III
L'IDEA DELLA LIBERTÀ NEL SISTEMA DELL'IDEALISMO CRITICO

1. Nel saggio *Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung*, che Wilhelm von Humboldt ha premesso all'edizione del suo carteggio con Schiller, si trova una descrizione di Kant e della sua dottrina che riassume con pregnante concisione l'incidenza della filosofia critica sulla formazione dello spirito tedesco. «Kant intraprese e portò a compimento la più grande opera, di cui forse la ragione filosofica ha mai dovuto ringraziare un singolo uomo. Egli esaminò e vagliò l'intero procedere filosofico per una via sulla quale doveva necessariamente incontrare le filosofie di tutte le epoche e di tutte le nazioni; egli misurò, delimitò e spianò il suo terreno, distrusse le costruzioni illusorie che vi si trovavano, e, compiuto questo lavoro, stabilì dei fondamenti in cui l'analisi filosofica coincideva con il naturale senso comune, spesso tratto in inganno e stordito dai sistemi precedenti. Egli ricondusse, nel senso più autentico della parola, la filosofia nella profondità del cuore umano. Egli possedeva in misura completa tutto ciò che contraddistingue il grande pensatore e univa in sé ciò che solitamente sembra inconciliabile; profondità e acutezza, una dialettica forse mai superata, in cui pure non si perdeva la sensibilità per cogliere anche *la* verità irraggiungibile su questa strada, e il genio filosofico che ordisce in tutte le direzioni i fili di un ampio tessuto di idee, e tutte le tiene insieme per mezzo dell'unità dell'idea senza la quale nessun sistema filosofico sarebbe possibile [...]. In Kant grandezza e potenza della fantasia si trovano immediatamente accanto alla profondità e all'acutezza del pensiero. Non mi azzardo a stabilire quanto della filosofia di Kant si sia conservato sino ad oggi, e quanto si conserverà in futuro; soltanto tre cose rimangono inconfondibilmente certe se vogliamo stabilire la fama che egli ha conferito alla sua nazione e l'utilità che egli ha conferito al pensiero speculativo. Alcune delle cose che egli ha distrutto non verranno più ricostruite; alcune delle cose che egli ha fondato, non crolleranno più; e, ciò che è più importante, egli ha introdotto una riforma che non ha uguale in tutta la sto-

ria della filosofia, e una volta per tutte ha lasciato cadere e riconosciuto nel loro valore i possibili indirizzi speculativi [...]. Un grande uomo, in ogni categoria ed in ogni epoca, è un fenomeno di cui il più delle volte non si riesce a dar conto affatto, e sempre soltanto in maniera molto incompleta [...]. Il genio, che è sempre nuovo e indica la regola, annuncia il suo nascere soltanto attraverso la sua esistenza, e la sua ragion d'essere non può venir cercata in qualcosa di precedente e già conosciuto; il genio sceglie da solo il suo indirizzo, non appena si manifesta. Dal misero stato in cui la filosofia, nel suo vagare eclettico, gli si presentava, Kant non riuscì a trarre una scintilla di stimolo. Sarebbe anche difficile dire se egli dovesse di più ai filosofi antichi o a quelli posteriori. Con questa acutezza critica, che costituiva la sua dote più eminente, era visibilmente più affine allo spirito dell'epoca moderna. Era anche un suo tratto caratteristico, di procedere con tutti i progressi del suo secolo, e di prender parte nella maniera più viva persino agli avvenimenti del giorno. Pur isolando la filosofia nelle profondità del cuore umano, come nessuno prima di lui, come nessuno l'ha al contempo portata ad una così molteplice e feconda applicazione».

In effetti, la duplice determinazione e il duplice contributo della filosofia di Kant sono costituiti dal fatto che essa, circoscrivendo criticamente in modo nuovo i diversi ambiti e problemi, crea e fonda una nuova sintesi tra di essi. In direzione della storia universale dello spirito, si ripete qui il tratto che appare evidente nel rapporto di Kant con la scienza e le sue singole discipline. Nei confronti della matematica e della scienza della natura, Kant non mostra la stessa viva creatività che troviamo in Cartesio e in Leibniz. I suoi saggi naturalistici appartengono al periodo giovanile e perdono estensione e significato, non appena egli intraprende l'autonoma strada del suo sistema filosofico. La filosofia non compete più ora con le scienze particolari nel loro proprio settore, ma si accontenta di stabilire i loro principi e i loro confini. Essa si ritrae in certo qual modo dalla concreta pienezza di contenuto dei singoli ambiti, per dedicarsi soltanto alla determinazione della loro 'forma' pura e universale. Solo in questa separazione le si dischiude quella nuova e più profonda affinità, che essa scopre tra sé e la scienza, sulla strada della critica trascendentale. Nella posizione di Kant rispetto al contenuto generale della cultura del diciottesimo secolo si ritrova la stessa antitesi, lo stesso peculiare alternarsi di attrazione e repulsione. Proprio mentre Kant sembra liberarsi da questo contenuto, che affronta con la piena indipendenza del suo nuovo pensiero, è pienamente permeato delle sue più vive e più pure tendenze ideali. Senza un'approfondita conoscenza delle opere della letteratura tedesca, riuscì a creare quella forma dell'estetica in cui Schiller, Humboldt e Goethe trovarono espressa l'autentica 'verità' e il compiuto 'concetto' della poesia classica tedesca; allo stesso modo, anche quello che egli ha invece costruito da pre-

supposti concettuali originali, si trova in una curiosa 'armonia prestabilita' con quello che la sua epoca si sforzava di raggiungere per un'altra strada e con altri strumenti. Nell'astratto schema della critica della ragione l'epoca trovò chiamati per nome e indicati i problemi con cui da lungo tempo si era misurata nella sua esistenza spirituale, senza esserne consapevole. Nella forma della filosofia critica trovò immediatamente l'espressione della propria forma di vita. Mai prima di allora la storia spirituale tedesca aveva conosciuto questa sintesi. Nello spirito di Leibniz esisteva certo la coscienza di un tale nesso interiore, ma rimaneva limitata alla sua persona, senza comunicarsi alla sua epoca. Soltanto con Kant il 'concetto scolastico' della filosofia tedesca diviene nuovamente autentico 'concetto cosmico': a partire dal baricentro del pensiero puro, si apre un nuovo orientamento sulla totalità della realtà spirituale. La sistematica logica si amplia e si realizza in una sistematica universale della coscienza culturale. Qual è il momento che conferì al puro concetto questa forza, che rese possibile questo immediato intrecciarsi di speculazione e vita, di riflessione critica e formazione creatrice?

A questa domanda non si risponde mettendo insieme i singoli 'influssi' che la dottrina di Kant ha esercitato su tutta la vita spirituale dell'epoca, o quelli che ne ha ricevuto. Infatti, a un tale mosaico di azioni e reazioni particolari, manca proprio il tratto decisivo. Qui non si tratta dell'armonizzarsi dei singoli risultati, ma della più profonda comunione delle forze formatrici. Nelle sintesi storico-spirituali veramente fondamentali, si influenzano soltanto le forme che già in origine sono affini l'una all'altra e si riferiscono l'una all'altra attraverso la comunione di determinati elementi fondamentali. Su una connessione latente di questo tipo, riposa anche l'influenza che la dottrina di Kant ha esercitato sulla totalità della cultura tedesca. Ciò che in questa era già esistente come potenza, nella dottrina critica viene elevato a principio. Nella religione e nella scienza, nella filosofia e nella critica estetica, lo sviluppo della vita spirituale in Germania rivelava una coerente tendenza problematica. Si cercava una norma obiettiva e un legame tra la coscienza religiosa, quella estetica e quella teoretica, che non fosse però stabilito da un'istanza esteriore, ma a partire dalle leggi specifiche di ogni determinata direzione della coscienza medesima. E questa esigenza non fu posta in una pura astrazione concettuale, tanto da dominare – come abbiamo mostrato – il corso dello sviluppo. Fu in questa prospettiva che in Lutero si compì la trasformazione del problema religioso, e in Leibniz la trasformazione del problema della verità. Lutero libera il valore e il contenuto di ciò che è religioso da ogni dipendenza dall''opera' esteriore, e lo riporta nel vincolo interiore di cui la coscienza fa esperienza nella 'fede'; allo stesso modo, la dottrina delle monadi insegna che gli ultimi principi e criteri di ogni certezza non vanno intesi come arbitrari

ordinamenti di una volontà divina, né come astrazioni dal mondo delle cose empiriche, ma semplicemente come le norme in cui la 'ragione', in cui l'"intelletto stesso', esprime ed esplica la propria essenza. La rigorosa e costante costruzione del mondo estetico riconduce nuovamente, con notevole coerenza, alla stessa questione fondamentale. Anche qui si tratta in ultima analisi di decidere se la regola che vale per il dar forma artistico sia da derivare dal prodotto o dal processo del produrre, da modelli conchiusi o dal genio, quale espressione e quintessenza delle forze creatrici ed estetiche. Nella dottrina kantiana della libertà viene ormai trovato il punto fermo teoretico di tutti questi problemi: il punto dal quale una nuova luce ricade sul tutto della sua filosofia, come sul tutto della cultura tedesca.

