualmente sofisticati. Nel rappresentare la posizione di chi ritiene che «la nostra ragione è del tutto incapace di giungere al discernimento (*zur Einsicht*) del rapporto in cui un mondo come quello che possiamo conoscere sempre e solo attraverso l’esperienza sta con la saggezza suprema»,²²¹ egli l’ha posto al di sopra di ogni

²¹⁹ I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 266; trad. it. cit. pp. 142-143 (lievemente modificata).

²²⁰ *Giobbe*, 42,3.

²²¹ I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 263; trad. it. cit. p. 139 (parzialmente modificata).

discrimine umano tra giusto e ingiusto, per vestirlo dei panni dell'Altissimo, quale autore della natura, la cui complessa organizzazione suggerisce alla ragione umana il concetto di una saggezza artistica. Pertanto, il grandioso rivelarsi di Dio a Giobbe attraverso l'intero creato inverte e realizza *dall'alto* quel che la fisico-teologia è in grado di compiere solo *dal basso* e per approssimazione, essendo propriamente «il tentativo, che fa la ragione, di concludere dai fini della natura (i quali possono essere conosciuti solo empiricamente) alla causa suprema della natura, e alla proprietà di tale causa».²²² (Un tentativo che è destinato a fallire, al pari di ogni visione sistematica della natura condotta su basi puramente empiriche, nella misura in cui «la fisico-teologia, per quanto sia spinta lontano, non ci può rivelare nulla di uno *scopo finale* della natura; perché essa non arriva a porre tale questione».)²²³

Appare evidente, tuttavia, che il problema non è di rinvenire lo scopo in vista del quale esiste la natura, ossia quello scopo finale che sarebbe anche vano cercare «nella natura stessa».²²⁴ E neppure di fornire una dimostrazione fondata dello «scopo ultimo della *creazione*, e, in questo, propriamente della condizione suprema sotto cui soltanto può darsi uno scopo finale»,²²⁵ ossia del perché infine la «teleologia *morale*» riesca a «colma(re) le lacune della teleologia *fisica* e venga a fondare una *teologia*».²²⁶ Non si tratta, infatti, di evidenziare il «valore assoluto» dell'esistenza dell'uomo, quale si manifesta nella sua libertà e «rispetto alla quale l'esistenza del mondo può avere uno *scopo finale*».²²⁷ Si tratta piuttosto di rinfrancarlo dal dolore che ne punteggia l'esistenza, inducendolo a credere che, a dispetto di ogni pena, non gli è affatto preclusa la possibilità di vedere realizzata, quando che sia, la sua legittima aspirazione alla felicità.²²⁸

Posta l'impossibilità di asserire l'esistenza della natura come un sistema di fini di cui va attribuita la paternità a un essere concepito come «causa intelligente del mondo» e insieme come «capo legislatore in un regno morale dei

²²² Id., *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 436; trad. it. cit. p. 314.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ Vedi *ivi*, 454; trad. it. cit. p. 334.

²²⁵ *Ivi*, 443; trad. it. cit. p. 322.

²²⁶ *Ivi*, p. 444; trad. it. cit. p. 323.

²²⁷ *Ivi*, p. 443; trad. it. cit. p. 321. Nell'analisi della complessa relazione tra teleologia e teodicea è incentrato il saggio di G. Cunico, *La teodicea-etico-teleologia*, in *Kant e la religione*, cit., vol. I, pp. 417-442. Dello stesso vedi anche il saggio *Kant e la teodicea: il male, la storia, lo scopo finale*, in Id., *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., pp. 133-215.

²²⁸ Si rimanda sul tema a M. Sommer, *Kant und die Frage nach dem Glück*, in *Die Frage nach dem Glück*, hrsg. von G. Bien, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, pp. 131-146.

fini»,²²⁹ è escluso che la teodicea possa avvalersi della finalità della natura in rapporto all'uomo. Ad assorbirla, del resto è la questione rappresentata dal fatto che, a dispetto di ogni riconosciuta finalità, il disegno del tutto non si attua armoniosamente perché gli individui vanno incontro quotidianamente a ogni sorta di patimento. Non stupisce che il terreno in cui essa si destreggia è dato appunto dalle obiezioni secondo cui questo «controfinale» nel mondo²³⁰ – nelle tre specie contemplate da Kant, di controfinale «puro e semplice»/«morale» (riguardante il peccato), «relativo»/«fisico» (riguardante il dolore), o infine comportato dall'impari rapporto tra crimini e punizioni²³¹ – contraddice la saggezza del Creatore, mostrandocelo come dimentico dell'uomo e della sua sofferenza.

Sarebbe trascorso quasi un secolo prima che Nietzsche esprimesse, nella *Nascita della tragedia*, la reazione blasfema a questa presunta noncuranza di Dio, asserendo che solo l'ammissione di una pluralità di dei, e per giunta disposti a caricarsi del peso della vita mondana, fino a viverla essi stessi di fianco agli uomini, può costituire per i medesimi «la sola teodicea soddisfacente»: ²³² quella che il Greco, proprio perché «conobbe e sentì i terrori e le atrocità dell'esistenza», escogitò «per poter comunque vivere», facendo leva su quell'«impulso apollineo di bellezza» a cui si deve eminentemente l'arte «come completamento e perfezionamento dell'esistenza». ²³³ Egli realizzò una trasfigurazione artistica dell'esistenza che, grazie all'invenzione poetica del mondo olimpico che la faceva sentire «come ciò che è in sé desiderabile» e da cui perciò è più doloroso «dipartirsi», ²³⁴ era tutt'uno con il senso dell'«armonia» e dell'«unità dell'uomo con la natura», di cui i moderni conservano ancora un nostalgico ricordo trasponendolo perciò in un passato ideale e immaginario: o meglio, «in un paradiso dell'umanità». ²³⁵ Quasi che uno stato di ebbrezza e di sogno avesse allora sopravanzato quello della veglia fino a scaltarla dall'esistenza, in modo da far apparire tutto ad ogni momento possibile e da farci

²²⁹ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 444; trad. it. cit. p. 323.

²³⁰ Per un approfondimento del tema si rimanda al saggio di C. Schulte, *Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant*, in «Kant-Studien», 82 (1991), pp. 371-396.

²³¹ Vedi I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 256-257; trad. it. cit. p. 133.

²³² F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1872), in *Nietzsche Werke*, cit., Bd. III, 1, p. 33; trad. it. *La nascita della tragedia*, in *Opere*, cit., vol. III, tomo I, 1972, p. 33.

²³³ *Ivi*, p. 32; trad. it. cit. p. 32.

²³⁴ *Ibid.*; trad. it. cit. p. 33.

²³⁵ *Ibid.*

immaginare la natura circostante «unicamente come una mascherata degli dei, contenti di fare uno scherzo all'uomo con ogni specie di metamorfosi ingannevoli». ²³⁶ Di più, in tale trasfigurazione Nietzsche vide realizzata l'idea di fondo della sua trattazione della tragedia: quella secondo cui «solo come fenomeno estetico l'esistenza del mondo è *giustificata*»; un'idea che, a sua volta, possiamo comprendere davvero se integrata con la tesi che «il mondo è in ogni momento la *raggiunta* liberazione di Dio», che dunque, solo «creando mondi, si libera *dall'oppressione* della pienezza e della *sovrabbondanza*, dalla *sofferenza* dei contrasti in lui compresi». ²³⁷

Benché sia difficile immaginare qualcosa di più lontano per Kant dell'idea di «un Dio-artista assolutamente noncurante e immorale, che nel costruire come nel distruggere, nel bene come nel male, vuole sperimentare un uguale piacere e *dispotismo*», ²³⁸ è significativo però che anch'egli abbia esaltato lo sfoggio che Dio fa della sua potenza, allorché concede a Giobbe l'occasione unica di cogliere l'intera natura in una visione che verrebbe da chiamare «estetica», ma che tale non è, almeno dichiaratamente. Una manifestazione divina in cui agli «aspetti belli della creazione» («dove finì che l'uomo riesce ad afferrare mettono in chiara luce la saggezza e la benevola provvidenza dell'autore del mondo») si sovrappongono, fin quasi a cancellarli, tutti quegli «aspetti terrificanti», in cui sono intenzionalmente indicati «gli effetti della sua potenza, e tra questi anche cose terribili e distruttrici, ognuna delle quali, considerata per sé e in rapporto alla sua specie, è invero disposta finalisticamente». ²³⁹ (Aspetti, come sappiamo, solo in apparenza diretti a terrificarlo, perché rivolti a elevarlo per mezzo di un'esperienza che, portando a mettere a distanza la paura della fine, solo in senso lato può essere definita «estetica» nell'apprensione del «sublime» nella natura stessa «*in quanto potenza*».) ²⁴⁰

Da questo punto di vista, non è forse un caso che pure Hegel abbia collegato, nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, la figura di Giobbe alla rappresentazione della «sublimità» di Dio, da lui identificata nel rapporto assoluto che questi ha con il mondo e la natura in generale, su cui troneggia nella sua infinita potenza. Per quanto va precisato che il sublime non investiva per

²³⁶ Id., *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne* (1877), in *Werke*, cit., Bd. III, 1, p. 382; trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, cit., vol. III, tomo I, p. 370.

²³⁷ Id., *Die Geburt der Tragödie*, p. 9; trad. it. cit. p. 9.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 266; trad. it. cit. pp. 142-143.

²⁴⁰ Cfr. Id., *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 260-264; trad. it. cit. pp. 111-116.

lui il rapporto di grandezza tra l'uomo e la natura di cui occorre propriamente invertire la misura, una volta che al primo viene riconosciuta una personalità morale e «proprio quella stessa sproporzione desta in noi il sentimento di una facoltà soprasensibile».²⁴¹ Diversamente da Kant, Hegel ha ravvisato infatti nel sublime la «forma che esprime il rapporto di Dio con le cose naturali»,²⁴² un rapporto nel quale non solo risulta inadeguato il loro aspetto materiale ma è la stessa «inadeguatezza»²⁴³ a essere posta in questa forma. In modo che a dirsi sublime è unicamente «la rappresentazione della potenza, non ancora la rappresentazione di un fine» che, ove mai si intenda determinarlo nella natura in generale come «il fine di Dio», non rinvia che al modo del suo manifestarsi come potenza assoluta.²⁴⁴

Per nulla marginale, questa differente versione del sublime non tarda a tradursi nella diversa interpretazione della chiusa del *Libro di Giobbe* offerta dai due filosofi. Riguardo alla quale dobbiamo osservare che mentre il primo ravvisa, nei limiti della soggettività definiti dalla riflessione critica, il prevalere di chi, rimasto sempre «in pace con se stesso nella sua limpida coscienza»,²⁴⁵ vede premiata la «semplice sincerità del cuore e non il privilegio dell'intelligenza, l'onestà che ci porta a confessare apertamente i nostri dubbi, la ripugnanza a simulare convinzioni da noi non sentite»;²⁴⁶ il secondo, muovendo dalla soggettività dall'Essere assoluto (che è Uno eppure astratto come la saggezza che lo connota), considera il ripristino della condizione di felicità dalla sottomissione di un essere finito il quale non può affatto reclamare questa felicità come un diritto dinanzi allo strapotere divino, nella misura in cui «la rettitudine dell'uomo deve essere il fine in sé per Dio», da realizzare «per opera della potenza».²⁴⁷ Tale sottomissione già segna per Hegel un passo avanti rispetto alla forma precedente per il fatto di non avere più contro il destino, ovvero quella necessità cieca di cui ci parlano la religione e l'arte greca, ma una necessità concreta, dettata dalla legge divina che – sia pure nella forma ancora indeterminata della potenza, di cui bontà e giustizia non sono che determinazioni interne – vuole in definitiva ciò che è giusto e bene per l'uomo,

²⁴¹ *Ivi*, 250; trad. it. cit. p. 99.

²⁴² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1824-1831), *Teil 2, Die Bestimmte Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1985, Bd. 4, p. 332.

²⁴³ Cfr. *ivi*, p. 570.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 566.

²⁴⁵ ID., *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 266; trad. it. cit. p. 143.

²⁴⁶ *Ivi*, 266; trad. it. cit. p. 143.

²⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, cit., p. 346.

e dunque trova una giustificazione a patto di essere conforme al divino: alla legge morale e divina.

All'imperiosità di questa legge si rimette esemplarmente Giobbe che, come spirito finito, riconosce e magnifica Dio. il quale, pur manifestandosi ora nella natura, posta a sua gloria, ha il suo vero fine non già nella sua realtà immediata, ma nel mondo spirituale quale «fine etico» in cui si esprime la «libertà reale»;²⁴⁸ in quel mondo dove l'esistenza esteriore dell'uomo è improntata alla rettitudine perché «adeguata, subordinata all'interiorità, al giusto e ne è determinata»;²⁴⁹ e dove l'osservanza della legge (che prescrive ciò che è giusto) è altresì ricompensata dalla fortuna, al punto che «l'uomo conosce questa unità, questa armonia, in questa sfera»²⁵⁰. È per questo che infine Giobbe, nell'interpretazione di Hegel, comprendendo «che Dio è il legame di questa necessità, che è questa unità a produrre il benessere, conformemente alla volontà interiore, conforme a questa condotta»,²⁵¹ e dunque che il fine di Dio è di dare prosperità al giusto, si affida realmente a Lui con un atto di fiducia dettato dalla coscienza che solo in Lui è armonia di potenza e saggezza.

4. Nulla di tutto questo troviamo ora in Kant. La sua interpretazione della storia biblica prescinde, infatti, dalla peculiarità della fede ebraica, che Hegel ha colto nella coscienza dell'identità della felicità con la condotta, la virtù e la devozione dell'individuo, e che egli ha attribuito esclusivamente agli interlocutori di Giobbe²⁵² quali rappresentanti di una deprecabile concezione retributiva della giustizia divina che, oltre a farsi indebitamente interprete della volontà di Dio, sovverte dal punto di vista pratico il rapporto di obbligazione esistente tra l'Ente supremo e gli esseri umani in quanto deduce impropriamente il concetto di «una *ricompensa (praemium, remuneratio gratuita)*» da quello «di una giustizia verso esseri, i quali non hanno nessun diritto, ma solo dei doveri verso quell'Ente».²⁵³ È questo rapporto di obbligazione, infatti,

²⁴⁸ *Ivi*, p. 334.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 571.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 572.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Per un approfondimento della diversa interpretazione della storia di Giobbe e della conseguente valutazione della sua figura da parte di Kant e Hegel - dove è messo in risalto l'accento posto rispettivamente dai due filosofi sull'aspetto della sincerità del fedele e della fiducia in Dio, a cui si possono riferire poi l'interiorità della coscienza morale e l'esteriorità del culto religioso - si rimanda al saggio di L. Sichirolo, *Fede e sapere. Giobbe e gli amici. Riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli 1981, pp. 219-266.

²⁵³ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, 489; trad. it. *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari e

a rispecchiare per Kant l'ordine gerarchico tra Dio e gli uomini; tra i quali, solo il primo merita appieno il titolo di «persona» ovvero «di un essere che ha diritti, e verso il quale nessun altro possiede diritti», «mentre, per contro, costringe con comandi di dovere tutti gli altri esseri razionali». ²⁵⁴ Non altro vanifica e fa ritenere insensato il rimprovero «rivolto alla giustizia del giudice universale» ²⁵⁵ da parte di chi non solo non ha il diritto di sentenziare su di essa, ma è causa dello «scandalo di cui pare essere indizio la non-corrispondenza che v'è nel mondo tra l'impunità dei dissoluti e i loro delitti». ²⁵⁶

È questo lo scandalo maggiore che ha da affrontare la teodicea, di cui Kant ha mostrato il fallimento rispetto alla temeraria promessa «di giustificare la saggezza morale del governo del mondo di fronte ai dubbi sollevati contro di essa», ²⁵⁷ nell'idea che gli uomini non debbano limitarsi a prendere atto di questo penoso stato di fatto, convinti che esso sia «nella natura delle cose», senza essere «stato disposto intenzionalmente» da Dio. Perché, ove mai accadesse, ciò significherebbe arrendersi ai mali del mondo assumendo un atteggiamento di quiescente passività. Ma neppure debbano esaltare questa «discordanza morale», pensando che sia «una caratteristica della virtù quella di lottare contro le avversità (tra le quali è da comprendere il dolore che deve provare il virtuoso nel mettere a confronto la propria infelicità con la felicità del dissoluto)». Perché questo è unicamente un modo sottile, e finanche crudele, di rinvenire nella «dissonanza» il mezzo della «più splendida armonia morale» ²⁵⁸ (funzionale alla sua drammatizzazione estetica). ²⁵⁹

A distanza di qualche anno, ne *La metafisica dei costumi*, Kant ha affrontato la questione della credenza nell'esistenza dell'implacabile castigo di Dio, dell'inesorabilità della sua pena, che si riflette nella concezione tragica per la quale «il delitto non può mai rimanere impunito» e, «se la punizione non colpisce il colpevole, dovranno scontare per lui i suoi discendenti», come pure nella visione religiosa di un al di là, tale per cui, «se essa non lo coglie nel

N. Merker, Roma-Bari 1991, p. 370.

²⁵⁴ Id., *Handschriftlicher Nachlaß*, AA XXI, 9; trad. it. cit. p. 338.

²⁵⁵ Id., *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 260; trad. it. cit. p. 137.

²⁵⁶ *Ivi*, 257; trad. it. cit. p. 133.

²⁵⁷ *Ivi*, 262; trad. it. cit. p. 139.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 261; trad. it. cit. pp. 137-138.

²⁵⁹ *Ibidem*. Di tale drammatizzazione estetica ci sembra fornire esempio F. Schiller nel suo scritto sul sublime, là dove sostiene che il giusto, colui che «possiede tutte le virtù la cui unione determina il *carattere bello*» (Giobbe?), mette in luce «una facoltà morale assoluta» nella condizione di disgrazia (F. Schiller, *Über das Erhabene* (1795), in *Sämtliche Werke*, Darmstadt 1980⁶, Bd. IV, pp. 798-799; trad. it. *Sul sublime*, in *Sul sublime*, a cura di L. Reitani, Milano 1997, pp. 73-74).

corso della sua vita, egli pagherà in un'altra dopo la sua morte».²⁶⁰ E l'ha affrontata per dire che, a motivo della natura trascendente del suo concetto, che si sottrae al modello di una «giustizia penale suscettibile di esempi», a motivo dunque del suo carattere impersonale, la giustizia penale divina può essere rappresentata unicamente come «la *giustizia* stessa quasi in essenza (altrimenti detta anche la *giustizia eterna*), collocata come il *Fatum* (il *Destino*) degli antichi poeti filosofi, ancora al di sopra di Giove». Essa viene a «decidere conformemente al diritto, con una necessità ferrea a noi inaccessibile»,²⁶¹ in termini che Hegel avrebbe usato in seguito in rapporto alla tragedia greca, sovraordinata a ogni individuo particolare, parlandone come «l'in sé astratto e informe, la necessità, il destino, che in questa astrazione è solo il superiore in generale che sottomette dèi e uomini, ma rimane per sé incompreso e non riconducibile a concetto».²⁶² In tal senso, una giustizia pura, anonima nella sua azione di ferrea condanna, tale da non «mostrarsi ingiusta verso gli altri», perché incarnante un «principio trascendente, attribuito a un soggetto soprainsensibile», il cui diritto di punire, sebbene «in accordo con la *forma* di questo principio», è necessariamente «contrario alla *materia* di esso, al *fine*, che è sempre la *felicità* degli uomini».²⁶³

Se da ciò possiamo trarre una conseguenza, è che Kant ha chiuso qui ogni discorso sulla teodicea escludendo definitivamente il punto di vista dei suoi diretti interessati, vale a dire gli uomini. Ciò detto, al di là di ogni discorso puramente speculativo, v'è da chiedersi quale ragione spinga in ultimo l'uomo a ritenere già da ora imperante quell'implacabile giustizia penale divina che, come ha ritenuto Kant, «collocherebbe il *fine* della creazione non nell'*amore* del Creatore (come è doveroso pensare), ma nella stretta osservanza del *diritto*».²⁶⁴ Tra la garanzia, qui e ora, di un'inesorabile magistratura decisa a saldare ad ogni costo «il *debito del peccato*» e la possibilità di confidare nell'amore divino, non è forse preferibile raccomandarsi a quest'ultimo, e non per

²⁶⁰ Id., *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI, 489-490; trad. it. cit. p. 371.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bd. 14, Frankfurt. a. M. 1971, p. 109; trad. it. *Estetica*, a cura di N. Merker, Torino 1972², p. 565.

²⁶³ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI, 490; trad. it. cit. p. 372.

