

Come stranieri a noi stessi: tra dimensione fenomenica e tensione all'ulteriorità. Note su ontologia e politica in Kant

Lucia Nocentini

Parlare di fenomenicità dell'ente pensante significa riconoscere che il soggetto può in definitiva riflettersi solamente nella cosalità, vale a dire indirettamente; ed è di conseguenza, intrinsecamente scisso, estraniato. In tal senso si può dire che si è come "stranieri a se stessi"; e lo si è tanto più allorché ci troviamo di fronte altri soggetti, che proprio in quanto "interiorità", ci sfuggono dunque interamente e ai quali a nostra volta sfuggiamo. Se non possiamo riflettere noi stessi e conoscerci se non intuitivamente, fenomenicamente, come potremo farlo infatti, allorché ci si trova di fronte ad altri "io", ad altre interiorità che si trovano nondimeno fuori di noi? Il saggio riflette, in maniera problematica, l'esigenza di pensare l'istanza politica all'interno della svolta trascendentale. Se è indubbiamente vero che Kant concede al futuro uno statuto assiologico, come tempo dell'approssimarsi umano all'ideale normativo sorretto dal *Sollen*, l'*a priori storico* che ne deriva risulta non dotato di una valenza *costitutiva* (e perciò stesso fondante), ma solo regolativa. L'aderire del tempo alla struttura umana finita e parziale, l'apertura all'incompletezza mondo storico non bastano a risolvere nella Storia il problema metafisico.

L'approdo del cosmopolitismo kantiano rende un'inequivocabile testimonianza dell'istanza di *perfettibilità* insita nella genesi stessa dell'indagine critica che, quale *teleologia rationis humanae*, ripropone continuamente il senso di una meta aperta e perennemente in fieri. Se in effetti viene tralasciato il riferimento alla modalità del possibile, si giunge con ciò stesso ad ignorare il senso più profondo della deduzione trascendentale, la quale si espleta appunto sul piano della possibilità *de iure*, non certamente su quello della necessità fattuale. A ciò è del resto da connettere anche lo stesso carattere *regolativo* del criticismo kantiano, che proprio in virtù di una sistematica distinzione tra piano ontico e piano ontologico, respinge rigorosamente ogni proiezione al livello della possibilità di ciò che appartiene invece al livello della realtà: "Le categorie non ci forniscono alcuna conoscenza delle cose per mezzo dell'intuizione, se non grazie alla loro *possibile* applicazione all'intuizione empirica: vale a dire che esse servono soltanto per la *possibilità* di una conoscenza empirica. Quest'ultima appunto si chiama *esperienza*. Di conseguenza, le categorie *possono* essere usate per la conoscenza delle cose, solo in quanto queste ultime vengano assunte come oggetti di *un'esperienza possibile*[1]. Ed è proprio in ragione di ciò che il progetto trascendentale di delineazione dell'arco di visibilità, il quale circoscrive ogni nostro effettivo *vedere* (intendendo appunto quest'ultimo nel più generale senso di *esperire*), non giunge mai ad appiattirsi in una mera reificazione (e tanto meno in un'apologetica) del nostro orizzonte conoscitivo. Appunto la *possibilità* che Kant ha lasciato in eredità al pensiero è proprio quella di *intendere* la filosofia come indagine trascendentale; ossia come radicale consapevolezza critica che ogni nostra esperienza ha luogo pur sempre nel cerchio di un orizzonte irriducibile di possibilità conoscitive, entro le quali soltanto può articolarsi quell'apertura originaria che costituisce il nostro peculiare essere nel mondo. Il senso del criticismo kantiano risiede proprio

nel fondare criticamente, i presupposti che tengano aperta tale possibilità, in modo che si prospetti come aperta e perfettibile all'infinito. Ossia in modo tale da non appiattare mai la dimensione ontologica su quella ontica, il diritto nel fatto, tanto da determinare la chiusura di quell'apertura originaria, da cui la stessa istanza trascendentale prende le mosse, appunto quale indagine sulle pre-condizioni di ogni nostro possibile esperire. Se così non fosse, Kant avrebbe tralasciato proprio quel livello meta-esperienziale (che costituisce invece l'oggetto precipuo della sua ricognizione critica), fino a scambiare condizione per condizionato, giungendo così ad ipostatizzare come forma universale, ciò che è invece contenuto particolare; e in definitiva ad attribuire carattere apriorico a quanto è invece elemento empirico. Se in effetti Kant si fosse veramente fermato ad un tale livello di inadeguatezza, senza cioè tenere in considerazione i diversi piani di realtà e possibilità, molto probabilmente il suo pensiero non avrebbe mai potuto conoscere gli sviluppi in senso giuridico-politico cui è invece andato incontro. Il trascendentalismo ha senza dubbio a che fare con limiti, con modalità in cui si articolano, si strutturano e rendono con ciò stesso possibili i motivi del nostro fare esperienza in generale. Ma nel fondare in sede teoretica i limiti della ragione, l'indagine trascendentale non intende mostrarne in negativo i condizionamenti, quanto piuttosto esibirne in positivo le irriducibili condizioni di possibilità, così da indicarne come sistematicamente possibili, i futuri sviluppi teoretico-pratici percorribili. Solo se si ignora tale *soglia critica*, che in ogni momento precede e pre-condiziona l'intera gamma di possibilità in cui si espleta il nostro esperire in generale, si fraintende il trascendentale, fino a reificarne il senso, trasferendo indebitamente il piano delle condizioni di possibilità in quello dei condizionamenti reali, ovverosia il reale con la possibile conoscenza di esso (entro i limiti e le condizioni di possibilità del nostro sentire ed intendere).

*

In tal senso è infatti proprio la consapevolezza critica dell'ineludibile restrizione del sapere all'area fenomenica[2], che, generata dal filtraggio sugli oggetti di esperienza operato dalla struttura formale intuitivo-intellettuale, sotto l'apparente ridimensionamento di antiche ambizioni e pretese della mente, consente di edificare, attorno all'uomo e alla finitudine che lo contraddistingue, un salutare confine di salvaguardia, una sorta di *ontologia della sicurezza* intessuta di evidenze e verità, il cui fondamento risiede nel fatto di poter essere continuamente riscontrate e accertate in virtù dei mezzi naturali dei quali l'uomo può avvalersi.

Del resto l'idea portante della *Critica della ragion pura* è che la filosofia solo nella misura in cui non si perda nel formalismo, è finalizzazione umana e saggia della scienza, atta a fungere da propedeutica affinché il genere umano possa uscire dallo stato di minorità ed attuare gradualmente le facoltà naturali, facendo uso del proprio intelletto in maniera autonoma[3]. In altri termini la *Critica della ragion pura* vuol essere la dimostrazione della necessità vitale del legame critico-metodologico (a parte *ante*) e teleologico (a parte *post*) delle scienze con la filosofia, tale da connetterle in un contesto organico di complessità, per il quale la filosofia è chiamata ad assicurare preliminarmente le condizioni per una scienza valida e non vana; e dall'altro la scienza rende possibile alla filosofia la conversione in saggezza: "La filosofia riferisce tutto alla saggezza, ma attraverso la via della scienza, l'unica che una volta aperta, non si chiude mai più e non permette di smarrirsi"[4]. S'intende allora la celebre contrapposizione tra un concetto formalistico, *scolastico* e uno mondano, *cosmico* di filosofia, per cui mentre nel primo caso: "Il concetto di filosofia resta solo un concetto scolastico, cioè il concetto di un sistema della conoscenza, la quale viene cercata soltanto come una scienza, senza avere come fine nient'altro

che l'unità sistematica di tale sapere, e quindi la completezza logica della conoscenza"[5]; nella seconda accezione invece: "la filosofia è la scienza del rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della natura umana (*teleologia rationis humanae*)"[6].

Una tale prospettiva getta nuova luce sull'intera indagine trascendentale, che vale non semplicemente come mera teoresi, ma senza dubbio anche come riflessione sulla *insecuritas* esistenziale, quale modo d'essere proprio di un ente finito, che non ha o quanto meno possiede solo in termini di insufficienza e di precarietà ciò che può collocarlo e consolidarlo nella *securitas*, vale a dire in una condizione di certezza e di stabilità durevoli. A partire dalla *Critica della ragion pura*, l'intero disegno teoretico-pratico di Kant (così come si sviluppa successivamente anche nella *Critica della ragion pratica* e nella *Critica del giudizio*) può appunto venire inteso anche come ricerca di quelle che potrebbero essere definite 'tecniche' di rassicuramento, tese a contenere e a rimuovere l'*insecuritas* umana nelle sue diverse modalità e manifestazioni. Ed è a ciò che in fin dei conti allude il quesito che Kant articola nelle tre celebri domande in cui ritiene che converga complessivamente ogni interesse della ragione umana: "*Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare?*"[7].

*

In una tale prospettiva che è appunto quella della ricerca di un'ontologia della sicurezza, è senza dubbio da intendersi lo stesso riconoscimento della necessaria limitazione all'*uso empirico* che attiene ai *principi a priori dell'intelletto*, i quali possono riferirsi solo a fenomeni, cioè a oggetti di un'esperienza possibile e mai alle cose in se stesse e in generale: "L'intelletto non può fare di tutti i suoi principi a priori, e anzi di tutti i suoi concetti, alcun altro uso che quello empirico e mai un uso trascendentale[...]. L'uso trascendentale di un concetto in un qualsivoglia principio è che esso venga riferito a cose in generale e in se stesse, mentre quello empirico si ha quando esso venga riferito semplicemente ai fenomeni, cioè ad oggetti di un'esperienza possibile"[8].

Oltre l'ambito fenomenico non si ha infatti che il non senso e il vuoto: "Per ogni concetto si richiede in prima istanza la forma logica di un concetto (del pensiero) in generale, e in seconda istanza anche la possibilità di dargli un oggetto a cui esso si riferisca. Senza tale oggetto esso non ha alcun senso ed è completamente vuoto quanto al contenuto"[9].

Da ciò anch'è postulazione di una *struttura formale, intuitivo-intellettiva*, cui spetta il compito di conferire ordine necessario e universale alle rappresentazioni della sensibilità e dell'intelletto, in forza di una struttura formale a priori già da sempre immanente nella natura umana: "Questo territorio è un'isola, che è stata rinchiusa dalla natura stessa entro confini immutabili. E' il territorio della verità (un nome attraente questo), circondato da un oceano vasto e tempestoso, il vero e proprio sito della parvenza, lì dove i molti banchi di nebbia e i ghiacci che vanno disciogliersi simulano nuovi territori, e illudendo senza posa con vuote illusioni il navigante errabondo che va in cerca di scoperte, lo coinvolgono in avventure dalle quali egli non potrà mai liberarsi, ma che non potrà mai neppure portare a compimento"[10].

Se pertanto risulta che la stessa esistenza di un problema della conoscenza è *in radice* rivelativo dell'originaria e irriducibile *insecuritas* umana, più in profondità è dato di evincere che la conoscenza proprio in quanto potenziale unificazione di oggetti e di soggetti, è volta particolarmente ad eliminare un tale stato di scissione e

di estraneazione. A ciò del resto è appunto da connettere il nuovo concetto di natura che viene fatto valere da Kant: egli rifiuta infatti tanto il "materialismo", che, disconoscendo l'attività soggettiva come un trascendere-verso, non rende possibile alle varie rappresentazioni dei diversi soggetti di costituire un orizzonte universale del discorso; ma altrettanto decisamente vengono negate anche le concezioni spiritualistiche acritiche, le quali, tolta la plurale spazialità dei corpi e la precaria ma pur sempre effettiva possibilità del comunicare sensibile, pretenderebbero di vanificare in una sorta di delirio solipsistico, la realtà e universalità del soggetto umano, il suo esser-trasceso-e-non-separato rispetto al resto della natura[11]. Diversamente sulla scia del giusnaturalismo classico e moderno[12], per Kant il "soggetto" è naturale, mondano, in quanto nel suo esser-trasceso, ma non-separato da ciò che pure lo oltrepassa, dalla natura, ne costituisce idealmente l'oggettività; e ciò inoltre in modo tale da esserne ineludibilmente partecipe. Di un tale potere reversibile, ambivalente, che è sia di trascendimento che di partecipazione, la *re-attività* è il principio. Esso compare già nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, allorché il potere dell'immaginazione viene fondato nella sensibilità, per cui risulta che in fin dei conti, la "ricettività" (*Rezeptivität*) non ha carattere meramente passivo, bensì che essa è re-attività[13]. La "ricettività" della sensibilità (*Sinnlichkeit*) umana non è infatti quella della pietra che, nella sua inerzia si lascia passivamente spostare etc... Ma è appunto tale da dare *in primis* espressione ad un produttivo essere affetti, che è un attivo rispondere e re-agire, proprio dell'organismo vivente animato, agli stimoli e sollecitazioni del mondo esterno. Trattandosi dunque sostanzialmente di un attivo *re-agire*, questo, nella sua specificità umana, rinvia più propriamente, alla nozione stessa di *soggetto*. La sensibilità e la ricettività che in tal modo lo connotano, sta dunque alla genesi del carattere irriducibilmente limitato della conoscenza, la sola che sia possibile all'uomo.