'Libertà' non significa infatti per Kant il distaccarsi di un avvenimento o di un'azione dalla catena delle cause e degli effetti, a cui ogni accadere temporale, in quanto tale, è vincolato. Se la si intende in questo senso, non è altro che un'esigenza chimerica, che una più acuta analisi concettuale rivela immediatamente nella sua nullità. Qui però non si tratta di un problema dell'essere o dell'accadere, di un problema circa il darsi o meno di un nesso causale, ma di un problema circa l'originarietà o la derivatezza di un valore. Libera, 'in senso positivo', non si definisce per Kant l'azione che inizia 'da sé', ma quella che ha in se stessa il suo fine e la sua norma. Il momento decisivo non è l'esteriorità della causa, ma quella della meta e del criterio del giudizio. E da questo punto di vista, sostiene Kant, tutta l'etica precedente, consapevolmente o meno, ha proclamato la dottrina della mancanza di libertà della volontà. Per quanto diversa fosse infatti nel dettaglio la formulazione del contenuto del principio morale, concordemente tuttavia nella generale visione di fondo il valore del fare poteva comunque venir misurato secondo il fatto, secondo ciò che in esso viene raggiunto e compiuto. Il criterio non risiedeva nel carattere del volere, ma nella materia del voluto, dove è indifferente il modo di determinare questa materia, se essa vedesse realizzato lo scopo finale nella 'felicità' o nella 'perfezione'. Come la *Critica della ragion pratica* dichiara in maniera categorica, tutti i principi materiali «in quanto tali sono nel loro insieme di un unico e medesimo tipo». Infatti qui, dove deve venire trovato soltanto il fondamento della morale, non si tratta del che cosa, ma del 'come', non del contenuto del principio, ma del modo della sua fondazione. E qui Kant si stacca ormai da tutta la speculazione etica del passato, sostenendo allo stesso tempo di non fare altro che ripristinare la schietta pretesa della ragione morale. In questa è infatti indicata in maniera rigorosa e inconfondibile la differenza tra ciò che soltanto attraverso qualcos'altro diviene buono, e ciò che possiede in sé il carattere del 'bene', come qualcosa di originario e proprio. Al di sopra di ogni ambiguità e relatività dei valori intermedi, questa coscienza afferma la certezza di un valore incondizionato,

fondato puramente su se stesso. «La volontà buona non è tale per ciò che essa fa e ottiene, e neppure per la sua capacità di raggiungere i fini che si propone, ma solo per il volere, cioè in se stessa; considerata in se stessa, dev'essere ritenuta incomparabilmente superiore a tutto ciò che, mediante essa, potrebbe esser fatto in vista di qualsiasi inclinazione o anche, se si vuole, di tutte le inclinazioni insieme. Anche se l'avversità della sorte o i doni avari di una natura matrigna privassero interamente questa volontà del potere di realizzare i propri progetti; anche se il suo maggior sforzo non approdasse a nulla ed essa restasse una pura e semplice buona volontà (non come semplice desiderio, ma come ricorso a tutti i mezzi che sono in nostro potere), essa brillerebbe di luce propria come un gioiello, come qualcosa che ha in sé il suo pieno valore. L'utilità e l'inutilità non possono né accrescere né diminuire questo valore. L'utilità farebbe, per così dire, da incastonatura per renderne più agevole l'uso nelle faccende quotidiane o per attrarre l'attenzione dei non conoscitori, ma non per raccomandarla agli esperti ed accrescerne il valore» [1].

Nella loro grandiosa ingenuità, nella loro sublime semplicità, queste frasi, piene di un contenuto infinitamente fecondo, riconducono ai primi fondamenti della speculazione kantiana, – il «primato della ragion pratica» è in effetti il tema dominante di questa speculazione, – e indicano d'altra parte con piena chiarezza il punto in cui il contributo originale di Kant si inserisce nel tutto della vita spirituale tedesca. Considerata da un punto di vista storico-filosofico, la dottrina di Kant svela a questo punto il paradosso per cui quella legalità autonoma e quel valore autonomo, cercati e fissati per settori parziali della coscienza, non erano stati sinora stabiliti e assicurati per la forma centrale della coscienza, per la sfera della volontà. Anche nel modo di considerare e di concepire tradizionale, questa sfera manca ancora di ogni stabile centratura. Il contenuto e il senso della vita della volontà veniva sempre cercato al di fuori di essa; il tendere veniva fondato e giustificato solo nel suo risultato, dunque in qualcosa da esso diverso e per esso accidentale. Se non c'è però un valore originario della volontà, che attesti da sé la propria certezza, non ci può essere nemmeno un valore derivato nei risultati della volontà e nelle azioni della volontà. Un contenuto sembrerà allora la condizione e la base degli altri, ma, in verità, l'intera serie resta sospesa nel vuoto, perché ciò che è e viene pensato solo come mezzo, acquista stabilità solo attraverso qualcos'altro, che a sua volta rimanda a qualcosa di ancora altro. In questo procedere all'infinito, non c'è un punto d'arresto e un fondarsi su se stessi. La meta svanisce nel mo-

[1] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Parte prima. [I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. di Pietro Chiodi, con un'introduzione di Rosario Assunto, Laterza, Bari, 1980, pp. 12-13].

mento in cui sembra raggiunta; dietro ogni cosa che si dà come appagamento della volontà, emerge infatti qualcosa di nuovo in cui, soltanto, il tendere sembra avere la sua conclusione. Irretita in questa infinita indeterminatezza e mutevolezza di bisogni e di impulsi empirici e accidentali, la coscienza riesce a cogliere se stessa solo come simile a una cosa. Sin quando ci pensiamo soltanto come mezzi per qualcos'altro, fosse pure ciò che c'è di più alto e perfetto, siamo per noi stessi soltanto delle cose. Nella forma della 'volontà pura', al contrario, ci si dischiude la forma fondamentale di ogni pura spiritualità in generale. Non siamo più legati alle cose, ma entriamo nell'originario principio della persona e di ogni tipo di vita personale. Così, a partire dal concetto di fine in sé, si determina per Kant l'universale concetto di ciò che egli nel senso più ampio intende come ragione e come 'natura ragionevole'. La definizione di 'ragione', che in Leibniz si dà in una prospettiva logica, in Kant si trova originariamente nella prospettiva del 'pratico'. Non solo «l'essere ragionevole esiste come fine a se stesso», ma è valido anche il rovescio di questo principio. Soltanto nel riconoscimento di un valore valido per se stesso e di una legge vincolante per se stessa, si costituisce quell'ordine intellegibile che chiamiamo col nome di ragione. Nel momento in cui concepiamo un tale valore, ci eleviamo a questo ordine; nel momento in cui lo abbandoniamo nuovamente, ricadiamo nella costrizione e nella condizionatezza esteriore della natura empirica e materiale.

Tutti i diversi tratti specifici della dottrina kantiana della libertà sono racchiusi in questo avvio. La complessa struttura dell'etica critica non presenta alcun concetto che non riceva da qui la sua luce e la sua chiarificazione. È la certezza di un valore categorico che contiene immediatamente in sé la necessità di un imperativo categorico e la formula di questo imperativo. Tutti i fini materiali che a un essere ragionevole piace proporsi come effetti della sua azione, dipendono nel loro complesso da qualcos'altro e sono per questo 'ipotetici'; «ma se si suppone che ci sia qualcosa *la cui esistenza in se stessa* abbia un valore assoluto, qualcosa che, in quanto *fine in se stesso*, possa essere il principio di leggi determinate, in esso e soltanto in esso può consistere il principio di un imperativo categorico possibile, cioè di una legge pratica. Ora io dico: l'uomo e, in generale, ogni essere ragionevole, *esiste* come fine in se stesso, non *semplicemente come mezzo* per essere usato da questa o quella volontà; ma in tutte le sue azioni, sia quelle che lo concernono in proprio sia quelle che concernono gli altri esseri ragionevoli, deve essere sempre essere considerato *nello stesso tempo come fine*» [2]. «Gli esseri la cui esistenza si fonda, anziché sulla nostra volontà,

[2] [Ivi, p. 59].

sulla natura, quando sono privi di ragione hanno solo un valore relativo, quello di *mezzi*, e prendono perciò il nome di *cose*; viceversa gli esseri ragionevoli prendono il nome di *persone*, perché la loro natura ne fa già fini in sé, ossia qualcosa che non può essere impiegato semplicemente come mezzo e limita perciò ogni arbitrio (ed è oggetto di rispetto). Questi non sono pertanto fini semplicemente soggettivi, la cui esistenza, come effetto della nostra azione, ha un valore *per noi*, ma *fini oggettivi*, ossia cose la cui esistenza è un fine in se stesso, anzi un fine che non può essere sostituito da alcun altro fine, in vista del quale i fini soggettivi dovrebbero essere *semplicemente* mezzi, perché senza di esso non si potrebbe mai trovare qualcosa fornita di *valore* assoluto; se invece ogni valore fosse condizionato e come tale contingente, non sarebbe possibile trovare per la ragione un principio pratico supremo [...]. L'imperativo pratico sarà pertanto il seguente: *agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo*» [3]. In questa formulazione del problema morale si chiude per Kant il cerchio della considerazione. 'Libertà della volontà' non significa indeterminatezza causale delle sue azioni, ma indipendenza del suo valore dalla materia di ciò che è voluto. Questa è la determinazione puramente formale che si trova qui a fondamento; ma essa si riempie subito di un solido contenuto, se riflettiamo sul soggetto che soltanto può acquistarne coscienza e consapevolezza. Una coscienza che riesce a comprendere l'idea di un valore incondizionato e fondato puramente su se stesso, si pone con ciò stesso per sempre al di fuori del meccanismo dei mezzi e delle dipendenze indirette. Non può e non deve diventare più, in alcun senso, un mero strumento per qualcosa d'altro; somiglia infatti allo spirito che essa comprende. Il contenuto dell'idea si trasferisce al suo portatore, all''essenza' di cui si impossessa nella sua vita concreta. Il cuore della 'personalità' diventa così qualcosa di insostituibilmente e inconfondibilmente particolare, che d'altra parte si realizza solo attraverso la dedizione a qualcosa di universalmente legale. Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o invece una dignità. Ciò che ha un prezzo può anche essere sostituito da qualcos'altro di equivalente; ciò che invece supera qualsiasi prezzo, e non è sostituibile, ha una dignità. Questa dignità lo distingue da tutti gli oggetti, fondandolo per altro su qualcosa di rigorosamente ed esclusivamente oggettivo, e gli conferisce quella libertà che è allo stesso tempo piena determinatezza attraverso la norma morale, e quindi necessità.