²⁶⁴ *Ibid.* A voler considerare la posizione di una voce eminente nella fase calda della disputa sulla teodicea come quella di P. Bayle, è da sottolineare con S. Landucci il suo «rifiuto dell'adeguatezza di qualsiasi parametro di natura giuridica, ad esprimere il rapporto fra il creatore e la creatura; sia che si pensi a un diritto fondato sulla certezza della norma e la responsabilità dei colpevoli, come nelle illusioni dei 'rilassati', sia che si tratti di quell'assolutismo tirannico, di quel diritto fondato meramente sulla sovranità, a cui si rifanno i 'rigidi'» (cfr. Id., *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli 1986, p. 268).

gretto calcolo di parte? Inoltre, se in virtù del suo carattere strettamente coercitivo il diritto non è altro che «la condizione restrittiva dell'amore (o della bontà)», ha ancora senso fare «del diritto stesso lo *scopo* che costituisce la *gloria* di Dio»?²⁶⁵ Per finire, in un mondo rimesso così in ogni momento al verdetto di Dio, non sarebbe forse ogni giorno il giorno del Giudizio, così da costituire anche l'ultimo, senza lasciare dietro di sé conti in sospeso? Ove ciò accadesse, sarebbe certo fatta giustizia, ma non per questo il nostro sarebbe di per sé un mondo giusto, il che significa: popolato di uomini giusti.

La contraddizione sembra nondimeno sussistere nella condizione terrena, vista la «grande quantità di uomini che aumentano senza posa il numero dei loro delitti».²⁶⁶ Il loro numero autorizza sì la tesi pessimistica della tendenza al male insita nella loro natura, segno della «debolezza del cuore umano nel mettere in pratica le buone massime adottate in linea generale»,²⁶⁷ ma non per questo è condizione sufficiente a legittimare la soluzione offerta dall'esercizio quotidiano del diritto divino, incapace per Kant di dare una risposta convincente. E proprio perché «in contraddizione con i principi della ragione pratica, secondo cui non avrebbe dovuto aver luogo la creazione di un mondo che produce un risultato così opposto all'intenzione del suo Creatore, il quale non poteva aver per principio che l'amore».²⁶⁸

Volendo stabilire ora un nesso tra l'esito della *Metafisica dei costumi* e lo scritto sulla teodicea, occorre rammentare l'insegnamento contenuto in quest'ultimo, ovvero che ogni discorso umano che si misuri col tema della giustizia può riguardare unicamente «i rapporti morali dell'uomo con l'uomo», i «soli che possano essere comprensibili per noi; mentre tutto ciò che concerne i rapporti di Dio con l'uomo, oltrepassa completamente i limiti della nostra natura e ci è assolutamente incomprensibile».²⁶⁹ Esso si collega alla tesi del duplice impedimento cui soggiace l'uomo: dal punto di vista teoretico, perché non può avere la presunzione di pensare con la mente di Dio e indovinare da sé il suo imperscrutabile disegno, mancandogliene per natura i mezzi; da quello pratico, perché non può avere l'ardire di rivendicare la felicità a ricompensa della propria rettitudine, non avendo alcuna potestà su chi immensamente

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Id.*, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, AA VI, 29; trad. it. cit. p. 349.

²⁶⁸ *Id.*, *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI, 490-491; trad. it. cit. pp. 372-373.

²⁶⁹ *Ivi*, 491; trad. it. cit. p. 373.

lo sovrasta ed è «il padrone infinito e inaccessibile del mondo».²⁷⁰ Anche nel regno dei cieli, infatti, egli è e rimane eternamente suddito come lo è in terra del suo sovrano.²⁷¹ Ugualità tra uguali, l'uomo è infatti subordinato a chi non può essere sottoposto a legge in quanto «deve poter tutto, perché vuole tutto ciò che il dovere comanda».²⁷² Ammetterlo è il segno di quella *sincerità* che, al di là del peculiare merito di Giobbe, è per Kant la virtù elementare dell'uomo, come pure la condizione originaria di ogni convivenza tra gli uomini,²⁷³ e non solo il «requisito principale in materia di fede» per il fatto che «confligge con la tendenza alla falsità e alla slealtà, principale difetto della natura umana».²⁷⁴

Come tale, la sincerità è una virtù che non si misura affidandoci alla capacità di giudizio dell'intelletto (che in quanto ha per oggetto il *vero* non può mai escludere la fallibilità), poiché concerne la convinzione soggettiva dell'uomo in merito a «ciò che egli dichiara o confessa».²⁷⁵ Essa non riguarda il «cosa» ma il «come», da Kant associato al dovere di cui ci parla la coscienza morale (*Gewissen*) ed è da valutare in base alla buona fede individuale; perché, paradossalmente, «io posso, è vero, errare nel giudizio, nel quale io *credo* d'aver ragione: il giudizio appartiene infatti all'intelletto, che si limita a giudicare (in modo veritiero, ovvero sbagliando) oggettivamente; ma nella coscienza, che giudica *se io credo* effettivamente d'aver ragione (o se lo do semplicemente a intendere), non posso in alcun modo sbagliare, perché questo giudizio, o piuttosto questa proposizione si limita a dire che io giudico l'oggetto in questa maniera».²⁷⁶ Di modo che la fede stessa può essere ritenuta in questa luce una modalità dell'esistenza, una convinzione, che proprio in virtù della sincerità che la connota è «un genere di fede che fonda una religione della buona condotta e *non già interessata prioritariamente al favore divino*».²⁷⁷

Sembra così valida, almeno in parte, la tesi che vede «nella posizione fi-

²⁷⁰ *Ivi*, 489; trad. it. cit. p. 371.

²⁷¹ Cfr. *Id.*, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, 273-314; trad. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 1995, pp. 123-161.

²⁷² *Id.*, *Handschriftlicher Nachlaß*, AA XXI, 17; trad. it. cit. p. 343.

²⁷³ Sono vari i luoghi in cui Kant si esprime sul valore da assegnare alla veracità; di essi offre una documentata silloge il volume *Immanuel Kant - Benjamin Constant. La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica* (a cura di A. Tagliapietra e S. Manzoni, Milano 1996), a cui rinviamo.

²⁷⁴ *Id.*, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 267; trad. it. cit. p. 144.

²⁷⁵ Cfr. al riguardo C. La Rocca, *Gewissen und Urteilskraft in Kants Auffassung der Kasuistik* e M. Sticker, *Kant und das fehlbare Gewissen*, in *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant*, hrsg. von S. Di Giulio und A. Frigo, Berlin-Boston 2020, pp. 177-192 e 289-309.

²⁷⁶ I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, 268; trad. it. cit. p. 145.

²⁷⁷ *Ivi*, 267; trad. it. cit. p. 144 (mio il corsivo).

losofica dell'autonomia ad opera di Kant e Fichte» «un motivo di teodicea nella filosofia moderna», dove il ruolo di imputato non è più occupato da Dio ma dall'uomo stesso che «a questo tribunale sfugge solo identificandosi con esso». ²⁷⁸ Salvo non trasferirla, però, sul terreno della filosofia della storia – dove la Provvidenza divina, in quanto è fatta rientrare all'interno di un programma di razionalizzazione del processo storico caratterizzato dall'eterogeneità dei fini, deve misurarsi con l'antinomia collegata all'idea di progresso – la teodicea pone rispetto al singolo individuo ancora un'ultima questione: giusta la premessa che «l'uomo non può sollevare nessuna pretesa di *rimunerazione* (merces) verso un tale Essere, e una *giustizia* remunerativa (*iustitia brabeutica*) nei rapporti di Dio con gli uomini è una contraddizione», ²⁷⁹ perché è ancora lecito parlare del suo amore come principio informatore della creazione? E da quale prospettiva? Se non certo direttamente dalla prospettiva di Dio, questo amore può essere colto allora solo in maniera trasversale, attraverso la disposizione d'animo già ravvisata in Giobbe, quella disposizione fiduciosa con cui «egli dava prova di fondare non la sua moralità sulla fede, bensì la fede sulla moralità». ²⁸⁰ Esso fa il paio così con la sincerità del cuore e con una forma di rassegnazione che Kant non ha mai considerato (né avrebbe potuto considerare) puramente passiva. Al pari, infatti, della visione della potenza divina nella natura, che suscita in noi il sentimento ambivalente del sublime, di schiacciamento e insieme di elevazione, il *nostro* riconoscimento dell'amorevolezza di Dio nel corso del mondo deve comportare per lui un atteggiamento altrettanto ambivalente: non già di puro quietismo – perché nulla vi è già garantito, meno che mai la felicità dell'uomo – ma di rasserenata fiducia a sostegno dell'autonomo agire morale.

In fondo, già ogni agire vi confida, implicando in sé una determinata *interpretazione della natura*, che supplisce alla nostra incapacità di indovinare «l'esito prodotto dai mezzi scelti in vista del miglior scopo finale, non essendo a noi possibile seguendo il corso della natura conoscere in anticipo come questo esito medesimo debba riuscire». ²⁸¹ Un'interpretazione, che in tanto funge

²⁷⁸ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen. Philosophischen Studien*, Stuttgart 1986; trad. it. *Apologia del caso*, Bologna 1991, p. 101. Cfr. anche Id., *Idealismus und Theodizee*, in *Schwirigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1973, pp. 57-65. Per una discussione critica delle tesi di Marquard cfr. G. Cavallar, *Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard*, in «Kant-Studien», 84 (1993), pp. 90-102.

²⁷⁹ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI, 489; trad. it. cit. p. 370.

²⁸⁰ Id., *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, AA VIII, 267; trad. it. cit. p. 143.

²⁸¹ Id., *Das Ende aller Dinge*, AA VIII, 336; trad. it. cit. p. 251.

insieme da principio di speranza, in quanto invita a considerarla non in forma rapsodica ma nell'insieme unitario dei suoi fenomeni. E ancora, un'interpretazione secondo la quale, di conseguenza, «nel corso del mondo, preso nel suo complesso, – come Kant ha affermato fin dalle *Vorlesungen über Moralphilosophie* – ogni cosa dipende dalla sua provvidenza amorevole di Dio e a noi è consentito *sperare* che tutto avvenga, in generale, secondo le sue disposizioni»; e proprio perché «è l'*universale natura* che deve richiamare la nostra gratitudine e non le circostanze particolari, le quali, sebbene ci tocchino più da vicino, non generano un atteggiamento altrettanto nobile». ²⁸²

Di questo, possiamo dire in ultimo, ha avuto precisa coscienza Kant, spingendolo a trovare un punto di equilibrio tra l'ammissione di una ragione suprema (tale però da non condurre a una qualche forma di necessitarismo) e la difesa della libertà individuale (tale da non dare adito al contingentismo). La ricerca di tale punto già aveva impegnato Leibniz, i cui *Saggi di teodicea* rappresentano un sofisticato tentativo di articolare in maniera dialettica i due termini della bontà di Dio e della libertà dell'uomo in ordine alla spiegazione razionale dell'origine del male compatibile con essi. In un modo, dunque, che dà parimenti spazio alla rassegnazione, e tuttavia ben diversamente da Kant, perché diretta nel segno dell'idea del migliore dei mondi possibili ²⁸³ a sovrapporvi quella contentezza in cui si esprime in maniera ottimistica la volontà di compensazione dei nostri limiti. ²⁸⁴ Quale che sia il sentimento di «gioiosa fiducia in un ordinamento finalistico universale» che «domina questa visione del mondo», ²⁸⁵ la forma corrispondente di rassegnazione era già stata dileggiata a sufficienza da Diderot per essere ancora oggetto di una critica seria.

Nonostante che essa non comportasse per Leibniz la possibilità di rimettere ad altri la propria capacità di agire (posto che ci è dato di assecondare i disegni

²⁸² Id., *Eine Vorlesung*, 320; trad. it. cit. p. 110 (mio il corsivo).

²⁸³ «[...] quando si è rassegnati e si sa che ciò che Egli vuole è sempre il meglio, si è sempre contenti di ciò che accade, sia che la nostra azione riesca o non riesca» (G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée* (1710), in *Die Philosophischen Schriften*, a cura di C. I. Gerhardt, vol. VI, Hildesheim 1965, p. 28; trad. it., *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici*, a cura di, D.O. Bianca, vol. I, Torino 1979², p. 378).

²⁸⁴ Cfr. sull'argomento il saggio di L. Fonnesu, *Kant, Leibniz e la «Aufklärung»: ottimismo e teodicea*, in *Kant e la religione*, cit., vol. II, pp. 443-457 e il più recente volume di S. Schilling, *Das Problem der Theodizee bei Leibniz und Kant*, Nordhausen 2009. Per un'analisi più dettagliata della discussione sull'*ottimismo* nel secolo XVIII si veda inoltre C.-F. Geyer, *Das "Jahrhundert der Theodizee"*, in «Kant-Studien», 73 (1982), pp. 393-405, e ancora L. Fonnesu, *Der Optimismus und seine Kritiker im Zeitalter der Aufklärung*, in «Studia Leibnitiana», Bd. XXVI/2 (1994), pp. 131-161.

²⁸⁵ E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916), Darmstadt 1961; trad. it. *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, Firenze 1999, p. 95.

di Dio «prima che Egli manifesti nell'accadimento la sua volontà, facendo ciò che ci sembra più conforme ai suoi ordini»),²⁸⁶ Kant ha offerto una versione più problematica e tormentata della rassegnazione nell'idea che bisogna sì «rimettere a Dio ciò che non è in nostro potere» ma nello stesso tempo occorre fare per nostro conto – contro ogni avversione interiore, ancor più che contro ogni avversità esterna – «ciò che dobbiamo fare e che è in nostro potere».²⁸⁷ E questo, perché anche l'amorevolezza di Dio, corrispondente all'attributo morale della sua bontà, non può esimere l'uomo dalla «condizione severa di doversi conformare alle richieste della santità»,²⁸⁸ che gli impongono di onorare Dio stesso come legislatore attraverso l'osservanza dei doveri morali. Anche al prezzo di divenirne il «servitore», mediante un atto di remissione che non conosce secondi fini ma è fine a sé, e il cui valore morale non consiste nell'effetto che se ne attende, come avviene quando ci si atteggia a suo «favorito» nella speranza illusoria di godere di «maggiore indulgenza».²⁸⁹ Senza comprendere cioè che solo in questa forma di subordinazione all'Altissimo (che gli prescrive di servirlo in maniera irreprensibile) l'uomo conserva la sua dignità, a dispetto della sua finitezza. E che essa, seppure gli vieta di sentirsi un protetto del Signore, lo rende tuttavia autonomo, salvandolo dalla condizione in cui «continuerebbe a restare il semplice cameriere di prima».²⁹⁰

²⁸⁶ G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, cit. p. 28; trad. it. cit. p. 378.

²⁸⁷ I. Kant, *Eine Vorlesung*, 320; trad. it. cit. p. 110.

²⁸⁸ Id., *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, AA VI, 200; trad. it. cit. p. 532.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*

Esperienza religiosa ed equilibrio della fede

1. Non è da un remoto passato che ci viene il giudizio sulla teologia filosofica di Kant pronunciato da William James nel corso delle sue Gifford Lectures, poi pubblicate con il titolo di *Le varie forme dell'esperienza religiosa*. A dispetto dell'autorità di cui godeva ancora il filosofo agli inizi del Novecento, egli la valutò in maniera pungente come «una curiosa dottrina a proposito degli oggetti del credere», fondamentalmente incapace di intendere l'«atteggiamento religioso dell'anima»,²⁹¹ meritevole invece di grande attenzione nella prospettiva di uno studio sulla natura umana – come recita il sottotitolo (di stampo humeano) del testo. Affermando la propria diffidenza nei confronti dell'«intelletto teorizzante», troppo incline «alla semplificazione dei suoi materiali»,²⁹² James applicava un «metodo di dimostrazione puramente empirico»²⁹³ al campo della religione, estendendo ad esso il suo «empirismo radicale (*radical empiricism*)» al fine di coglierne la più ampia gamma di manifestazioni sotto l'aspetto del vissuto personale. Deciso dunque a non ripetere il consueto errore dei filosofi, ossia di «iniziare con una definizione precisa di che cosa ne costituisca l'essenza»,²⁹⁴ egli pensava che la filosofia potesse ancora dare un utile contributo alla religione, se solo avesse abbandonato ogni forma di monismo abbracciando una visione pluralistica del mondo. La condizione era però che essa smettesse i panni della teologia, per divenire, più umilmente, una «scienza delle religioni» volta a saggiare a mo' di «ipotesi», tra le varie

²⁹¹ Vedi W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburg in 1901-1902* (New York 1902), in *Writings (1902-1910)*, New York 1987, pp. 55-56; trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, introduzione di G. Filoramo, Brescia 1998, pp. 65-66. Si rimanda al riguardo a C. Taylor, *Varieties of Religion Today*, Harvard 2002; trad. it. *La modernità della religione*, a cura di P. Costa, Roma 2004, pp. 7-78.

²⁹² Vedi *ivi*, p. 32; trad. it. cit. p. 43.

²⁹³ Vedi *ivi*, p. 53; trad. it. cit. p. 63.

²⁹⁴ *Ibidem*.

«costruzioni religiose spontanee», quelle che si presentano come «concezioni almeno possibili», spendibili sul piano pratico per un'opera di «mediazione tra i diversi credenti» tesa «a raggiungere un consenso di opinioni». ²⁹⁵ Un'operazione praticabile, a suo giudizio, se oltre a credere «che il sentimento sia la sorgente più profonda della religione, e che le formule filosofiche e teologiche siano prodotti secondari, simili alla traduzione di un testo in un'altra lingua», si fosse stati anche disposti a riconoscere una funzione vitale a quelle concezioni che, in quanto «sovracredenze (*over-beliefs*)» «create dall'intelletto» sotto l'impulso del sentimento, finiscono per essere anch'esse «parte integrante della nostra religione». ²⁹⁶

Non sorprende quindi che James abbia escluso di muovere dalla determinazione concettuale della «parola 'religione'» per concentrarsi sulle sue manifestazioni particolari, scegliendo così di attingere dal serbatoio dei casi personali di esperienza religiosa (assunti come rappresentativi) per giungere alla più ampia comprensione del suo «nome collettivo» mediante la trattazione di «molte delle caratteristiche che possono essere di volta in volta ugualmente importanti per la religione». ²⁹⁷ Del resto, nella pluralità degli stati coscienziali riferibili all'esperienza religiosa egli vedeva confermata l'impossibilità di pervenire a una sua definizione univoca capace di cogliere l'elemento «specifico dal punto di vista psicologico»:

«Come sembra non esserci nessuna emozione religiosa elementare, ma solo un semplice cumulo di emozioni a cui possono attingere gli oggetti religiosi, così si potrebbe forse dimostrare anche che non esiste nessuno specifico ed essenziale tipo di oggetto religioso e nessuno specifico ed essenziale tipo di atteggiamento religioso» – questa la premessa teorica della sua indagine. La quale prendeva conseguentemente in esame solo uno «tra i tanti significati della parola», quello ristretto appunto al campo della «religione personale pura e semplice», con esclusione del «ramo istituzionale» relativo all'«organizzazione ecclesiastica» e, in misura minore, dell'aspetto dottrinale concernente la «teologia sistematica». ²⁹⁸

Nell'intento di cogliere nella sua immediatezza l'oggetto della religione, ²⁹⁹ depurato di ogni costruzione dottrinarie e dogmatica su cui vediamo ergersi la stessa «organizzazione ecclesiastica», James lo rinveniva *in primis* nell'e-

²⁹⁵ Vedi *ivi*, pp. 408-409; trad. it. cit. pp. 391-392.

²⁹⁶ Vedi *ivi*, pp. 387-388; trad. it. cit. pp. 371-372.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 32; trad. it. cit. p. 43.

²⁹⁸ Vedi *ivi*, pp. 33-34; trad. it. cit. pp. 44-45. Cfr. C. Costa, *L'Io e Dio. L'esperienza religiosa in William James*, Roma 2002, pp. 68-69.