"Soggetto" è allora definibile come una tale attività limitata del conoscere; un attivo aprirsi cioè a quanto trascendendo tale attività medesima, la limita e la coinvolge, condizionandola, de-finendola cioè entro peculiari e irriducibili confini. Ma un tale potere attivo della soggettività, atto a costituire l'orizzonte universalmente umano dell'oggettività[14], è appunto quello del *rappresentare*. Questo, pur nella varietà semantica della terminologia kantiana, può in ultima analisi intendersi come la capacità dell'uomo di astrarre e svincolare, dal flusso ininterrotto della temporalità, un qualcosa di fisso. L'operazione del rappresentare non ha cioè un significato *rappresentazionale*, ovvero suppletivo, quale è appunto quello che conviene ad un simulacro che simuli l'originale molto meno di quanto in effetti lo dissimuli. Ma è piuttosto un *re-presentare*, un restituire presenza al passato nell'immagine attuale. Un fermare dinnanzi (*Vorstellung*) e fissare, oltre il complesso di condizioni che temporalmente fluisce, un qualcosa di stabile rispetto al quale si rende possibile identificarsi come *soggetto*. In tal modo il soggetto, sembrerebbe sporgere, eccedere, sovrastare, operare una sintesi organica del molteplice in virtù di un complesso apparato intellettuale di poteri giudicanti, che di conseguenza gli consentono di comprendersi nella sua re-attiva soggettività:

"La coscienza di se stessi è dunque ben lungi dall'essere una conoscenza di se stessi, nonostante tutte le categorie che costituiscono il pensiero di un oggetto in generale mediante la congiunzione del molteplice in un'appercezione. E così come, per poter conoscere un oggetto diverso da me, io ho bisogno, oltre che del pensiero di un oggetto in generale, anche di un'intuizione con cui poter determinare quel concetto universale; allo stesso modo, anche per la conoscenza di me stesso io ho bisogno, oltre che della coscienza [...], anche

dell'intuizione di un molteplice in me, con cui poter determinare questo pensiero. Ed io esisto come un'intelligenza che è cosciente soltanto della sua facoltà di congiungere, ma che è[...] sottomessa a quella condizione limitativa che chiama senso interno[...]. Quest'intelligenza, perciò, può conoscere se stessa soltanto come appare a se stessa in riferimento ad un'intuizione[...], non come si conoscerebbe se la sua intuizione fosse intellettuale"[15].

*

Senonché continua a persistere un ulteriore e più profondo livello di scissione e perciò stesso di *insecuritas*, che è quello inerente alla eterogeneità di principio del mondo della causalità meccanica dei fenomeni naturali e dei fini in sé della moralità. Da cui anche una sorta di divaricazione tra il problema delle condizioni di possibilità della scienza (al centro soprattutto della 1ª edizione della *Critica della ragion pura*) e quello dei valori come questione che investe più propriamente il senso della vita nella sua realizzazione pratica, storica e politica.

Ontologicamente irriducibili l'uno rispetto all'altro essi sembrano radicarsi in una *dissimmetria* di piani e punti di visibilità che concerne la ragione stessa: ma come è in effetti da intendersi ciò? Si tratta di uno iato irriducibilmente incolmabile? Ovvero di una sorta di smagliatura nell'impianto sistematico che ne rende instabili le stesse conclusioni?

Nel quadro complessivo della filosofia kantiana la ragione si prospetta come una facoltà che, atta a conferire senso all'essere, a darne altresì una spiegazione causale, non può a sua volta quasi paradossalmente, né essere pervasa d'un senso d'essere, né essere causalmente spiegata. Essa appare come un potere originario che, lungi dal venir identificata con quanto è mutevole, rappresenta invece un potere di dominio sul mutamento, eccedente rispetto ad esso, e che proprio in quanto tale, *non può essere temporalizzata*: "Non è possibile affermare perciò, che il soggetto delle categorie, per il fatto che pensa tali categorie, acquisti un concetto di se stesso come oggetto delle categorie, poiché per pensare queste ultime, il soggetto deve porre a fondamento la sua pura autocoscienza, che è proprio ciò che si doveva spiegare. Del pari il soggetto, in cui la rappresentazione del tempo ha il suo fondamento originario, non può determinare tramite essa la sua propria esistenza nel tempo"[16].

In tal modo l'analisi di questo potere che è in fin dei conti quello della ragione come *soggetto* delle categorie, ripropone ad ogni livello la decisività della funzione del tempo, come forma della sensibilità, e perciò stesso come condizione formale della possibilità del mutamento, ossia della regolarità della coscienza empirica. Più in particolare quale schema e condizione dell'apprensione, la ragione costituisce il potere del soggetto di ordinare i dati materiali nelle forme del tempo, sia nella sostanza (essendo anch'essa, in quanto permanenza, pensabile di necessità attraverso il tempo), sia nella causa (che, quale regola interpretativa della successione, deve riferirsi al tempo). Ragione e tempo, per quanto in tal modo inseparabilmente intrecciati, risultano nondimeno asimmetrici: "Essa, la ragione, è presente e identica in tutte le azioni dell'uomo, in tutte le circostanze temporali, ma non è essa stessa nel tempo e non viene a trovarsi, per così dire, in un nuovo stato in cui prima non c'era: essa è determinante, ma non determinata rispetto ad un tale stato"[17]. Non può dunque darsi reciprocità in tale relazione: s'intende come dall'orizzonte del tempo la vista può estendersi solo

nei limiti di un arco di visibilità temporalmente determinato, oltre il quale ogni individuazione sfuma nell'indistinto.

Allora si può evincere che il *soggetto* è *affetto dal tempo*, nel senso che qualsivoglia *discorso* sulla sua esistenza, per il fatto stesso che determina e pone il soggetto nella posizione di *oggetto*, non potrà mai costituirsi come discorso sul *soggetto che fonda*; ma a questi è consentito dirinvenire la propria misura solo nell'orizzonte temporale: appunto da una tale *dissimmetria* interna alla ragione deriva la *fenomenicità dell'ente pensante*. Questa mancanza di reciprocità fra il *soggetto* come *soggetto* e il *soggetto* come *oggetto*, discende dallo scarto fra il soggetto come fondamento originario del tempo e la determinabilità del soggetto stesso attraverso la rappresentazione del tempo[18], così da escludere, più in generale, ogni determinazione dell'essere che non sia vincolata dalla sua dimensione intuitiva: "Per quanto riguarda l'intuizione interna, noi conosciamo il nostro proprio soggetto solo come fenomeno, e non come esso è in se stesso. § 25. *Al contrario*, nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale, e quindi nell'unità sintetica originaria dell'appercezione, io non sono cosciente di me stesso così come appaio a me o come sono in me, ma solo del fatto che sono. Questa rappresentazione è un *pensare* e non un *intuire*"[19].

Dicendo "io penso" asserisco contestualmente che "io esisto pensando": con ciò l'esistenza è data; ma affinché essa sia anche determinata occorre il tempo.

Per Kant dunque l'esistenza è posizione assoluta, un "fatto" prettamente empirico, di carattere *sintetico*, e in ogni caso mai deducibile; l'esistenza non si dimostra, si dà intuitivamente:

"La percezione è la rappresentazione di una realtà, così come lo spazio è la rappresentazione di una semplice possibilità della coesistenza[...]. Ogni percezione esterna dimostra quindi *immediatamente qualcosa di reale* nello spazio, o piuttosto è *il reale stesso*, e in questa misura, dunque, il realismo empirico è fuori dubbio, vale a dire che alle nostre intuizioni esterne corrisponde qualcosa di reale nello spazio [...]. Il reale dei fenomeni esterni è dunque reale soltanto nella percezione, e non può essere tale in nessun altro modo"[20].

Diversamente l'idealismo empirico, presupponendo che gli *a priori* della percezione siano cose in sé, è indotto a mettere in dubbio la realtà degli oggetti cui essi si riferiscono, che a loro avviso deve essere inferita dall'esistenza dell'io come essere pensante; mentre: "Non c'è alcun bisogno di dedurre la realtà degli oggetti esterni, così come non c'è bisogno di dedurre la realtà dell'oggetto del mio senso interno (dei miei pensieri), poiché in entrambi i casi non si tratta d'altro che di rappresentazioni, la cui percezione immediata (coscienza) costituisce allo stesso tempo una prova sufficiente della loro realtà"[21].

Tuttavia nella 1ª edizione della *Critica della ragion pura* sono ravvisabili larvate tracce di solipsismo, e ciò tanto dal punto di vista empirico, quanto da quello trascendentale; infatti la soggettività empirica è data solo al senso interno, anzi è per così dire, l'"internità" medesima: e appunto non potendosi avere degli altri soggetti rappresentazioni sensibili "interne", non può darsi di esse alcuna realtà *criticamente* intesa.

Del resto anche sul piano trascendentale, a motivo del riconoscimento dell'idealità di tutte le apparenze, dal momento che la soggettività trascendentale, (l'appercezione pura) è pur sempre l'io in me, l'unica forma dell'io

viene a coincidere con la struttura formale dell'unico effettivo soggetto (così da escludere perciò stesso ogni altro soggetto).

Al riguardo nella 2ª edizione della *Critica della ragion pura* vengono aggiunte decisive precisazioni circa il concetto di "Io penso" quale assoluta condizione formale di unificazione dei fenomeni dell'esperienza, escludendone ogni interpretazione psicologica: il "senso interno" non è l'"appercezione trascendentale". Cosa che è invece asserita dai sistemi di psicologia, i quali sono soliti identificare senso interno e facoltà dell'appercezione[22]. Se poi l'autocoscienza fosse *sic et simpliciter* in se stessa autoconoscenza, allora l'"Io penso" non avrebbe bisogno di determinarsi nell'intuizione sensibile, mentre: "Quest'intelligenza [...] può conoscere se stessa soltanto come appare a se stessa in riferimento ad un'intuizione (che non può essere intellettuale, ossia data dall'intelletto stesso), non già come si conoscerebbe se fosse intellettuale"[23]. E' pertanto fuor di dubbio che Kant nella 2ª edizione della *Critica della ragion pura*, sottrae all'interiorità ogni privilegio conoscitivo, e giunge a concepirla come un ambito conoscitivo non meno empirico e fenomenico di quello dell'esperienza esterna; non solo, ma evidenziando, nelle pagine dedicate alla *Confutazione dell'idealismo*, il primato dell'esteriorità come *conditio sine qua non* dell'interiorità sviluppa un'argomentazione anti-idealista che contiene decisivi sviluppi in senso anti-solipsistico.

La celebre *Confutazione* della 2ª edizione della *Critica della ragion pura* è volta ad asserire la certezza dell'esistenza di un mondo materiale *fuori di noi*, non l'esistenza di altri soggetti (ossia di altre interiorità empiriche fuori della mia). Proprio perché ora è l'interiorità che trova le condizioni della sua possibilità fondate sull'esteriorità e non viceversa, dal fatto della mia esperienza interna s'inferisce necessariamente l'esistenza del mondo materiale (che appunto si dischiude nell'esperienza esterna). Ma non è certamente dall'esistenza del mondo materiale che può inferirsi che si diano necessariamente altri centri di rappresentazione simili all'io. Pertanto l'esistenza di altri enti pensanti, dei quali non si può avere se non un'intuizione appropriata alla soggettività, resta problematica; (in quanto comporta non più la risoluzione di un esterno in un interno, ma di un interno in un altro interno che verrebbe in tal modo trattato alla stregua degli altri enti esterni).

Sembrerebbe in tal modo messo in crisi l'intero impianto trascendentale: se infatti gli altri soggetti sono solo possibili, e della loro esistenza non posso avere alcuna certezza, allora tutto il sistema delle *apparenze*, con le sue leggi *formali* soggettive, si ridurrebbe ad essere fondato sulla soggettività dell'empirico esistere del singolo soggetto in quanto individuo pensante. Ossia, escludendosi ogni *esperita* concretezza di altri soggetti, sembrerebbe con ciò stesso, venir meno la realtà stessa di tutti i possibili soggetti in generale, e con essa lo stesso l'idealismo trascendentale.

Al contrario, approfondendo tale analisi, non è difficile ravvisare che un tale argomento finisce per favorire in definitiva, proprio il superamento del solipsismo, in quanto soltanto se intuiti (spazio-temporalmente) e con ciò stesso considerati come *altri* da me, *fuori di me*, la realtà degli altri soggetti non risulta più fondata sulla semplice autoanalisi di un presunto soggetto, ma può divenire partecipe di un discorso più ampio, che è prerogativa di un soggetto collettivo: di un *Noi*, che concerne il piano della determinatezza storica e della prassi.

Se nella prima edizione della *Critica della ragion pura* si perviene a comprendere che l'esistenza è fenomenicamente, empiricamente fuori dal soggetto, nella 2ª edizione si riconosce altresì che essa è trascendentalmente fuori di Noi, e pertanto anche indipendente da Noi[24].

Anche in questo risiede indubbiamente uno snodo di interesse decisivo del pensiero kantiano, che si lega ad una concezione relazionale del conoscere e della soggettività al di là di ogni riduttivismo soggettivistico dell'oggetto, che è dato di riscontrare solamente nel riconoscimento del suo unitario strutturarsi soggettivo-oggettivo, nonché inter-soggettivo; da cui appunto discende la sua stessa funzione rivelativa dell'effettiva realtà concreta e umana, di un Nos, indisciungibile dall'originario ordine che si rapporta alla soggettività medesima, e di/in cui questa si articola e sostanzia.

*

Il problema del superamento del solipsismo, oltrepassando la tematica e l'ambito prettamente gnoseologico del rapporto soggetto-oggetto già nella *Confutazione dell'idealismo*, per quanto in maniera ancora implicita, viene dunque a coinvolgere quello più generale del rapporto tra soggetto-soggetto; o anche del rapporto tra un soggetto e un oggetto che è però esso medesimo un soggetto, e si fa oggetto dell'altro appunto nel suo esser soggetto.

Si tratta dell'effettivo esserci di altri centri soggettivi che si danno indipendentemente dalla propria soggettiva centralità, e dai quali dipende nondimeno il nostro stesso riconoscimento.

Ossia, in definitiva: affinché l'io possa non solo "conoscersi", ma "riconoscersi", occorre che pervenga ad una coscienza *a priori* di sé come *ente mondano*; che si collochi cioè in un ordine spazio-temporale che è dato anche dalla simultaneità del *commercium* con altri enti, rispetto ai quali soltanto è possibile distinguere un ordine soggettivo dell'"apprensione". Ma proprio perché la coscienza *a priori* di sé come *ente mondano* ne è condizione, l'"appercezione empirica" finisce con il rivelarsi un'appercezione cosmologica: "Si deve distinguere l'appercezione pura (trascendentale), da quella empirica, la *apperceptio percipientis* dalla *apperceptio percepti*. La prima dice soltanto "Io sono". La seconda dice "Io ero, io sono, io sarò", cioè "io sono una cosa del tempo passato, presente e futuro" [...]. Quest'ultima [appercezione] è cosmologica, la prima puramente psicologica. L'appercezione cosmologica, che considera la mia esistenza come grandezza nel tempo, mi pone in relazione con altre cose che esistono, esistevano, esisteranno (L I, 22-27)"[25].