Eccoci di nuovo in mezzo alla dialettica peculiare alle categorie della 'soggettività' e dell''oggettività' sia nel loro uso logico, sia in tutta la loro

[3] [Ivi, pp. 60-61].

storia. Se si vuole cogliere l'autentico principio della dottrina kantiana della libertà, non bisogna cercare di nascondere e attenuare questa dialettica, ma la si deve sviluppare in tutta la sua acutezza. La volontà 'pura' è quella che aspira fortemente all'azione e che cerca di affermarsi nell'azione, ma è allo stesso tempo quella il cui diritto non si fonda su nulla che venga semplicemente fatto. Proprio perché è la forma dell'agire stesso non si risolve e non si acquieta in nessun risultato particolare. Essa non vuole il successo come prodotto del suo fare, ma vuole semplicemente la conformità alla legge che gli si dischiude nel suo produrre, quale sua condizione immanente. Ecco determinato il contenuto del concetto di dovere: dovere è «*necessità di un'azione per rispetto della legge*» [4]. «Dunque, il valore morale dell'azione non consiste nell'effetto che se ne attende, e meno ancora in un fondamento dell'azione che debba trarre il proprio movente da questo effetto atteso. Tutti questi effetti (contentezza del proprio stato e anche promuovimento della felicità altrui) potrebbero infatti anche essere prodotti da altre cause, senza alcun bisogno della volontà di un essere ragionevole, nella quale soltanto, però, è possibile un bene sommo e incondizionato. Perciò solo *la rappresentazione della legge in se stessa, che certamente ha luogo esclusivamente in un essere ragionevole* perché essa e non l'effetto atteso è il principio determinante della volontà, può costituire quel bene privilegiato che chiamiamo morale; esso è già presente nella persona che agisce in base alla legge e non è quindi da attendersi dall'effetto dell'azione» [5]. Qui però risiede ora un nuovo momento antitetico. Liberandosi dal mero condizionamento delle 'cose', la legalità della persona si è così separata anche da tutto quanto specificamente dipendente dallo stato particolare e dai bisogni particolari del singolo soggetto empirico. La sua mira non sono più queste particolarità, ma un puro universale e un puro oggettivo: la cosa stessa. Soltanto l'astrazione dagli *effetti oggettivi* porta alla luce l'ultimo e originario senso di ogni autentico *valore oggettivo*. In che cosa consista lo specifico contenuto di questo valore, per l'etica è indifferente: essa sostiene soltanto la possibilità e l'esigenza che, in generale, una cosa venga voluta solo per se stessa e senza riguardo a tutte le conseguenze per il bene e l'utilità dei singoli, dei molti e dei più. Nella subordinazione a questa esigenza, il soggetto empirico diviene soggetto morale; nel riconoscimento di qualcosa di puramente oggettivo si costituisce il sé morale della persona. Entrambi sono soltanto diverse espressioni per un unico e medesimo atto ed un'unica e medesima funzione della coscienza. Chi si scandalizza per il 'rigorismo' dell'etica kantiana, per il suo rifiuto di tutti i fini materiali e di tutti i moventi materiali, dovrebbe perciò, a rigor di logica, negare in ge-

[4] [Ivi, p. 20].

[5] [Ivi, pp. 21-22. Il corsivo non è riportato da Cassirer].

nerale, che in qualsivoglia ambito un contenuto possa essere voluto per se stesso; che soltanto la 'verità stessa' possa costituire il senso della ricerca scientifica, che soltanto il formare stesso possa costituire il senso del formare artistico, e così via. La forma della volontà pura non esclude l'accettazione di valori oggettivi specifici: solo che per l'etica non entra in questione il determinato contenuto particolare di questi valori, ma, per così dire, soltanto il momento dell''oggettività' in quanto tale. In quanto disciplina critica essa non ha a che fare con la particolarità di imperativi specifici, ma con la particolarità *dell'*imperativo, con l'accertamento della forma fondamentale del 'dovere in generale'. La netta divisione di principio tra valori necessari (*Forderungswerten*) e valori contingenti (*Folgerungswerten*), costituisce perciò il suo presupposto fondamentale e il suo primo punto di partenza. «Uno chiede: cosa ne segue? L'altro chiede soltanto: è giusto? – E così l'uomo libero si distingue dal servo». Una nuova sintesi di libertà e obbligatorietà, di 'soggettività' e 'oggettività' etica, è così realizzata, che conferisce al concetto kantiano dell'autonomia la sua impronta particolare. L'obiettiva validità e l'obiettiva necessità della legge morale è veramente compresa e riconosciuta, soltanto nel momento in cui non la si fa più apparire estranea ed estrinseca alla realtà. La conoscenza del contenuto di questa legge comporta perciò insieme il contenuto di una nuova autocoscienza, la cui certezza non possiamo ottenere per nessun'altra via e attraverso nessun'altra mediazione. «Non desta quindi meraviglia – così Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* introduce il principio dell'autonomia – che tutti gli sforzi finora fatti per scoprire il principio della moralità siano necessariamente falliti. Si vedeva che l'uomo è vincolato a leggi del suo dovere, ma non ci si rendeva conto che è *soggetto soltanto alla propria universale legislazione* e che è obbligato ad agire soltanto in conformità alla propria volontà, che è legislatrice universale secondo il fine della natura. Infatti, se lo si pensasse semplicemente soggetto a una legge (qualsiasi), questa presupporrebbe in sé un interesse come stimolo o costrizione, dato che non deriverebbe dalla sua volontà, la quale dovrebbe agire in conformità a una legge *estranea*. Ma questa conseguenza del tutto inevitabile destinava irrimediabilmente al fallimento ogni tentativo di trovare il principio supremo del dovere. Infatti ciò che si scopriva non era mai il dovere, ma la necessità di agire per un determinato interesse. Tanto se si trattava di un interesse proprio quanto di uno estraneo, l'imperativo finiva sempre per risultare condizionato e non poteva essere un comando morale. Chiamerò quindi questo principio, principio dell'*autonomia* della volontà, contrapponendolo a tutti gli altri principi che perciò ascrivo all'*eteronomia* [...]. L'essere ragionevole deve sempre considerare se stesso come legislatore in un regno dei fini possibile mediante la libertà del volere [...]. La moralità consiste pertanto nel rapporto di ogni azione con quella legisla-

zione che è la condizione del regno dei fini. Ma questa legislazione deve valere per ogni essere ragionevole e deve poter derivare dalla sua volontà, secondo questo principio: non compiere alcuna azione secondo una massima diversa da quella suscettibile di valere come legge universale, cioè tale *che la volontà, in base alla sua massima, possa considerare se stessa come universalmente legislatrice*» [6].

È così data una nuova designazione e una nuova soluzione del conflitto tra 'libertà' e 'forma'. Nel concetto dell'autonomia si toglie l'opposizione che sussisteva tra i due momenti. Ora si dimostra che proprio la libertà autentica è diretta alla generazione della forma legale, nella quale soltanto essa trova la sua più profonda espressione e conferma. La funzione della volontà pura non è pensabile senza relazione all'oggetto; ma il problema decisivo è la direzione in cui si cerca questa relazione. L'agire morale si dirige al mondo degli oggetti empirici, ma, nei suoi autentici motivi determinanti, non proviene dal mondo di questi oggetti. Entrambe le esigenze sono riunite nel concetto dell'autonomia come in un comune baricentro logico. Questo concetto rifiuta di rifarsi a qualsiasi classe di cose oggettive, poiché soltanto così può scoprire e assicurare la reale obiettività delle leggi. L'"autonomia della volontà' è infatti quel carattere «per cui essa è legge a se stessa (indipendentemente da ogni carattere degli oggetti del volere)» [7]. Essa indica dunque un'unità che non è data, ma che bisogna produrre e cercare, un'esigenza necessaria che non è misurabile col metro dell'esistente e del 'reale'. Il «volgare ricorso a una presunta smentita dell'esperienza» [8], non ha qui né diritto, né posto. Infatti qui non si tratta dell'esperienza e della realtà che 'è', ma di quella che vuole diventare e deve diventare. Già in questo contesto si mostra quello che si può indicare come il risultato più generale dell'"idealismo trascendentale', e cioè che il concetto della 'realtà' non è un termine univoco stabilito sin dall'inizio, ma possiede un diverso contenuto e un diverso significato a seconda della funzione della coscienza cui serve come correlato. Ognuna di queste funzioni si realizza solo in un determinato modo della 'realtà'; ma ognuna presuppone non tanto l'oggetto e il mondo come qualcosa di già pronto, quanto piuttosto come qualcosa che essa vuol solo determinare e 'dare'. Proprio questo si rivelerà anche il nocciolo della critica ai concetti puri dell'intelletto, ai quali Kant attribuisce parimenti 'autonomia' in un'accezione più ampia del termine, nel senso che essi non sono creati a partire dal contenuto degli oggetti di esperienza, ma sono ad esso presupposti, che

[6] [Ivi, pp. 65-67. Non tutti i corsivi di Kant sono riportati da Cassirer].

[7] [Ivi, p. 76].

[8] [I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chiodi, UTET, Torino 1986, p. 186].

non sono parti per quanto generali della sua realtà, ma condizioni della sua possibilità.