²⁹⁹ Cfr. al riguardo R. Petrillo, *Il senso della presenza: saggio sull'esperienza religiosa in William James*, Napoli 1997.

sperienza individuale e privata del «divino» (anch'esso di difficile definizione), carica di quella peculiare tonalità emotiva, da lui chiamata «gravità» o «solennità»,³⁰⁰ in grado di connotarla e distinguerla indipendentemente dalla sua possibile gradazione. Senza nascondersi che concentrare l'attenzione su un simile tratto «solenne, serio e commovente di un atteggiamento che chiamiamo religioso», significava poi spingerla verso quello stato mentale – abbastanza controverso dal punto di vista puramente razionale – in cui «ciò che più temevamo è diventato sede della nostra salvezza, l'ora della nostra morte morale si è tramutata nella nostra nascita spirituale»,³⁰¹ egli accostò tale stato a una conversione che, astraendo da ogni tecnicismo, viene ora da accostare al «sublime», per il rovesciamento di un sentimento negativo nel suo contrario. Un rovesciamento che, in questo caso, vede sciogliere «il tempo delle tensioni» in quello «della felice serenità, del respiro calmo e profondo», così da far avvertire infine che la paura «non solo [è] tenuta a bada, come avviene con la semplice moralità, ma [...] positivamente sconfitta e spazzata via».³⁰²

Non è un caso se ciò che accompagna l'esperienza «infinitamente appassionata» del divino è, per usare ancora le parole di James, la felicità incontenibile di sentirsi «nell'assoluto e nell'eterno». Indeducibile «razionalmente o logicamente [...] da nessuna altra cosa», simile felicità si unisce al senso di «potere» di chi, nell'atto di provare il «sentimento religioso», riscatta e vivifica nel momento della sconfitta «un mondo interiore che altrimenti rimarrebbe un deserto vuoto»: quale felicità che, nell'incremento della «sfera vitale del soggetto», si presenta non in forma pura e diretta ma piuttosto mista e indiretta, qualificandosi più precisamente come una «gioia solenne» che «contiene una punta di amaro nella sua dolcezza». In definitiva, una «felicità religiosa» che non si lega a un «sentimento di fuga» dal mondo, considerato il rilievo del sacrificio e il modo in cui il male esteriore è interiormente «superato» da chi va incontro a esso;³⁰³ e che il filosofo, in maniera per nulla trascurabile, ha associato a un «indifferenziato senso di realtà» che, nella sua forma conclamata, si offre una a descrizione psicologica nel campo delle «esperienze allucinatorie».³⁰⁴

Per quanto la «complessa costituzione sacrificale, nella quale la felicità più

³⁰⁰ Vedi W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 42; trad. it. cit. p. 53.

³⁰¹ *Ivi*, p. 55; trad. it. cit., p. 59.

³⁰² Vedi *ibidem*; trad. it. cit. pp. 59-60.

³⁰³ Vedi *ivi*, pp. 50-52; trad. it. cit. pp. 60-61.

³⁰⁴ Vedi *ivi*, p. 59; trad. it. cit. p. 69.

elevata tiene in scacco una felicità inferiore», sia distintiva dei diversi esempi di «coscienza religiosa» proposti da James, resta vero che egli ha riposto la «vitale importanza» della religione per gli individui nella capacità che essa ha di rendere «*facile e lieto ciò che in ogni caso è necessario*». ³⁰⁵ Ai suoi occhi quei casi offrivano infatti una testimonianza pregnante del «valore della religione per la vita», all'interno di una riflessione che non esitava a riconoscere una «straordinaria influenza sull'agire umano» – dal punto di vista biologico oltre che da quello psicologico – a «credenze e stati di fede». ³⁰⁶ Per quanto egli abbia indicato nel «principio del *pragmatismo*» – di cui riconosceva merito a Peirce – «il principio fondamentale» con cui valutare le credenze sul piano della «produzione di abitudini attive» e della «condotta» (e con ciò anche decidere in merito alla residua rilevanza pratica degli «attributi enumerati nell'inventariazione scolastica delle perfezioni di Dio»), ³⁰⁷ non è tanto l'indirizzo pragmatista del pensiero di James a imporsi qui all'attenzione, quanto il suo sforzo di venire a capo dell'opposizione tra due modi di concepire la realtà, corrispondenti a materialismo e spiritualismo, inconciliabili dal punto di vista teorico e pratico, come possono esserlo i diversi punti di riferimento del sapere positivo-scientifico e della credenza religiosa. Due modi di rapportarsi al mondo e alla vita, quelli corrispondenti alla scienza e alla religione, che in effetti il filosofo aveva già messo in luce ne *La volontà di credere*, dove il tema dell'«invisibile ordine spirituale» viene trattato da una prospettiva «supernaturalista», eccedente il «positivismo agnostico» d'ascendenza spenceriana. ³⁰⁸

Corretta «*in abstracto*», nella logica della conoscenza scientifica, la posizione di «neutralità» del positivismo si era mostrata per James insoddisfacente, e anzi non solo «intimamente difficile», ma anche «irrealizzabile esteriormente, là dove le nostre relazioni con un'alternativa sono di ordine pratico e vitale». ³⁰⁹ In forza anche delle cognizioni della psicologia, occorre assumere per lui che «la fede e il dubbio sono atteggiamenti di vita» ³¹⁰ in grado di improntare la condotta degli uomini al pari delle convinzioni su cui poggiano la scienza e la religione. In particolare, riguardo a quest'ultima, egli riteneva poi che non se ne possa misurare il valore secondo il criterio dell'oggettività, giacché essa

³⁰⁵ Vedi *ivi*, pp. 51-53; trad. it. cit. pp. 61-63.

³⁰⁶ Vedi *ivi*, pp. 451-453; trad. it. cit. pp. 431-432.

³⁰⁷ Vedi *ivi*, pp. 399-400; trad. it. cit. pp. 382-383.

³⁰⁸ Vedi *Id.*, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York-London-Bombay 1876), in *Writings (1878-1899)*, New York 1992, pp. 494-497; trad. it. *La volontà di credere*, Milano 1912, pp. 70-75.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 497; trad. it. cit. p. 74 (lievemente modificata).

³¹⁰ Vedi *ibidem*.

comporta per sua natura uno sconfinamento dal «mondo visibile» a «un mondo invisibile di cui non conosciamo nulla di positivo, ma nella relazione col quale consiste il vero significato della nostra presente vita terrena».³¹¹ La qual cosa non significava certo per lui destituirne di verità, ma semmai riportarla, correttamente, sul piano che le conviene, senza trascurarne il rilievo nella complessa economia della psiche umana.

«Dubito che la contemplazione spassionata dell'universo, indipendentemente dall'infelicità interiore e dal bisogno di liberazione da una parte, e di emozione mistica dall'altra, sarebbe mai sfociata in filosofie religiose quali quelle che noi possediamo ora».³¹² Ferma la separazione della conoscenza scientifica dalla religione, queste parole dicono che ogni autentico discorso riguardante la seconda non può che attingere dalla stessa fonte, senza diventare per questo immediatamente religioso. Sta in ciò la natura di quelle «sovracredenze» compensatrici della debolezza del sentimento (per se stesso «privato e muto, incapace di dar conto di sé») proveniente dal suo elemento di forza (la carica emotiva che conferisce importanza vitale alla religione), ossia di quelle «costruzioni create dall'intelletto in direzioni verso le quali spingeva originariamente il sentimento»,³¹³ e che scontano evidentemente una minore presa per via della tendenza alla teoria. La stessa tendenza che si può riscontrare infine nella filosofia (compresa quella di James che la denuncia), la quale, cercando «di sottrarre al mistero e al paradosso qualunque ambito essa tocchi», non fa che seguire «il più caro ideale dell'intelletto», ossia di «trovare scampo dall'oscura e capricciosa persuasione personale, in favore di una verità oggettivamente valida».³¹⁴

È in questa tensione irrisolta tra sentimento e intelletto che vediamo dibattersi, in una determinata fase dell'«età secolare»,³¹⁵ il pensiero di James nel tentativo di cogliere dall'interno e a più livelli il fenomeno della «vita religiosa». Prova ne è la definizione di quest'ultima che egli ha accreditato, «nei termini

³¹¹ *Ivi*, p. 495; trad. it. cit. p. 70.

³¹² *Id.*, *The Varieties of Religious Experience*, p. 388; trad. it. cit. p. 372.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ È questo il titolo dell'imponente volume dedicato da C. Taylor al tema della secolarizzazione, in cui l'autore ripercorre le diverse fasi storiche di un processo che non approda, al culmine della modernità, all'estinzione della religione per l'impulso del sapere e l'affermazione dell'«umanesimo esclusivo» nell'etica della libertà e del beneficio reciproco, ma anzi al moltiplicarsi delle forme di spiritualità e di vita religiosa che testimonia il frammentarsi dell'identità, sia singolare che collettiva (*Id.*, *A Secular Age*, Cambridge (Massachusetts)-London 2007; trad. it. *L'età secolare*, Milano 2009).

più ampi e generali», come un «credere all'esistenza di un ordine invisibile» al quale ci sentiamo avvinti nel momento in cui ne facciamo esperienza rivolgendovi un desiderio di adesione armoniosa come al «nostro bene supremo (*our supreme good*)». ³¹⁶ Nel suo approccio psicologico, egli ha ritenuto di cogliere la peculiarità dell'«atteggiamento religioso» nella disposizione a credere a «qualcosa» di cui gli uomini non possono avere testimonianza tangibile, ma di cui nondimeno sono disposti ad accettare l'esistenza sotto l'aspetto ideale: quella confermata dalla «*reazione*» suscitata in noi da quegli «oggetti» della coscienza, qualificabili come 'religiosi', i quali, pur conosciuti «solo come idea», hanno un impatto sulla nostra vita superiore a quello delle «presenze sensibili».

Questo, infatti, mostra di interessante l'esperienza religiosa per James: che il sentimento desume la sua vitalità dal suo legame diretto e immediato con ciò che, pur non essendo impalpabile, ha una realtà solo ideale. Per convincersene, egli invitava a considerare il caso emblematico della religione cristiana dove gli attuali credenti (come già aveva insistito Kierkegaard, peraltro non citato) non poggiano la propria fede sull'esperienza concreta, ovvero sulla «visione sensibile del loro Salvatore», in ragione della distanza temporale che ve li separa. Non solo, egli ricordava come, in generale, «gli oggetti astratti» influiscano potentemente sulla vita religiosa degli individui riuscendo a orientare il loro comportamento «verso il bene». ³¹⁷ Il confronto con Kant non poteva davvero essere evitato. E proprio perché la sua dottrina gli sembrava portare a questa conseguenza bizzarra: che parole destituite di significato e valore sul piano della conoscenza assumono decisiva importanza «per la nostra *pratica*»: «[...] agire *come se* Dio esistesse; sentire *come se* fossimo liberi; considerare la natura *come se* fosse piena di speciali disegni; elaborare progetti *come se* fossimo immortali». Tutto questo pareva autorizzare la filosofia critica, riammettendo così in un modo poco plausibile dal punto di vista pratico ciò che era stato escluso da quello teoretico.

2. Si può certo pensare che James abbia richiamato strumentalmente la dottrina di Kant. Il suo scopo era di chiarire il legame tra l'atteggiamento religioso del credere e il «sentimento di realtà» nei confronti cose di cui gli uomini assumono l'esistenza, nonostante che siano presenti alla loro mente in

³¹⁶ Vedi W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 55; trad. it. cit. p. 65.

³¹⁷ Vedi *ivi*, pp. 55-56; trad. it. cit. pp. 65-66.

assenza di «immagini sensibili definite». Cose che, inoltre, non possono essere limitate – riguardo alla loro estensione – all’elenco ristretto delle idee della ragion pura per il fatto di concernere «tutti i tipi di astrazione superiore»; i quali condividono poi «lo stesso tipo di impalpabile qualità», da intendere come restia a una descrizione articolata eppure soggetta a una declinazione al plurale nel rimandare all’insieme delle «qualità astratte ed essenziali» di cui sono imbevute «tutte le cose buone, forti, significative e giuste» che come tali fanno da cornice ideale all’«intero universo degli oggetti concreti».³¹⁸

Senza aderire a quella forma di idealismo moderno che egli identificava con l’«emersonianismo», tendente a «svaporare Dio nell’Idealità astratta» facendolo coincidere con «la struttura essenzialmente spirituale dell’universo»,³¹⁹ James ha scelto accuratamente gli esempi di esperienza religiosa che potevano giustificare una particolare versione del «come se (*as if*)». Pertanto, nel richiamarli come attestato del darsi nella coscienza umana di «*un senso della realtà, un sentimento di presenza obiettiva, una percezione* di ciò che potremmo chiamare *qualche cosa* di più profondo e più generale che uno dei “sensi” specifici e particolari mediante i quali la psicologia corrente suppone debbano essere originariamente rivelate le realtà esistenti»,³²⁰ egli li ha impiegati a sostegno dell’ipotesi dell’esistenza del mondo invisibile assunto come veridico perché rispondente all’«intimo bisogno di credere che questo mondo della natura è un segno di qualcosa di più spirituale ed eterno».³²¹ (Anche se dire che la fede in un «universo invisibile» si legittima da sé quale espressione del bisogno reale di oltrepassare quello «sensibile» nasconde forse in sé un vizio logico. Così come rischia di produrre un abbaglio credere, o meglio, voler credere autentica la realtà di cose che non si radicano nell’esperienza, e anzi eccedono il suo terreno, mentre interessano la sfera emotiva e calamitano così la mente umana, spingendola a produrre quelle forme di «astrazioni» che sono poi di fatto assunte dagli individui come degli «esseri altrettanto reali nel regno che abitano quanto lo sono le cose mutevoli dei sensi nel regno dello spazio»,³²² in virtù del peso che esse hanno nella loro vita.)

Il valore di realtà di queste «astrazioni» attestava per James l’inadeguatezza della dottrina kantiana, prigioniera di una prospettiva esclusivamente intel-

³¹⁸ Vedi *ivi*, p. 57; trad. it. cit. p. 67.

³¹⁹ Vedi *ivi*, p. 36; trad. it. cit. p. 47.

³²⁰ *Ivi*, p. 59; trad. it. cit. p. 69.

³²¹ Id., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, p. 498; trad. it. cit. p. 76.

³²² Id., *The Varieties of Religious Experience*, p. 58; trad. it. cit. p. 68.

lettuale e falsamente empirica, che non portava a comprendere l'autentica natura del «sentimento religioso». Un sentimento che egli intendeva per questo come immune dalla critica della ragione in quanto radicato nella «sfera vitale» degli individui in cui si radicano tutte le «concezioni religiose [...] in grado di stimolare tale sensazione di realtà (*reality-feeling*)». ³²³

In tal senso, si può attribuire a James il merito di aver anticipato l'idea della persistenza dell'«atteggiamento religioso dell'anima» nell'epoca dell'immagine scientifica del mondo su cui si è interrogato più di recente Hermann Lübbe nella sua riflessione sulla religione dopo l'Illuminismo.

Sulla base della sua «attualità in ordine all'orientamento pratico», questi ha adottato come assunto di partenza il *fatto* che «nella nostra civiltà, nella nostra cultura intellettuale, morale e politica, noi viviamo religiosamente sotto i presupposti di un Illuminismo compiuto». ³²⁴ Tanto «compiuto» da divenire per questo «inattuale», esso ha portato a termine, seppure faticosamente, la sua opera nel campo della religione, da cui sono risultati, non solo il depotenziamento delle «dottrine consolidate della religione, cioè i dogmi, attraverso il superamento dell'obbligatorietà politica a un loro riconoscimento pubblico», ma anche il consolidamento della libertà di religione attraverso la sua affermazione come «un diritto civile in grado di essere rivendicato», così come l'esonero della religione «dalle funzioni che controllano la consistenza, la verità, la bontà o meno degli elementi teoretici e concettuali nel nostro sistema cognitivo verso la realtà disciplinato dalla scienza». ³²⁵ Questi gli effetti congiunti dell'«Illuminismo religioso», nel cui solco deve rientrare per Lübbe il criticismo di Kant ma non anche, ad esempio, il materialismo storico di Karl Marx o il monismo scientifico di Ernst Haeckel, se si assume un criterio che non ha connotazione ideologica ma adotta il metro dell'interesse illuministico alla liberazione della religione (dal peso dei dogmi, dal vincolo confessionale, dall'impegno teoretico della dimostrazione) e non dalla religione (dall'errore delle superstizioni e delle «illusioni compensatorie») – in una prospettiva

³²³ *Ivi*, p. 59; trad. it. cit. p. 69.

³²⁴ Vedi H. Lübbe, *Die Religion nach der Aufklärung*, in Id., *Die Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf 1980; trad. it., *La religione dopo l'Illuminismo*, a cura di A. Aguti, Brescia 2010, p. 27. In verità, proponendo una definizione della religione – mutuata dalla sociologia contemporanea – come «prassi di superamento della contingenza» attraverso il «riconoscimento di un potere incommensurabile», Lübbe ha inteso coglierne l'aspetto «resistente all'Illuminismo» per una funzione, insopprimibile nell'economia dell'esistenza dei soggetti, che «risulta del tutto indifferente ai cambiamenti, indotti illuministicamente, delle nostre concezioni su ciò che è» (vedi *ivi*, pp. 42-50).

³²⁵ *Ivi*, pp. 28-29.

di emancipazione dell'uomo che non esclude e anzi contempla il valore della «prassi religiosa» in rapporto al nostro orientarci a «verità che esprimono la nostra reale condizione».³²⁶

Da questo punto di vista, tre sono state, a parere di Lübbe, le «prestazioni teoretiche dell'Illuminismo religioso», nell'ordine: «la traduzione delle tradizionali dottrine religiose» in un linguaggio che si armonizza con il «sistema del nostro attuale o futuro orientamento cognitivo verso il mondo»; «la caratterizzazione funzionalistica della religione attraverso prestazioni di tipo pratico»; «la storicizzazione delle dottrine e delle istituzioni religiose».³²⁷ Tutte meritevoli di attenzione, esse hanno prodotto nel tempo notevoli cambiamenti sul piano del «nostro rapporto culturale con la religione», di cui va colta traccia nella stessa scelta di James di trattare le molteplici forme dell'esperienza religiosa – anche con l'ausilio della psicologia – come manifestazioni della spiritualità umana in relazione con «il divino invisibile»; ma che difficilmente avrebbero preso un simile piega senza il contributo decisivo del criticismo di Kant, soprattutto per quanto riguarda le prime due «prestazioni». (Un contributo che, paradossalmente, possiamo evidenziare adottando il medesimo principio del pragmatismo cui si richiamava il filosofo americano per chiudere la partita con la vecchia tradizione del pensiero, assorbita nella questione degli attributi metafisici di Dio.)

«[...] parlando sinceramente, qualità come queste come possono creare una connessione definita con la nostra vita? E se esse non determinano individualmente alcun adattamento del nostro atteggiamento, quale differenza vitale può costituire per la religione se sono vere o false?»³²⁸

Per James, bastavano domande comuni come queste a dissuadere dal ragionare ancora su questioni stantie senza avvedersi della loro sterilità sul piano della credenza religiosa. Perché quindi affannarsi ancora a rispondervi, se la “presa” delle concezioni religiose sulla nostra mente non dipende dalla loro capacità di resistere al vaglio dell'indagine critica, ma da quella di stimolare la «sensazione di realtà» per un ordine invisibile che rinvia a una pienezza di vita? Evidentemente, Kant era stato ben lontano dal comprenderlo. E per questo non era giunto a chiedersi se sia davvero la verità della religione che induce gli individui ad aderirvi, o se non sia invece la loro «volontà di credere»

³²⁶ Vedi *ivi*, pp. 29-31.

³²⁷ Vedi *ivi*, pp. 34-35.

³²⁸ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 400; trad. it. cit. pp. 383-384.

(ciò che rende la vita «degnata di essere vissuta»³²⁹ e la apre al rischio del dubbio e della fede) che li porta sulle tracce di oggetti che essi sono disposti ad accogliere «anche se fossero tali non-entità dal punto di vista della “quiddità” (*Whatness*)».³³⁰

3. Quanto ora a Kant, si può certo ravvisare in lui uno degli artefici della «svolta antropologica» in cui il giovane Kierkegaard ravvisò il segno di una rivoluzione copernicana che aveva investito anche la dogmatica cristiana:³³¹ la stessa che Charles Taylor ha scorto unitamente all'affermarsi nella cultura occidentale dell'immagine di un «ordine immanente» che presenta tanto un lato «naturale» quanto uno «sociale». Posto quindi che all'uno, «l'universo, purgato dall'incanto e liberato dagli interventi miracolosi e dalle provvidenze speciali di Dio, soggetto a leggi causali universali e indifferenti», si affianca l'altro, il mondo degli uomini, definito dalla legge «espressa da codici razionali comprensibili», volti a disciplinare «le relazioni umane che contano»,³³² si può osservare come egli si sia sforzato, come pochi nel suo tempo, di concepire il modo in cui articolare l'insieme di un simile «ordine immanente», integrando nella loro complementarità le logiche che reggono quelli sottostanti – il naturale e il sociale – in rapporto ai quali, a suo giudizio, s'imponevano domande ben calibrate e distinte (“che cosa *posso* sapere?”, “che cosa *devo* fare?”).

Molto probabilmente, sono i margini di risposta lasciati aperti da quella svolta che hanno indotto Kant a procedere a una «rifondazione della teologia filosofica»³³³ nella prospettiva di una filosofia della religione improntata in senso morale.³³⁴ Convinto di dover chiudere da filosofo una lunga stagione del pensiero, confrontandosi dall'interno con la sua tradizione (già nell'uso della terminologia tramandata), egli si è occupato di evidenziare gli elementi di problematicità nelle teologie metafisiche. Questa, però, è una storia troppo complessa perché ci si possa addentrare nel loro intrico, ripercorrendo i passaggi della critica mossa da Kant alle prove a difesa dell'esistenza di Dio

³²⁹ Vedi Id., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, p. 501; trad. it. cit. p. 82.