Nel frammento *Sul senso interno* degli anni '90, a differenza di quanto veniva asserito nella *Confutazione* (della 2ª edizione della *Critica della ragion pura*), -in cui si lasciava intendere che Kant derivasse la presenza di un *quid* permanente esterno come *conditio sine qua non* dell'autocoscienza empirica, (e dunque la preliminarità di una esperienza esterna rispetto a quella interna -), si riconosce invece l'originarietà di una tale coscienza dell'aprirsi, che è primaria rispetto a qualsivoglia esperienza determinata, quale coscienza di un mondo di interrelazioni nel quale lo stesso soggetto è ricompreso[26].

Kant giunge in tal modo ad inaugurare una nozione di soggetto che non ha niente di metafisico, né di solipsistico: ciò che separa il soggetto da se stesso è anche ciò che lo fonda *intelligibilmente*, conferendo ad esso unità e regolarità, ma anche esistenza, espansione.

Al contrario nell'ambito della ragione sostanziale "In quanto è noumeno, non accade nulla, poiché non vi è alcun mutamento che richieda una determinazione temporale"[27]. Nondimeno, per quanto in sé esente da accadimenti temporali, questo spazio infinito e indeterminato occupato dalla densità di una sostanzialità identica a se stessa, si esplica come spontanea facoltà di cominciamento: "Di tale essere si potrebbe dire del tutto correttamente che esso incomincia spontaneamente i suoi effetti nel mondo sensibile, senza che l'azione cominci in lui stesso"[28]. Se tale è la facoltà da cui prende inizio il nuovo, essa in tal senso garantisce la possibilità espansiva del mondo.

Indescrivibile attraverso categorie, dal momento che non può essere intuito attraverso rapporti di tempo, nondimeno il tempo non potrebbe neanche costituire la propria fenomenologia seriale senza il livello profondo di una tale ragionevolezza unificatrice.

Resta tuttavia che tanto profonda e incolmabile è la *dissimmetria* tra atemporalità e temporalità, per cui la prima non può rappresentarsi nella seconda, né la seconda potrebbe darsi senza l'esistenza sostanziale dell'altra. Viene pertanto a frapporsi un livello insondabile di indeterminazione dell'esistenza sostanziale; e invero: "La mia propria esistenza non sarà solo qualcosa che appare (e tanto meno una mera parvenza) e tuttavia la determinazione della mia esistenza potrà verificarsi solo secondo la forma del senso interno, nella modalità particolare con cui il molteplice che io congiungo viene dato nell'intuizione interna. In questa maniera io non avrò una conoscenza di me così come sono, ma semplicemente così come appaio a me stesso. La *coscienza* di se stessi è dunque ben lungi dall'essere una *conoscenza* di se stessi"[29]. Benché dunque l'esistenza sostanziale come *fondamento* sfugga ai rapporti di conoscenza, adempie tuttavia alla decisiva funzione di potenza espansiva e unificatrice: senza di essa in definitiva, non sarebbe il mondo del tempo.

Un tale sviluppo dinamico della ragione/fondamento in termini di determinazione temporale è data dal fatto che il fondamento per quanto non si faccia limitare da una forma, ciò nondimeno, non rinuncia a determinare la propria *differenza*, che, come asserisce più precisamente Kant, consiste nella costituzione di una *eterogeneità*, rispetto alla omogeneità seriale, temporale del rapporto condizione-condizionato. Si tratta, più esattamente: "Di una *condizione eterogenea*, che non è una parte della serie ma, in quanto semplicemente intelligibile, si trova al di fuori di essa. In questo modo viene soddisfatta la ragione e l'incondizionato viene preposto ai fenomeni"[30]. E da qui anche un conflitto in cui la ragione si trova ad essere intricata e che anela a risolvere[31], salvo divenire un luogo morto, dilaniato dalla controversia e dalla guerra. Nella sua posizione statica, la ragion pura è affetta infatti da antinomie. Né tali antinomie sono questione di apparenza dialettica, ma appunto concernono l'insediamento profondo della ragione[32], germinando proprio nel punto in cui la ragione non possiede un rapporto diretto con la fenomenicità delle condizioni, bensì dove ha per oggetto la propria incondizionata libertà.

*

Il fondamento non sta dunque immobile, ma per uscire da un tale contrasto ed espandere la propria potenza, si apre in tal modo alla possibilità di "una sintesi dinamica"[33]. Con ciò il dinamismo di una tale condizione eterogenea mette in movimento una relazione spostando la legalità del fondamento verso la legalità del mondo.

E' dunque proprio la *funzione regolativa* della *ragion pura* che consente a Kant di prospettare una soluzione dell'antinomia, diluendo e smorzando *ex post*, la sua compattezza iniziale: "Il principio della ragione è propriamente solo *una regola* che nella serie delle condizioni di fenomeni dati impone un regresso, cui non è mai dato di arrestarsi a un qualcosa di assolutamente incondizionato [...]. E' un principio del più grande progresso e della più grande estensione possibile dell'esperienza, secondo il quale nessun confine empirico deve valere come confine assoluto"[34].

Il fondamento dinamico contenuto nel principio regolativo della ragione si espleta come "tensione verso", ravvisando nel divenire storico-temporale il luogo della propria determinazione possibile.

La catena delle cause e degli effetti del sapere naturale così come il filo del divenire storico sono dunque i luoghi in cui trova espressione un tale ampliamento di sapere sul mondo. Il quale, espandendosi come *funzione regolativa*, costituisce il fulcro di una possibile intelligibilità del divenire, unificando cioè in termini di ragionevole sviluppo e mutamento, il senso di quella che altrimenti non sarebbe se non una successione seriale e contraddittoria di diversi[35].

E ciò, parlando il linguaggio del *dover-essere*[36], proprio perché in quanto intelligenza originariamente espansiva, la ragione dà inizio a ciò-che-non-è-ancora[37], aprendo così il campo all'iniziativa umana, alla libertà, alla storia: "La ragione non si arrende a un fondamento che sia dato solo empiricamente e non segue l'ordine delle cose così come esse si presentano nel fenomeno, ma si costruisce con piena spontaneità un proprio ordine secondo idee, alle quali essa adatta le condizioni empiriche, e in base a quelle idee dichiara come necessarie, persino le azioni che pure non sono accadute e forse non accadranno mai. Rispetto a tutte queste azioni, tuttavia, la ragione presuppone di poter esercitare una causalità, poiché altrimenti essa non potrebbe aspettarsi dalle sue idee effetti nell'esperienza"[38].

Nulla dunque se non il vincolo di una ragione che si sposta dal campo *costitutivo* a quello *regolativo*, può garantire la libera e originaria tensione del soggetto verso il mondo del tempo.

Kant viene in tal modo accentuando il finalismo implicito nel principio regolativo della ragione, la cui logica è appunto quella di un dinamismo che, teso ad un aperto e progressivo ampliamento dell'esperienza possibile, si prospetta come una sorta di *punto di forza dell'armonia del mondo*[39].

Divenendo nel mondo, il fondamento è tolto dal proprio stesso movimento che, traducendosi nell'essere, non può lasciare nulla di fermo, di immobile, pena la ricaduta nella dissimmetria tra fondamento e fondato. Ma una volta posta in luce l'incondizionatezza (e l'infondatezza) del mondo, si deve forse ravvisarvi anche una dispersione di esso nel relativo e nell'incostante? Si è di fronte ad una sorta di disseminazione cosmica al di fuori di ogni possibile e sensata coordinazione? Ben diversamente una tale apertura sul mondo viene invece ad assumere il valore di una produzione continua del fondamento stesso nella varietà e ricchezza del presente, nella trama delle multiformi connessioni temporali in cui appunto si esprime l'eterno e incessante ordine dell'esistenza. E' in essa che viene pertanto ad imprimersi l'intera intensità dell'essere, del fondamento, il quale senza permanere dietro l'esistenza, è invece proprio e unicamente questo superarsi e trasferirsi nella concretezza dei vari enti. In tal modo la moltitudine degli esistenti, ognuno condizione dell'altro[40], lungi dal

perdersi in una miriade di determinazioni parziali e relative, seppure prive di uno sfondo fisso e permanente che possa fungere da punto d'appoggio e da permanente centro di gravità, caratterizzano invero l'esistenza alla stregua di un *caleidoscopio del mondo*[41]. E' infatti proprio quando viene meno ogni senso già dato, astrattamente riconducibile ad un'essenza, che si rende manifesto il senso del mondo in quanto tale, come rovesciato nel suo fuori, senza alcun rinvio ad un senso o significato che lo trascenda. E anzi la stessa comunità politica si prospetta sul confine e sulla linea di transito tra una duplice negatività, quella dell'impossibilità di un positivo e assoluto senso globale e la necessità che ogni evento, soggetto e scheggia di esistenza necessariamente finite e transeunti, libere da ogni senso presupposto o comunque sia imposto, siano in e per se stesse sensate[42].

Alla luce del carattere produttivo-funzionale della ragione, ossia della dinamicità del suo principio regolativo, il pensiero dell'incondizionato non significa più allora un limite e una barriera, ma ne rappresenta piuttosto il costante aspetto produttivo: ossia dà ragione dell'esistente indicandone, regolativamente, una sovradeterminazione più profonda, intelligibile, che, nell'unità di essere e nulla quale è appunto il divenire temporale, produce il perenne ritmo della vita.

Che la questione della comunità confini con quella dell'assoluto, del nulla e finanche della morte è sempre stato intuito dalla grande tradizione filosofica: da questa prospettiva è Kant che in epoca moderna, forse più di ogni altro, mostra di cogliere la problematicità del discorso sulla comunità, la sua portata, i suoi limiti, così come il suo carattere anfibologico. Che l'imperativo categorico non imponga null'altro dalla propria doverosità formale, che non abbia cioè contenuti determinati, significa che il suo oggetto è inesauribile e, in quanto tale, irraggiungibile. Ma con ciò viene asserito in fin dei conti che gli uomini sono uniti da un "non" che li collega nella loro singolare e irriducibile differenza. La quale può essere trasvalutata solo sullo sfondo di una dimensione comunitaria, tale da connettere in virtù di un nesso originario (e altresì indubbiamente problematico), morale, religione e politica in un'unica prospettiva. In tal senso Kant coglie per la prima volta il carattere ambivalente della *Co-m-mun-tas*[43]: il suo essere un *munus/donum* che non appartiene, né apparterrà mai ai singoli soggetti. Ma che invece li proietta in direzione di un dovere inesauribile: viene così a generarsi una sorta di iato insanabile, intrinseco alla stessa volontà, che da un lato aspirerebbe al raggiungimento della perfezione, mentre data la sua natura fenomenica, è costantemente ricondotta entro i limiti di un agire imperfetto e insoddisfacente. In tale prospettiva, in Kant, la dimensione comunitaria viene a dipendere da una irrealizzabile legge (quella cioè 'del dovere per il dovere'); ma neppure questa è in fin dei conti da assolutizzare come sua origine prima; e ciò in quanto è preceduta da un *cum* ancora più originario, cui da sempre apparteniamo in virtù della nostra esistenza (*ek-sistenza*) temporale, vale a dire nel nostro intrascendibile e costitutivo *co-ek-sistere*. A ciò del resto rinvia quel *munus* che costituisce l'interrogativo di fondo e che concerne il centro vuoto della comunità: si tratta del 'dono' di sé cui il soggetto si sente trascinato come da un dovere ineludibile, perché fa tutt'uno con il suo stesso esistere; ossia con la sua maniera irriducibilmente costitutiva di essere-ciò-che-non-è e di non-essere-ciò-che-è; essendo, in quanto tale, costitutivamente teso verso un orizzonte che si dà sempre e solo come possibile[44]. E ciò appunto in ragione di quell'originaria apertura all'Essere che ci è connaturata e per la quale possiamo identificarci e riconoscerci solo in virtù di un'alterità che nondimeno ci separa continuamente da noi stessi (nella nostra *co-esistenza* temporale).

In altri termini, la dimensione comunitaria, per quanto possa essere basata sulla condivisione di valori fondamentali e di contenuti comuni, è profondamente solcata da una frattura che determina al suo interno una costante tensione problematica: in quanto strutturalmente costituita dall'imperativo categorico e dal riferimento ad un orizzonte di scopi realmente condivisi, si pone in una prospettiva storica di attuazione nella realtà esistente. Ma proprio per l'ineliminabile conflittualità e imperfezione che connotano quest'ultima, la legge morale non può ricevere se non una realizzazione ogni volta incompiuta, riproponendosi pertanto a livello *regolativo*, come un *dover-essere*, che rinvia ad un obbligo il quale è in fin dei conti costituito da un *debito*, ossia da una mancanza esistenzialmente vincolante che, in quanto tale, non potrà mai essere estinto. Forma e contenuto del *Regno dei fini* risultano in tal modo scissi, solcati da un limite che li contrappone. In virtù di esso le particolarità empiriche che caratterizzano la pluralità dei soggetti diventano compatibili solo in forza di vincoli restrittivi e limitanti che li separano e li uniscono ad un tempo. Costretti ad esistere (*ek-sistere*), come allontanandosi-da-se-stessi, sia in ragione della loro intrinseca finitezza e indigenza, sia in quanto soggetti ragionevoli – e perciò stesso costitutivamente morali-, restano tuttavia ai margini esterni di una tale possibile collettività, sospesi all'archetipo di una comunità irraggiungibile. Una sorta di diaframma separa da essa le singole soggettività sempre potenzialmente configgenti, che non possono attraversarlo, né colmarlo, salvo scomparire nell'ambito di un'Oggettività totalizzante e assoluta, in cui, quasi fosse un sole allo zenith, scomparirebbero in quanto tali.