Se, in questa formulazione, l'idea dell'autonomia porta ad espressione soltanto quelle generalissime tendenze che avevano determinato la formazione della cultura tedesca sin dai suoi spunti più originali, essa tuttavia conferisce loro, insieme alla chiarezza riguardo a se medesime, un nuovo, più radicale significato. A questo punto l'analisi filosofica non può non spingersi oltre quanto riesca a fare in particolare l'analisi religiosa in virtù della sua specificità e dei suoi limiti. Ciò che distingue il concetto di libertà di Kant da quello di Lutero, è proprio il fatto che esso non può cercare e trovare la forma della sua fondazione né nel mondo 'sovrasensibile', né in quello empirico e sensibile. Secondo l'indirizzo generale della sua impostazione, si ripresenta immediatamente qui per Kant il medesimo problema. Egli non può procedere dall'esistenza di un 'mondo intellegibile' per dedurre di qui l'essenza della libertà e della legge morale; la libertà avrebbe infatti già perso così il suo carattere fondamentale di originarietà e sarebbe diventata qualcosa di secondario e dipendente. Rimane perciò soltanto la via opposta: la libertà non segue dall'essere intellegibile, ma pone e fonda questo essere medesimo, come un dato primo e per se stesso certo. Indubbiamente, la filosofia sembra così posta in una situazione critica, «perché deve essere salda senza tuttavia poter trovare né aggancio né appiglio in qualcosa che stia in cielo o in terra». «La filosofia deve dimostrare qui la sua purezza di custode delle proprie leggi, anziché farsi banditrice di quelle suggeritele da un senso innato o da qualche natura tutelare. Queste ultime, nel loro insieme, possono certo esser meglio di niente, ma non sono in grado di fornire principi come quelli dettati dalla ragione, che debbono trarre la loro origine e insieme la loro autorità imperativa interamente a priori, senza nulla ripromettersi dall'inclinazione dell'uomo, ma aspettandosi tutto dalla supremazia della legge e dal rispetto ad essa dovuto, se non si vuole condannare l'uomo a disprezzarsi e ad aborrirsi interiormente» [9]. La liberazione dell'uomo dalla tutela della natura fisico-sensibile dipende e deriva perciò dal distacco della moralità da ogni tipo di fondazione trascendente, e da ogni autorità terrestre o celeste. Se, dal punto di vista della coscienza religiosa, la redenzione dell'anima presuppone sempre il suo passivo lasciarsi catturare da Dio, qui viene piuttosto richiesto che la coscienza catturi spontaneamente l'incondizionato, attraverso il *medium* del concetto della libertà e del fine in sé. L'"esistenza' di Dio non è un fatto dal quale si possa concludere la validità della morale, ma è soltanto un'altra espressione per l'affermazione della certezza della

[9] [*Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. cit., p. 56].

morale stessa. Per l'"esistenza' di Dio non c'è una 'prova' metafisico-ontologica, ma soltanto morale. Essa non può venire ricavata in maniera analitica e regressiva dalla datità delle cose e dell'esperienza, ma può soltanto venire richiesta sulla base dell'incondizionata indipendenza e sicurezza di sé delle leggi del dovere. Solo in questo contesto acquista il senso che esattamente gli compete l'ambigua e assai fraintesa frase di Kant secondo cui egli «dovette sospendere il sapere, per far posto alla fede». Chi per la certezza della libertà e delle leggi morali pretende una 'prova' analoga alla 'dimostrazione' di un principio logico o matematico o di un'empirica verità di fatto, ha così già vincolato la libertà a qualcosa di altro, ad essa precedente, e l'ha così resa qualcosa di meramente mediato e non indipendente. L'autentico, purissimo senso del concetto dell'autonomia sarebbe così annullato: il 'dovere' varrebbe soltanto perché e nella misura in cui questo qualcos'altro è e vale. La fede però, come 'fede pratica della ragione', disprezza tutti questi puntelli e mediazioni. Essa non pretende la previa dimostrazione dell'esistenza di un ordine sovrasensibile in cui si trova la 'persona' morale, coglie invece puramente a partire da se stessa l'*idea* di questo ordine, e la presenta al soggetto empirico come sua meta e suo compito. Questo ordine esiste per la libera personalità soltanto perché essa lo introduce spontaneamente in se stessa. Nessun aiuto, nessun incoraggiamento può venirle dall'esterno; nessuna potenza divina le può togliere o alleggerire il peso di quest'autolegislazione e autoresponsabilità. Il primato della 'fede' nei confronti del 'sapere' equivale perciò qui al primato dell'"agire' nei confronti dell'"essere'. È ozioso volersi lambiccare il cervello speculando nel mondo dell'"intellegibile' o volervi fantasticare con la filosofia: volontà e azione sono i soli organi spirituali con cui possiamo farlo nostro. «Il solo concetto della libertà ci permette di non uscire fuori di noi per trovar l'incondizionato e l'intelligibile per il condizionato e il sensibile. Poiché è la nostra stessa ragione, che si riconosce mediante la legge pratica suprema e incondizionata, e l'essere, che è conscio di questa legge (la nostra propria persona), si riconosce come appartenente al puro mondo dell'intelletto, ed invero anche colla determinazione del modo in cui esso come tale può essere attivo. Così si può comprendere perché in tutta la facoltà della ragione *soltanto* la facoltà *pratica* possa esser quella che ci aiuta a uscire dal mondo sensibile e ci procura le cognizioni di un ordine e di una connessione soprasensibile; le quali, tuttavia, appunto perciò possono essere estese solo quanto è affatto necessario per il punto di vista puro pratico» [10].

[10] [I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, Laterza, Bari 1971, p. 129].

È così stabilito anche il netto confine che, come separa la fondazione critica dell'etica da ogni fondazione teologica, preserva anche il concetto dell'"intellegibile' da ogni concezione e interpretazione mistica. Il carattere distintivo della mistica non dipende infatti, secondo Kant, dai contenuti assunti, ma dalla forma in cui sono affermati e dalle funzioni spirituali attraverso i quali sono elaborati. Una mistica sorge ovunque si tenti di rivestire nella forma dell'intuizione oggettiva certezze che ci sono accessibili solo nella forma della volontà. Essa riconduce la certezza del 'sovrasensibile', che ci si dischiude soltanto nel *medium* dell'agire, ad un sostrato in quiete, ad un regno di sostanze in sé sussistenti, che interagiscono reciprocamente. E invece, il solo concetto di 'comunità' che si possa qui ammettere ed applicare, non indica un dato sovrasensibile, ma un compito etico. Il 'regno dei fini' non costituisce una seconda natura che si eleva al di sopra della prima, certificata dall'esperienza, ma rappresenta un nuovo punto di vista del giudizio che noi assumiamo nei confronti di questa natura. Il legame, in cui gli esseri razionali sanno di trovarsi tra loro, in quanto ciascuno si pensa come fine in sé sottoposto al tempo stesso ad una legge comune, può certamente venir colto ed indicato come un analogo della forma del reale empirico; questo semplice 'simbolo', però, non deve diventare uno 'schema', il puro pensiero non deve diventare l'immagine in virtù della quale, dall'applicazione reale dei concetti morali, vaghiamo nel trascendente [11]. L'immagine, infatti, farebbe apparire compiuto ciò che acquista il suo senso autentico solo se viene colto come qualcosa che bisogna produrre e ricreare costantemente. Il 'misticismo della ragion pratica' ne ottunderebbe la forza di principio regolativo e di movente. La ragion pratica non oltrepassa i suoi confini nel momento in cui penetra col pensiero in un puro mondo dell'intelletto, lo fa però non appena tenta di penetrarvi con lo sguardo e la sensibilità. «Il concetto di un mondo intelligibile è quindi null'altro che un *punto di vista* che la ragione si vede costretta ad assumere fuori dei fenomeni *per pensare se stessa come pratica*, cosa impossibile se le affezioni della sensibilità fossero determinanti per l'uomo, tuttavia necessaria se non si vuol negare ad esso la coscienza di sé come intelligenza, quindi come causa razionale e attiva mediante la ragione, cioè agente liberamente. Questa concezione suppone certamente l'idea di un ordine e di una legislazione diversi da quelli del meccanismo naturale che concerne il mondo sensibile, e rende necessario il concetto di un mondo intelligibile, [...] ma senza la minima pretesa di andare al di là del semplice pensare secondo la sua condizione *formale*, cioè in conformità all'universalità della massima della volontà in quanto legge, quindi in confor-

[11] Cfr. il capitolo *Della tipica del giudizio puro pratico*, nella *Critica della ragion pratica*.

mità all'autonomia di essa, autonomia che è la sola ad essere compatibile con la sua libertà. Viceversa tutte le leggi che risultano determinate secondo un oggetto producono eteronomia, ammissibile solo nelle leggi di natura e che non può concernere che il mondo sensibile» [12]. Lo sviluppo dell'opposizione dialettica tra 'soggettività' e 'oggettività' ha così raggiunto il suo punto culminante. Anche il mondo 'assoluto' dell'intelletto è soltanto un punto di vista assunto dalla ragione. E chi lo considera per questo un'arbitraria finzione del pensiero, mostra così soltanto di non aver superato l'opposizione tra cosa e rappresentazione, come si presenta nella metafisica tradizionale, di considerare cioè tutto ciò che è non materiale 'mera rappresentazione'. In verità, però, questo punto di vista non è di natura tale da potere venire assunto a piacimento e di nuovo abbandonato, ma è richiesto necessariamente dalla pura 'essenza' della ragione stessa. In esso la natura spirituale si produce soltanto a partire dai suoi fondamenti originari. Questo elevarsi a se stesso dello spirituale rappresenta l'autentica forma della sua oggettività, che non è fondata sull'esistenza empirica delle cose, ma sull'universalità e verità di leggi autonome. La filosofia critica vuole comprendere come il mondo dei valori spirituali si costruisca con la libertà e sul fondamento della libertà; ma non offre certo nessuna ulteriore 'spiegazione' della possibilità della libertà stessa. Infatti qui è trovato il punto ultimo e sommo in cui la ragione riposa in se stessa e non supera i confini che le sono propri. Così non comprendiamo certo l'incondizionata necessità pratica dell'imperativo morale; «ne conosciamo però la *inconoscibilità*, che è quanto di ragionevole si può chiedere a una filosofia che si spinge nei princìpi fino al limite della ragione umana» [13]. Ma il significato ultimo di questa comprensibilità e di quest'incomprensibilità, può venire colto appieno solo se risaliamo fino alla definizione concettuale del comprendere stesso, e con ciò ai primi presupposti della filosofia teoretica di Kant.