³³⁰ Id., *The Varieties of Religious Experience*, p. 59; trad. it. cit. p. 69.

³³¹ S. Kierkegaard, *Journals*, I A 21, 29 settembre 1834; trad. it. *Diari (1834-1842)*, a cura di A. Giannatiempo e G. Garrera, Brescia 2010, p. 43.

³³² Vedi J. Taylor, *A Secular Age*, trad. it. cit. p. 372.

³³³ Riprendo qui la formula usata da W. Weischedel in riferimento all'opera di Kant, nel testo *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1971; trad. it. a cura di L. Mauro, *Il Dio dei filosofi*, Genova 2005³, vol. 1, p. 218. Per un'esposizione esaustiva del tema si rimanda a R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin-New York 1990.

³³⁴ Cfr. C. Esposito, *Sulla dottrina kantiana della religione*, in *Kant e la filosofia della religione*, cit., pp. 241-242.

(come «causa del mondo» o come suo «creatore»)³³⁵. Tutte prove, in definitiva, che non facevano guadagnare alcuna «conoscenza dell'essere originario», ma neppure portavano vantaggio alla causa della teologia (non importa in quale versione, «trascendentale» o «naturale» che sia),³³⁶ e men che mai alla religione. Ma tant'è. Agli occhi del filosofo, non era la loro estraneità alla funzione pratica della religione a rendere di fatto marginali tali prove. Era piuttosto la verifica della loro insussistenza teoretica a farle apparire improponibili come costruzioni razionali a sostegno della fede (nel senso delle «sovracredenze» di cui parlava James).³³⁷ Non altro doveva spingere a elaborare una nuova «teologia razionale» rivolta ad assumere infine «a fondamento e a guida le leggi morali»³³⁸ quali principi generali dell'esegesi biblica, da tenere ben distinti da quelli cui era avvezzo a richiamarsi ogni bravo «*dottore in Scrittura della fede ecclesiastica*».³³⁹

In verità, l'opposizione tra le due versioni della fede – l'una razionale e l'altra ecclesiastica – è un aspetto troppo importante della riflessione di Kant per essere qui trascurato. Anche perché è nella tensione tra i loro poli che, a suo modo di vedere, doveva muoversi con “prudenza” (nel senso espresso in tedesco dalla parola ‘*Klugheit*’)³⁴⁰ il processo di emancipazione dell'Illuminismo. Volto ad affermare, infatti, nel campo della religione il valore della «fede morale, che eleva e migliora l'anima per mezzo della ragione»,³⁴¹ il suo invito a cercare nella medesima «la suprema pietra di paragone della verità»³⁴² doveva fare attenzione altresì a non contestare «pubblicamente nelle chiese»

³³⁵ Sull'argomento si rimanda al volume di G.B. Sala, *Kant und die Frage nach Got. Gottesbeweis und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin-New York 1990.

³³⁶ Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B659; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino 1977², p. 501.

³³⁷ Vedi in proposito L. Pasternack, *Kant on Faith: Religious Assent and the Limits of Knowledge*, in *The Palgrave Kant Handbook*, edited by M.C. Altman, Ellensburg, Washington 2017, pp. 515-538.

³³⁸ Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B664; trad. it. cit. p. 504.

³³⁹ Vedi Id., *Der Streit der Fakultäten* (1798), AA VII, 36 e 48; trad. it. *Il conflitto delle Facoltà*, a cura di D. Venturini, Brescia 1994, pp. 95 e 112. Su questo argomento si rimanda al volume di G. D'Alessandro, *Kant e l'ermeneutica. La religione kantiana e gli inizi della sua ricezione*, Soveria Mannelli 2000.

³⁴⁰ Si rimanda sull'argomento al volume di C. Graband, *Klugheit bei Kant*, Berlin-Boston 2015, in particolare capp. 6 e 7.

³⁴¹ Dalla tesi del valore della religione in rapporto al nobilitamento dell'anima umana (tale per cui essa ci rende “semplicemente migliori”) muove la riflessione ultima sulla religione di Daniel Dennett, di cui si tenta di considerare il fenomeno in termini naturali e da una prospettiva evoluzionista per comprenderne la funzione consolatoria e di coesione sociale (Cfr. D.C. Dennett, *Breaking the Spell*, Viking Penguin Group, 2006; trad. it. *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Milano 2007, cap. 3).

³⁴² Vedi I. Kant, *Was heißt: sich im Denken Orientieren* (1786), AA VIII, 146; trad. it. *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari 1991, p. 29.

la fede ecclesiastica o a «saltarla a piè pari». E questo, perché, come era facile costatare, essa era «sotto la tutela del governo, che ha cura della pace e della concordia pubblica, mentre è compito del maestro mettere in guardia dall'attribuirle una santità a se stante».³⁴³

La si potrebbe definire una lezione di realismo politico, ma non si tratta solo di questo. Essa riflette in realtà il riconoscimento del ruolo della fede ecclesiastica in funzione dell'ordine sociale, unitamente al timore di un collasso di quest'ultimo in caso di crisi della dimensione istituzionale della religione, che Kant non voleva vedere demolita sotto i colpi della critica, ma semmai costruire su basi più solide, diminuendo progressivamente il peso dei «dogmi statutari» e dell'adesione osservante a essi, a vantaggio dell'autentica fede morale valutabile secondo il metro della «condotta» (*aufs Thuns*). Dove appare chiaro che la «fede ecclesiastica» non poteva essere che veicolo e strumento della stessa «fede religiosa», contribuendo infine alla sua propria negazione una volta che avesse tollerato quel rovesciamento di prospettiva tale per cui «la credenza nel mero significato di un'ammissione teoretica» «non è in se stessa un *merito*», così come «il dubbio che le si oppone non è in sé una *colpa*».³⁴⁴

Com'è noto, Kant non ha accompagnato quest'ammissione del dubbio a una visione tragica della vita e della sua relazione con la verità, come è riscontrabile in seguito in quei pensatori cristiani eterodossi (come sono stati ad esempio, su sponde confessionali diverse, Kierkegaard e De Unamuno), il quali hanno dato grande rilievo al significato “agonico” della fede, legando il suo oggetto (il cosa) alla specifica modalità di appropriazione e testimonianza (il come). Inoltre, per quanto abbia accostato nella sua riflessione morale il termine “virtù” a qualcosa di non acquisito in maniera esclusiva e definitiva nel suo rimando all'intenzione della coscienza in lotta (*Gewissen*), e valutato nella sua concezione della religione la «sincerità» dell'adesione agli articoli di fede secondo il criterio pratico della condotta,³⁴⁵ elevata a «intenzione finale (*Endabsicht*)» della stessa religione, Kant non ha pensato che quest'ultima si consumasse unicamente nel chiuso dell'interiorità. E non solo perché l'agire morale impone l'osservanza di regole che stanno al fondo e ispirano anche il vivere sociale (pur nella differenza delle motivazioni), ma perché il «credere», come l'atteggiamento del tener per vero «coscientemente imperfetto», ossia

³⁴³ Id., *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, 42; trad. it. cit. p. 104.

³⁴⁴ Vedi *ivi*, 41-42; trad. it. cit. p. 103.

³⁴⁵ Su questo tema il rimando va al volume di B. Stangneth, *Kultur der Aufrichtigkeit: zum systematischen Ort von Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*, Würzburg 2000, pp. 211-246.

contraddistinto dalla consapevolezza del carattere contingente dell'assenso al suo oggetto, rappresenta solo uno degli aspetti della fede di ogni essere razionale, con cui convive e tra cui pertanto va specificata per differenza quella religiosa.

Questo ha fatto sì che Kant trattasse del tema della «credenza (*Fürwahrhalten*)», oltre che nella «Dottrina trascendentale del metodo» della prima *Critica*, nelle lezioni di Logica, e sempre nell'insieme articolato di opinione, sapere e fede (*Glauben*).³⁴⁶ Ai fini della nostra riflessione, basta qui ricordare che egli l'ha distinta dagli altri «accadimenti del nostro intelletto» per il fatto di essere accompagnata da incertezza (diversamente dal sapere) senza essere tuttavia insufficiente dal punto di vista soggettivo (com'è proprio dell'opinare). Tanto che la relativa modalità di giudizio – se si guarda alla tavola dei giudizi – non è apodittica, e neppure problematica, ma assertoria. E tale, proprio per il fatto di esprimere una certezza soggettiva, giustificata dalla non contraddittorietà di pensare degli oggetti «in rapporto ai quali non si può sapere né opinare nulla» in quanto non sono, nello specifico, oggetti della «conoscenza empirica» e tantomeno di quella «razionale (conoscenza *a priori*)», sia teoretica che pratica.³⁴⁷ Una precisazione necessaria per Kant, oltre che per fissare i limiti del credere (da cui occorre quindi escludere le verità matematiche e filosofiche, come pure diritti e doveri), per dare sostegno alla libertà religiosa, una volta inficiato il valore assoluto del credo in una dottrina rivelata e perciò escluso che la fede possa dirsi determinata «da fondamenti di verità oggettivi, indipendenti dalla natura e dall'interesse del soggetto».³⁴⁸

4. In effetti, per Kant se le ridotte pretese del credere si applicavano al campo della conoscenza teoretica – i cui risultati in termini di «convinzioni» si lasciano «comunicare» imponendo il «consenso universale»³⁴⁹ – e non anche a quello del «pratico», il rimando a quest'ultimo rivelava un ventaglio di opzioni (tutte ugualmente legittime nei loro stretti termini) tra le quali bisognava fare emergere la fede religiosa. Non per altro, già nella prima *Critica* il filosofo ha

³⁴⁶ Cfr. Id., *Kritik der reinen Vernunft*, B848-859; trad. it. cit. pp. 616-623; e *Logik* (1800), AA IX, 65-72; trad. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari 1984, pp. 59-65. Cfr. in proposito L. Pasternack, *Kant on Opinion: Assent, Hypothesis and the Norms of General Applied Logic*, in «Kant-Studien» 1, 105 (2014), pp. 41-82; Id., *Kant on Knowledge, Opinion, and the Threshold for Assent*, in *Rethinking Kant*, vol. 4, edited by O. Thorndike, Cambridge 2014, pp. 55-74.

³⁴⁷ Vedi Id., *Logik*, AA IX, 69-70; trad. it. cit. pp. 62-63.

³⁴⁸ *Ivi*, 71.

³⁴⁹ Vedi *ibidem*.

distinto in poche ma significative pagine tre forme di fede: quella «prammatica», da misurare «in proporzione agli interessi che vi entrano in gioco»; quella «dottrinale», dettata da motivi teoretici che inducono un atteggiamento di «modestia sotto l'aspetto oggettivo, ma, al contempo di ferma fiducia, sotto l'aspetto soggettivo»; e infine quella «morale» che, senza portare a una «insperata estensione» della conoscenza, rimanda a un «fine rigidamente stabilito», in ordine al quale va compresa l'«unità dei fini» e giustificata, ancora in senso soggettivo, «la condizione che ci sia un Dio e ci sia un mondo futuro». ³⁵⁰ La loro successione descrive una sorta di marcia di avvicinamento a quella «fede religiosa» che, a parere del filosofo, non esautora le altre forme della «credenza», ma piuttosto si aggiunge a esse, avendo in comune ad esempio con quella «morale» la prerogativa di essere diretta «a fini assolutamente necessari» e sorretta da una certezza che «riposa su fondamenti soggettivi (sul sentimento morale)», ³⁵¹ mentre ha di esclusivo il fatto di unirsi a un «mistero», e cioè a «qualcosa di santo che può essere reso noto (*gekannt*) a ognuno ma non può essere conosciuto (*bekannt*) pubblicamente, cioè comunicato in modo universale». ³⁵²

Che l'esperienza del mistero lasci inevitabilmente spazio a una posizione come quella di James, volta a cogliere il fulcro della religione nell'esperienza della «personale e diretta comunione con il divino» ³⁵³ o con ciò che egli ha chiamato anche l'«invisibile ordine spirituale», è cosa che Kant non si è nascosto, e anzi ha paventato, riscontrandole in quelle forme di esaltazione alla Swedenborg che aveva deprecato fin da giovane come *Schwärmerei*. A tali forme di esperienza religiosa, da lui rubricate come «mistica», egli ha opposto l'osservazione di buon senso che «in materia religiosa, la fantasia si disperde inevitabilmente in eccessi se non collega il soprasensibile (che non possiamo evitare di pensare in tutto ciò che chiamiamo religione) a determinati concetti della ragione, quali le idee morali, e conduce a un 'illuminatismo' di rivelazioni interiori di cui ciascuno ha la sua propria, al punto che non esiste più una pietra di paragone comune della verità». ³⁵⁴ Per quanto, a suo giudizio, non si trattava comprensibilmente di negare simili «eccessi» e tanto meno di reprimere

³⁵⁰ Vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, B851-857; trad. it. cit. p. 618-621.

³⁵¹ Vedi *ibidem*.

³⁵² Id., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in AA VI, 137; trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino 1980², pp. 466-467.

³⁵³ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 35; tr. it. cit. p. 46.

³⁵⁴ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, 46; trad. it. cit. p. 109.

merli d'autorità, ma di mostrarne l'infertilità sul piano pratico, considerato che quanto eleva per davvero l'uomo – rendendolo migliore (davanti a sé e in rapporto agli altri) – non è tanto l'esperienza solitaria del religioso, quanto la condotta ispirata al modello condiviso del «santo».

Si può imputare a Kant di aver sciolto così il nocciolo duro della fede – il mistero che rimanda alla salvezza – mediante il solvente della ragione, fino a farne un suo oggetto, «conosciuto internamente in modo adeguato all'uso pratico». ³⁵⁵ Lo testimonierebbe il modo in cui egli ha cercato di conciliare il dissidio tra natura e grazia risolvendo l'una nell'altra dal punto di vista morale, per concluderne che «allora la grazia non è altro che la natura dell'uomo, purché le sue azioni siano determinate dal principio interno, ma soprassensibile che è in lui». ³⁵⁶ Come pure lo confermerebbe il modo in cui egli ha proiettato i «sacri misteri» sulla moralità, giungendo a una riformulazione del rapporto tra libertà e legge (concepite rispettivamente come *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*) che fa della seconda un fondamento non impenetrabile della stessa moralità, di cui la prima resta però la causa insondabile per la conoscenza, così da condurre «inevitabilmente ai sacri misteri» quando la considerazione si sposta «alla realizzazione del fine morale supremo», ³⁵⁷ vale a dire al «sommo bene».

Questo, comprensibilmente, ha autorizzato il giovane Hegel a cogliere nel concetto del «sommo bene» – dal punto di vista della ragione speculativa – il punto più basso raggiunto dal pensiero di Kant: la prova ultima di come la sua filosofia del finito (insieme con quella di Jacobi e Fichte) avesse «perfezionato al massimo» invece l'eudemonismo invece di abbandonarlo. ³⁵⁸ Per quanto comprensibile, il suo giudizio sprezzante non rendeva del tutto giustizia alle ragioni di Kant. Il quale, se non ha inteso indicare un approdo sicuro nel «sommo bene», confidando in maniera prosaica «nella cooperazione o negli ordinamenti di un sovrano morale del mondo, in virtù del quale soltanto questo fine è possibile», ³⁵⁹ è perché il suo concetto presupponeva quel capovolgimento radicale di prospettiva che incitava a vedere nell'«idea di un sovrano

³⁵⁵ Vedi Id., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 137; trad. it. cit. p. 467.

³⁵⁶ Id., *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, 43; trad. it. cit. p. 105.

³⁵⁷ Vedi *ivi* e Id., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 138; trad. it. cit. p. 468.

³⁵⁸ Vedi G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968, p. 319; trad. it. *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971, p. 129.

³⁵⁹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 139; trad. it. cit. pp. 468-469.

morale del mondo» «un problema della ragione pratica».³⁶⁰ E non tanto per cogliere finalmente Dio nella dimensione di un ordine immanente retto da un codice di regole, quanto piuttosto per elevare gli uomini al soprasensibile (di cui pure partecipano), ossia per operare la loro trasformazione con il supporto della fede morale, e dunque per innalzare la vita umana al livello di quella divina nella forma della sua santificazione (ancora morale).

«Ciò che conta per noi non è tanto sapere che cosa Dio sia in se stesso (nella sua natura) ma che cosa sia per noi in quanto esseri morali».³⁶¹ Si può riassumere infine in quest'affermazione il senso complessivo della riflessione kantiana sulla religione, che colpisce per la determinazione di mettere da parte la vana questione della conoscenza della natura di Dio (in se stessa e indipendentemente da noi) per sostituirla con quella, assai più viva e persino attraente, della relazione della sua «persona» con la nostra sul piano dell'agire pratico.³⁶² Il fatto che nei suoi ultimi anni il filosofo lo abbia definito come «imperscrutabile (*imperscrutabilis*)» – come si legge tra le sue carte –, nella convinzione che la conoscenza di Dio non sia «estensiva per il [campo] teoretico», non va interpretato perciò come il segno della definitiva resa intellettuale di una mente sfinita, ma come la premessa necessaria per affrontarla in senso etico-pratico: come un «per noi», ossia come «spirito» e non come «anima del mondo».³⁶³ Veniva da qui, infatti, la necessità di postularne l'esistenza insieme a quella dell'immortalità dell'anima, fissando insieme il valore eminente della sua idea come «legislatore santo», «reggitore benevolo» e «giudice giusto»: quella a cui è improntata in definitiva «la vera fede religiosa universale», così come è avvertito il «bisogno della ragione pratica» di credere nel «comportamento morale di Dio verso il genere umano».³⁶⁴

È in questo modo che Kant, si può concludere, piuttosto che giustificare «lo strano fenomeno [...] di una mente che crede con tutte le sue forze nella reale presenza di una serie di cose, di nessuna delle quali può esprimere una nozione qualsiasi»,³⁶⁵ come ha inteso fare James, ha cercato di intrecciare in maniera misurata l'atteggiamento della fede con quello della speranza, convinto

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² Importa segnalare che tale termine, che torna con una certa insistenza nei manoscritti inediti che segnano l'ultima fase del pensiero di Kant, è impiegato dal filosofo in riferimento a Dio come all'uomo (Cfr. Id., *Opus postumum*, AA XXII, 52-56; trad. it. *Opus postumum*, a cura di V. Mathieu, Roma-Bari 1984, pp. 326-329).

³⁶³ Vedi *ivi*, XXII, 58; trad. it. cit. p. 331.

³⁶⁴ Vedi I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI, 139; trad. it. cit. p. 469.

³⁶⁵ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 56; trad. it. cit. p. 66.

che la domanda di pertinenza della religione – dal punto di vista della filosofia in un senso cosmico³⁶⁶ – sia in definitiva questa: «che cosa *mi è dato* sperare?». Una domanda umanissima, che esprime appieno la fragilità di chi la pone col pensiero rivolto a ciò che può renderlo «un uomo migliore». ³⁶⁷ E per questo una domanda posta con animo sincero, non condizionato «dalla paura e dalla speranza»: sentimenti su cui si era fatto spesso leva, a suo parere, per ridestare nell'anima la fede (superstiziosa) nel soprannaturale, al prezzo di allontanarla dalla religione. Una domanda, dunque, che nobilita il senso dell'attesa contenuto nella speranza, sollevandola dall'ansia di una ricompensa più o meno immediata, una volta subordinata la naturale richiesta di felicità all'esigenza morale di rendersene degni. ³⁶⁸ Una domanda, in ultimo, che senza anteporre una virtù teologale all'altra (la fede), decide dell'apertura di quest'ultima, mostrando che essa nutre e soddisfa la speranza nella misura in cui risponde in primo luogo al suo appello.

³⁶⁶ A tal riguardo mi sia consentito di rimandare al mio contributo *A chi è rivolta la filosofia in senso cosmopolitico?*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, and M. Ruffing, (eds.) *Kant und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Kant-Kongresses 2010 [*Kant and Philosophy in a Cosmopolitan Sense*, Berlin 2013, Bd. I, pp. 479-490.

³⁶⁷ Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, VII, 42; trad. it. cit. p. 103.

³⁶⁸ Cfr. su questo punto M. Mori, *Felicità, virtù e religione in Kant*, in *Kant e la filosofia della religione*, cit., pp. 53-79.