Questo complesso periplo kantiano che induce il filosofo a non fermarsi all'*autonomia* e a proiettare il soggetto morale in una dimensione noumenica, come ideale cittadino di una *Kosmopolis* perennemente *in fieri*, -così da poter far parte di una Soggettività più potente, di un *Noi*, per ovviare agli insostenibili limiti della loro naturale finitezza -, si arresta di fronte al *Regno dei fini*. Questo racchiude il senso ultimo, noumenico della prospettiva comunitaria da esso implicata: evoca il destino stesso dell'Esserci, dell'apertura dell'esistenza che aspira ad una solidarietà teleologica universale e vincolante, da cui è tuttavia costretta a salvaguardarsi per non perdersi, per non *alterarsi* in un *entusiastico chiliasmo* verso un regno che è umanamente inattuabile. "Il senso kantiano della finitezza riprende ognora il sopravvento, e Kant interpreta [...] il chiliasmo nel giusto senso simbolico, quale richiamo a sentirci sempre in ogni momento preparati al regno di Dio, 'cittadini eletti di uno stato divino' (etico): "Perché, vedete, il regno di Dio è dentro di voi", secondo che Kant cita da Luca (17, 21-22). E in tal modo è da intendere *la speranza* di Kant; non precorrimo del sogno marxistico, infranto nei nostri anni, di una palingenesi antropologica, ma fondata *speranza*, scaturente dall'esercizio della nostra facoltà giudicativa dei segni dei tempi, di un ordinamento giuridico cosmopolitico che assicuri nel mondo il bene di una pace non dispotica, bensì repubblicana [...]. Ma non potrà accadere che la comunità dei giusti sia coronata di felicità già qui sulla terra [...], ma soltanto nella vita ultraterrena [...]. Soltanto allora, *respublica noumenon* sarà anche *ecclesia noumenon*, e nel realizzato *regno dei fini* non ci sarà più differenza tra interno ed esterno, fra virtù e legalità, e una medesima luce sarà 'ugualmente sfolgorante in tutto il mondo' (*Religion*, B 204)[45].

*

S'intende che, diversamente da Spinoza, per Kant dunque il finito non racchiude in sé l'infinito, né i singoli enti sono da considerarsi perfetti nei limiti del suo esistere e operare[46]; ma possono nondimeno riscattare la loro autonoma ragione d'essere aprendosi ad un solidale orizzonte di perfeibilità. E ciò nella misura in cui

abbandonino la dimensione solipsistica e si dischiudano alla possibilità di una *mediazione* universale, trovando in essa il criterio di legittimità del proprio agire. Questo non significa che da Kant non venga riconosciuto il valore intrinseco, ossia la *dignità* dei singoli esseri, tutt'altro. Ma è piuttosto da intendersi nel senso che questa può aspirare ad un pieno riconoscimento delle sue istanze, solo nella misura in cui si costituisca una *mediazione* sistematica e pertanto necessaria fra esseri ragionevoli. In tale orizzonte di interconnessione sistematica, la stima dell'uomo come fine in sé, si impone ad ogni altra accezione di carattere propriamente strumentale: la pariteticità prende il posto della subordinazione eteronoma. *Persona* tra *persone*, se l'uomo non può del tutto esimersi dall'essere mezzo, tuttavia può esserlo solo e nella misura in cui sia anche fine. In tal senso una complessa stratificazione concettuale *media* e fonda una dimensione compresa come universalmente strutturale: "Il *Regno dei fini* si pone quale imprescindibile orizzonte di attuazione della Legge e contemporaneamente come struttura guida dotata di concreti contenuti per la vita morale"[47]. Si tratta di un postulato, che ciò nondimeno gioca un ruolo decisivo, in quanto "come luogo sistematico e fondamentale nucleo interpretativo [...] permette di cogliere l'indistricabile e originaria connessione di pensiero morale, religioso e politico che [...] si ripropone in molteplici vesti concettuali, lungo tutto l'itinerario filosofico kantiano"[48].

*

Kant porta così la filosofia politica tradizionale al limite estremo e la sospende alla necessità della sua ulteriorità perché per la prima volta coglie con assoluta chiarezza che il luogo topico della politica e della morale non è costituito dalla misura del reale e della sua effettualità, ma da quella del possibile. E' qui che la politica, come era stata intesa da Aristotele in avanti, perviene al suo culmine e insieme al punto di crisi che la spinge oltre se stessa: su una strada che Kant non intraprende, ma che pure indica prospetticamente, come assente, ma che preme per farsi presente, ed è dunque *in fieri*.

Il che vale anche per quanto concerne l'intelligenza della comunità politica, la quale può essere colta solo *in negativo*, nella forma di ciò- che-non-è; ossia lungo una strada "per ardua" che conduce infine alla sovrapposizione antinomia tra comunità e legge. In tal senso la dimensione comunitaria è intesa, (ma al contempo mostrata e custodita), da una legge che la prospetta interdiciandola; ossia che la disvela, ma solo in quanto mai concretamente attingibile. Poter adempiere completamente alla legge significherebbe d'altra parte poterne eliminare la trascendenza, ma con ciò stesso renderla inutile, in quanto significherebbe che è già potenzialmente inscritta nella realtà esistente (a prescindere dalla libertà dell'umano volere). Mentre invece nel filosofo tedesco risulta ognora vigente il senso del limite, nonché della determinazione, per cui il soggetto è come protetto da quanto è indeterminato e informe, dall'insostenibile mostrarsi di un mondo senza limiti[49].

*

Alla trama del mondo, alla *mediazione*[50] delle reali esistenze in cui appunto prende forma e si attua concretamente la dialettica che unisce fondamento e fondato, "soggetto e mondo"[51], spetta pertanto il tentativo ogni volta riproponentesi, di rifondare incessantemente il senso dell'Essere, del principio, sul piano del divenire storico-fenomenico, e più propriamente in quello di una comunità cosmopolitica. Ad essa è pertanto affidato il compito di rappresentare in definitiva, il *dover-essere* della/nella storicità. Ma "La significatività di un'area storica [...] deve infine potersi ricondurre ad un principio ricomprensivo di senso [...], vale a dire un

progetto di "potere per il meglio", quale possibilità nuova per il regno delle libertà.[...]. Tuttavia questo dischiuso potere, se da una parte opera una totalizzazione in vista di una *respubblica fenomenon*, dall'altro è pur sempre immerso nel limite fenomenico degli eventi ed è quindi pur sempre inadeguato ad una assoluta intelligibilità dell'ultimo senso. Ogni totalizzazione storica, possiede proprio per questo, la propria autenticità nell'essere anche aperta al proprio superamento, alla capacità di predisporre in se stessa una futura de-totalizzazione. In definitiva nel proporsi e nell'essere effettivamente non fine, ma appunto compimento e insieme anticipazione, figura simbolica, *spazio di mediazione*[52].

Aprendosi alla Storia, divenendo da costitutiva, regolativa, è la ragione stessa che rende possibile una tale mediazione, con tutte le conseguenze concrete che ne derivano. Il tema della speranza storica riceve più in particolare, un fondamento decisivo specie dopo gli anni '90, con la *Critica del Giudizio*, in cui la *dissimmetria* della ragione - cui sopra si è accennato-, e "l'ottica intellettualistica" che ne discendeva, lasciano ora il posto, quasi simmetricamente, ad una ragione come "forma vivente" alla possibilità di senso che ogni ente in quanto "evento" (più che non fenomeno) annuncia[53].

Né tuttavia "Si danno leggi del senso: non è riassumibile in un codice [...] quel territorio che abbiamo visto emergere quale sfondo unitario dei due domini metafisici [della natura e dei costumi]. Ma come dovremo chiamare il suo riconoscimento? Non è conoscenza in senso stretto, [...] ma è pur sempre esperienza che testimonia e illumina. Di più: è esperienza concettuale [...] che la ragione fa di stessa in quanto *forma vivente*"[54].

Dopo la *Critica del Giudizio* la svolta è decisiva e irreversibile: ora la ragione non si prospetta più come rigido tribunale che ripete quasi tautologicamente una legge priva di mondo; ma invece, come processualizzando se stessa, è chiamata ad espletarsi e ad incidere nel corso degli eventi secondo una più complessa e articolata normatività: alla rigida dicotomia (*permesso/divieto*) delle astratte norme giuridiche, viene pertanto a sostituirsi il ritmo triadico di una giuridicità più aderente all'esistenza e alla molteplicità delle ragioni viventi.

Da *dovere* che indaga sulle proprie condizioni di legittimità, la ragione si fa istanza finalistica di rivendicazione vitale, *diritto* di ragione della complessa varietà delle forme di vita. Ad un tale senso complessivo e multiforme, che è appunto quello "svelato da un'ermeneutica trascendentale della libertà"[55], da una autentica comprensione trascendentale degli eventi anche quotidiani di un'esperienza etica, politica etc., da quella comprensione autentica di cui solo la *Critica del Giudizio* ci annuncia il punto di vista, è il senso di cui quegli eventi [...] sono testimoni[...], il senso di un progetto che si scopre già sempre là dove si produce. Il senso del progetto 'ragione' "[56].

*

Da un punto di vista più tecnicamente giuridico, un riflesso di una tale prospettiva è sicuramente ravvisabile nell'elaborazione delle *Erlaubnisgesetze*, delle *Leges Permissivae*; nella lunga nota contenuta negli Articoli Preliminari dello scritto sulla pace perpetua, è dato di riscontrare *in nuce*, una vera e propria teoria del permesso: "Io ho voluto con ciò incidentalmente richiamare l'attenzione dei cultori del diritto naturale sul concetto di una *Lex permissiva*, che si presenta spontaneo a una ragione sistematica, principalmente per il fatto che se ne fa uso frequente nelle leggi civili positive (statuarie), se pur con questa differenza: che la legge

proibitiva sta per sé sola, mentre ciò che è permesso non è incluso in quella come sua condizione limitativa (come invece dovrebbe), ed è invece confinato tra le eccezioni"[57].

L'introduzione delle *leges permissivae* non contraddice la legge perentoria della ragione, che mantiene salda la tensione verso la meta, il *telos* da realizzare in futuro. Ma tenendo conto delle circostanze particolari e delle situazioni storiche concrete, "sospende" per così dire, l'azione vietata, e fa sì che anche le zone d'ombra che sfuggivano ad una tale giuridizzazione – in quanto non rientravano negli schemi razionali puri-, possano esservi inclusi, così da esser sottratti alla casualità e arbitrarietà. Viene in tal modo a crearsi una *tessitura temporale* più elastica e aderente alla realtà delle cose, in cui peraltro diventa decisiva la scelta e la deliberazione razionale della saggezza politica[58], cui appunto spetta di compiere le diverse scelte, tenendo conto dei tempi, dei luoghi e, più in generale, delle differenti e adeguate modalità pratiche. In virtù della ragion pratica, la ragion pura giunge così a colonizzare nuovi ambiti, i quali vengono pertanto fatti rientrare a loro volta, nella giurisdizione a priori della ragione. In altri termini, anche la *lex permissiva* viene ad acquisire un suo posto legittimo e una sua posizione sistematica come legge della ragione. Di contro alle accuse empiriste di impotenza della teoria rispetto alla prassi e alla variegata concretezza del reale, Kant prospetta, dopo gli anni '90, una ragione non più priva di mondo, ma che – vi si è già accennato -, si processualizza, si temporalizza, si mondanizza, così da poter incidere concretamente nella Storia, sulla base di una più ricca e adeguata normatività. Articolandosi e aprendosi dunque ad una terza legge, il dualismo di *leges praeceptivae* e *leges prohibitivae* si stempera: la dicotomia della ragione lascia il posto ad una tricotomia comprensiva (della mediazione delle *leges permissivae*), che si snoda spazio-temporalmente nel continuum del piano storico-esistenziale[59]. Questa nuova e più ricca normatività della ragione[60], articolandosi sistematicamente, mostra il proprio intrinseco ritmo triadico, così da colmare al tempo stesso ogni dicotomia tra ideale e reale: "La *lex permissiva* istituisce nel presente la possibilità di tenere insieme passato e futuro; grazie all'introduzione di questa terza norma e al gioco a tre proprio di una ragione siffatta, diviene possibile, nel presente, *mediare* le consegne del passato e le istanze di rinnovamento, i progetti futuri. La trasformazione della ragione introduce un *continuum* temporale che permette di pensare ad un futuro realizzabile e non puramente chimerico. Una distensione del tempo, nella quale è possibile dispiegare la creatività collettiva nella direzione di un progressivo riformismo e che permetta inoltre di non cadere nella scissione tra ideale e reale [...]. Si tratta di una istanza riformistica che Kant fa propria già prima dello scritto del 1795, ma che ora, in virtù della divisione nomologica, diventa non solo la via della ragione, ma un percorso ragionevole e realizzabile"[61].

*

Da cui anche la connessione sistematica di teoria e prassi, di ragion pura e pratica, che ha luogo nella misura in cui il soggetto esca fuori di sé, oltrepassi cioè il circolo autotetico della ragione nel suo senso meramente coscienziale e conoscitivo (compresa anche la conoscenza degli scopi ultimi), e diventi un soggetto precipuamente *politico*, che nell'amore del mondo e della saggezza individui il proprio senso più profondo e completo. Occorre pertanto che il *politico morale* non diventi un *moralista dispotico*, tale cioè da prospettare una prassi politica cieca e di lacerante scissione rispetto alla realtà presente, che è pur sempre radicata in profondità, per quanto imperfetta e bisognosa di mutamento essa possa essere. Tra l'esistenza "condizionata" della comunità politica e "incondizionatezza" ideale della ragion pratica è dunque necessario frapporre un

ragionevole spazio di mediazione che si attenga alla *lex continui* propria della realtà effettuale: “[E’] la ragione che si fa carico della *mediazione*, intervenendo essa stessa a realizzare la *methexis* della realtà statuale all’imperativo categorico del diritto. Non oppone più i suoi connotati e divieti alla realtà materiale irrazionale, ma apre una nuova possibilità da giocare rispetto alla loro realizzazione. Superando la rigida dicotomia tra comandi e divieti, i quali con la loro necessità incondizionata e senza tempo, imprigionano la ragione giuridica nella scissione tra idea e realtà, Kant interviene per la prima volta con una terza posizione (quella delle *Leges permissivae*), con cui viene concessa alla ragione una possibilità prima sconosciuta, quella di *prendere tempo*”[62].