2. Se si segue il cammino che lo stesso Kant ha percorso nell'esposizione del suo sistema, se dunque si procede dalla *Critica della ragion pura* alla *Critica della ragion pratica* e da questa alla *Critica del Giudizio*, nell'interpretazione del concetto centrale e principale della dottrina kantiana, nello sviluppo del concetto della soggettività, sorgono difficoltà inevitabili e non pienamente districabili. Infatti, poiché il 'soggetto' deve qui venir colto anzitutto come termine puramente astratto, che solo poco per volta acquista il suo sicuro significato e contenuto, esso, nella sua prima e indeterminata

[12] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Parte terza. [*Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pp. 101-102].

[13] [Ivi, p. 108].

formulazione, è esposto a equivoci e fraintendimenti che spesso minacciano di rovesciare la tendenza fondamentale di Kant nel suo esatto contrario. Non sfugge a questo pericolo neanche il famoso paragone con il quale Kant cerca di descrivere provvisoriamente la filosofica 'rivoluzione del modo di pensare' dalla quale egli procede. Come Copernico ha creato la moderna immagine del mondo, 'lasciando le stelle in quiete' e trasferendo il movimento nello spettatore, così, l'assunto fondamentale della filosofia critica consiste nel fatto che non è la conoscenza a doversi regolare sull'oggetto, ma l'oggetto sulla conoscenza. Se si prendono il concetto della conoscenza e quello dell'oggetto della conoscenza, ancora nel loro significato tradizionale, fissato dalla metafisica pre-kantiana, questa svolta è tanto caratteristica quanto in fondo ambigua. Fin quando il soggetto della conoscenza sta di fronte al processo oggettivo del mondo semplicemente come 'spettatore', rimane infatti oscuro e incomprensibile con quale diritto esso affermi di determinare e di comprendere *a priori* il contenuto di questo processo. Quanto meno una tale determinazione, nella misura in cui è possibile, riguarda sempre soltanto il 'fenomeno', non l''essenza' delle cose, che – da questo punto di vista – si nasconde piuttosto al sapere come qualcosa di eternamente inaccessibile. Se questa essenza sembra in seguito rivelarsi nuovamente a noi attraverso la mediazione della 'ragion pratica', continua tuttavia a sussistere ugualmente la parvenza di un irrisolto conflitto nei fondamenti della coscienza medesima. Solo attraverso una svolta artificiosa e da un determinato 'punto di vista' pratico sembra venire nuovamente accettato ed ammesso un momento che si oppone alla coerenza puramente teoretica del sistema. Tuttavia, la dottrina critica assume un aspetto completamente diverso, se la concezione della libertà è interpretata non come la sua fine, ma come il suo inizio e la sua origine. Partendo da questo presupposto, ciò che altrimenti era possibile comprendere soltanto come un inizio astratto e ambiguo, acquista immediatamente una vita concreta e precisa, e una configurazione netta e definita. L'impostazione della critica kantiana della conoscenza è tanto paradossale dal punto di vista della vecchia ontologia, quanto è necessaria dal punto di vista che Kant ha fissato nella sua propria intuizione etica del mondo.

Infatti, come qui l'oggettività della volontà non poteva venire fondata su di un oggetto esistente, dato al di fuori di essa, come noi, per trovarla, dovevamo piuttosto prescindere da ogni materia dell'oggetto del volere e interrogare soltanto la pura forma della volontà stessa; lo stesso vale anche là dove si tratta del fondamentale valore logico della 'verità'. Come tutti i fini derivati esigono e presuppongono l'idea e il contenuto di un 'fine in sé', così non può esservi per noi nessuna certezza di qualcos'*altro*, prima che la conoscenza *in se stessa* abbia acquistato principi necessari e universalmente validi. Se a questa necessità e a questa universale validità diamo

il nome di apriorità, è immediatamente evidente in che misura il problema dell'apriorità e il problema della libertà siano soltanto diverse espressioni per un'unica e medesima istanza. L'autonomia della volontà e l'autonomia del pensiero si condizionano l'un l'altra e rimandano reciprocamente una all'altra. «Tutte le leggi conosciute attraverso l'esperienza – è scritto in una riflessione kantiana – sono eteronome; quelle però attraverso cui l'esperienza in generale è possibile sono autonome» [14]. Prima di poter rispondere alla domanda su che cosa siano le cose esperibili, deve essere fatta chiarezza su ciò che l'esperienza stessa significa come modo di conoscenza. Se non c'è in essa nessun fattore universale che rimane uguale a se stesso, non ci possono essere nemmeno risultati costanti e sicuri. Infatti come tutti i giudizi particolari non fanno che variare ed elaborare certe forme universali del giudizio in genere, così tutte le leggi derivate dell'esperienza costituiscono soltanto la 'specificazione' di originarie leggi dell'intelletto. Soltanto perché vi sono per noi concetti – come quelli di numero e grandezza, costanza e causalità – validi universalmente e presenti in ogni esperienza come suoi momenti e condizioni, per questo e soltanto per questo c'è per noi una stabile struttura degli oggetti empirici. È in questo senso che la critica 'trascendentale' di Kant non inizia tanto con gli oggetti, quanto piuttosto col nostro modo di conoscere gli oggetti, in quanto questo dev'essere possibile *a priori*. Essa non chiede direttamente ciò che l'oggetto è, ma ciò che la pretesa all'oggettività in generale significa; non stabilisce qualità per quanto universali dell'oggetto, ma si dirige al senso del concetto dell'oggetto stesso.

Il concetto del dovere ha messo a nudo la differenza che sussiste tra la costrizione della volontà per mezzo di uno stimolo esterno e la necessità che proviene dalla sua propria legge formale. La volontà è 'patologica' sin quando continua a dipendere dalla presenza di singoli stimoli dati di volta in volta; essa diventa 'pratica' nel momento in cui si eleva al di sopra di questi singoli condizionamenti della situazione particolare e del particolare momento e agisce sotto l'idea di una 'unità sistematica dei fini'. Se si trasferisce questo motivo dal problema della volontà al problema della verità, si presenta anche qui una duplice concezione e valutazione dei contenuti che di solito vengono raccolti sotto il titolo, in un primo tempo ancora indeterminato, di 'conoscenza'. Da un lato una conoscenza sembra non significare altro che l'assunzione di un contenuto dato nella coscienza pensante. L'oggetto è ed agisce; e in quanto, in virtù di quest'azione, genera una copia di se stesso nella coscienza, aggiunge per questo alla qualità dell'essere, la qualità del venir conosciuto. Ogni giudizio vero è perciò

[14] *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, a cura di B. Erdmann, vol. II, Lipsia 1884, Nr. 951.

soltanto la ripetizione e l'imitazione di una relazione che è completamente prefigurata nello stesso oggetto empirico e nell'impressione sensibile attraverso la quale esso si comunica a noi. In questa concezione, conoscenza non è perciò altro che la comprensione di un singolo contenuto *come* qualcosa di presente e singolare. La coscienza può riconoscere come esistente l'impressione che riceve dall'esterno, eventualmente scomporla e analizzarla nelle sue parti, ma non può aggiungervi nessun contenuto indipendente. Ciò che non si comunica a noi tramite la percezione come qualcosa di particolare e nella forma della sua particolarità, cade in generale fuori dall'ambito del sapere. Se tuttavia si considera da questo punto di vista la scienza del reale medesimo, nelle sue creazioni più pure come scienza naturale matematica ed empirica, allora è sorprendente notare immediatamente che essa non corrisponde affatto alla norma posta qui. Nessuna proposizione scientifica vuole infatti semplicemente constatare l'esistenza di qualcosa di particolare, ma vuole anche imprimergli la pura forma dell'universalità. Se il fisico parla della caduta libera dei corpi, se il chimico ricerca le qualità e le reazioni di una determinata sostanza, in entrambi i casi, il loro pronunciamento non vale per il contenuto della percezione dato di volta in volta, che si presenta loro qui ed ora, in un isolato momento spaziale e temporale. Il comportamento del contenuto particolare esprime per loro un comportamento generale e senza eccezioni dei contenuti della stessa classe. Il singolo corpo in caduta, con tutte le sue determinazioni individuali e accidentali, diventa il modello in cui scopriamo le regole della caduta in generale; un pezzo particolare di materia, diventa il tipo in cui ricerchiamo la qualità dell'oro *tout court*. Come riusciamo, in questa maniera, già nel più semplice giudizio di esperienza, a passare da una verifica del singolo caso, alla verifica del tutto? Con quale diritto ci attendiamo che ciò che si è dato una volta in determinate circostanze, debba necessariamente ripetersi, fin quando non è subentrata una nuova condizione? Questa forma del cosiddetto 'giudizio induttivo' è essa stessa anzitutto un mistero. Essa rende infatti evidente che non è possibile alcuna affermazione su un contenuto parziale dell'esperienza, che non racchiuda in sé implicitamente un'affermazione sulla struttura complessiva dell'esperienza. Solo se e in quanto pensiamo l'esperienza sin dall'inizio come un 'tutto', vale a dire come un insieme vincolato a determinati principi generali, dai quali non può far eccezione, è possibile e ragionevole concludere da una delle sue parti ad un'altra. Se, con Kant, si chiama 'sintetica' la forma di questa conclusione, poiché in essa il contenuto dato riceve un ampliamento, allora ogni sintesi che ordina un singolo ad un singolo, riposa su dei modi fondamentali della connessione in generale che valgono assolutamente per tutti i contenuti empirici. La sintesi *a posteriori* presuppone la sintesi *a priori*. Come, in campo morale, il particolare atto

della volontà e la particolare determinazione della volontà dovevano essere guidati tenendo conto dell'esigenza di una 'unità dei fini', così ogni elemento dell'esperienza si trova sotto le condizioni della sua pura forma unitaria. Ciò che noi siamo soliti esprimere come le qualità universali delle cose, sono piuttosto i caratteri universali che spettano a questa forma in quanto tale. Le cose 'hanno' grandezza e numero, sono determinate quantitativamente e qualitativamente e stanno in stabili relazioni di 'azione' e 'reazione', perché senza il concetto della misura, senza il concetto della causalità ecc., l'aggregato delle percezioni non si riunirebbe mai nel sistema dell'esperienza, in cui, soltanto, per noi ci sono 'oggetti'. Il 'principio supremo' della critica kantiana dell'intelletto è così raggiunto: «le condizioni della possibilità dell'esperienza sono contemporaneamente condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza, e hanno quindi validità oggettiva in un giudizio sintetico a priori» [15].