Esperienza estetica e giudizio: una teoria non predicativa del sublime

1. Non è possibile considerare la teoria kantiana del sublime al di fuori della cornice teorica e del quadro sistematico in cui essa assume significato, tralasciando dunque l'insieme delle relazioni che la legano non solo all'*Analistica del giudizio estetico*, ma, più in generale, al programma filosofico dello *Übergang* che sorregge la terza *Critica*.³⁶⁹ Tuttavia, proprio il suo rimando alla teoria del bello così come al problema della possibile comunicazione tra i due mondi, fenomenico e noumenico, deve spingerci ora a reconsiderarla alla luce del rapporto tra l'esperienza estetica e il relativo giudizio. Secondo la tesi che ci proponiamo discutere, Kant avrebbe enunciato in realtà una teoria non predicativa del sublime, posto che l'esperienza cui essa rimanda (soprattutto per quanto riguarda il sublime dinamico) spinge la riflessione filosofica ad offrirne una formulazione che non presuppone come essenziale, e anzi sembrerebbe escludere dalla situazione in cui trova contesto, la sua espressione nella forma predicativa del giudizio. Per questo, le domande che intendiamo porre al riguardo sono, nell'ordine: 1. che tipo d'esperienza ha presupposto nella fattispecie il filosofo: un'esperienza in prima persona, che possiamo ritenere anche privata, o invece un'esperienza comune? 2. chi è che pronuncia la parola "sublime" a coronamento di una siffatta esperienza: colui che la vive in maniera immediata o chi invece l'apprende da altri, senza provare di prima mano ciò che ha suscitato l'emozione? 3. in che modo è stabilita tra loro quella comunicazione³⁷⁰ che, secondo Kant, fa del giudizio estetico un giudizio universale, seppure di tipo soggettivo, in quanto non incide sul piano della

³⁶⁹ Su questo punto è da segnalare ancora il lavoro di W. Bartuschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1972.

³⁷⁰ Cfr. sul tema L. Fomesu, "Kant on Communication", in «Studi Kantiani», 32 (2019), pp. 11-23.

conoscenza? 4. in che senso, infine, l'interesse intellettuale per il sublime mal si concilia con il piacere estetico e la stessa necessità della sua comunicazione?

Per rispondervi, possiamo partire anzitutto da una situazione concreta, vissuta e descritta nella famosa lettera, scritta quasi un secolo prima da John Dennis, in cui egli riportava le impressioni ricevute nel valicare le Alpi. Ad imporla alla nostra attenzione, non è il fatto di essere una testimonianza della moderna accezione del sublime, posto che la visione diretta di quelle «rovine immense» e insieme «orride, spaventose, terrificanti», suscitò nel viaggiatore dei «rapimenti inusitati», mescolati «ad orrori e talvolta quasi alla disperazione». Semmai è la constatazione del fatto che colui che descrive in maniera così vivida «la terribile visione dei burroni e delle acque spumeggianti che vi si scagliavano precipiti» si dimostrò in ultimo solo preoccupato di non essere creduto dal suo corrispondente, tanto da sentirsi in obbligo di giustificarsi per le iperboli adoperate: «Temo che penserete ch'io abbia detto troppo. Pure, se aveste soltanto visto quello che ho visto, per certo pensereste che ho detto troppo poco». ³⁷¹ Di fatto, cogliamo in queste parole il timore di apparire esagerato da parte di chi scrive. Il quale si appella per questo alla veridicità della propria testimonianza, per nulla falsata dalle parole, piuttosto che invitare l'altro a fare uno sforzo di immaginazione necessario a rappresentarsi la maestosità della scena alpestre. E proprio nella convinzione che la supposta «bizzarria» della descrizione sia da addebitare alla stessa natura e non alla suscettibile sensibilità dello spettatore. ³⁷²

Non sorprende pertanto il mancato uso del termine “sublime” da parte di chi, non molti anni dopo, richiamando il significato tramandato dal Longino nel campo delle lettere, si sia riferito alla sua «autorità» «per dimostrare [...] che le idee religiose sono le più adeguate a infondere grandezza e sublimità nel discorso». ³⁷³ La sua idea era che il termine si colleghi ad una «passione entusiastica», servendo a definire «un grande pensiero, o grandi pensieri, capaci di muovere l'animo dal suo stato normale per mezzo dell'entusiasmo che per natura vi s'accompagna», ossia capaci «di esaltare l'anima e di farle concepire una più grande idea di sé, riempiendola di gioia e di un certo qual nobile

³⁷¹ Vedi J. Dennis, Lettera da Torino, 25 ottobre 1688, in *Critica della poesia*, a cura di G. Sertoli, Palermo 1994, pp. 95-96.

³⁷² «le Alpi sono evidentemente bizzarrie della natura, e chi arrossirebbe per essere colpevole di bizzarria quando utilizzi parole che fanno menzione delle sue?» (*ivi*, p. 96).

³⁷³ Id., *The Grounds of Criticism in Poetry* (1704), in *Critica della poesia*, cit., p. 71.

orgoglio». Al punto che al lettore – e qui sta l'aspetto importante – sembra di condividere la paternità delle idee e parole dello scrittore.³⁷⁴

Possiamo comprendere ora perché Dennis, intendendo offrire un semplice resoconto di viaggio, abbia ritenuto sul momento di poter apparire estroso e non di provocare un «piacevole rapimento nell'anima stessa del lettore».³⁷⁵ Molto semplicemente, non era stato questo il suo intento: poiché egli aveva sì provato a dare un'idea dell'unione dell'«orrore» con l'«armonia», ma senza la pretesa di «tracciare un'immagine o una raffigurazione di un oggetto terribile, tale da sorprendere e stupire l'anima tramite l'occhio»,³⁷⁶ come avrebbe cercato di fare al suo posto un poeta. Pur ricorrendo ad un linguaggio enfatico, infatti, egli non aveva scelto in modo studiato «parole e ritmi» per far «sì che le impressioni prodotte dagli oggetti siano così profonde e le loro tracce così penetranti da renderceli in qual modo presenti, come se stessero realmente di fronte a noi».³⁷⁷ Strano a dirsi, ma la definizione del sublime, ereditata da Longino, che lo stesso Dennis avrebbe cercato di portare a chiarezza per sollevarla dal livello di una oscura intuizione,³⁷⁸ idonea – questo sì – a giudicare della qualità della poesia elevata in rapporto alle idee religiose, non gli suggerì sul momento la relativa parola che meglio avrebbe compendiato un'esperienza in cui era da cogliere un misto di «terrore», «ammirazione», «sorpresa» e «stupore».³⁷⁹

In effetti, per quanto non sappiamo quale sia stata l'effettiva reazione del destinatario della lettera, possiamo nondimeno supporre che – qualora non abbia accolto con diffidenza quel racconto pieno d'eccitazione, leggendolo invece con animo partecipe – sia stato almeno lui a ritenere che 'sublime' fosse la parola appropriata in risposta al rapimento destato nell'altro dalla vista delle vette, e dunque al sentimento di soggezione dinanzi a quelle «strane rupi [...] mancanti d'ogni forma salvo quella che avevano tratto dalla rovina».³⁸⁰ Ma questo, indipendentemente dalla sua eventuale conoscenza dell'antico testo *Sul sublime*, così come indipendentemente da ogni possibile osservazione di tipo retorico-letterario in merito alla natura umana: semplicemente per effetto della sollecitazione momentanea offerta dalla lettura in cui dobbiamo

³⁷⁴ Vedi *ivi*, pp. 74-75.

³⁷⁵ *Ivi*, p. 74.

³⁷⁶ *Ivi*, p. 78.

³⁷⁷ Vedi *ivi*, pp. 78-79.

³⁷⁸ Vedi *ivi*, p. 75.

³⁷⁹ Vedi *ivi*, pp. 76-77.

³⁸⁰ Id., Lettera da Torino, 25 ottobre 1688, in *Critica della poesia*, cit., p. 96.

presumere al lavoro l'immaginazione o comunque si voglia chiamare la capacità di tradurre in immagini le altrui parole (anche se non si tratta mai di una traduzione "a calco", fosse solo per la componente emotiva che interviene nella comprensione delle medesime).

È sufficiente ora questa ammissione perché appaia evidente il problema posto dalla natura del termine "sublime", il quale – come ha osservato Nowell-Smith, esaminando nella sua *Etica* la "logica degli aggettivi" – non aiuta a determinare l'oggetto (nel suo esempio, la magnificenza di una veduta), nella misura in cui «la sublimità del panorama non fa parte dei suoi contenuti e nessuna descrizione del panorama potrebbe comportare logicamente la verità o la falsità dell'enunciato "il panorama era sublime"». ³⁸¹ Per questo presumiamo che sia stato l'interlocutore ad adoperare tale parola in risposta alla descrizione di un simile scenario, apparsagli nell'occasione la più idonea ad esprimere un commento «naturale ed appropriato» in riferimento ad un'«emozione naturale ed appropriata». ³⁸² A riprova così dell'opinione di chi ritiene che l'attenzione vada spostata, più correttamente, dal significato generale della parola alla circostanza che ne giustifica l'uso per una determinata funzione.

Ma qual è poi la sua funzione in questo caso? In verità, non sembra che essa possa essere determinata in maniera univoca. Tanto che pure la proposta dello stesso Nowell-Smith di far rientrare "sublime" nella specie delle «parole di attitudine (*aptness-words*)», quali «parole indicanti che un oggetto ha certe proprietà atte a sollevare una certa emozione o serie di emozioni», ³⁸³ non regge alla prova, dimostrandosi troppo rigida per potersi atagliare alle molteplici situazioni d'uso. Sicché, se da un lato ciò offre una riprova che la convenzione V di Tarski non può «essere applicata a tutto campo», perché, se ciò fosse, «ci troveremmo a dover accettare un realismo ingenuo riguardante un sacco di cose sulle quali non vogliamo essere realisti», ³⁸⁴ compresa la sublimità di una particolare vista, dall'altro neppure ne possiamo concludere che il termine "sublime" connoti invariabilmente l'oggetto sotto l'aspetto emotivo o che abbia sempre una valenza estetica nel discorso (laddove il fatto che ciò non accade non va inteso come un'eccezione alla regola).

Del resto, se pensiamo a Kant, egli non ha pensato anzitutto alle implica-

³⁸¹ P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Baltimore 1954; trad. it. *Etica*, a cura di M. Dal Pra, Firenze 1974, p. 76.

³⁸² *Ivi*, p. 77.

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ A. Musgrave, *Common Sense, Science and Scepticism*, Cambridge 1993; trad. it. *Senso comune, scienza e scetticismo*, Milano 1995, p. 319.

zioni emozionali del termine quando, nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, qualificò appunto come ‘sublime’ «la vera virtù» tra «le qualità morali»,³⁸⁵ o quando, trent’anni dopo, nel saggio *Per la pace perpetua*, parlò di «una costituzione di forma tanto sublime» in riferimento a quella repubblicana.³⁸⁶ In entrambi i casi, diversamente da quelli menzionati in precedenza, il filosofo non ha lasciato al suo lettore la libertà di esprimere con la parola “sublime” la propria adesione a quanto appreso, ma la ha adoperata personalmente nel proprio discorso, supponendo che l’altro sapesse già coglierne in maniera calzante il senso, a prescindere dall’eventuale disponibilità a dividerne l’impegno teorico, ma soprattutto a prescindere dalla conoscenza della sua personale teoria del sublime. A testimonianza ora del fatto che l’uso della parola (anche nel discorso filosofico) evidenzia una maggiore estensione rispetto alla “copertura” offerta dalla medesima. La quale vede aprirsi una falla per non aver chiarito la differenza tra ciò che può esperirsi in senso estetico come sublime e ciò che invece si giudica o si valuta genericamente “sublime” – un chiarimento che Kant ha ritenuto purtroppo superfluo, nel presupposto che l’uso aggettivale sia senz’altro accomunabile a quello sostantivato in base ad un’identità nominale che lo ha portato a trascurare per l’appunto la differente prospettiva (di prima e terza persona) che si lega a tali usi.

2. Senza voler sminuire con questo il valore della teoria kantiana del sublime, possiamo osservare che essa (ma non è l’unica) si fonda su una tacita sovrapposizione di piani, tale da farci confondere il riconoscimento dell’esperienza collegata al prodursi di un particolare sentimento di piacere con l’atto della predicazione verbale. Esponendo il processo che sta al fondo di questa esperienza ritenuta comune e altresì partecipabile ad altri (almeno tra quanti sono approdati, agli occhi del filosofo, ad un determinato livello di cultura), essa ha innegabilmente il pregio di averci rivelato il lapsus che contraddistingue il relativo giudizio (il quale, com’è noto, si regge per lui su di una «specie di sostituzione» che porta a scambiare «in stima per l’oggetto quella per l’idea

³⁸⁵ Vedi I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), in AA II, 215; trad. it. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, con introduzione di G. Morpurgo-Tagliabue, Milano 1989, p. 89.

³⁸⁶ Vedi Id., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant* (1795), in AA VIII, 367; trad. it. *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 2002, p. 184. Mi permetto di rimandare al riguardo all’analisi condotta in “Sublime” nell’uso dei Discorsi popolari di Fichte, in «Annuario filosofico», 25 (2009), pp. 217-242.

dell'umanità nel nostro soggetto»),³⁸⁷ consentendo a noi che l'apprendiamo di «giudicare *sublime* non tanto l'oggetto, quanto lo stato d'animo di chi compie la valutazione». ³⁸⁸ Aver messo in luce questo naturale abbaglio del linguaggio, rendendocene consapevoli, è forse il maggior merito della riflessione di Kant rispetto a chi ha continuato, anche dopo, a ravvisare nel sublime una proprietà di oggetti capaci di destare in noi profonda impressione.³⁸⁹

Dal punto di vista ora del giudizio, questa sostituzione può essere considerata prova della peculiarità del predicato 'sublime' rispetto a 'bello'; il quale pure esige un'inversione di prospettiva nel relativo giudizio di gusto, ma a motivo della sua estrema genericità, la quale consente ai parlanti di riferirlo ad un campionario ben più esteso di oggetti, correndo spesso il rischio di banalizzarlo. Benché con scarsa possibilità di fraintendimenti dal punto di vista della comunicazione linguistica, viene da aggiungere, se pensiamo a Kant, posto che esso denota per lui quel piacere estetico che «non dipende da una sensazione, come per il piacevole, né da un concetto, come per il buono, ma tuttavia viene riferito a concetti, sebbene indeterminati». ³⁹⁰ Com'è noto, non sempre (o raramente) il giudizio di gusto incontra l'unanime consenso. Ma quando ciò avviene, occorre imputarne il motivo ad un accordo – sembra ancora dirci Kant – il quale verte sulla naturalezza del sentimento e non attiene al piano della conoscenza, né si lascia condizionare da una serie di valutazioni (di ordine morale, economico, intellettuale, ecc.) concorrenti con quella estetica.³⁹¹ Là dove la formulazione del giudizio non è un aspetto secondario rispetto al piacere estetico che nasce al cospetto *hic et nunc* dell'oggetto, così da avere bisogno della sua "apparenza" immediata e per questo di ricorrere a un'espressione deittica. (Diverso, infatti, è il caso di una situazione in cui l'oggetto è assente e dei soggetti convengono sulla sua bellezza sulla base di un'esperienza trascorsa o di informazioni di seconda mano in base a descrizioni e riproduzioni; una situazione che, oltretutto, ci allontanerebbe dalla considerazione dell'oggetto estetico³⁹² secondo «il principio di una finalità formale della

³⁸⁷ Id., *Kritik der Urtheilskraft* (1790), in AA V, 257; trad. it. *Critica del Giudizio*, Roma-Bari 1984, p. 107.

³⁸⁸ *Ivi*, 255-256; trad. it. cit. p. 105.

³⁸⁹ Anche su questo mi sia consentito rimandare al mio testo dal titolo *Dismisura e apparenza. Vicissitudini di un'idea: il sublime da Kant a Schopenhauer*, il nuovo melangolo, Genova 2005.

³⁹⁰ Vedi Id., *Kritik der Urtheilskraft*, in AA V, 244; trad. it. cit. p. 91.

³⁹¹ Cfr. J.O. Urmson, *What Makes a Situation Aesthetic?*, in «Aristotelian Society Supplementary», XXXI, 1957, pp. 75-92; trad. it. *Che cosa rende una situazione estetica?*, in *Che cosa è arte*, a cura di S. Chiodo, Torino 2007, pp. 5-17.

³⁹² Per una riflessione critica sugli oggetti estetici (soprattutto i cosiddetti «artefatti») si rimanda a J.-M. Scheffer,

natura» alla quale il filosofo ha dato grande rilievo già nell'Introduzione alla *Critica del Giudizio*.)³⁹³

Per quanto Kant si sia occupato di fissare anzitutto ciò che è comune al bello e al sublime (ovvero il fatto di non piacere «per se stessi» e di non presupporre «un giudizio dei sensi né un giudizio determinante dell'intelletto ma un giudizio di riflessione», così da figurare come predicati di giudizi «*singolari*» che nondimeno «si danno come giudizi universali rispetto ad ogni soggetto»), non deve sfuggirci la loro differenza, al di là di ciò che concerne la forma oppure l'assenza di forma dell'oggetto.³⁹⁴ Una differenza, questa, che certamente aiuta a stabilire le condizioni del giudizio, oltre a quelle dell'esperienza estetica che lo determina, ma che non possiamo dire segnata unicamente dalle presunte caratteristiche dell'oggetto, le quali valgono a restringere notevolmente il campo d'applicazione della parola 'sublime', peraltro esposta di suo assai meno al rischio di un uso generico.

La definizione della tipologia degli oggetti è così condizione necessaria ma non sufficiente a fissare in maniera univoca la loro differenza. Ma, si dirà, Kant ha affiancato altri due elementi distintivi del sublime a questo primo, considerando di seguito la tipologia del piacere (di carattere diretto o indiretto, perché implicante un «sentimento di agevolazione e intensificazione della vita» o, al contrario, «prodotto dal senso di un momentaneo impedimento, seguito da una più forte effusione, delle forze vitali»), e soprattutto il convenire, manifesto o nascosto, della finalità con il nostro Giudizio.³⁹⁵ Solo che anche quest'ultima differenza non fa che rimandare alla prima, inducendoci a comprendere meglio perché, in definitiva, «ci esprimiamo del tutto impropriamente quando diciamo sublime un *oggetto naturale*, mentre con tutta proprietà possiamo chiamare belli moltissimi oggetti della natura».³⁹⁶

Torniamo così allo stigma del giudizio sul sublime, già evidenziato prima, da imputare per Kant all'incapacità del linguaggio di esprimere in maniera

Oggetti estetici?, in *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Firenze 2006, pp. 37-54.

³⁹³ «La parte che comprende il Giudizio estetico è essenziale in una critica del Giudizio, perché essa sola contiene un principio sul quale il Giudizio fonda interamente a priori la sua riflessione sulla natura: cioè il principio di una finalità formale della natura, secondo le sue leggi particolari (empiriche), rispetto alla nostra facoltà di conoscere, ovvero di una finalità senza cui l'intelletto non si ritroverebbe nella natura» (I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 193; trad. it. cit. p. 35).

³⁹⁴ Vedi *ivi*, 244; trad. it. cit. p. 91.

³⁹⁵ Vedi *ivi*, 245; trad. it. cit. p. 92.

³⁹⁶ *Ibidem*.

appropriata il sentimento di un piacere che si afferma in maniera obliqua nel nostro animo – perché è in quest'ultimo che invero risiede quella «sublimità» di cui l'oggetto riesce a fornire l'«esibizione». Non altro deve farci concludere che per lui, mentre si dà una «bellezza naturale per sé stante» quale «ci rivela una tecnica della natura, che ce la rappresenta come un sistema secondo leggi di cui non sappiamo trovare il principio nella nostra facoltà intellettuale», non v'è traccia della sublimità fuorché in noi uomini. E proprio perché siamo capaci di attingere al patrimonio di quelle «idee della ragione», di cui si evidenzia in questo caso la stranezza di essere «svegliate ed evocate nell'animo nostro», nonostante che «nessuna esibizione possa esser loro adeguata, anzi appunto per tale sproporzione che si può esibire sensibilmente».³⁹⁷

3. Tutto risolto, allora? Non sembrerebbe. Infatti, lo slittamento del problema teorico che ha portato il filosofo a parlare di 'bellezza' e 'sublimità' come di entità di cui non ha chiarito la natura (dove reale è la prima e ideale la seconda?) ci fa capire che, nel dire "sublime" in riferimento a un oggetto, non v'è assoluto bisogno che esso sia materialmente presente per suscitare il relativo giudizio, come abbiamo ammesso invece nel caso del bello. In rapporto al quale, è bene ripetere con Kant, il piacere è sì «legato alla pura esibizione», ma in quanto è insieme «legato *immediatamente* alla semplice contemplazione dell'oggetto»,³⁹⁸ il quale va supposto come fisicamente presente perché sia possibile giudicarlo «in relazione con la libera regolarità (*Gesetzmäßigkeit*) dell'immaginazione»: una facoltà che qui è da considerare – avverte il filosofo – «in primo luogo non come riproduttiva, in quanto è sottomessa alle leggi dell'associazione, ma come produttiva e spontanea (come ideatrice (*Urheberin*) di forme arbitrarie di possibili intuizioni)». ³⁹⁹ Il che significa, se ben comprendiamo, che dalla sua capacità di ideazione di forme deriva la trasfigurazione dell'oggetto sottoposto ad un atto di contemplazione,⁴⁰⁰ la cui durata dipende dal protrarsi della «libera occupazione, indeterminatamente finalistica, delle facoltà dell'animo». ⁴⁰¹ Del resto, è vero che, se l'oggetto non si presta perché «rigidamente regolare» o identificabile in base ad «un determinato fine

³⁹⁷ *Ibidem*.