*

Nel quadro di una simile prospettiva di *adeguatezza* e di prassi *latitudinaria* è del resto riconducibile la ben nota affermazione kantiana, secondo la quale non si può imparare la filosofia, ma si può soltanto imparare a filosofare. Il pensare come pensiero del tutto, e perciò stesso globale, dischiude, salvo inaridirsi in un chiuso e astratto sapere fine a se stesso, l’ineludibile destinazione pratica, storica e *cosmopolitica* della filosofia. E’ infatti evidente che questa nozione di saggezza non può più essere soltanto qualcosa di privato, ma è volta ad acquisire progressivamente carattere pubblico, comunitario, globale.

Se la metodologia trascendentale segue infatti la logica universalistica di sviluppo della ragione stessa, non può che condurre ad un’organizzazione che oltrepassa fini meramente conoscitivi fino a investire gli scopi ultimi dell’uomo come cittadino del mondo, nonché il senso di questo suo *abitare*, di questa sua *cittadinanza* globale[63]. Ma un tale spazio globale è anche quello postulato dalla irrinunciabile *pubblicità* della ragione. Si tratta di uno spazio politico plurale che appunto consente alla ragione di prendere coscienza di se stessa, intessendo in un ordito unitario, le differenti e cangianti tonalità riconoscendole come sue proprie, identificandovici[64].

Ma come può la ragione rimanere una ed essere al tempo stesso molteplice, al punto da poter essere se stessa riconoscendosi nell’altro da sé?

Per Kant si tratta invero di sottrarre la ragione al monolitismo del *Logos* per aprirla alla pluralità delle voci, ma con ciò stesso alla dialettica, alla molteplicità dei conflitti, delle scissioni, delle crisi pur sempre foriere di verifica e con ciò stesso di progresso[65]. Non è un caso che uno dei principali obiettivi polemici della filosofia critica viene individuato da Kant nel concetto di *Schwärmerei*[66]. Termine di difficile traduzione, *Schwärmerei* indica la pretesa di un pensiero che si avvale di presunte intuizioni immediate, di illuminazioni, le quali disconoscendo la ragionevolezza del procedere critico, sfociano appunto nell’esaltazione mistica e nel fanatismo:

“Se [...] viene contestato alla ragione il diritto che le spetta di parlare per prima, ecco che si spalanca la porta ad ogni genere di esaltazione mistica (*Schwärmerei*), alla superstizione”[67].

Di conseguenza viene respinta la funzione discorsivo-argomentativa che Kant riconosce peculiare dell’intelletto, per cui ognuno finisce arbitrariamente per seguire la propria ispirazione, senza che se ne possa mettere in dubbio la fondatezza e legittimità: “Che [...] assumano un’aria di superiorità coloro che vogliono essere filosofi, non può essere loro in alcun modo perdonato, poiché così essi si innalzano al di sopra dei loro colleghi e ledono

il loro inalienabile diritto alla libertà e all'uguaglianza nelle questioni della ragione pura. Il principio di voler filosofare in virtù dell'influsso di un sentimento superiore è tra tutti il più adatto per il tono di distinzione; chi vorrà mai, infatti contestare (un tale) sentimento?"[68].

Ad una profonda disapprovazione Kant aggiunge toni di aspra condanna proprio per gli esiti politici di violenza, di scontro e di babelica confusione che conseguono ad un tale atteggiamento "che non solo si esalta (*Schwärmt*) per proprio conto, ma [...] parla ai suoi adepti in opposizione al popolo"[69]. Gli effetti pratici che risultano dalla *Schwärmerei* sono in definitiva, quelli di riportare le relazioni fra gli uomini a meri rapporti di forza: "Se infatti la ragione cessa di essere il criterio comune a tutti, si verifica che colui che apre un oracolo per la visione del sovrasensibile non può negare di aver mirato ad un soggiogamento meccanico delle menti"[70].

La *Schwärmerei* esprime in definitiva un atteggiamento pseudo-filosofico radicalmente anti-illuministico, che nega i presupposti dell'indagine critica, mirando inoltre a degradare le menti fino quasi ad annullarle, come se appartenessero a veri e propri automi. Ad un tale atteggiamento fa addirittura seguito la morte stessa della filosofia, come Kant esprime in passi suggestivi: "Il modo di insegnamento logico è propriamente soltanto filosofico, mentre quello di personificare [...] la legge teoretico-pratica e di fare della ragione che comanda moralmente una Isis velata [...] è un modo di rappresentazione estetico dello stesso oggetto, in cui è [...] sempre presente il pericolo di cadere in una visione misticamente esaltata (*Schwärmerische*), che è appunto la morte di ogni filosofia"[71].

Si rende pertanto necessaria una liberazione di senso che si sottragga ad uno sterile silenzio e imprima nuova energia teoretico-pratica *in primis* a concetti e immagini già presenti nel *continuum* della tradizione filosofica, i quali nondimeno sono stati oggetto di numerosi disconoscimenti interpretativi: Kant concorda con Aristotele, contro Platone, nel ritenere non che i filosofi dovrebbero governare, bensì che i governanti dovrebbero essere disposti a prestare ascolto ai filosofi. Ma non ne condivide la tesi che il modo di vivere filosofico sia il più elevato e che quello politico esista in funzione del *biòs theoretikòs*. Con l'abbandono di questa gerarchia e, insieme ad essa, di tutte le strutture gerarchiche, anche la vecchia tensione tra politica e filosofia si dissolve completamente. La politica non è più, per dirla con Eric Weil "una preoccupazione per i filosofi"; diventa, insieme alla storia, "un problema filosofico"[72].

Occorre pertanto, disseppellire i tesori sepolti nella più genuina tradizione della filosofia politica, sottraendoli ad un contesto di verità che ha finito per diventare muto, inaccessibile, tendenzialmente *solipsistico*, così da riportarli a una nuova luce; aprendoli cioè al pluralismo delle voci, alla coralità di un sempre più esteso dialogo pubblico, in cui soltanto è dato di poter ravvisare i germi di una solidale e sempre più estesa unità. Il che rappresenta senza dubbio un irrinunciabile presupposto della libertà politica e della pace, e al tempo stesso un insopprimibile bisogno di universalità connesso alla ragionevolezza della natura umana.

*

A monte c'è evidentemente la convinzione integralmente illuministica che gravi precipuamente sulla filosofia la responsabilità dei rischi connessi alla spoliticizzazione, alla censura, ai regressi dell'autoritarismo; così come la rinuncia a dar voce ad aspettative connesse all'affermarsi di una universale ragionevolezza[73].

E ciò proprio a motivo del troppo frequente abbandono da parte dei filosofi della caverna-mondo dove si trovano i *plures* con il loro insidioso e conflittuale disordine, contro cui essi finiscono nella maggior parte dei casi per coltivare l'ossessione dell'azzeramento della pluralità, nonché della pubblicità, trovando un rifugio illusorio nell'alienante *Schwärmerei*.

Ben diversamente la libertà politica è inscindibilmente legata al pluralismo e all'incremento dell'uso pubblico della ragione che ne deriva: "Alla libertà di pensare si oppone *in primo luogo* la *costrizione* civile. A dire il vero si dice che mentre la libertà di *parlare* e di *scrivere* ci può essere tolta da un potere superiore, questo non può privarci della libertà di *pensare*. Ma fino a che punto penseremmo, se non pensassimo *per così dire* in comunità con altri, ai quali non *partecipiamo* i nostri pensieri ed essi a noi i loro? Si può ben dire dunque che quel potere esteriore, che strappa agli uomini la libertà di *comunicare* pubblicamente i loro pensieri, li priva anche della libertà di *pensare*: l'unico tesoro che ci resta malgrado tutti gli oneri della condizione civile e attraverso cui soltanto si può ancora procurar rimedio a tutti i mali"[74].

La *vis* polemica di Kant nei confronti della *Schwärmerei*[75] si connette intrinsecamente ad una istanza critica di giudizio che nella sua riflessività intende tener conto *a priori* del modo di rappresentare di tutti gli altri; che assume cioè il punto di vista di una mentalità allargata onde evitare ogni facile illusione di ritenere oggettive condizioni particolari e soggettive, così da assolutizzarne acriticamente l'unilateralità. Del resto in un passo di natura autobiografica Kant così dichiara: "Io stesso sono per inclinazione un ricercatore. Provo l'illuminata sete di conoscenza e la smaniosa inquietudine di avanzare in essa o anche la soddisfazione per ogni acquisizione. Vi era un tempo in cui credevo che solo questo avrebbe potuto costituire l'onore dell'umanità e in cui disprezzavo la plebe, che non sa nulla: Rousseau mi ha riportato sulla retta via. L'accecante pregiudizio si dissolve, imparo a onorare gli uomini, e mi sentirei più inutile del comune lavoratore se non pensassi che (quello che faccio) può dar valore a tutti gli altri attraverso la realizzazione dei diritti dell'umanità"[76].

E se anche "il filosofare, il pensare della ragione trascenda i limiti di ciò che può esser conosciuto", per Kant ciò può accadere solo in quanto "universale bisogno umano di quella sua facoltà che è la ragione. [Ma] questo bisogno certamente non oppone i pochi ai molti"[77].

Kant perviene in tal senso a mostrare il pericolo della pretesa di opporre alla complessità e al rischio del pensiero discorsivo - che è ognora chiamato a riflettere in comunità con gli altri, e che è pertanto sempre esposto ad una pubblica verifica-, la via privilegiata di una presunta oltre umana intuizione intellettuale, così come quella di un impartecipabile e solipsistico sentimento dell'assoluto.

E ciò soprattutto per gli effetti pratici regressivi di parzialità e di violenta e unilaterale imposizione che inesorabilmente ne discendono.

*

Da cui anche una concezione fortemente *esteriorizzata* della politica che si radica profondamente nello spazio pubblico in cui si trova a dover prender parte e interagire; una politica dunque, il cui valore risiede nel suo stesso darsi, e manifestarsi, ossia nella possibilità stessa della sua mondanità.

Trascendentalismo, medianità, pubblicità vengono dunque a filtrare orizzontalmente – distillandone altresì le possibilità al vaglio della critica -, una prospettiva politica, morale e di pace, altrimenti inattingibili e incommensurabili. Il carattere di *pubblicità* costitutivo della libertà politica, la *comunicabilità* e la socievolezza (*Mittebarkeit*) diventano in tal senso condizioni di una *verità* politica che, sottratta alla tirannia del Logos, si scopre *mondana*. Vale a dire ha le proprie radici nell'esistenza, nel *mondo*, in un una sorta di *intelletto comune*: infatti come pretendere che "Una conoscenza riguardante tutti gli uomini debba superare l'*intelletto comune* ed essere scoperta soltanto dai filosofi? [...] In riferimento a ciò che tutti gli uomini, senza distinzione hanno a cuore, (la natura) non può essere incolpata di aver distribuito in modo parziale i suoi doni; e [...] la più alta filosofia rispetto ai fini essenziali della natura umana non può conseguire un risultato migliore di quello a cui conduce la guida che la natura ha concesso all'*intelletto più comune*"[78].

*

In un mondo ridotto a se stesso, in un niente-altro-che-mondo capace di essere semplicemente ciò che è, ossia un mondo planetario, globale, senza punti cardinali che non siano a loro volta intercambiabili, in cui i soggetti sono costantemente esposti alla più dura e minacciosa assenza/mancanza di stabili e positive certezze, nondimeno quanto più profondamente li *accomuna* è proprio l'apertura di un senso ancora non completamente attuato, ma da riscoprire in comunione con i propri simili e da rifondare di continuo e liberamente.

Animal rationabile, l'uomo può pertanto farsi autore del progresso di sé e del mondo, nel quadro del processo di una ininterrotta e progressiva ragionevolezza che tuttavia nessun corso storico potrà mai definitivamente assicurare, né concludere. E ciò inoltre solo a condizione che i vari soggetti politici possiedano l'*idea* del procedere, di un universale e solidale progettarsi; un'idea questa che è dunque, nell'intenzione di Kant, *teoria*[79]; che siano cioè in grado di *pensare* dove è giusto e ragionevole che il corso storico sia orientato ; così da *volere* ed agire a loro volta, non in contro-tendenza, ma in conformità con un tale latitudinario svolgimento improntato a universalità e ragionevolezza. E' così che la problematica del *pensare* si inserisce in un contesto importante e precipuamente politico, perché senza che l'uomo possa *pensare* la direzione della storia, senza che possa darsi un aperto e multiculturale progetto cosmopolitico definito liberamente (in quella che invero rischierebbe di prefigurarsi come una sorta di globale disseminazione cosmica priva di effettivi e sostanziali spazi di condivisione), la sua stessa attività ragionevole e di sensata trasformazione sarebbero condannate allo scacco, ad esiti di violente e conflittuali chiusure. Ma tale è il rischio e il prezzo della loro stessa libertà: "La ragione, dunque, è la condizione permanente di tutte le azioni volontarie, in cui l'uomo appare(*Erscheint*) nel senso del fenomeno. Ognuna di queste azioni è determinata, prima ancora di accadere, nel carattere empirico dell'uomo. Rispetto al carattere intelligibile, di cui quello empirico è solo lo schema sensibile, non vale alcun prima o poi, e ogni azione, a prescindere dalla relazione temporale in cui essa si trova con altri fenomeni, è l'effetto immediato del carattere intelligibile della ragione pura, che quindi agisce liberamente, senza essere determinata dinamicamente nella catena delle cause

naturali[...]. Questa libertà della ragione non la si può considerare solo negativamente, come indipendenza da condizioni empiriche[...], ma la si può designare anche positivamente come una facoltà di cominciare spontaneamente una serie di eventi, così che in essa nulla comincia, ma essa stessa, intesa come condizione incondizionata di ogni azione volontaria, non ammette sopra di sé alcuna condizione precedente nel tempo"[80].