L'etica di Kant non si è distaccata dalla tradizione per aver fissato un nuovo scopo materiale dell'agire, ma per aver affermato un nuovo tipo di volontà rispetto ai sistemi di scuola fino ad allora dominanti: allo stesso modo qui viene coniato un nuovo tipo di conoscenza e di verità. Il centro di gravità del concetto di verità, come del concetto di volontà, è così spostato dal patire all'agire, dalla 'ricettività' alla 'spontaneità'. 'Congiunzione' è il momento fondamentale di ogni esperienza scientifica, è ciò che le fa superare la semplice 'rapsodia' di impressioni sensibili passivamente ricevute. «Ma la congiunzione (*conjunctio*) di un molteplice in generale non può mai provenirci dai sensi [...]. Essa è infatti un atto della spontaneità della facoltà rappresentativa, la quale, per esser distinta dalla sensibilità è detta intelletto; e quindi ogni congiunzione è un'operazione dell'intelletto che possiamo indicare con la designazione generale di sintesi, per accentuare il fatto che nulla possiamo rappresentare come congiunto nell'oggetto, senza precedentemente aver proceduto alla congiunzione e che, fra tutte le rappresentazioni, la congiunzione è l'unica a non esser data dagli oggetti, essendo producibile soltanto da parte del soggetto, quale atto della sua spontaneità. Qui si può facilmente rilevare che tale operazione non può che essere originariamente unica ed egualmente valevole per ogni congiunzione, e che la scomposizione, l'analisi, che sembra essere il suo opposto, la presuppone sempre. Se infatti l'intelletto nulla ha prima congiunto, nulla può neppure disgiungere, perché è solo per mezzo suo che qualcosa ha potuto esser dato come congiunto alla facoltà rappresentativa» [16]. E la parvenza, che questo tipo di congiunzione possa essere solo un semplice gioco arbitrario della rappresentazione e dell'immaginazione,

[15] [I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 203].

[16] *Kritik der reinen Vernunft*, 2. edizione p. 130 [Ivi, p. 161].

non può più sorgere nel contesto problematico in cui qui ci troviamo. Infatti non c'è per Kant nessun 'soggetto' rigidamente fissato che in un secondo tempo si attivi nella congiunzione, ma il soggetto trova e costituisce se stesso solo nell'atto della sintesi e in virtù della forma particolare di quest'atto. Ma proprio mentre compie quest'atto, sorge in lui, in un'unica e medesima azione, assieme all'idea della connessione medesima, anche l'idea della necessità della connessione: egli ottiene così, in un'indivisibile unità, assieme al concetto della 'soggettività', anche il concetto dell''oggettività'. Come, nell'ambito della morale, il libero sé riusciva a scoprire se stesso non altrimenti che nel riconoscimento di puri valori oggettivi, che tuttavia non erano 'valori materiali', così in campo logico, l'unità della coscienza ha luogo solo tramite la certezza di oggettive legalità della connessione, che tuttavia non sono derivate da cose già fatte. L'autentica spontaneità della coscienza si manifesta in quel legame che essa esperisce in se stessa e attraverso i suoi propri principi e massime. Allo stesso modo perciò in cui il dovere poteva venire indicato come «necessità di un'azione per rispetto della legge», si può determinare analogamente il contenuto oggettivo di una rappresentazione non altrimenti che attraverso la necessità della stessa connessione rappresentativa. «Se andiamo alla ricerca della nuova proprietà che conferisce alle nostre rappresentazioni il rapporto con un oggetto, e della dignità che ne deriva, vediamo che tale rapporto non produce altro effetto che quello di rendere necessaria la congiunzione delle rappresentazioni secondo una particolare modalità, col sottoporle a una regola» [17]. L'oggettiva validità di determinati contenuti di esperienza e la necessaria validità universale di determinati principi che stanno alla base di ogni esperienza come condizione, sono perciò concetti intercambiabili, che è possibile pensare soltanto insieme. Diciamo di conoscere l''oggetto' quando abbiamo prodotto nel molteplice dell'intuizione un'unità sintetica e un ordine sintetico; quando dunque abbiamo trasformato questo molteplice da un semplice insieme slegato di singolarità, nella stabile struttura di un tutto che possiede nelle proprie regole immanenti il suo fondamento e il suo sostegno.

La costruzione teoretica della critica della ragione si realizza compiutamente nella dettagliata elaborazione di questa concezione per le forme particolari della 'sintesi'. È anzitutto per le forme dell''intuizione pura' che tale concezione deve mostrare la sua fecondità; sebbene queste forme, nel tutto del sistema, occupino infatti una posizione particolare rispetto alle categorie dell'intelletto puro, sono nello stesso tempo comprese insieme ad esse sotto l'universale concetto supremo della 'connessione in generale', e,

[17] *Kritik der reinen Vernunft*, 2. edizione p. 224 [Ivi, p. 232].

in tal modo, sottoposte ad un comune punto di vista sistematico. Il principio secondo cui non ci possiamo rappresentare nulla come unificato nell'oggetto, senza appunto averlo prima unificato, riguarda anzitutto quelle forme elementari di ogni congiunzione che ci sono date nella 'coesistenza' spaziale e nella 'successione' temporale. Non possiamo pensare una linea, senza tracciarla nel pensiero, non possiamo cogliere nella sua entità nessuna figura geometrica determinata, senza avere presenti le condizioni della sua costruzione; e persino lo schema generale di un decorso temporale sorge per noi soltanto «tracciando una linea retta (che vuol essere la rappresentazione esterna figurata del tempo) e soltanto badando a quell'operazione della sintesi del molteplice tramite la quale determiniamo successivamente il senso interno e, pertanto, alla successione di questa determinazione nel senso interno» [18]. E ciò che qui è dimostrato per lo spazio puro e per il tempo puro, vale nello stesso senso anche per tutti i contenuti concreti che noi soltanto in queste forme riusciamo a concepire e ad ordinare. Così, ad esempio, l'intuizione empirica di una casa può nascere per la coscienza solo a condizione che vi poniamo alla base la necessaria unità dello spazio in generale e, per mezzo di essa, tracciamo, per così dire, la particolare forma singola. È sempre questo momento costruttivo ad essere indispensabile, anche là dove apparentemente si tratta soltanto della concezione di un 'dato' spaziale. Nessun fenomeno può venire 'appreso', vale a dire, assunto nella coscienza empirica, senza prima essere stato formato e determinato secondo le forme fondamentali della coscienza pura. «Dunque la stessa percezione di un oggetto, come fenomeno, è possibile soltanto attraverso quella medesima unità sintetica dell'intuizione sensibile data, in virtù della quale l'unità della composizione del molteplice omogeneo è pensata nel concetto di una quantità; cioè i fenomeni sono tutti quantità, o meglio quantità estensive, poiché essi, in quanto sono intuizioni nello spazio e nel tempo, debbono esser rappresentati per mezzo di quella stessa sintesi in virtù della quale vengono determinati lo spazio e il tempo in generale» [19]. È perciò ozioso chiedersi fino a qual punto e per quali motivi i corpi e gli eventi 'reali' della fisica coincidano con i concetti ideali della matematica. Infatti qui non si tratta di due mondi separati e indipendenti l'uno dall'altro, che si incontrino quasi accidentalmente in un qualsivoglia ambito, ma di elementi che si trovano fin dall'inizio nel rapporto di condizione e condizionato. Solo attraverso il *medium* dello spazio geometrico si possono costruire e intuire fenomeni fisici 'nello' spazio. «La sintesi degli spazi e dei tempi, in quanto costituisce la forma essenziale di ogni intuizione, è ciò che rende nel contempo possibile l'ap-

[18] Ivi, p. 154 sg. |Ivi, p. 176|.
[19] Ivi, p. 202 sgg. |Ivi, p. 206|.

prensione dei fenomeni, ossia ogni esperienza esterna e pertanto anche ogni conoscenza degli oggetti puri che le sono propri. Ciò che la matematica nell'uso puro dimostra di quella, vale anche necessariamente per questa» [20]. Gli oggetti ideali della geometria e gli oggetti empirici della fisica non coincidono in qualche singolo aspetto caratteristico della cosa, – una tale coincidenza darebbe sempre soltanto una loro parziale unità, – ma la loro connessione si fonda sulla piena identità del presupposto, attraverso il quale, soltanto, entrambi divengono 'oggetti in generale', ordinate molteplicità sottoposte a regole immutabili. Il fatto che tempo e spazio siano le condizioni formali delle esperienze esterne, non significa nient'altro se non che, proprio la stessa sintesi produttiva con cui costruiamo un triangolo nell'immaginazione è del tutto simile a quella che esercitiamo e dobbiamo esercitare nell''apprensione' di ogni fenomeno concreto, nella misura in cui esso deve diventare in generale per noi una formazione oggettiva della 'natura' e della 'realtà'.