³⁹⁸ *Ivi*, 242; trad. it. cit. p. 88 (mio il corsivo).

³⁹⁹ *Ivi*, 241; trad. it. cit. p. 87 (lievemente modificata).

⁴⁰⁰ Di «ineffettualità della conoscenza» in rapporto all'atto della contemplazione estetica ha parlato giustamente G. Carchia in *La legittimazione dell'arte: studi sull'intelligibile estetico*, Napoli 1982, p. 191.

⁴⁰¹ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in AA V, 242; trad. it. cit. p. 89.

pratico», ce ne separiamo presto annoiati, nell'impossibilità «d'intrattener(c) a lungo nella sua contemplazione».⁴⁰²

In relazione al bello l'esperienza estetica dell'oggetto (la sua fruizione) confina dunque con l'espressione del giudizio, il quale vale a trasmettere un sentimento di piacere su cui concordano i diversi soggetti che in tale circostanza hanno esercitato liberamente la loro immaginazione e inoltre, nel giudicare "bello" l'oggetto, hanno manifestato la consapevolezza che «l'immaginazione può giocare con naturalezza e opportunamente» con esso, così da tornare a goderne a piacimento trovandolo «sempre nuovo».⁴⁰³ Ne deriva che essi non solo cercheranno di ripetere in futuro la medesima esperienza nell'incontro di sempre nuovi oggetti (naturali o artistici), ma andranno anche in cerca del medesimo oggetto (là dove questo è possibile) o tipo di oggetti, "sapendo" in qualche modo di poter rinnovare il piacere provato in passato. (Anche se questo ci fa ritenere che questa ricerca, in quanto non è puramente aleatoria, deve ammettere una qualche conoscenza di questo tipo di oggetti. E che dunque il giudizio estetico, pure non essendo un giudizio della conoscenza in quanto giudizio di riflessione che presuppone una deissi di spazio e di tempo, deve dare luogo prima o poi a una conoscenza empirica, quale non solo risulta dal ripetersi dell'esperienza estetica ma è presupposta altresì dalla sua attesa.)

L'ingenuità, se vogliamo, è di ipotizzare una sorta di verginità dell'esperienza estetica e pertanto di pensare che il relativo giudizio, solo perché proferito spontaneamente, non abbia mai alle spalle la cognizione di ciò che lo ha provocato: il piacere in rapporto all'oggetto, che spinge a cercarlo di nuovo interferendo nel gusto.⁴⁰⁴ In effetti, pur avendo presente questa interferenza, Kant ha creduto di poterla neutralizzare col ricondurla a un «*interesse empirico per il bello*», da definire solo all'interno della vita associata, nel presupposto che il bisogno di integrazione espresso dal gusto spinga poi a giudicare come uomo «colui che è disposto e capace di comunicare agli altri il proprio piacere,

⁴⁰² Vedi *ivi*, 242-243.

⁴⁰³ Vedi *ivi*, 243.

⁴⁰⁴ A ragione I. Murdoch ha rimproverato a Kant di aver trattato «il giudizio estetico allo stesso modo del giudizio percettivo nella sfera cognitiva», nell'idea che esso «deve aver luogo istantaneamente o, per così dire, automaticamente, e provocare in noi piacere nell'atto stesso della sintesi». Tuttavia, questa critica, proprio perché non trascurabile, come sostiene la medesima, non può limitarsi allo statuto dell'oggetto estetico, che «non è solo "dato", ma è anche "pensato"». Infatti, essa investe la relazione tra esperienza e giudizio: una relazione in cui, oltre ad assumere un peso rilevante la cultura (individuale e collettiva), il piacere estetico ha un ruolo non confinabile a quello di «un momentaneo stato mentale semipercettivo» (vedi I. Murdoch., *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, London 1999; trad. it. *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di P. Corradi, introduzione di L. Muraro, prefazione di G. Steiner, Milano 2006, *Il sublime e il buono*, p. 220).

e che non è soddisfatto da un oggetto se non ne può condividere il piacere con gli altri». ⁴⁰⁵ Affermare così che la socievolezza sta al fondo del bisogno di comunicazione – come qui ha fatto il filosofo – è indizio del maggiore risalto che occorre dare per lui alla trasmissione verbale del piacere quando predomina un interesse empirico per il bello, il quale può anche prescindere dall'effettivo valore estetico dell'oggetto: «di guisa che, ora, se anche uno trae da un oggetto un piacere insignificante e che non ha per lui un interesse notevole, ne vede quasi cresciuto infinitamente il valore, all'idea della comunicabilità universale del piacere stesso». ⁴⁰⁶

Con questo, Kant non ha inteso dire che l'esperienza del bello annega inevitabilmente nella chiacchiera. Piuttosto ha voluto definire i termini del piacere estetico in rapporto alla «normale comunicazione umana» in cui, secondo Lotman, come «nel normale funzionamento della lingua, è contenuto il presupposto di una non identità di partenza tra parlante e ascoltatore». ⁴⁰⁷ Una non identità che egli ha ritenuto superabile sulla base del fatto che «ognuno aspetta ed esige dagli altri che si abbia in vista questa comunicazione universale, quasi come se fosse un patto originario dettato dall'umanità stessa», ⁴⁰⁸ sottacendo l'esistenza di quella «tensione» e «resistenza di forze», che resta condizione essenziale di un proficuo scambio linguistico. ⁴⁰⁹ Ma al di là di ogni considerazione sull'attenzione che Kant può avere prestato espressamente al linguaggio, dobbiamo ricordare che, di fatto, egli ha distinto l'interesse empirico da quello «*intellettuale per il bello*», prospettando una diversa situazione, caratterizzata da una contemplazione solitaria che non prevede alcuna forma di comunicazione e da cui traspare «un interesse immediato alla bellezza della natura», oltre ad «una disposizione d'animo favorevole al sentimento morale (*eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung*)». ⁴¹⁰ È con questo che entriamo nel vivo della considerazione della teoria kantiana del sublime come teoria non predicativa.

⁴⁰⁵ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 297; trad. it. cit. p. 154 (lievemente modificata). Cfr. in proposito J.-J. Jeng, *Natur und Freiheit. Eine Untersuchung zu Kants Theorie der Urtheilskraft*, Amsterdam-New York 2004, pp. 117-151 e, più nello specifico, D. Fan, *Die Problematik der Interesselosigkeit bei Kant. Eine Studie zur "Kritik der ästhetischen Urtheilskraft"*, Berlin/Boston 2019, pp. 123-134.

⁴⁰⁶ *Ibidem* (trad. it. parzialmente modificata).

⁴⁰⁷ Vedi J.M. Lotman, *Kul'tura i Vzryv*, Moskva 1993; trad. it. *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Milano 1993, p. 14.

⁴⁰⁸ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 297; trad. it. cit. p. 154.

⁴⁰⁹ Vedi J.M. Lotman, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁴¹⁰ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 298-299; trad. it. cit. p. 156.

«Colui che contempla da solo (e senza intenzione di comunicare agli altri le sue osservazioni) la bella figura di un fiore selvaggio, di un uccello, di un insetto, per ammirarla ed amarla, e non vorrebbe che essa mancasse nella natura, anche se dovesse venirgliene un danno, e ancor meno si promette qualche utilità – costui prende un interesse immediato ed intellettuale alla bellezza della natura.⁴¹¹

Non possiamo restare indifferenti di fronte a questo inchino del filosofo dinanzi alle manifestazioni di vita del creato, rispetto alle quali la tentazione di dominare la natura si lascia vincere da un interesse «poco comune», ovvero l'interesse «proprio di coloro il cui carattere o è già educato al bene, o è eminentemente disposto a ricevere questa educazione», i quali manifestano di conseguenza «una disposizione ai buoni sentimenti morali» – quasi che la contemplazione disinteressata della bellezza naturale costituisca una prova indiretta di un interesse primario e «ben fondato per il bene morale».⁴¹² Sep-pure immediato, non possiamo ritenere questo interesse intellettuale del tutto naturale e scontato giacché riflette un livello di cultura che dobbiamo altresì riconoscere come base di una educazione il cui obiettivo è di infondere la consapevolezza che occorre cercare il fine «in noi stessi, e in ciò che costituisce lo scopo ultimo della nostra esistenza, cioè nella destinazione morale».⁴¹³ Non vi è infatti possibilità di ammirazione della natura (che non è affatto ingenua e immediata) se non nella cornice di quella data cultura, così da stabilire una prossimità con la natura dalla condizione di distanza acquisita. Tanto più se ad essa leghiamo, come ha fatto Kant, l'ipotesi di una analogia tra la sfera estetica e quella morale: la stessa cultura che egli ha ammesso nel soffermarsi sulla «disposizione dell'animo al sentimento del sublime», che, per il fatto di esigere «nell'animo stesso una capacità di accogliere le idee», deve essere sconosciuto a quanti appaiono ben lontani dal vedere l'«insufficienza della natura» rispetto alle medesime.⁴¹⁴

Non pare strano che il filosofo abbia espresso questa tesi proprio nel paragrafo dedicato alla «modalità del giudizio estetico sulla natura» (§29), dove la dimostrazione della necessità di quest'ultimo viene a dipendere dalla possibilità di un'esperienza della natura vincolata al possesso di «idee morali» che non sono di tutti, o almeno sono prerogativa di quanti riescono a ravvisare

⁴¹¹ *Ivi*, 299.

⁴¹² Vedi *ivi*, 301; trad. it. cit. pp. 158-159.

⁴¹³ *Ibidem*.

⁴¹⁴ Vedi *ivi*, 265; trad. it. cit. p. 116.

qualcosa di «attraente» in ciò che vi è «di terribile per la sensibilità».⁴¹⁵ E dove, quindi, se si tratta di stabilirne la necessità, questa finisce per poggiare sulla differenza tra chi manifesta tale disposizione d'animo e chi invece, essendo ancora troppo rozzo per dare voce al sentimento del sublime, resta fermo all'impressione di paura – una differenza che determina uno spostamento del problema facendo slittare il giudizio estetico nel giudizio di valore:

«Difatti, come rimproveriamo mancanza di gusto a chi è indifferente davanti a un oggetto naturale che noi troviamo bello, così diciamo che manca di sentimento chi resta impassibile di fronte a ciò che noi giudichiamo sublime. Noi però esigiamo entrambi da ogni uomo, e li presupponiamo persino, se egli ha una qualche cultura; solo, con questa differenza, che noi esigiamo il primo assolutamente da ognuno, perché il giudizio vi riferisce l'immaginazione semplicemente all'intelletto in quanto facoltà dei concetti, mentre esigiamo il secondo, perché il giudizio vi riferisce l'immaginazione alla ragione in quanto facoltà delle idee, sotto una condizione soggettiva (che noi però ci crediamo autorizzati di poter pretendere da ognuno), ovvero quella del sentimento morale nell'uomo, di modo che attribuiamo la necessità anche a questo giudizio estetico».⁴¹⁶

Che dire ora di fronte a tanta insistenza sul verbo “esigere”? Possiamo solo osservare che, rispetto al caso della comunicazione dove i diversi soggetti capaci di gusto reclamano e insieme si aspettano reciprocamente un accordo, con il risultato (neppure inatteso) di attribuire valore estetico a ciò che può anche offrire un «piacere insignificante», qui il consenso non si definisce attraverso lo scambio verbale, destinato anzi a fissare il discrimine tra quanti si ritengono capaci di giudicare un oggetto in rapporto al piacere estetico e quanti sono stimati da loro privi di gusto per il fatto di apparire insensibili al bello o di essere impreparati al sublime. Per questo, l'uniformità di vedute (rispetto a ciò che già si ritiene essere la dignità umana, in sé e in relazione alla natura) e non il libero accordo (in funzione di un progressivo affinamento) si lega al giudizio del sublime, cui Kant ha attribuito peraltro necessità mediante il richiamo a un fondamento naturale piuttosto che a un presupposto culturale: «qualcosa che si può sopporre ed esigere da ognuno con il sano intelletto» ed è ravvisabile «nella disposizione al sentimento per le idee (pratiche), cioè al sentimento morale».⁴¹⁷ Sicché possiamo anche immaginare la reazione stizzita di un soggetto kantiano di fronte all'eventuale silenzio o alla scarsa partecipazione di un eventuale interlocutore che non accolga con un “sublime!”

⁴¹⁵ Vedi *ibidem*.

⁴¹⁶ *Ivi*, 265-266; trad. it. cit. p. 117 (modificata).

⁴¹⁷ Vedi *ivi*, 265.

senza stare a rifletterci, la sua descrizione di un paesaggio sconfinato o di un fenomeno grandioso della natura; il quale pertanto rischia di vedersi negata la possibilità di rivendicare per sé «una disposizione dell'animo simile a quella che è propria del sentimento morale».⁴¹⁸ Con questa motivazione: che se è «impossibile concepire un sentimento per il sublime della natura» in mancanza di una simile disposizione, allora è difficile dar prova di un sentimento morale per chi non dimostra «entusiasmo» per il medesimo,⁴¹⁹ tanto che la mancata espressione del sentimento adeguato può essere motivo di rimprovero, se non di esclusione, da parte degli altri.

Non basta quindi distinguere il bello e il sublime dal «buono assoluto» «secondo il sentimento che ispira» per definire in maniera più morbida la modalità del consenso, che solo perché non «fondata su concetti *a priori*» è suscettibile di una «pretesa» (*Anspruch*) e non di un «comando» (*Gebot*).⁴²⁰ Soprattutto se a prevalere poi nel discorso è una motivazione più forte, di tipo normativo, intesa a sancire definitivamente il legame tra «il sentimento morale» e le «condizioni formali» del giudizio estetico in base alla possibilità di «rappresentarsi anche esteticamente la legalità di un'azione compiuta per dovere, cioè come sublime o bella, senza alterare la sua purezza: la qual cosa non accadrebbe se la si volesse congiungere con un legame naturale al sentimento del piacevole».⁴²¹

4. In effetti, nel presumere un'estraneità dalla scena (supplita dal richiamo verbale all'esperienza), la possibilità per l'ascoltatore di giudicare 'sublime' quanto viene offerto alla sua immaginazione dipende dalla capacità descrittiva del parlante, il quale deve appunto essere in grado di esercitarla al meglio per indurre un simile commento nell'altro. Solo che 'sublime' esprime in tal caso l'emozione suscitata dalla capacità di evocare un'immagine mirabile, e non si riferisce all'esperienza diretta dell'oggetto che, laddove difetti il potere della parola, è resa semplicemente presente, insieme al sentimento provato, dalla descrizione del parlante. Di conseguenza, l'esclamazione che sfugge di

⁴¹⁸ *Ivi*, 268; trad. it. cit. pp. 121-122.

⁴¹⁹ È noto come questo termine intervenga nella riflessione kantiana sul sublime nel finale dell'*Osservazione generale*, dove nell'entusiasmo – considerato sotto l'aspetto estetico – si ravvisa lo stato d'animo più confacente ad esso, in quanto espressione di «una tensione delle forze prodotta da idee, le quali danno all'animo uno slancio di gran lunga più potente e durevole dell'impulso che deriva da rappresentazioni sensibili» (*ivi*, 272; trad. it. cit. p. 126).

⁴²⁰ Vedi *ivi*, 267; trad. it. cit. p. 119.

⁴²¹ *Ibidem*; trad. it. cit. p. 120.

bocca all'ascoltatore è diverso (e non solo dal punto di vista dell'intensità) da una frase di cortesia (del tipo "deve essere stato davvero sublime") che egli pronunciarebbe per comunicare al parlante un assenso che, non implicando di necessità una forma di commozione, rispetta semplicemente il "Principio di cooperazione" enunciato da Grice, ossia quello che impone a entrambi di conformare il proprio contributo conversazionale a quanto richiesto nella situazione dall'intento comune accettato o dalla direzione dello scambio verbale in cui sono impegnati.⁴²² Meno convenzionale di come appare in questo secondo caso, l'uso della parola 'sublime' è nel primo caso la risposta immediata (ancorché codificata nel linguaggio) ad uno stato di rapimento dovuto allo sconfinare dell'immaginazione che fa seguito all'ascolto (sempre che questo, ripetiamo, rappresenti l'occasione immediata della propria esperienza estetica e non sia l'eco di un'esperienza trascorsa, per di più riferita da altri).

La questione, per venire al punto, è allora questa: di quale esperienza si occupa in realtà la teoria kantiana del sublime? di un'esperienza riportata e, dunque, di seconda mano (per intenderci, quella di cui è stato messo al corrente il corrispondente di Dennis o l'interlocutore ideale dell'esempio citato da Nowell-Smith) o invece di un'esperienza di prima mano come quella del contemplatore solitario di cui ha parlato lo stesso Kant in rapporto all'interesse intellettuale per il bello? La risposta, crediamo, non può venirci che da un'attenta considerazione del tipo di piacere su cui Kant ha indugiato nell'*Osservazione generale*, dove emerge con forza il problema del tipo di interesse adeguato. Si tratta del luogo dove più che altrove, a nostro avviso, il filosofo ha tentato di definire un punto di incontro tra il bello e il sublime, muovendo da definizioni sintetiche che hanno il loro termine comune nel piacere. Se 'bello', infatti, è «ciò che piace nel semplice giudizio (e quindi non per mezzo della sensazione dei sensi, secondo un concetto dell'intelletto)», mentre 'sublime' è «ciò che piace immediatamente per la sua opposizione all'interesse dei sensi»,⁴²³ essi rispecchiano allora rispettivamente un piacere disinteressato, perché catturato solo dalla forma dell'oggetto, e un piacere che per definizione non ammette nessun compromesso con il piacevole, perché ha in sé il seme del dispiacere. Talché, ferma restando la loro differenza, essi paiono accomunabili per quel tipo d'interesse che Kant ha chiamato più avanti "intellettuale":

⁴²² Vedi P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge (MA)-London 1989; trad. it. *Logica e conversazione. Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Bologna 1993, p. 60.

⁴²³ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 267; trad. it. cit. p. 120.

un interesse non certo per l'oggetto della natura, quale che sia, ma per il bello stesso, e ancor più per il sublime, o meglio per ciò che essi significano agli occhi dell'uomo in virtù della loro finalità «rispetto al sentimento morale». ⁴²⁴

Siamo partiti nel testo dalle «definizioni di giudizi estetici universalmente valevoli» per arrivare presto molto lontano: alla determinazione della loro funzione “formativa” dal punto di vista individuale (e sociale), individuata nel fatto che il bello in quanto «ci prepara», ci aiuta ad «amar qualche cosa, anche la natura, senza interesse», mentre il sublime ci induce persino «a stimarla, anche contro il nostro interesse (sensibile)». ⁴²⁵ Non sembri un controsenso: proprio lo sforzo profuso da Kant per definire i «giudizi estetici riflettenti» lo ha portato a perdere di vista il problema del carattere precipuo della predicazione di termini come ‘bello’ e ‘sublime’. Nel cadere personalmente nel tranello del linguaggio che aveva avuto cura di segnalare, il filosofo ha offerto un'ulteriore definizione del sublime in forma sostantivata, enunciando che esso «è un oggetto (della natura) la cui rappresentazione determina l'animo a pensare come un'esibizione di idee l'impossibilità di raggiungere la natura». ⁴²⁶ (In questo, dobbiamo dare sicuramente ragione a J.-L. Nancy quando ha affermato, a titolo di compendio, che «Il «sublime» è una logica dell'*al limite*». ⁴²⁷ Per quanto, anche questa affermazione resta nel solco della teoria kantiana, nonostante lo sforzo di eccederla ponendola a tema.)

Non ci importa ora stabilire se tale definizione colga propriamente nel segno, portando allo scoperto il meccanismo che autorizza a giudicare “sublime” un siffatto oggetto. Quello che ci preme piuttosto è comprendere come la teoria kantiana si occupi di determinare il suo piacere «soltanto negativo», legandolo al «sentimento dell'impotenza dell'immaginazione a raggiungere l'idea» che è in pari tempo «il sentimento dell'immaginazione che si priva da sé della propria libertà». ⁴²⁸ Un piacere di cui noi stessi arriviamo a cogliere il significato – distinguendo altresì l'interesse preminente in esso – grazie alla riflessione del filosofo che mostriamo ancora di apprezzare, convinti che egli ci abbia stimolato a guardare al di là della semplice commozione individuale e spinti a sentirci tutti ugualmente partecipi dell'«emozione del soggetto

⁴²⁴ Dell'interesse in rapporto al sublime ha trattato J.-F. Lyotard nel suo saggio dal titolo *L'intérêt du sublime*, in *Du Sublime*, edité par J.F. Courtine, Paris 1988, pp. 149-177.