Ma occorre scongiurare che un tale sentimento di libertà diventi un'"insana passione"[81], quale inclinazione a scambiare per libertà, dimenticando le proprie irriducibili radici umane, un'assolutezza del volere che è solo e propriamente divina; in tal senso questa degenererebbe inesorabilmente in un delirio solipsistico volto al perseguimento di mete che in alcun modo potrebbero appartenere alla natura umana: "Ciò può avvenire quando il sentimento di libertà fraintenda se stesso e la propria natura. In altri termini, quando l'originaria inclusione in esso della alterità in quanto alterità diventi il tentativo di fagocitare in sé quest'altro da sé, sopprimendone appunto l'alterità [...] la passione della libertà, la libertà come passione è insomma un sentimento di libertà che si fa delirio di potenza, che diventa passione per la libertà (una libertà senza confini)[...]. Fare di una condizione un oggetto: la ragione prendendo a oggetto se stessa, si sente allora illimitata; dimentica di essere funzione di una vita nel mondo. Lo stesso avviene nel profondo della volontà"[82].

*

Il *concetto* è per natura il correlato del *noumeno*; pur possedendo una presa intuitiva su di esso, mantiene ciò nonostante la sua vocazione all'ulteriorità: il darsi stesso del concetto puro come spontaneità attesta la sua carica *obiettiva*, inerente ad un oggetto *altro*, che oltrepassa il conosciuto e lo fonda. In tal senso le categorie racchiudono *in nuce* l'istanza di una speranza oltre il tempo e la storia.

Da ciò anche un'incessante ricerca *dell'unità dell'esperienza*: ed è appunto da questa radicale esigenza unitaria, teoretico-pratica che, in definitiva la teoria dello schematismo trae alimento.

Si tratta evidentemente di una decisiva smentita di ogni integralismo deterministico, che ora esige una più complessa e articolata integrazione non solo metodologica, ma anche contenutistica: quel che fin dall'inizio dell'indagine trascendentale veniva riconosciuto come un'esigenza della ragione, giunge sempre di più ad imporsi come *conditio sine qua non* e dunque al modo di una necessità costitutiva ai fini di un sapere che intenda cogliere il dispiegarsi della verità nel variegato mondo dell'esistenza, della sensibilità della Storia.

Gli esiti della filosofia critica di Kant conducono dunque ad uscire da tali limiti meramente gnoseologici, come si evince dal tentativo, - compiuto specie nell'ultima fase del suo pensiero -, di un decisivo recupero del concetto di *mediazione* e di *Schematismo*, che vengono appunto fatti valere sul piano propriamente storico.

Né certamente la fiducia di Kant in un progresso della Storia o in una sua lettura teleologica può in alcun modo essere riportata ad un facile ottimismo di tipo illuministico: Kant opera senza dubbio una totalizzazione della Storia, ma questo solo per porre il problema generale di un senso ultimo: dunque, una totalizzazione sulla via del valore e della processualità possibile, sulla via di un aperto compiersi degli eventi. D'altra parte nell'ambito del processo storico pesa il carico delle contraddizioni, dei regressi e delle guerre. Ma proprio a motivo di ciò la

stessa lettura dei fenomeni e degli eventi è in definitiva fatta da Kant per rintracciare i *segni* di una progressione; questi *segni* non sono immediatamente determinanti: ma indicano piuttosto il formarsi di condizioni nuove e più comprensive e, mediante queste ultime, alludono al farsi più chiaro d'un senso dell'uomo.

Così il percorso critico di Kant senza mirare ad una deduzione dei tempi, pone nondimeno il problema della Storia con una cautela metodologica in vista di una possibile definizione di un criterio di ricognizione e valutazione generale: riscontrare la significatività di un'area storica vuol dire allora poterla ricondurre ad una forza totalizzante, così da poter interpretare la molteplicità dei nodi storici alla luce di un senso globale e comprensivo. Tuttavia una tale capacità se da un lato dischiude l'orizzonte di una totalizzazione in vista della *Respublica noumenon*, dall'altra è pur sempre immerso nel limite fenomenico degli eventi e in quanto tale è perciò stesso inadeguato ad una assoluta intelligibilità.

Ma appunto per questo ogni totalizzazione storica può rinvenire quasi paradossalmente un'autentica dimensione nel postulare un proprio inveramento e superamento[83], così da predisporre in se stessa una sorta di de-totalizzazione, fino a giungere a prospettarsi come *schema* o *medio* nei confronti dell'esistente. In tal senso la possibilità di raccogliere l'esperienza storica attorno a nuclei schematici è intrinsecamente connessa all'unità stessa dell'esperienza quale legame del dato e del senso: si tratta di un'unità mai adeguata, ma pur visibile in se stessa e che anzi proprio in virtù di questo suo mostrarsi, può indicare le proprie sporgenze e i propri rinvii, così da spingersi oltre le proprie stesse premesse gnoseologiche.

Si deve con ciò riconoscere che appunto sul terreno della filosofia della Storia, Kant doveva riscontrare in modo più radicale le insufficienze della propria gnoseologia e dei presupposti dualistici di quest'ultima? E come intendere inoltre quel non adeguato, quell'incondizionato, cui rinvierebbe la limitatezza dell'esperienza? E ancora: come si manifesta la limitatezza dell'esperienza e, in questa, il rinvio a quanto è inadeguato e inadeguabile?

In altri termini: quale potrà essere il valore degli schemi[84] dei segni storici se questi non rivelano un'effettiva partecipazione a ciò di cui sono medio e segno[85]?

In sé inconoscibile, la realtà noumenica può essere mediata solo *analogicamente*[86], da simboli e schemi[87].

Senonché nel passaggio dalla 1° alla 2° edizione della *Critica della ragion pura* viene apposta una fondamentale modifica a questo riguardo, per cui l'immaginazione da fonte originaria e fondamentale, diviene una funzione subordinata; la sua sintesi delle intuizioni diviene "un effetto dell'intelletto sulla sensibilità"[88].

La ricerca di una coerenza e di una regola nell'oggetto sembra dunque venir ricondotta alla coerenza e alla regola della rappresentazione. Nell'edizione della *Critica della ragion pura* del 1787 la garanzia della sintesi e della mediazione viene pertanto attribuita alla struttura superiore dell'intelletto, né cioè all'immaginazione (come invece era presente nella concezione dello schematismo dell'edizione del 1781), né ad un eventuale riconoscimento percettivo della realtà stessa[89]. Così intesa la conoscenza percettiva, considerata in se stessa, finisce per risultare una mera giustapposizione di dati eterogenei, rispetto ai quali l'immaginario non si

prospetta intrinsecamente connesso ad essa, ma invece come una sorta di *superpositum* che non ha più garanzia nella realtà stessa; e che dunque, in quanto tale non è più pensiero in quanto pensiero dell'essere[90].

Ma proprio in questo risiede in fin dei conti la difficoltà dello schematismo logico che è poi quella medesima dello schematismo storico, vale a dire: o la mediazione nasce su una reciprocità di partecipazione o non nasce affatto, dal momento che non si danno termini che si incontrano. In altri termini: perché un senso possa essere attribuito ad una realtà è necessario che senso e realtà significata possano essere colti unitariamente; (il che non esclude che tale unità possa essere anche colta in negativo, allusivamente, cioè come possibile rinvio di senso dato nella presenza stessa). Solo a queste condizioni è ragionevolmente dato di esprimere un plausibile giudizio su una reale tendenza e direzione del movimento storico, il quale risulti fondato non su mediazioni puramente utopiche[91], ma su "effettive potenzialità [...] di centri effettivamente carichi di senso"[92].

Appunto nel contesto di tale articolazione problematica prende origine *la dottrina dello schema*, che, prodotto dall'immaginazione, non è tuttavia immagine, perché contiene in sé qualcosa del concetto puro: non immagine concreta dunque, ma possibilità immaginativa[93] di ogni immagine[94].

Questi richiami senza pretendere in alcun modo di esaurire la tematica dello schematismo, intendono evidenziare come lo schema nelle sue diverse forme, venga inteso da Kant sotto un unico profilo metodologico[95], quello che appunto mira ad intendere le dimensioni temporali dell'esistente[96].

In definitiva una inestinguibile tensione all'ulteriorità permea l'intero sistema: l'esperienza della realtà sensibile sembra infatti ognora implicare il riferimento ad una identità e ad un senso mai totalmente presenti in ciò che è manifesto: cogliere in questa presenza-assenza un limite foriero di positività è la condizione per spingersi verso un'identità della cosa, verso una ricorrenza essenziale e normativa mai data del tutto come adeguabile, ma al tempo stesso mai del tutto inadeguabile; è ancora, la condizione per cogliere nella cosa stessa un segno intrinseco della sua collocazione e della sua direzione di senso.

[1] Conferendo a tale tematica profondità di campo dal punto di vista della soggettività, così M. BARALE rileva in *Kant e il metodo della filosofia*, Pisa, 1990, pp.20-21: "Se è vero che categorie e principi puri dell'intelletto sono modi di esporre i fenomeni, cioè di comprendere in un'esperienza i dati dei nostri sensi, è anche vero che dati siffatti non si danno se non a chi non cessa per questo di pensare. La lettura che si intende proporre, in alternativa alle versioni cripto-empiristiche del trascendentalismo kantiano, prende le mosse da questo principio, cerca di far valere la teoria dell'esperienza che la KrV propone nel suo complesso, di subordinare in ogni momento alla logica dell'insieme, quella della parte che si sta considerando, di mostrare quali implicazioni abbia una teoria dell'esperienza che la scopre maniera d'essere di chi non può essere se stesso se non in rapporto ad altro e tuttavia, in ogni rapporto ad altro, mai può cessare d'essere per intero se stesso. Per ciò e

in questo senso: quella maniera di avvicinare i dati ch'è in ogni momento costruzione concettuale di oggetti capaci di sussumerli. Alla fine si vedrà, [...] seguendo una interpretazione *iuxta propria principia*, come tale teoria dell'esperienza non possa coerentemente contenersi nei limiti della kantiana teoria delle facoltà. Vera rivoluzione copernicana sarà forse quella che, senza ignorare tali limiti, riconoscendo anzi di quali limiti nostri con essi si tratta, sappia tuttavia oltre di essi condurci".

[2] Trattandosi di un tentativo di scavo pressoché totalmente interpretativo e interno ai testi kantiani, in queste "spigolature" critiche si è volutamente tralasciato i vari riferimenti alla letteratura secondaria, per non appesantire troppo l'apparato delle note.

[3] Da questo punto di vista il miglior commento autentico della *Critica della ragion pura* è forse da considerarsi l'articolo sull'Illuminismo edito rispetto ad essa tre anni dopo; l'indagine critica non può prescindere dall'autonomo esercizio dell'intelletto. Critica, educazione e autonomo esercizio dell'intelletto sono i percorsi che conducono alla sicurezza che è ontologicamente possibile acquisire nei limiti della natura umana; e solo su questo fondamento sono ritagliabili spazi e margini di una effettiva libertà. Il resto non è che illusione e sogno. Solo immaginaria e fittizia può infatti essere una sicurezza e una libertà i cui meccanismi sfuggono al controllo di chi pur ne beneficia. Più precisamente così scrive Kant: "E' dunque difficile per ogni singolo uomo lavorare per uscire dalla minorità, che è divenuta per lui una seconda natura. Egli è perfino arrivato ad amarla e per il momento è realmente incapace di valersi del suo proprio intelletto, non avendolo mai messo alla prova. Regole e formule, questi strumenti meccanici di un uso razionale, o piuttosto di un abuso delle sue disposizioni naturali, sono i ceppi di una eterna minorità. Anche chi riuscisse a sciogliersi da essi, non farebbe che un salto malsicuro sia pur sopra gli angusti fossati, poiché egli non avrebbe l'abitudine a siffatti liberi movimenti. Quindi solo a pochi è venuto fatto con l'educazione del proprio spirito di sciogliersi dalla minorità e camminare poi con passo più sicuro" In ID, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* In KANT, *Scritti politici e di filosofia del diritto*, tradotti da Gioele Solari e Giovanni Vidari. Edizione postuma a cura di Luigi Firpo e Vittorio Mathieu, UTET, 1995, p.142.

[4] La *Critica della ragion pura* (KrV) viene citata riportando il riferimento alla prima (A) e seconda (B) edizione, seguendo la traduzione italiana (con testo a fronte) a cura di Costantino Esposito, Milano, Bompiani, 2004; in ID, KrV, A 850; B 878, p.1193.

[5] KANT, KrV, A 838; B 867, p.1177.

[6] *Ibid.*, p.1177.

[7] Più esattamente il filosofo si esprime così: "Ogni interesse della mia ragione (tanto quello speculativo quanto quello pratico) si unifica nelle tre domande che seguono: 1. Che cosa posso sapere? 2. Che cosa devo fare? 3. Che cosa mi è lecito sperare? La prima domanda è semplicemente speculativa [...] La seconda domanda è semplicemente pratica. In quanto tale essa può certo appartenere alla ragion pura, però in tal caso non sarebbe trascendentale, bensì morale. [...] La terza domanda - vale a dire: se faccio quello che devo, che cosa mi sarà lecito sperare? - è al tempo stesso pratica e teoretica, cosicché l'elemento pratico funge soltanto da filo conduttore che consente di rispondere alla domanda speculativa. Ogni speranza infatti mira alla felicità, e sta in

rapporto al pratico e alla legge morale esattamente nello stesso modo in cui il sapere e la legge naturale stanno in rapporto alla conoscenza teoretica delle cose. La speranza arriva infine a concludere che qualcosa è [...] poiché qualcosa deve accadere; il sapere invece arriva a concludere che qualcosa è (quello che opera come causa suprema) poiché qualcosa accade". KANT, KrV, A 805, B 833; A 806, B 834; pp.1133;1135.