Se però, per il concetto di ogni determinato oggetto dell'esperienza, queste condizioni sono necessarie, non sono certamente sufficienti. Infatti, affinché le 'forme' della geometria divengano i 'corpi' della fisica, deve subentrare un altro momento, che si può indicare in senso generale attraverso il concetto di 'azione e reazione'. Ciò che distingue gli oggetti empirico-fisici è che essi non soltanto sono nello spazio, ma che allo stesso tempo *riempiono* lo spazio, vale a dire si assegnano reciprocamente il loro posto in esso secondo determinate leggi dinamiche. Così le categorie matematiche della semplice 'grandezza' esigono qui il loro completamento e la loro continuazione nelle 'categorie dinamiche' della dipendenza reale che può aver luogo tra i fenomeni. Ma ancora una volta, con queste categorie, non si prende in considerazione un fattore completamente nuovo, introducendolo dall'esterno; ma si perfeziona soltanto ciò che nei concetti precedenti era già preparato e disposto. Le categorie danno soltanto la sua forma ultima e più netta al problema generale, già posto con le intuizioni pure di spazio e tempo. Infatti, non appena si analizza con precisione la questione riguardante i diversi modi di 'attività', che è possibile tra gli oggetti dell'esperienza, se si prescinde da ogni accessoria rappresentazione antropomorfa che si è soliti mescolare nel concetto dell'agire, si trova solo *una* esatta definizione per questo concetto. Che una cosa 'agisca' sull'altra, in ultima analisi, non significa altro se non che esse non possono disporsi arbitrariamente nel concreto ordine dello spazio e del tempo, ma, in questa posizione, sono vincolate l'una all'altra. L'una non può essere 'qui', senza che l'altra sia 'lì', l'una non può essere 'ora' senza che l'altra subentri 'pri-

[20] [Ivi, p. 208].

ma' o 'dopo' di essa con necessità e secondo una regola immutabile. Questa relazione viene sviluppata più da vicino nelle tre 'Analogie dell'esperienza', vale a dire in quei rapporti fondamentali dei contenuti empirici che corrispondono ai tre momenti dell'accadere temporale: al rapporto della permanenza, a quello della successione e a quello della contemporaneità. In ognuna di esse si tratta concordemente di reinterpretare la dipendenza temporale che percepiamo o crediamo di percepire tra i fenomeni, sulla base di una più profonda connessione funzionale tra di essi e di 'fondarla' oggettivamente su questa connessione. Infatti, soltanto nella legalità della reciproca determinazione dinamica, gli elementi particolari dell'essere si congiungono nel determinato e stabile ordine di *uno* spazio e di *un* tempo, e con ciò nel tutto di *un'*esperienza. «Non vi è che *una sola* esperienza, e in essa tutte le percezioni sono rappresentate in una connessione adeguata e conforme a leggi, proprio come non vi è che un solo tempo e un solo spazio in cui hanno luogo tutte le forme del fenomeno e tutte le relazioni dell'essere o del non essere. Quando si parla di molte esperienze, si allude soltanto alle molteplici percezioni, le quali però appartengono a una medesima esperienza generale. Ossia l'unità organica e sintetica delle percezioni costituisce la forma dell'esperienza e questa non è altro che l'unità sintetica dei fenomeni in base a concetti» [21]. Non è qui necessaria un'esposizione più dettagliata di come questi concetti si specifichino per Kant nelle categorie della sostanza, della causalità e dell'azione reciproca. Essenziale è anche qui il motivo generale per cui queste categorie non indicano qualità o rapporti di 'cose' già date o conchiuse, ma sono piuttosto i mezzi per creare lo stabile ordine delle posizioni spaziali e temporali e così produrre quella necessità della connessione, già riconosciuta come il momento fondamentale nel concetto dell'oggetto empirico. In questo senso noi *troviamo* nell'esperienza relazioni come permanenza o causalità, perché le abbiamo poste nell'esperienza, soltanto così realizzandola. «Ma più di tutto – nota Kant a questo proposito nei *Prolegomeni* – il lettore deve badare alla prova dei princìpi che si presentano sotto il nome di analogie dell'esperienza. Poiché, siccome queste non riguardano, come i princìpi della applicazione della matematica alla scienza della natura in generale, la produzione delle intuizioni, ma la connessione della loro esistenza in una esperienza, e siccome poi questa connessione non può esser altro che la determinazione della esistenza nel tempo secondo leggi necessarie, sotto le quali soltanto essa è oggettivamente valida e quindi è esperienza: così la prova non si riferisce all'unità sintetica nella connessione *delle cose* in sé, ma *delle percezioni*, e delle percezioni non riguardo al loro contenuto, ma

[21] [Ivi, p. 648].

alla determinazione di tempo ed al rapporto della esistenza in esso secondo leggi universali. Perciò queste leggi universali contengono la necessità della determinazione della esistenza nel tempo in generale (conseguentemente secondo una regola *a priori* dell'intelletto), perché la determinazione empirica nel tempo relativo sia oggettivamente valida e quindi sia esperienza» [22]. La metodica della dimostrazione critica in generale emerge in effetti nella maniera più chiara da questo esempio. Per la visione del mondo ingenua, l'ordine in cui gli eventi temporali si presentano è una realtà ben ferma, intrecciata indissolubilmente con questi eventi, un carattere oggettivo non ulteriormente risolvibile. L'analisi critica però, risolve dapprima questo preteso elemento reale in una pura relazione o, piuttosto, in un insieme e in un gruppo di relazioni, cercando successivamente di mostrare una funzione generale che contenga in sé il modello e il prototipo di tutte queste singole relazioni. In questo modo, ciò che prima valeva come semplice momento all'interno di un ordine delle cose dato, appare come qualcosa di 'prodotto' in virtù di quella funzione, e da essa dipendente. La conoscenza di ciò che è unificato è acquistata solo nell''esecuzione' dell'unificazione: nella costruzione logica che il tutto dell'esperienza sviluppa dai suoi primi presupposti e fa sorgere dinanzi allo sguardo dello spirito.

La determinazione spaziale, la cui espressione scientifica è data nella geometria pura, – la determinazione secondo misura e numero che si rappresenta nell'algebra, – ed infine la determinazione dinamica operata dalla fisica nella sua teoria dei moti e delle forze, costituiscono le fasi fondamentali di questo sviluppo. In esse si configura progressivamente il puro concetto della sintesi stessa. Se grandezza e forma potevano forse venir pensate ancora come semplici 'qualità' delle cose, concetti come permanenza e causalità rappresentano, per così dire, relazioni di un ordine superiore, rapporti di rapporti. La totalità di queste connessioni costituisce la forma dell'esperienza e, con essa, la forma dell'oggetto come fenomeno. In questo contesto, infatti, fenomeno non significa nient'altro che l'oggetto, nella misura in cui non viene pensato come qualcosa di semplicemente 'assoluto', sciolto da ogni relazione con i principi della conoscenza, ma vale in quanto condizionato proprio da questi principi, dalle funzioni dell'intuizione pura e dei concetti puri dell'intelletto. E lamentarsi del fatto che, essendo ogni sapere legato alla struttura della ragione e ai suoi originari concetti sintetici, non penetriamo nell''interno della natura', ha perduto ogni diritto e ogni senso. Una 'natura' esiste infatti per noi solo nella

---

[22] *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, § 26. [Trad. it. a cura di Pantaleo Carabellese, con una nuova introduzione di Rosario Assunto, Laterza, Bari 1988, pp. 69-70. I corsivi di Kant non vengono riportati da Cassirer].

forma dell'esperienza, e un'esperienza esiste solo nella forma dell'unità sintetica. L'intelletto medesimo è perciò l'"autore della natura', quant'è vero che esso non è una separata 'facoltà' soggettiva in noi, ma l'espressione riassuntiva per le idee di regola e di legalità in genere. L'assolutamente interno alla materia è una 'mera fisima'; infatti la materia si risolve per noi nelle 'forze', le forze si risolvono in un tutto di relazioni matematiche e dinamiche, e queste stesse a loro volta in supremi concetti logici fondamentali della relazione in generale, al di fuori dei quali nessuna condizione è comprensibile e possibile. La pura interiorità delle cose a noi veramente accessibile, riposa sull'interiorità della ragione e su quella necessità che essa, ed essa soltanto, può darci.

Così la filosofia teoretica di Kant termina proprio con lo stesso risultato con cui comincia la sua dottrina morale. L'idea dell'autonomia, l'esigenza dell'autolegislazione della conoscenza e della volontà, costituisce il tema fondamentale che unisce e congiunge entrambe. La conoscenza 'trova' la natura, solo perché porta in sé le complete leggi sistematiche di una natura intesa come un insieme coerente di fenomeni perfettamente regolato, così come la volontà pura non riconosce altra costrizione oggettiva all'infuori di quella la cui forma e massima essa è in grado di generare da sé e quindi di comprendere. Pensiero e azione si connettono nella pura spontaneità e rimandano ad essa come alla loro radice più profonda. La necessità logica, come quella pratica, viene fondata su un'originaria autodeterminazione della ragione. Ogni formazione (*Geformtheit*) – in qualunque ambito ci si presenti – ha la sua origine in un «atto della spontaneità». Tutto ciò che è unificato deve venir ricondotto all'azione dell'unificazione, ogni contenuto strutturato della coscienza alla legalità del formare, ogni dato al puro fare. È perciò un'unica e medesima verità fondamentale che ci si presenta in forma 'oggettiva' nella natura, in forma 'soggettiva' nella libertà e nella moralità. Infatti, poiché tutte le leggi dell'esperienza sono la specificazione di pure leggi dell'intelletto, la connessione nel fenomeno costituisce soltanto l'oggettivazione di un'originaria connessione della ragione.