⁴²⁵ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 267; trad. it. cit. p. 120.

⁴²⁶ Vedi *ivi*, 268; trad. it. cit. pp. 120-121.

⁴²⁷ J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Paris 1990; trad. it. *Un pensiero finito*, a cura di L. Bonesio, Milano 1992, *L'offerta sublime*, p. 90.

⁴²⁸ Vedi I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 269; trad. it. cit. p. 122.

al limite».⁴²⁹ Anche se tale riflessione, dobbiamo infine ammettere, assume a proprio sfondo una situazione non ben definita, indulgendo in un fondamentale fraintendimento: quello di ritenere il termine ‘sublime’ come riferito puntualmente ad un oggetto in cui ci imbattiamo d’improvviso e quasi senza averne intenzione, quando invece abbiamo già da prima un intero catalogo (per definizione, non molto esteso) di oggetti ben caratterizzati che si prestano ad essere concepiti opportunamente come delle semplici «occasioni analogiche per pensare il sublime».⁴³⁰

A ben vedere, “pensare” è giusto il verbo che meglio si adatta al sublime. E non solo perché il suo oggetto sfugge per definizione ad ogni possibile determinazione spazio-temporale, ma perché la sua immagine diminuita (qual è quella che si offre di volta in volta ai nostri sensi), seppure riflette per noi l’immensità o la straordinaria potenza della natura, vale soltanto in senso analogico come esibizione indiretta delle idee. Il fatto è che, come Kant ha tenuto ad osservare, «letteralmente, e dal punto di vista logico, le idee non possono essere esibite».⁴³¹ E tuttavia esse intervengono in maniera prepotente nella nostra esperienza del mondo – soprattutto quando da questa esperienza dipende la possibilità di definire la nostra identità di soggetti razionali o, più semplicemente, ci si aspetta di rinverdire la consapevolezza della nostra dignità di persone. (Ma forse è una crudeltà del filosofo, di regola esercitata dapprima su se stesso, quella di ritenere che l’uomo non possa attribuirsi nulla in maniera gratuita, meno che mai la propria identità, la quale ha bisogno quindi di cogliersi consapevolmente anche mediante lo sforzo di estendere la «facoltà rappresentativa empirica» – uno sforzo istigato dalla ragione «allo scopo di rendere adeguata alle idee la rappresentazione sensibile».)⁴³²

Possiamo cogliere ora in quest’ultima notazione una sopravvivenza del platonismo o meglio una rimodulazione, tutta interna al soggetto, della separazione platonica tra modo sensibile e mondo delle idee, in funzione di una relazione dinamica tra facoltà che, nella loro tensione, concorrono a «un’esibizione della finalità soggettiva del nostro animo nell’uso dell’immaginazione circa la sua destinazione soprasensibile», in modo da farci «pensare soggettivamente la natura stessa nella sua totalità come esibizione di qualcosa di soprasensibi-

⁴²⁹ J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 103.

⁴³⁰ *Ivi*, p. 90.

⁴³¹ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA, V, 268; trad. it. cit. p. 121.

⁴³² *Ibidem*.

le, senza che questa esibizione possa essere oggettivamente prodotta». ⁴³³ Alla «natura fenomenica», «nello spazio e nel tempo», qual è colta in maniera determinata attraverso le relative intuizioni, fa riscontro così il pensiero di «una natura in sé», di cui la prima va «considerata come la semplice esibizione». ⁴³⁴ Non solo, alla mancanza di «incondizionato» proprio della prima, cui partecipa il soggetto fenomenico, fa riscontro il pensiero dell'incondizionato sotto specie di «idea del soprasensibile» che suffraga l'ardita assunzione del nostro carattere intelligibile. Sono questi pensieri che per Kant convergono e s'incontrano in un fuoco comune sotto la spinta dell'esperienza di un particolare oggetto della natura (ma forse sarebbe meglio parlare di aspetto), che è difficile intendere come non preordinata in quanto finalizzata ad altro dal semplice piacere estetico, posto che in essa

«la valutazione (*Beurtheilung*) estetica [di un simile oggetto] tende l'immaginazione fino ai suoi confini, che si tratti dell'ampiezza (in senso matematico) o della sua potenza sull'animo (in senso dinamico), fondandosi sul sentimento di una destinazione dell'animo stesso (sul sentimento morale), la quale trascende del tutto il dominio dell'immaginazione, rispetto a cui la rappresentazione dell'oggetto è giudicata come soggettivamente finale». ⁴³⁵

Nei limiti di tale riflessione, ci è impedito di seguire oltre l'esposizione del filosofo, il quale si è dilungato a determinare più precisamente il «giudizio estetico sul sublime». Ci limitiamo ad annotare che essa si fonda su una relazione tra termini incomparabili: «il piacere immediato per il bello naturale», volto a coltivare «una certa liberalità nel modo di pensare», l'«occupazione regolare» della «moralità umana», diretta a reprimere ogni impulso contrario per mano della ragione che «fa necessariamente violenza alla sensibilità», e appunto il «giudizio estetico sul sublime», dove questa violenza viene rappresentata «come esercitata dall'immaginazione stessa in quanto strumento della ragione». ⁴³⁶ Il dirozzamento prodotto dal bello affidato al libero gioco delle facoltà dell'animo è altra cosa, infatti, dall'opera di dominio della ragione che per affermarsi ricorre a forme di violenza diretta e indiretta sulla sensibilità, dove trova conferma la funzione mediatrice in tutti i campi dell'immaginazione, che in questa occasione deve prestarsi da sé al sacrificio perché si affermi il potere della ragione.

Ciò posto, non v'è solo da osservare al riguardo che «l'immaginazione

⁴³³ *Ibidem.*

⁴³⁴ *Ibidem.*

⁴³⁵ *Ibidem* (trad. it. modificata).

⁴³⁶ *Ivi*, 269; trad. it. cit. p. 122.

sconfina» e «non immagina più», come ha fatto Nancy;⁴³⁷ vi è da dire in più, come fa Kant, che essa «sente [...] il sacrificio (*Aufopferung*) o la privazione (*Beraubung*) e, nello stesso tempo, la causa cui è sottomessa».⁴³⁸ Diversamente, non si accompagnerebbe al suo sconfinamento la consapevolezza del significato ultraestetico dell'esibizione indiretta dell'idea da parte dell'immagine e insieme della «sproporzione oggettiva [...], che è tra l'immaginazione nella sua estensione massima e la ragione (come facoltà delle idee)».⁴³⁹ Per quanto, a questo punto, è difficile asserire con certezza che esso è un sentire tangibile e non già ammesso idealmente dalla teoria del sublime per legittimare un interesse intellettuale. Come altrettanto difficile è capire se quest'ultima ha ancora per riferimento una situazione concreta: quella in cui un determinato soggetto esprime un giudizio in rapporto all'oggetto della sua contingente esperienza estetica. Sta di fatto che gli esempi addotti nel testo da Kant presentano situazioni necessariamente generiche, caratterizzate dalla prospettiva del «si (*man*)», che, adeguandosi alla comunicazione quotidiana, rischiano di banalizzare la stessa riflessione del filosofo:

«Così, quando si dice sublime il cielo, [...] basta semplicemente considerarlo come si vede, a mo' di una immensa volta che comprende tutto»; e ugualmente per trovare sublime l'oceano «bisogna rappresentarselo semplicemente come fanno i poeti, secondo ciò che ci mostra la vista».⁴⁴⁰

Facilmente riconoscibili oggi (per noi che ci rappresentiamo il sublime avendo già assimilato la teoria kantiana del sublime, e dunque attraverso il suo filtro), allora come oggi questi esempi non erano tratti dall'esperienza immediata dello spettatore, mentre erano offerti all'immaginazione dei lettori dal filosofo perché si identificassero con l'obiettivo ultimo della propria riflessione: quello di dar risalto all'autentico «oggetto di un piacere puro ed incondizionato», rappresentato dalla «legge morale unitamente alla potenza che essa esercita in noi su tutti i motivi dell'animo che la precedono».⁴⁴¹ Un obiettivo, questo, dobbiamo ammettere, che egli ha proposto in una lingua dura, difficile da accettare (in quanto coniuga il piacere con il sacrificio), ma che nondimeno dobbiamo tenere presente per capire in che senso egli ha par-

⁴³⁷ J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 96.

⁴³⁸ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, 269; trad. it. cit. p. 122.

⁴³⁹ *Ibidem*; trad. it. cit. p. 123.

⁴⁴⁰ *Ivi*, 270; trad. it. cit. pp. 123-124 (lievemente modificata).

⁴⁴¹ *Ivi*, 271; trad. it. cit. p. 124 (lievemente modificata).

lato a un certo punto di «bellezza o sublimità intellettuale».⁴⁴² E proprio per abbandonare l'idea che la sua teoria abbia realmente a tema la predicazione del 'sublime' (fosse solo per farci riconoscere la situazione del suo uso appropriato), visto che tanto la bellezza quanto la sublimità intellettuale definiscono una situazione che esclude di necessità il bisogno della comunicazione verbale per il fatto di essere «oggetto di un piacere intellettuale (morale)» che mal si concilia in fondo «con il piacere estetico»: un piacere da cui le separa la «purezza» di una finalità altrettanto intellettuale e morale, ma ancor prima l'incolmabile distanza da «un interesse sensibile congiunto con l'esibizione».⁴⁴³

⁴⁴² Vedi *ibidem*.

⁴⁴³ Vedi *ibidem*.

Bibliografia

Per i testi di Kant in lingua tedesca il riferimento va alla *Akademie-Ausgabe*, *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen (poi Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig 1900 e sgg. Si riportano di seguito le traduzioni italiane dei testi citati.

- I. Kant, *Scritti sui terremoti*, a cura di P. Manganaro, Salerno 1984.
Id., *Lezioni di etica*, Roma-Bari 1991.
Id., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, con introduzione di G. Morpurgo-Tagliabue, Milano 1989.
Id., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino 1977².
Id., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, introduzione di H. Hohenegger, Roma-Bari 2002.
Id., *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino 1980², pp. 43-125.
Id., *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, in *Scritti sul criticismo*, pp. 15-29.
Id., *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, cit., pp. 135-315.
Id., *Critica del giudizio*, Roma-Bari 1984.
Id., *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari 1991, pp. 129-148.
Id., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 1995, pp. 123-161.
Id., *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, cit., pp. 323-534.
Id., *La fine di tutte le cose*, in *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 239-254.
Id., *Sul tema del concorso bandito dalla Reale Accademia delle Scienze di Berlino. Quali sono i reali progressi della metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff*, in *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 149-238.
Id., *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 2002, pp. 163-207.
Id., *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*, in *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 255-273.
Id., *Annuncio dell'imminente conclusione d'un trattato per la pace perpetua in filosofia*, in *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 275-286.
I. Kant, B. Constant, *La verità e la menzogna, dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di A. Tagliapietra e S. Manzoni, Milano 1996.
Id., *Il conflitto delle facoltà*, cura di D. Venturelli, Brescia 1994.
Id., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, cit., pp. 541-757.
Id., *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari 1984.

- K. Appel, *Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant*, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2003.
- W. Bartuschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a. M. 1972.
- H.U. Baumgarten, *Kants Transzendentalphilosophie in Opus postumum*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher, Berlin/New York 2001, Bd. IV, pp. 493-502.
- C. Berner, *Comprendre et communiquer. Kant à l'horizon du paradigme herméneutique*, in *La Naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, seconde édition revue et augmentée, éditée par A. Laks et A. Neschke, Villeneuve D'Ascq 2008, pp. 27-41.
- R. Blackford - D. Broderick, *Philosophy's Future: The Problem of Philosophical Progress*, Hoboken (NJ) 2017.
- H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M., 1981; trad. it. *La leggibilità del mondo*, Bologna 1984.
- G. Bonacina in *Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo storicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, Firenze 1996.
- G. Bonola, "Sola Scriptura": *l'ermeneutica di Spinoza nelle sue linee essenziali*, in «Annali di storia dell'esegesi», IV, 1987, pp. 285-320.
- J. Brachtendorf, *Kants Theodizee-Aufsatz. Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee*, in «Kant-Studien», 2002 (93, 1), pp. 57-83.
- A. Brandt, *Epochen und Stadien der Metaphysik: der doppelte Fortschrittsbegriff in Kants Entwurf der späten Preisschrift*, in A. Hahamann und B. Ludwig (hg.), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektur der kantischen Philosophie*, Hamburg 2017, pp. 183-198.
- R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007.
- J. Brun, *Le stoïcisme*, Paris 1997; trad. it. *Lo stoicismo*, Milano 1998.
- G. Cambiano, *Le tradizioni antiche*, in *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, a cura di M. Mori e S. Veca, Roma 2019, pp. 123-151.
- F. Camera, *Il confronto di Kant con Platone nella Critica della ragion pura*, in *La trasmissione della filosofia nella forma storica: Comunicazione e documenti*, Atti del XXXIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, a cura di L. Malusa, Milano 1999, vol. II, pp. 119-138.
- G. Carchia in *La legittimazione dell'arte: studi sull'intelligibile estetico*, Napoli 1982.
- A. Carrano, *Dismisura e apparenza. Vicissitudini di un'idea: il sublime da Kant a Schopenhauer*, il nuovo melangolo, Genova 2005.
- Id., *Lo stato di minorità di cui noi siamo colpevoli*, in «Studi kantiani», XX (2007), pp. 11-22.
- Id., "Sublime" nell'uso dei Discorsi popolari di Fichte, in «Annuario filosofico», 25 (2009), pp. 217-242.
- Id., *A chi è rivolta la filosofia in senso cosmopolitico?*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, and M. Ruffing, (eds.) *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Kant-Kongresses 2010 [*Kant and Philosophy in a Cosmopolitan Sense*, Berlin 2013, Bd. I, pp. 479-490.
- Id., *Versioni della rivelazione*, in *Versioni della rivelazione*, a cura di T. Dini, in «il cannocchiale», XLI 1-2, 2016, pp. 9-39.

- E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916), Darmstadt 1961; trad. it. *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, Firenze 1999.
- G. Cavallar, *Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard*, in «Kant-Studien», 84 (1993), pp. 90-102.
- D.J. Chalmers, *Why Isn't There More Progress in Philosophy?*, in «Philosophy», 90 (2015), pp. 3-31.
- M.T. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*; trad. it. *I termini estremi del bene e del male*, in *Opere filosofiche*, a cura di N. Marinone, Milano 2018.
- C. Costa, *L'Io e Dio. L'esperienza religiosa in William James*, Roma 2002.
- G. Cunico, *La teodicea-etico-teleologia*, in *Kant e la religione*, a cura di N. Pirillo, Brescia 1994, vol. I, pp. 417-442.
- Id., *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Genova 1992.
- G. D'Alessandro, *Allegoria e Verità nello Streit sull'interpretazione kantiana delle Sacre Scritture*, in *Kant e la religione*, vol. II, pp. 543-561.
- Id., *Kant e l'ermeneutica. La religione kantiana e gli inizi della sua recezione*, Soveria Mannelli 2000.
- D.C. Dennett, *Breaking the Spell*, New York 2006; trad. it. *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Milano 2007.
- J. Dennis, *Critica della poesia*, a cura di G. Sertoli, Palermo 1994.
- D. Diderot, *De l'interpretation de la nature* (1753), in *Œuvres Philosophiques, Textes établis, avec introductions, bibliographies et notes par P. Vernière*, Paris 1956; trad. it. *Interpretazione della natura*, a cura di G. Cantelli, Milano 1990.
- K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt 1983.
- S. Engstrom, *Kant's. Conception of Practical Wisdom*, in «Kant-Studien», 88 (1997), pp. 16-43.
- C. Erismann (edité par), *Années 1796-1803. Kant. Opus Postumum. Philosophie, science, éthique et théologie*, Actes du 4^e Congrès International de la Société d'études Kantiennes de Langue Française, Lausanne 21-23 Octobre 1999, sous la direction de I. Schüsler, Paris 2001.
- C. Esposito, *Sulla dottrina kantiana della religione*, in *Kant e la filosofia della religione*, cit., vol. I, pp. 223-246.
- Id., *Kant, in Storia della metafisica*, a cura di E. Berti, Roma 2019, pp. 221-250.
- D. Fan, *Die Problematik der Interesselosigkeit bei Kant. Eine Studie zur "Kritik der ästhetischen Urteilskraft"*, Berlin/Boston 2019.
- A. Ferrarin, *I poteri della ragion pura. Kant e l'idea di una filosofia cosmica*, Pisa 2022.
- M. Fischer, *Was wird aus der Kultur?*, in *Kulturphilosophie nach Kant. Nach Kant: Erbe und Kritik*, hrsg. von I. Kaplov, Münster 2005, pp. 136-158.
- L. Fonnesu, *Kant, Leibniz e la «Aufklärung»: ottimismo e teodicea*, in *Kant e la religione*, cit., vol. II, pp. 443-457.
- Id., *Der Optimismus und seine Kritiker im Zeitalter der Aufklärung*, in «Studia Leibnitiana», Bd. XXVI/2 (1994), pp. 131-161.
- Id., *Kant on Communication*, in «Studi kantiani», 32 (2019), pp. 11-23.
- E. Förster, *Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus postumum*, London 2000.

- L. Freuler, *Kant et la métaphysique speculative*, Paris 1995.
- H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960; trad. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 1972.
- P. Gaudet, *Kant: une sagesse pour notre temps*, Paris 2018.
- C.-F. Geyer, *Das "Jahrhundert der Theodizee"*, in «Kant-Studien», 73 (1982), pp. 393-405.
- R. Girard, *La route antique des hommes pervers*, Paris 1985; trad. it. *L'antica via degli empi*, Milano 1994.
- A.M. Gonzàles, *La filosofia kantiana como filosofia de la cultura*, in «Isegoria. Rivista de filosofia moral y politica», 51 (2014), pp. 691-708, pubblicato in seguito in Id., *Kant on Culture, Happiness and Civilisation*, Cham 2021, pp. 83-99.
- C. Graband, *Klugheit bei Kant*, Berlin/Boston 2015.
- A. Grandjean, *Kant als Historiker der Metaphysik: Fortschritt ohne Geschichte*, in A. Hahmann und B. Ludwig (hg.), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie*, cit., pp. 217-226.
- P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge (MA)-London 1989; trad. it. *Logica e conversazione. Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Bologna 1993.
- P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris 2001; trad. it. *La filosofia come modo di vivere. Conversazione con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Torino 2008.
- G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968; trad. it. *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971.
- Id., *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bd. 14, Frankfurt. a. M. 1971; trad. it. *Estetica*, a cura di N. Merker, Torino 1972².
- Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1825-1826)*, Teil 1 *Einleitung in die Geschichte der Philosophie Orientalische Philosophie*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, in Id., *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg 1968, Bd. 6, Hamburg 1968; trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, Traduzione, introduzione e note di R. Bordoli, Roma-Bari 2013.
- Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1824-1831)*, Teil 2, *Die Bestimmte Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1985, Bd. 4.; trad. it. *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Napoli 2009, vol. 2.
- B. Himmelmann, *Die Lüge als Problem für Kants praktische Problem*, in *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., pp. 230-238.
- C. Horn, *Kant und die Stoiker*, in *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Bd. 1, hrsg. von B. Neymeyr, J. Schmidt, B. Zimmermann, Berlin/New York 2007, pp. 1081-1104.
- T.H. Irwin, *Kant's Criticism of Eudaemonism*, in *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, edited by S. Engstrom and J. Whiting, Cambridge 1996, pp. 66-101.
- M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Pisa 2021.
- W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburg in 1901-1902* (New York 1902), in *Writings (1902-1910)*, New York 1987; tr. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, introduzione di G. Filoramo, Brescia 1998.