[8]KANT, KrV, A 238; B 298, p.455.

[9]KANT, KrV, A 239; B 298, p.455.

[10]KANT, KrV, A 236; B 295, p.451.

[11] Tale problematica viene posta con particolare risalto anche nella filosofia spinoziana: com'è possibile la sicurezza per un essere come l'uomo, alla cui essenza è connaturata l'insicurezza? Riconoscendo che l'essenza dell'uomo è sforzo e desiderio, volontà e *appetitus*, Spinoza mostra di aver perfettamente colto che l'uomo non potrà mai uscire del tutto dallo stato di insicurezza: se lo potesse fare, significherebbe che potrebbe uscire dalla propria modalità esistenziale finita, divenendo Dio, Sostanza infinita. Il che è assurdo supporre. Resta che l'uomo è il simbolo della insicurezza nascente dal desiderio che gli è irriducibilmente costitutivo e al quale non può costitutivamente sottrarsi perché ne va della conservazione del suo essere, del suo esistere in atto. Ma appunto il desiderio lo espone ai rischi del trascendere e del dover dipendere da ciò che è esterno, da una parte, e della conflittualità, dall'altra; e quest'ultima sia interna (il contrasto tra i desideri, gli impulsi etc..diversi di una stessa persona), sia esterna (la lotta tra i vari soggetti, animati da reciproca conflittualità, nonché da impulsi contrastanti che caratterizzano la lotta per un reciproco riconoscimento.

[12] Emblematicamente Spinoza - ma in modo del tutto simile anche i maggiori pensatori del Seicento-, pone al centro della propria filosofia i problemi del "secure et sano corpore vivere", del "suum esse conservare", della "pax, vitaeque securitas". Non solo, ma tutte le varie questioni incentrate attorno alla Sostanza, al superamento delle passioni, al diritto naturale, alla tematica teologico-politica etc... possono essere interpretate come tentativi di determinazione delle condizioni di possibilità *Securitas*. A cui del resto corrispondono, pariteticamente, altrettanti momenti di una complessa strategia pratica di individuazione di efficaci e adeguate tecniche di rassicuramento. La stessa Politica spinoziana, il patto sociale, lo Stato, etc... rappresentano pertanto il naturale sviluppo di un pensiero che già fin dal giovanile *Tractatus de intellectus emendatione*, si fa carico dell'emendamento dell'intelletto, della finalizzazione e metodologia delle scienze in vista di un'organizzazione politico-sociale che garantisca il conseguimento del *fixum bonum*, della sicurezza. Una tale genealogia pratico-esistenziale è ampiamente riscontrabile nel pensiero kantiano.

[13] "La sintesi in generale[...]è il semplice effetto della facoltà di immaginazione, di quella funzione cieca, sebbene indispensabile all'anima, senza la quale non avremmo in assoluto alcuna conoscenza, ma della quale solo raramente siamo coscienti. Ricondurre però questa sintesi ai concetti, è una funzione che però spetta all'intelletto, ed è per mezzo di essa che l'intelletto ci procura, per la prima volta, la conoscenza nel senso proprio del termine". KANT, KrV, A 78, p.203.

[14] "La logica trascendentale trova davanti a sé il molteplice della sensibilità a priori, quello che le viene offerto dall'estetica trascendentale, per dare una material ai concetti puri dell'intelletto, i quali senza di essa,

sarebbero privi di ogni contenuto e quindi completamente vuoti. Ora, spazio e tempo contengono un molteplice dell'intuizione pura a priori, e tuttavia essi appartengono a quelle condizioni di recettività del nostro animo, sotto le quali soltanto quest'ultimo può ricevere rappresentazioni di oggetti, e che quindi dovranno sempre esercitare un'affezione anche sui concetti. Senonché, la spontaneità del nostro pensiero esige che, dapprima, questo molteplice venga in certo modo attraversato, raccolto e connesso, perché se ne possa fare una conoscenza. Questa operazione io la chiamo sintesi. Per sintesi dunque, nel senso più generale del termine, io intendo quell'operazione che consiste nell'aggiungere l'una all'altra diverse rappresentazioni, e nel comprender la loro molteplicità in un'unica conoscenza". I. KANT, KrV, A 77; B 103, p.203.

[15] KANT, KrV, B 158-59, p.277.

[16] KANT, KrV, B 422, p.615.

[17] KANT, KrV, A 556 B 584, p.815.

[18] Sulla scia dell'interpretazione deleuziana di Kant, per cui il tempo è una sorta di *limite interno* del pensiero, ovvero una linea che attraversa il soggetto e lo scinde in un *Je* (l'io attivo e spontaneo) e in un *Moi* (quale esistenza reattiva e mutevole), D.CANTONE osserva che il filosofo tedesco fa del tempo una forma vuota e *a priori*. Appunto questa temporalità attraversa la soggettività, dividendola tra una passività empirica e un'attività trascendentale. Nondimeno il limite di Kant è quello di concepire il trascendentale a partire dall'empirico, di modo che trascendentale ed empirico si armonizzano in modo surrettizio e preventivo, secondo un'immagine del pensiero che poi Kant scambia per la cosa stessa del pensiero: "Ecco allora che il limite del pensiero è ciò che rimane sempre *impensato* nel pensiero, ovvero il fatto che l'immagine del pensiero che mi creo a partire dalla mia condizione di passività rispetto ad esso, *non è il pensiero stesso*. In pratica, il piano della mia spontaneità viene prima della mia esistenza – connotata dalla passività- e non posso astrarre dalla mia condizione pre-individuale a partire dalla mia condizione presente. L'interiorità del tempo ci scava, ci scinde, ci sdoppia senza sosta, benché la nostra unità permanga. Un tale sdoppiamento va fino in fondo, perché il tempo non ha fine, ma è una vertigine, un'oscillazione che costituisce il tempo" (in ID, *Deleuze lettore di Kant: i corsi di Vincennes*, in "Esercizi filosofici", 1, 2006, p.108).

[19] KANT, KrV, B 157-158, p.275; cors.ns.

[20] KANT, KrV, A 375, p. 1281; corsivo ns.

[21] KANT, KrV, A 371, p.1275.

[22] Cfr. KANT, KrV, B 153, p. 269: "E' questo il luogo in cui chiarire il paradosso che deve aver colpito tutti quanti, durante l'esposizione della forma del senso interno (§6); in che modo cioè, quest'ultimo presenti alla coscienza noi stessi, ma solo come appariamo a noi stessi, non come siamo in noi stessi, dal momento che noi ci intuiamo solo nel modo in cui veniamo affetti internamente: la qual cosa sembra essere contraddittoria, perché noi dovremmo comportarci passivamente nei confronti di noi stessi, ed è per questo che di solito nei sistemi di psicologia si preferisce far passare il senso interno come identico alla facoltà dell'appercezione (che noi abbiamo invece accuratamente distinto).

[23] KANT, KrV, B 159.

[24]Allorché Kant, contro l'idealismo parla degli oggetti materiali come esistenti fuori di me, e ribadisce che *la percezione del permanente è possibile solo attraverso una cosa fuori di me, e non già mediante la semplice rappresentazione di una cosa fuori di me*, sembrerebbe addirittura rovesciare la tesi della 1°edizione (a proposito della *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*), e intendere il *fuori di me* proprio come *trascendentalmente fuori* (l'oggetto trascendentale), come di *oggetti indipendenti da me quanto alla loro esistenza*, fuori cioè dalla mera soggettività rappresentatrice in generale; insomma *fuori di noi*, non soltanto fuori dei singoli individui. Con questo Kant, nella 2° edizione della KrV, per quanto sembri in effetti capovolgere il senso di certe asserzioni della 1°edizione, non nega la tematizzazione dell'idealismo trascendentale, bensì sembra invece volerne approfondire e chiarire il senso. Ora non è più questione dell'*internità* dell'esterno, bensì dell'*esternità* dell'interno; e mentre la prima ha un senso sul piano dell'idealità, l'*esternità* dell'interno non può avere senso che sul piano dell'arealtà. E ciò proprio in quanto oggetti dell'esperienza *esterna*, che si danno nello spazio.

[25] Cfr. C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo in Kant: la riflessione sul "Senso interno"*, in "Studi Kantiani", IV, 1991, p.155. La citazione kantiana è desunta dal testo: *Vom inneren Sinne*, trad. it. a cura di Claudio La Rocca e Luca Fonnesu : I. KANT, *Sul senso interno*, in "Studi kantiani", IV, 1991, pp.128-33.

Lo scritto *Vom inneren Sinne*, identificato come *Loses Blatt Leningrad 1*, e pubblicato in R. BRANDT-W. STARK (Hrsg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Kant- Forschungen*, Bd.I, Hamburg, Meiner, 1987, pp.1-30.

Il frammento viene richiamato con: L , seguito dall'indicazione della pagina (I e II) e delle righe del manoscritto, riportate dai curatori, sia nel testo tedesco, sia in quello italiano.

[26] Al riguardo LA ROCCA , *op. cit.*, p.155, osserva che: "La definizione della appercezione empirica come *appercezione cosmologica* è un *unicum* terminologico del frammento *Vom inneren Sinne*; ma è solo la conseguenza vistosa del fatto che Kant qui mette in primo piano l'idea del carattere originario della coscienza del mondo e di sé come ente mondano[...]Sigillandola in più[...] nel *Leningrad I*, con l'uso, applicato a questa peculiare coscienza originaria, del termine *WELTWESEN*".

[27] KANT, KrV, A 541;B 569, p.797.

[28] *Ibid.*, di seguito.

[29] KANT, KrV, B 158, p.276-77; cors.ns

[30] KANT, KrV, A 530;B 558, p.783.

[31] KANT, KrV, A 529;B 557, p.781.

[32] "Qui ci si mostra, infatti, un nuovo fenomeno della ragione umana e cioè un'Antitetica del tutto naturale, per la quale non c'è bisogno di nessuno che si metta a sottilizzare o a porre trappole artificiali, ma in cui la ragione cade da sola, e vi cade inevitabilmente. In questa maniera, essa evita di assopirsi in una convinzione

immaginaria, prodotta da una parvenza semplicemente unilaterale; ma allo stesso tempo viene indotta nella tentazione di abbandonarsi ad una disperazione scettica o di assumere una ostinazione dogmatica e di irrigidirsi in certe affermazioni, senza ascoltare le ragioni della tesi contraria, né rendere loro giustizia. Entrambi gli atteggiamenti significano la morte di una sana filosofia, sebbene il primo potremmo forse chiamarlo anche l'eutanasia della ragion pura". I. KANT, KrV, A 407; B 434, p.631.

[33] KANT, KrV, A 529; B 557, p.781.

[34] KANT, KrV, A 509; B 537, p.755-57.

[35] Ossia estende e diluisce nella regolarità dell'esperienza, l'antinomia di principi contrapposti.

[36] Un atto originario per cui accada qualcosa che non era prima, non si può attendere dalla serie causale dei fenomeni; esso viene dunque a prospettarsi come un qualcosa di *inatteso* e, più propriamente un *dover-essere*. Già nella *Critica della ragion pura* Kant accentua una tale dimensione etica, un dinamismo verso l'inatteso e una tensione di questo verso il dovere, alludendo al tempo stesso in termini problematici a quest'intreccio.

Il *dovere-non-è*, mentre l'intelletto può conoscere solo ciò che è, è stato, sarà. La modalità esistenziale del concetto senza tempo è il dovere. Proprio perché *non-è*, il *dovere* si sottrae alle condizioni temporali dell'essere. Ma proprio perché *vuol-essere* l'inizio di una nuova serie temporale, ossia più semplicemente vuole *essere*, esso non può non estendere la sua atemporale intensità pratico-intelligibile nel tempo: "Ora, che questa ragione abbia una causalità, o per lo meno che noi ci rappresentiamo una tale causalità in essa, risulta chiaramente dagli imperativi che nell'intero ambito pratico assegniamo come regole alle nostre capacità esecutive.

Il *dovere* esprime una specie di necessità e connessione con i fondamenti che non si presenta altrove in tutta la natura. L'intelletto può conoscere della natura soltanto ciò che è – o è stato o sarà – presente. E' impossibile che qualcosa nella materia *debba essere* diversamente da come esso di fatto è in tutte queste relazioni di tempo, anzi il *dover-essere* non ha alcun significato se si prende in considerazione unicamente il corso della natura". KANT, KrV, A 547; B 575, p.805, *cors. ns.*

[37] "Un'azione originaria tramite cui accada qualcosa che prima non c'era, non ce la si può aspettare dalla connessione causale dei fenomeni [...].E non sarà piuttosto possibile che tale causalità empirica sia l'effetto dell'azione originaria, rispetto ai fenomeni, di una causa che pertanto non è un fenomeno ma, in base a questa sua facoltà, è intelligibile, sebbene essa per altro verso, come un termine della catena naturale, debba essere totalmente ascritta al mondo sensibile?". I. KANT, KrV, A 544; B 572, p.801.

[38] KANT, KrV, A 548; B 576, p.807.