Il processo di questa oggettivazione non è certo definibile né esprimibile attraverso un concetto tratto dagli oggetti empirici, o destinato alla rappresentazione degli stati di tali oggetti. La particolare difficoltà che avvolge la dottrina kantiana della 'cosa in sé' ha qui la sua ragione ultima. In questa sede, in cui non si tratta di esporre l'intero contenuto del sistema kantiano, ma soltanto la sua tendenza originaria ed essenziale, non ci addentreremo in tutta la complessità di questa teoria. Bisogna sottolineare soltanto un momento, che in questo contesto raggiunge per la prima volta la sua piena chiarezza. Non appena si considera la relazione del mondo dei fenomeni col mondo delle 'cose in sé' – comunque la si pensi definita nei particolari – in maniera tale da comprendere entrambi sotto un unico e

medesimo concetto della 'cosa in generale', distinguendoli solo come modi particolari all'interno di questo genere sovraordinato, si è già frainteso il tratto più radicale e peculiare della dottrina di Kant. Già da questo primo accenno risultano problemi inestricabili. Infatti tra cose di diverso tipo, tra gli oggetti del *mundus sensibilis* e del *mundus intelligibilis*, deve certamente esserci un qualsivoglia rapporto reale: persino la completa separazione che si assume tra i due, sarebbe ancora un rapporto di tal genere. Ma quale concetto abbiamo ancora per indicare questo rapporto, dopo che il risultato più importante assicurato dalla deduzione delle categorie, è stato proprio che tutti i concetti puri dell'intelletto non sono di uso 'trascendentale', ma soltanto 'empirico', vale a dire che essi sono utilizzabili e validi esclusivamente per stabilire le relazioni all'interno dell'esperienza, non però come espressione della relazione del tutto dell'esperienza con qualcosa al di fuori di essa? Se ci si tiene fermi al motivo fondamentale della critica della ragione, sembra perciò mancare ogni mezzo logico anche soltanto per porre la questione riguardo alla connessione tra il mondo dei fenomeni e quello delle cose in sé, e ancor meno per portarla a soluzione. Proprio qui però bisogna ricordarsi della peculiarità essenziale dell'impostazione 'trascendentale', e cioè che essa non è mai rivolta agli oggetti stessi e alle relazioni tra gli oggetti, ma sempre soltanto alla relazione tra 'modi di conoscenza'. Al posto del nome orgoglioso di un'ontologia, «che pretende dare in una teoria sistematica conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale» [23], deve perciò subentrare l'umile titolo di un''analitica dell'intelletto puro', a cui successivamente, nell'etica e nella dottrina delle idee, si affianca l'analitica della ragione. La considerazione critica sa di 'cose', comunque possano essere formate, sempre soltanto attraverso la mediazione di una qualche forma della coscienza e di una qualche forma della vita spirituale. Come essa conosce lo spazio, perché riesce ad avere un'idea sistematica dei presupposti e dei principi della geometria, come la natura le è 'data' non altrimenti che attraverso la conoscenza dell'esperienza e sotto le condizioni della conoscenza dell'esperienza, così i concetti di 'libertà' e di 'Dio' non hanno ai suoi occhi altro contenuto, che quello che scaturisce dalla legge morale fondamentale e dai postulati della ragion pratica stessa ed è da essi determinabile. Parlare di questi concetti 'intellegibili' in un altro contesto, – voler 'dimostrare' teoreticamente il loro 'esserci' nel senso della vecchia metafisica, in maniera simile all'esistenza delle cose empiriche – conduce ad una mera 'anfibolia', ad uno scambio delle forme della coscienza e delle sfere della coscienza. La libertà che può valere come fondamento e modello per ogni 'intellegibile', *è* esclusivamente ciò che si ri-

[23] [I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 271].

vela e si dà a noi nella coscienza morale. Se però è così, allora si riconosce che anche la connessione tra 'mondo fenomenico' e mondo 'intellegibile' va necessariamente cercata su una nuova strada e in una direzione completamente diversa. Invece di unificare entrambi in un supremo concetto della 'cosa in generale', bisogna piuttosto interrogarsi sull'unità dei principi su cui entrambi si fondano. La domanda non conduce all'oggetto assoluto, ma riporta nella profondità della 'ragione'. Una ragione pura è infatti un'unità così completa che non può celare in sé nessun contrasto assolutamente inconciliabile e nessun problema assolutamente irrisolubile: «proprio infatti quel medesimo concetto che ci rende possibile l'impostazione del problema, deve anche renderne possibile la completa soluzione, perché l'oggetto non si trova assolutamente fuori del concetto» [24]. Essa non è «per così dire, un piano di estensione indeterminabile, i cui confini siano conosciuti soltanto in generale, ma deve piuttosto paragonarsi a una sfera, il cui raggio è determinabile a partire dalla curvatura della sua superficie (cioè a partire dalla natura delle proposizioni sintetiche a priori), sicché si può stabilire con sicurezza anche il volume e la delimitazione della sfera stessa» [25]. La connessione del mondo sensibile e di quello intellegibile non ammette invero una spiegazione; 'spiegazione', infatti, qui non potrebbe significare altro che una categoria causale, la quale deve invece limitarsi all'ambito del fenomeno; certamente però dev'essere possibile una determinazione pura e completa del rapporto della conoscenza 'teoretica' con quella 'pratica', dell''esperienza' con l''idea'. E la radice di questa determinazione risiede nella condizione fondamentale che ci ha dischiuso il concetto intermedio della pura spontaneità. Se analizziamo il mondo teoretico per arrivare al suo fondamento logico, allora tutti gli ordinamenti dati si risolvono per noi nel concetto della sintesi. La sintesi però, in quanto è l''unità dell'*azione*', si trova già al confine di quell'ambito che soltanto l'etica pura ci dischiude nei suoi presupposti universali. Il fatto che la coscienza non soltanto riceva il suo contenuto dall'esterno attraverso la percezione, ma lo formi secondo la sua legge originaria, trova il suo ultimo chiarimento non più nello stesso ambito teoretico, ma in quella forma della coscienza che si dischiude per noi nella volontà pura. Soltanto nel concetto del puro fine in sé comprendiamo fino in fondo il concetto del fare autonomo. E così qui ci si palesa in effetti, come l'unità intellegibile dei fini 'stia a fondamento' della pura unità dell'intelletto, dell'unità delle leggi causali dell'accadere. In essa non cogliamo certamente l'assoluto di un oggetto trascendente, bensì l'assoluto della ragione stessa. Le condizioni dell'intelletto e della possibilità dell'esperienza rimandano all'incondi-

[24] [Ivi, pp. 405-406].

[25] *Kritik der reinen Vernuft* p. 505 e 790. [Ivi, p. 581].

zionato della libertà e delle leggi morali. Soltanto nella libertà comprendiamo davvero sino in fondo ciò che compiamo e facciamo nelle sintesi dell'intelletto. Il mondo fenomenico ed il regno dei fini stanno ora davanti a noi come l'oggettivazione dello stesso armonico insieme della ragione, come il duplice modo in cui la libertà ha dato a se stessa la sua regola e la sua forma. La sintesi di forma e libertà, che la storia spirituale della Germania aveva cercato e voluto, è così raggiunta e fondata nella profondità del pensiero filosofico.

Non prendiamo qui in considerazione l'ulteriore connessione tra 'natura' e 'libertà' che si realizza nell'ultima grande opera di Kant, nella *Critica del Giudizio*. Le idee più importanti della *Critica del Giudizio* hanno infatti inciso veramente nella coscienza dell'epoca solo quando si sono presentate in una forma più concreta. Il vero effetto della *Critica del giudizio teleologico* si è fatto sentire soltanto attraverso la mediazione dell'organica visione della natura di Goethe, così come il significato più profondo della dottrina kantiana del bello si è veramente rivelato storicamente solo nell'estetica di Schiller[26]. Molto tempo prima del suo sodalizio con Schiller, Goethe ha cercato indipendentemente ed ha stabilito da sé il rapporto con la dottrina kantiana. «Goethe è stato qui per otto giorni – scrive Körner il 6 ottobre 1790 a Schiller – e ho trascorso molto tempo con lui; mi riuscì subito di avvicinarlo, ed era più loquace di quanto mi attendessi. Difficilmente indovinerai dove abbiamo trovato i maggiori punti di contatto. Dove altrimenti, se non in – Kant! Nella critica del giudizio teleologico egli ha trovato nutrimento per la sua filosofia». Così Goethe e Schiller, ognuno per la propria strada e secondo il loro peculiare indirizzo, hanno stabilito il loro rapporto con la dottrina critica. Nel modo in cui questo è avvenuto, emerge però ancora una volta l'opposizione fondamentale alla luce della quale abbiamo qui considerato la dottrina di Kant: Goethe ha trovato la sua via a Kant dal lato del problema della forma, Schiller dal lato del problema della libertà.

[26] Se l'estetica di Kant viene qui considerata solo nella prosecuzione che essa ha conosciuto ad opera di Schiller, (cfr. cap. 5) lo si deve anche alla circostanza che essa è stata da me appena esposta dettagliatamente in un altro contesto e andava evitata una mera ripetizione di quanto esposto lì per esteso. (Si veda lo scritto *Vita e dottrina di Kant*, volume supplementare all'edizione completa delle opere di Kant da me curata).