- Id., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York-London-Bombay 1876), in *Writings (1878-1899)*, New York 1992; trad. it. *La volontà di credere*, Milano 1912.
- J.-J. Jeng, *Natur und Freiheit. Eine Untersuchung zu Kants Theorie der Urteilskraft*, Amsterdam-New York 2004.
- S. Kierkegaard, *Journaler*; trad. it. *Diari (1834-1842)*, a cura di A. Giannatiempo e G. Garra, Brescia 2010.
- H. Krämer, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Schleiermacher*, in *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Milano 1991, pp. 71-81.
- M. Kühn, *Kant und Cicero*, in *Kant und die Berliner Aufklärung*, cit., Bd. III, pp. 270-278.
- R. Langthaler in *Die Kennzeichnung des "dritten Stadiums" der neueren Metaphysik als "Theologie"*, in A. Hahamann und B. Ludwig (hg.), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie*, cit., pp. 119-156.
- A. Laks, *Platonisme et système chez Schleiermacher: des Grundlinien à la Dialectique*, in *La Naissance du paradigme herméneutique, De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, cit., pp. 133-151.
- M. Lalatta Costerbosa, *Riflessioni sul mentire. A partire da una rilettura della vecchia polemica tra Kant e Constant*, in «Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali», XLVIII, 1 (2014), "Menzogna tra verità e giustizia", pp. 30-42.
- S. Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli 1986.
- C. La Rocca, *Gewissen und Urteilskraft in Kants Auffassung der Kasuistik, Kant und das fehlbare Gewissen*, in *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant*, hrsg. von S. Di Giulio und A. Frigo, Berlin-Boston 2020, pp. 177-192.
- G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée* (1710), in *Die Philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, vol. VI, Hildesheim 1965; trad. it., *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici*, a cura di, D.O. Bianca, vol. I, Torino 1979².
- A.A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London 1974; trad. it. *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, Bologna 1991.
- J.M. Lotman, *Kul'tura i Vzryv*, Moskva 1993; trad. it. *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Milano 1993.
- H. Lübbe, *Die Religion nach der Aufklärung*, in *Die Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf 1980; trad. it., *La religione dopo l'Illuminismo*, a cura di A. Aguti, Brescia 2010.
- B. Ludwig, *Kants Fortschritte auf den langen Weg zur konsequent-kritischen Metaphysik*, in A. Hahamann und B. Ludwig (hg.), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie*, cit., pp. 79-118.
- J.-F. Lyotard, *L'intérêt du sublime*, in *Du Sublime*, édité par J.F. Courtine, Paris 1988.
- O. Marquard, *Idealismus und Theodizee*, in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1973.
- Id., *Apologie des Zufälligen. Philosophischen Studien*, Stuttgart 1986; trad. it. *Apologia del caso*, Bologna 1991.
- V. Mathieu, *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*, Torino 1958.
- F. Menegoni, *Finalità e destinazione morale nella "Critica del Giudizio" di Kant*, Trento 1988.
- Id., *Fede e religione in Kant: 1775-1798*, Trento 2005.

- G. Micheli, *Kant storico della filosofia*, Padova 1980.
- B. Milz, *Der gesuchte Widerstreit. Die Antinomien in Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin-New York 2002.
- M. Mori, *Felicità, virtù e religione in Kant*, in *Kant e la filosofia della religione*, cit., pp. 53-79.
- I. Murdoch., *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, London 1999; trad. it. *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di P. Corradi, introduzione di L. Muraro, prefazione di G. Steiner, Milano 2006.
- J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Paris 1990; trad. it. *Un pensiero finito*, a cura di L. Bonesio, Milano 1992.
- F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1872), in *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. III, 1; trad. it. *La nascita della tragedia*, in *Opere*, a cura di G. Colli und M. Montinari, vol. III, tomo I, Milano 1972.
- Id., *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne* (1877), in *Nietzsche Werke*, cit., Bd. III, 1; trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, cit., vol. III, tomo I.
- Id., *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Erster Band (1878), in *Werke*, cit., Abt. IV, Bd. 2, Berlin 1967; trad. it. *Umano, troppo umano*, a cura di G. Colli e M. Montinari, con una cronologia della vita dell'autore e dei suoi tempi e note introduttive, Milano 1965.
- Id., *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in *Werke*, cit., Abt. V, Bd. II; trad. it. *La gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, con una cronologia della vita dell'autore e dei suoi tempi e note introduttive, Milano 1971.
- P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Baltimore, 1954; trad. it. *Etica*, a cura di M. Dal Pra, Firenze 1974.
- L. Pasternack, *Kant on Opinion: Assent, Hypothesis and the Norms of General Applied Logic*, in «Kant-Studien» 1, 105 (2014), pp. 41-82.
- Id., *Kant on Knowledge, Opinion, and the Threshold for Assent*, in *Rethinking Kant*, vol. 4, edited by O. Thorndike, Cambridge 2014, pp. 55-74.
- L. Pasternack, *Kant on Faith: Religious Assent and the Limits of Knowledge*, in *The Palgrave Kant Handbook*, edited by M.C. Altman, Ellensburg (Washington) 2017, pp. 515-538.
- R. Petrillo, *Il senso della presenza: saggio sull'esperienza religiosa in William James*, Napoli 1997.
- M. Pigliucci, *Come essere stoici. Riscoprire la spiritualità degli antichi per vivere una vita moderna*, Milano 2017.
- S. Pines, *Spinoza's Tractatus theologico-politicus, Maimonides and Kant*, in «Studies in Philosophy» (Scripta hierosolymitiana 20), edted by O. Segal, Jerusalem 1968, pp. 3-54.
- M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (1948), Göttingen 1992⁷; trad. it. *Lo Stoicismo. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967.
- A. Poma, *Teodicea autentica e teodicea storica. Kant e Cohen*, in «Studi kantiani», V, 1992, pp. 71-77.
- R. Radice (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, secondo la raccolta di Hans von Arnim (*Stoicorum Veterum Fragmenta*), presentazione di G. Reale, Milano 2002.
- I. Ramelli (a cura di), *Epicurea*, nell'edizione di Hermann Usener, presentazione di G. Reale, Milano 2002.
- N. Rescher, *The Strife of Systems. An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburg 1985; tr. it. *La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica*, a cura di A. Bottani, Genova 1993.
- Id., *Rationality: a Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, New

- York 1988; trad. it. *Razionalità. Indagine filosofica sulla natura e i fondamenti della ragione*, Roma 1999.
- G.B. Sala, *Kant und die Frage nach Got. Gottesbeweis und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin-New York 1990.
- U. Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, Kantstudien Ergänzungshefte, Berlin 2006.
- J.-M. Scheffer, *Oggetti estetici?*, in *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Firenze 2006, pp. 37-54.
- F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen (1827)*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. 10, Stuttgart-Augsburg 1856; trad. it. *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, Introduzione di G. Semerari, Roma-Bari 1996.
- F. Schiller, *Über das Erhabene (1795)*, *Sämtliche Werke*, Darmstadt 1980⁶, Bd. IV, pp. 792-808; trad. it. *Sul sublime*, in *Sul Sublime*, a cura di L. Reitani, Milano 1997, pp. 67-82.
- S. Schilling, *Das Problem der Theodizee bei Leibniz und Kant*, Nordhausen 2009.
- F.D.E. Schleiermacher, *Platons Werke von F. Schleiermacher*, Berlin 1804-1828; trad. it. parziale *Introduzione a Platone*, appendice di Wilhelm Dilthey, a cura di G. Sansonetti, Brescia 1994.
- C. Schulte, *Zweckwideriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant*, in «Kant-Studien», 82 (1991), pp. 371-396.
- A.L. Siani, *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea del mondo*, Pisa 2007.
- L. Sichirollo, *Fede e sapere. Giobbe e gli amici. Riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli 1981, pp. 219-266.
- M. Sommer, *Kant und die Frage nach dem Glück*, in *Die Frage nach dem Glück*, hrsg. von G. Bien, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, pp. 131-146.
- B. Stangneth, *Kultur der Aufrichtigkeit: zum systematischen Ort von Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*, Würzburg 2000.
- M. Sticker, *Kant und das fehlbare Gewissen*, in *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant*, cit., pp. 289-309.
- B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus (1670)*, in *Opera*, im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 1925, Bd. III; trad. it. *Trattato teologico-politico*, in *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Torino 1972.
- D. Tafani, *Virtù e Felicità in Kant*, Firenze 2006.
- C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Massachusetts)-London 2007; trad. it. *L'età secolare*, Milano 2009.
- Id., *Varieties of Religion Today*, Harvard 2002; trad. it. *La modernità della religione*, a cura di P. Costa, Roma 2004.
- F. Trabattoni, *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori e E. Spinelli, Roma 2014, pp. 15-38.
- J.O. Urmson, *What Makes a Situation Aesthetic?*, in «Aristotelian Society Supplementary», XXXI, 1957, pp. 75-92; trad. it. *Che cosa rende una situazione estetica?*, in *Che cosa è arte*, a cura di S. Chiodo, Torino 2007, pp. 5-17.
- P. Ussher (sous la direction de), *Vivre le Stoïcisme Aujourd'hui. Comment transformer une philosophie antique en un mode de vie moderne?*, Editions Phylactères 2016.

- J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris 1979.
- W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, 1971; trad. it. a cura di L. Mauro, *Il Dio dei filosofi*, vol. 1, Genova 2005³.
- R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin-New York 1990.
- C. Wolff, *Logica tedesca (1712)*, In *Appendice la Corrispondenza di J.H. Lambert con G.J. Holland e Kant*, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Bologna 1978.
- S. Zac, *Signification et valeur de l'interprétation de l'écriture chez Spinoza*, Paris 1965.
- G. Zöller, *Von der Wissenschaft zur Weisheit. Kant über die Fortschritte der Metaphysik*, in A. Hahamann B. Ludwig (hg.), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie*, cit., pp. 171-182.
- Id., *Plato on Revolution. Kant and the Political Conservatism of J.G. Schlosser*, in *Kant und seine Kritiker Kant und His Critics*, hrsg. von A. Falduto u. H.F. Klemme, Hildesheim-Zürich-New York 2018, pp. 113-125.

Indice dei nomi

- Aguti, A., 84n
Altman, M.C., 87n
Amoroso, L., 11n, 31n, 44n, 89n
Appel, K., 53n
Arnim, H. von, 25n
- Bacin, S., 92n
Bacone, F., 51
Baumgarten, H.-U., 52n
Bayle, P., 20n, 71n
Bernier, Ch., 16n
Berti, E., 37n
Bianca, D.O., 75n
Bien, G., 85n
Blackford, R., 35n
Blumenberg, H., 51, 51n, 52, 59n
Bodei, R., 91n
Bonacina, G., 20n, 23n, 26n, 30n
Bonesio, L., 14n, 109n
Bonola, G., 60n
Bordoli, R., 33n
Bottani, A., 35n
Brachtendorf, J., 53n
Brandt, A., 45n
Brandt, R., 26n
Broderick, D., 35n
Brun, J., 27n
Buchner, H., 91n
- Cambiano, G., 18n
Camera, F., 20n
Cantelli, G., 52n
Cantoni, R., 60n
Carchia, G., 102n
Carlier, J., 25n
Carrano, A., 24n, 32n
- Cassirer, E., 75n
Cavallar, G., 74n
Chiodi, P., 11n, 13, 16n, 17n, 40n, 41n, 51n, 57n, 86n, 90n
Chiodo, S., 100n
Ciardone, R., 43n
Cicerone, M.T., 22, 22n, 26
Colli, G., 42n, 55n
Corradi, G., 103n
Costa, C., 78n
Costa, P., 77n
Courtine, J.F., 109n
Cunico, G., 65n
- D'Alessandro, G., 60n, 87n
Dal Pra, M., 98n
Davidson, A.J., 25n
De Caro, M., 17n
De Flaviis, G., 10n, 38n, 53n, 87n
Dennett, D.C., 87n
Dennis, J., 96, 96n, 97, 108
Desideri, F., 100n
Diderot, D., 52, 52n, 75
Di Giulio, S., 73n
Dilthey, W., 16n
Dini, T., 32n
Düsing, K., 34n
- Engstrom, S., 40n
Epicuro, 20, 20n, 21, 22, 23, 25
Erismann, Ch., 52n
Esposito, C., 37n, 86n
- Falduto, A., 38n
Fan, D., 104n
Fergnani, F., 60n

- Ferrarin, A., 31n, 92n
 Fichte, J.G., 9, 11, 13, 14, 16, 74, 91, 99n
 Filoramo, G., 13n, 77n
 Fischer, M., 10n
 Fonnesu, L., 75n, 95n
 Förster, E., 52n
 Frigo, A., 73n
- Gadamer, H.G., 16n
 Garniron, P., 33n
 Garrera, G., 86n
 Gaudet, P., 25n
 Gebhardt, C., 60n
 Gerhardt, C.I., 75n
 Gerhardt, V., 26n, 42n
 Geyer, C.-F., 75n
 Giannatiempo, A., 86n
 Girard, R., 62n
 Gonnelli, F., 11n, 19n, 73n, 99n
 Gonzales, A.M., 10n
 Graband, C., 23n, 87n
 Grandjean, A., 45n
 Grice, P., 108, 108n
- Hadot, P., 25n
 Hahamann, A., 40n, 45n, 46n
 Hegel, G.W.F., 15, 20n, 33, 33n, 34, 35, 47, 49, 67, 68, 68n, 69, 69n, 71, 71n, 91, 91n
 Himmelmann, B., 42n
 Hohenegger, H., 43n
 Hölderlin, F., 15
 Holland, G.J., 43n
 Horn, C., 28n
 Horstmann, R.-P., 26n, 42n
 Humboldt, W. von, 15
- Irwin, T.H., 26n
 Ivaldo, M., 53n
- Jaeschke, W., 33n, 68n
 James, W., 83, 84, 85, 85n, 87, 90, 90n, 92, 92n
 Jeng, J.-J., 104n
- Kaplow, I., 10n
 Kierkegaard, S., 82, 86, 86n, 88
 Klemme, H.F., 38n
 Krämer, H., 16n
 Kühn, M., 26n
- Lakatos, I., 35n
- Laks, A., 16n
 Lalatta Costerbosa, M., 42n
 Lambert, J.H., 43n
 Landucci, S., 71n
 Langthaler, R., 46n
 La Rocca, C., 73n, 92n
 Leibniz, W.G., 12, 42, 53, 75, 75n, 76, 76n
 Long, A.A., 22n
 Lotman, J.M., 104, 104n
 Lübbe, H., 84, 84n, 85
 Ludwig, B., 41n, 45n, 46n
 Lyotard, J.-F., 108n
- Malusa, L., 20n
 Manganaro, P., 54n, 62n
 Manzoni, S., 42n
 Marquard, O., 74n
 Mathieu, V., 52n, 92n
 Matteucci, G., 100n
 Mauro, L., 86n
 Menegoni, F., 27n
 Micheli, G., 37n
 Milz, B., 30n
 Montinari, M., 42n, 55n
 Mori, M., 17n, 18n, 93n
 Morpurgo-Tagliabue, G., 99n
 Muraro, L., 103n
 Murdoch, I., 103n
 Musgrave, A., 98n
- Nancy, J.-L., 14, 109, 109n, 111, 111n
 Neschke, A., 16n
 Neymeyr, B., 28n
 Nietzsche, F., 42, 42n, 55, 55n, 66, 66n, 67
 Nowell-Smith, P.H., 98, 98n, 108
- Pasternack, L., 87n, 89n
 Petrillo, R., 78n
 Pigliucci, M., 25n
 Pines, S., 61n
 Pirillo, N., 60n
 Platone, 11, 16, 16n, 17, 17n, 18n, 20, 20n, 21, 26, 38, 38n
 Pöggeler, O., 91n
 Pohlentz, M., 27n
 Poma, A., 57n
- Radice, R., 25n
 Ramelli, I., 20n
 Reale, G., 12n, 16n, 20n, 25n

Indice dei nomi

- Reitani, L., 70n
Rescher, N., 35, 35n, 36, 37, 37n, 39, 44, 48
Ruffing, M., 92n
- Sala, G.B., 86n
Sansonetti, G., 16n
Santozki, U., 26n
Scheffer, J.-M., 100n
Schelling, F.W.J., 15, 33, 33n, 34, 34n, 35, 47
Schiller, F., 15, 70n
Schilling, S., 75n
Schleiermacher, F.D.E., 16n
Schlosser, J.G., 15, 38, 38n
Schmidt, J., 28n
Schulte, C., 66n
Schumacher, R., 26n, 42n
Schüßler, I., 52n
Segal, O., 61n
Sertoli, G., 96n
Siani, A.L., 18n
Sichirollo, L., 69n
Sommer, M., 65n
Spinelli, E., 17n
Spinoza, B., 60, 60n, 61
Stangneth, B., 88n
Steiner, G., 103n
Sticker, M., 73n
- Tafani, D., 17n, 30n
Tagliapietra, A., 42n, 73n
Taylor, C., 77n, 81n, 86, 86n
Tarski, A., 98
Thorndike, O., 89n
Trabattoni, F., 17n
- Unamuno, M. de, 86
Urmson, J. O., 100n
Usener, H., 20n, 22n, 23n, 25n
Ussher, P., 25n
- Veca, S., 18n
Venturelli, D., 14n, 56n, 87n
Vernière, P., 52n
Verra, V., 69n
Vieillard-Baron, J.-L., 18n
- Weischedel, W.R., 86n
Whiting, J., 26n
Wimmer, R., 86n
Winckelmann, J.J., 15
Wolff, Ch., 43, 43n
- Zac, C., 60n
Zimmermann, B., 28n
Zöller, G., 38n, 41n

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

1. *Studi e ricerche di scienze umane e sociali*, a cura di Roberto Delle Donne, prefazione di Lucio De Giovanni
2. Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*
3. Wilhelm Dilthey, *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito. Scritti inediti (1880-1893)*, a cura di Giovanni Ciriello
4. Richard Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss
5. *Agli inizi della storiografia medievistica in Italia*, a cura di Roberto Delle Donne
6. Antonella Venezia, *La Società Napoletana di Storia Patria e la costruzione della nazione*
7. Le strane vicende di mia vita – *Il carteggio di Giuseppe De Blasiis*, a cura di Antonella Venezia
8. *Il carteggio fra Robert Michels e i sindacalisti rivoluzionari*, a cura di Giorgio Volpe
9. *Erudizione e cultura storica nella Sicilia del XIX secolo. Il carteggio tra Michele Amari e Raffaele Starrabba (1866-1900)*, a cura di Serena Falletta
10. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel: problemi e interpretazioni*, a cura di Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, Simone Testa
11. *ASMOD 2018. Proceedings of the International Conference on Advances in Statistical Modeling of Ordinal Data*, editors Francesca Di Iorio, Rosaria Simone, Stefania Capecci
12. *GRETLL 2019. Proceedings of the International Conference on the Gnu Regression, Econometrics and Time-series Library*, editors Francesca Di Iorio, Riccardo Lucchetti
13. *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo
14. *Essere e Tempo novanta anni dopo: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*, a cura di Anna Pia Ruoppo
15. *Il Segretario, lo Statista. Aldo Moro dal centro-sinistra alla solidarietà nazionale*, a cura di Alessandro Sansoni, Pierluigi Totaro, Paolo Varvaro
16. Chiara Russo Krauss, *Dall'empiriocriticismo al positivismo relativistico. Joseph Petzoldt tra l'eredità di Mach e Avenarius e il confronto con la relatività einsteiniana*
17. Mario Cosenza, *All'ombra dei Lumi. Jacques-André Naigeon philosophe*
18. *Immagine e immaginazione*, a cura di Leonardo V. Distaso, Anna Donise, Edoardo Massimilla
19. *Le aporie dell'integrazione europea. Tra universalismo umanitario e sovranismo: idee, storia, istituzioni*, a cura di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli
20. *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, a cura di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone, Antonio Carrano, Edoardo Massimilla
21. *Questioni kantiane*, di Antonio Carrano

Tutti i testi sono sottoposti a *peer review* secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)



Il volume raccoglie alcuni saggi su Kant di vario argomento eppure convergenti su una questione centrale nella riflessione del filosofo: l'edificazione dell'umano, di cui occorre intendere il concetto in maniera aperta e per questo anche dinamica. Non altro suggeriva, infatti, il concetto allora in voga di 'destinazione', e parimenti a questo mirava l'idea di una «riforma del modo di pensare», di cui Kant si fece personalmente promotore a partire dagli anni Ottanta, oltre che nelle *Critiche*, in scritti più agili ma di maggiore impatto e diffusione. Nella cornice definita dal confronto con i filosofi antichi e dalla riformulazione dello statuto della metafisica, si inseriscono così alcuni temi – come quello della teodicea, ereditato dalla tradizione – che non possono apparire secondari o residuali, posto che la loro comprensione impone di attraversare da una parte all'altra la filosofia critica: dalla morale alla religione, dall'estetica all'antropologia.

Antonio Carrano (1957) insegna Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Le sue ricerche riguardano in prevalenza filosofi dell'illuminismo e dell'idealismo tedesco, temi di filosofia del linguaggio come della storia, di morale come di estetica. Oltre ad alcuni lavori monografici, di cui l'ultimo su Kant (*Nel vuoto della creazione. La riflessione kantiana sulla storia*, Pisa 2016), ha curato l'edizione e la traduzione italiana di scritti di W. von Humboldt e Fichte.

ISBN 978-88-6887-138-3



9 788868 871383