[39] L'espressione è di M.A. CATTANEO, in: *Metafisica del diritto e ragion pura. Studio sul platonismo giuridico di Kant*, Milano, Giuffrè, 1984, p.115

[40] Costitutiva apertura al mondo, il soggetto è essere-nel-mondo, *Dasein*, come dirà il primo Heidegger. Sempre seguendo le osservazioni di LA ROCCA (vedi *supra*), che pare attribuire maggior accentuazione al ruolo dello spazio (piuttosto che a quello del tempo) come tratto costitutivo della mondanità del soggetto, è dato di evincere che il soggetto kantiano è da intendersi irriducibilmente come *ente mondano*, che conosce se stesso

nel conoscere i dati; da cui anche il primato del "senso esterno". Tale è l'apertura originaria e preliminare di un mondo non soggettivo, il quale viene a determinarsi fondamentalmente grazie all'articolazione (della nozione) di un'autoaffezione spaziale. La rilevanza decisiva dello spazio come coscienza a priori della mondanità del soggetto, - che perciò stesso diventa *spazio vissuto* - è in tal senso da riconnettere pur sempre al fatto che questi ora non viene più considerato nel suo isolamento e in un suo procedere astraeante, ma nel suo inserimento in un complessivo processo di complicazione esistenziale, di costituzione mondana e globale del soggetto (*Weltwesen*).

[41] Cfr. F. TODESCAN, *Lex, Natura, Beatitudo*, Padova, CEDAM, 1973, p.188.

[42] Né si tratta di un vuoto che chieda di essere riempito di nuovi o antichi miti, ma che postula piuttosto di essere reinterpretato alla luce del suo stesso "non". Infatti ogni volta che al vuoto di senso del paradigma individualistico si è tentato di opporre l'eccesso di senso di una prospettiva politica e di una comunità riempita della propria essenza collettiva, le conseguenze sono state distruttive: prima nei confronti dei nemici esterni (nonché di quelli interni) contro cui tale comunità si è istituita ed infine anche di se stessa. Ciò ha infatti portato sia ai vari totalitarismi, così come alle varie forme violente ed esclusivistiche di patria, di confessionarismo religioso e alle varie forme di integralismo che hanno raccolto al loro seguito schiere di fedeli fanatici, di gruppi etnici animati da accanimento settario etc. attorno ad un modello koinocentrico. Il motivo tragico di questa sorta di malia dell'anamnesi (che si è manifestata in una tragica coazione storica a ripetere), tra gli altri motivi è sicuramente da individuare anche nel fatto che si è tentato di colmare "ideologicamente" la comunità, riempiendola di una presunta sostanza comune, che, ora è andata incontro ad una devastante frantumazione interna (non riuscendo ad accomunare quanto invece presumeva), ora si è invece riversata violentemente all'esterno.

[43] Queste osservazioni sono contenute nel saggio di R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998, *passim*. A Kant viene più in particolare dedicato il capitolo: *La Legge (Ibid., pp.60-89)*, in cui il pensiero kantiano della comunità viene concepito in una prospettiva di irrealizzabilità, sia a motivo della nostra finitezza di soggetti eternamente inadempienti, sia in ragione della "dialettica costitutivamente aporetica tra libertà e male" (p.69).

[44] In tal senso la politica è appunto volta, kantianamente, a contenere entro limiti accettabili, un tale lacerante asintoto, ossia questa potenza di annientamento, attraverso l'attribuzione di un fondamento giuridico al potere, considerato alla stregua di un violento gioco di forze che può tuttavia essere legittimato solo *ex post*: "E siccome al disopra di questa diversità dei singoli voleri deve prodursi anche una causa unificatrice dei medesimi perché si costituisca un volere comune che nessuno dei singoli può produrre, così nell'attuazione pratica di tale idea non si può far calcolo su altro inizio dello stato giuridico tranne che su quello derivante dalla forza; e sulla coazione si fonda in seguito il diritto pubblico". Cfr. KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di filosofia politica*, cit., p.318.

[45] Cfr. G. MARINI, *La concezione kantiana di una Repubblica mondiale*, in *Tre studi sul Cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp.38-39.

[46] "Tutto ciò che esiste esprime in un certo e determinato modo la natura o essenza di Dio, cioè tutto ciò che esiste esprime in un certo e determinato modo la potenza di Dio che è causa di tutte le cose".

Cfr. SPINOZA, *Etica*, Parte I, Prop. 36, Dimostrazione.

[47] Cfr. A. PIRNI, *Kant filosofo della comunità*, Pisa, ETS, 2006, p. 79.

[48] Cfr. A. PIRNI, *Il "Regno dei fini" in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, Genova, Il Melangolo, 2000, p. 141.

[49] Se così non fosse, si darebbe un superamento della finitezza e il conseguimento della Cosa del Reale nella sua interezza, al di là dei limiti e delle determinazioni spazio-temporali; significherebbe potersi spingere oltre i limiti dell'umana ragione.

[50] E' appunto in virtù di tale *mediazione* che l'essere diviene attraverso le singole e particolari esistenze che divengono come passando dal nulla al nulla. E ciò senza che mai il vuoto che connota l'*ex-sistere* possa essere colmato

[51] Tale è appunto il titolo del già citato studio di Claudio La Rocca.

[52] Cfr. V. MELCHIORRE, *I segni della Storia. Studio su Kant*, Pisa. Roma Istituti Editoriali Poligrafici internazionali, , 1998, p. 107.

[53] Così al riguardo perspicuamente rileva MASSIMO BARALE, in "Critica del Giudizio e metafisica del senso", *Archivio di storia della cultura*, a.V, 1992, pp. 7-8: "Mi sembra evidente che la prospettiva della *Zweckmäßigkeit* sia, in linea di principio, per il principio che la governa, l'opposto simmetrico di quella dello *Endzweck*, cioè della prospettiva in cui ci aveva proiettato e confinato la prima *Critica*. E' nondimeno un rovesciamento prospettico che mira a ricomprendere in una prospettiva simmetricamente opposta l'insieme delle condizioni che una involontaria metafisica delle forme è andata ipostaticamente svolgendo. La prospettiva simmetricamente opposta a quella di una ragione che si fa da sé è quella di un ente che fa e si fa secondo ragione. In essa, nella prospettiva istituzionale della *KU* [*Kritik der Urteilskraft*/Critica del Giudizio], le cose non cessano di essere fenomeni, ma non sono più quei fenomeni che di sé soltanto possono testimoniare. Al tempo stesso, quella ragione che si era prospettata come un atto assoluto, in se stesso, ma non per se stesso fondato e dunque [...] come una sorta di "cosa oscura", viene ad essere interrogabile e interpretabile come quella "cosa" per definizione dispiegata di cui ogni fenomeno può essere testimone. Il territorio che la *KU* porta a comprendere [...] è un orizzonte in cui la cosa si dà come ragione e la ragione coincide con la cosa. Così definito, ove in questa luce appaia, si svela il territorio del senso".

[54] *Ibid.*, pp. 85-86.

[55] "Noi sappiamo che la *Critica della ragion pratica* e la *Critica del Giudizio* pongono [...] l'azione libera degli uomini, Dio come garante, ed il finalismo operante nel mondo, che tende ad uno scopo finale di ordine morale. Quindi la *Critica del Giudizio*, andando oltre i risultati della prima *Critica*, ci insegna che oltre al mondo dei nessi causali, conosciuto dalla scienza con certezza oggettiva, c'è anche il regno della libertà. Noi non conosciamo questa finalità con la certezza oggettiva che è propria della scienza, ma la nostra facoltà giudicativa ci mostra

tale finalità, che noi supponiamo, perché altrimenti il nostro desiderio di conoscenza rimarrebbe insoddisfatto. C'è quindi nella *Critica del Giudizio*, la complementarità di spiegazione meccanicistica causale e di comprensione del mondo secondo fini" (Cfr.G. MARINI, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p.176.

[56] Cfr. M. BARALE, *Critica del giudizio e metafisica del senso*, cit., p.86.

[57] Per maggior chiarezza e completamento del pensiero del filosofo, si riporta il seguito del passo: Così si dice:- Questo o quello è proibito, *eccezion fatta* per i nn.1,2,3 e così via all'infinito-. In tal modo ciò che è permesso è aggiunto alla legge non secondo un principio, ma andando a tastoni, a seconda dei casi che si presentano. Se così non fosse, le condizioni avrebbero dovuto essere incluse nella formula della legge *proibitiva*, la quale sarebbe divenuta con ciò anche legge *permissiva*. Infatti la possibilità di una tale formula [...] è la sola vera pietra di paragone per costruire una legislazione conseguente e durevole, senza di che il cosiddetto *jus certum* rimarrà sempre un pio desiderio. Altrimenti si avranno solo leggi generali [...], ma non avremo mai leggi universali [...], come è propriamente richiesto dal concetto di legge". I. KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti Politici*, cit., pp.289-90.

[58] Per quanto concerne il rapporto tra politica e *leges permissivae*, cfr:K. HAMMACHER, *Über Erlaubisgesetze und die Idee sozialer Gerechtigkeit in Anschluss an Kant, Fichte, Jacobi und einige Zeitgenossen*, in hrsg. Von Hammacher und A. Mues, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Conntat, 1979. Inoltre: R. BRANDT, *Das Erlaubisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, in: *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Symposium Wolfenbuttel, 1981, hrsg. Von R. Brandt, De Gruyter, Berlin-New York, 1982.

[59] "Trasposto sul piano direttamente politico, il tema delle *leges permissivae* viene declinato in relazione alla coppia riforma/evoluzione. Secondo questa impostazione ogni trasformazione politica, anche se se ne ravvede l'urgenza, va attuata tenendo presente il pericolo dell'anarchia [...] Senza alcun dubbio Kant afferma che una qualsiasi costituzione legale, anche se imperfetta, è sempre migliore che la mancanza di ogni costituzione, in sostanza dell'anarchia[...].Il passaggio alla costituzione fondata sui principi della libertà, della dipendenza da una comune legislazione e dell'uguaglianza dei cittadini, sembra [infatti]a Kant potersi compiere più facilmente all'interno di una qualsiasi costituzione legale, nonostante questa possa essere anche solo in piccolo grado conforme al diritto". Cfr.A. LORETONI, *Teorie della pace, teorie della guerra*, Pisa, ETS, 2005, p.77-78.

[60] Da un punto di vista più tecnicamente teoretico, con l'introduzione della *Lex permissiva*, la ragione si arricchisce di un *tertium datur*; per cui di fronte a retaggi di ataviche ingiustizie che si riverberano nella realtà politica con contraddizioni e arretratezze giuridico-istituzionali, la ragione li incorpora provvisoriamente in sé, al fine di metabolizzarli e superarli gradualmente. Proprio cioè come si trattasse di inevitabili tappe del suo processo di autorealizzazione. Con ciò Kant dispone la ragion pura ad una sorta di contaminazione: questa, da implacabile tribunale della Storia, atta a pronunciarne un inesorabile giudizio senza possibilità di appello, si apre al non-ancora. Ossia giunge a far propria la logica di una speranza di rinnovamento, mediata temporalmente, storicamente.

[61] Cfr.D.FALCIONI, *Natura e libertà in Kant*, Torino, Giappichelli, 2000, pp.43-44.

[62] Cfr. REINHARD BRANDT, *Presentazione*, in D. FALCIONI, *Natura e libertà in Kant*, cit., p.9.

[63] Il *trait- d'union* tra la dimensione teoretica e quella pratica si può appunto individuare nell'Architettura della ragione.

[64] Cfr. J. DELFOUR, "La doctrine kantienne des conditions de la paix", in *Kairòs*, 6 (1995) pp. 60-61: "Si la raison a besoin dans son propre déploiement, de pouvoir rencontrer en l'autre [...] la figure de sa propre altérité, c'est sans doute parce que originariamente elle est plurielle. Cet espace public, analogue à l'espace politique parlementaire, permet à la raison de prendre conscience d'elle-meme, de lier et d'unifier le divers de ses différents moments. Aussi on voit que cette conscience de soi de la raison est en même temps son existence même, la philosophie étant le lieu de l'espace public où la vérité de la raison peut accéder au grand jour, c'est-à-dire exactement exister".

[65] Non è un caso che la filosofia critica sia solcata da scissioni, quali ad es. quella tra senso e significato, tra ragione e intelletto, tra piano *noumenico* e piano *fenomenico*. Ma appunto la "pace" filosofica è una *pace critica* che implica in quanto tale, la dimensione polemica, ossia la necessità di entrare in disputa con altri, ossia con quanto è stato acriticamente accolto, salvo rivelarsi in seguito privo di fondamento.

[66] Chiamato a pronunciarsi in merito alla disputa tra Jacobi e Mendelssohn (da J.E. Biester, uno dei redattori della "Berlinische Monatsschrift"), Kant compone il saggio *Was heisst: Sich in denken orientiren?*, che apparve appunto sulla *Berlinische Monatsschrift* nell'ottobre del 1786 (Cfr. *Was heisst: Sich in denken orientiren?*, in KGS, VIII, cit., pp. 131-47; trad. it. *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, in I. KANT, *Questioni di confine*, a cura di Fabrizio Desideri, Genova, Marietti, 1990, pp.3-16.

Il proposito dello scritto, come aveva anticipato in una lettera a Marcus Herz del 7 aprile 1786, era quello di rendere esplicito il carattere fantasmagorico e illusionistico dell'opera di Jacobi; Kant al riguardo parla di "Jacobische Grille", definendone altresì il pensiero "Genieschwärmerei". Dieci anni più tardi Kant ritorna su questo stesso tema in un saggio dal titolo: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, che vede la luce sempre sulla "Berlinische Monatsschrift" nel 1796 (Cfr. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, in KGS, VIII, cit., pp. 387-406; trad. it. *Di un tono di distinzione assunto in filosofia*, in *Questioni di confine*, cit., pp.53-69). Lo scritto è diretto contro Johann Schlosser (1739-1799), curatore delle *Lettere di Platone sulla rivoluzione siracusana*; la traduzione dell'avvocato francofortese, amico di Goethe, era uscita - corredata di copiose note - a Königsberg nel 1795, con il titolo: *Platos Briefe über die syrakusanische Staats revolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. La posizione di Schlosser è del tutto assimilabile a quella di Jacobi, come anche a quella di Fichte (come appunto è stato ipotizzato da Arturo Massolo, il primo traduttore in italiano del saggio di Kant). In entrambi i casi si è in presenza di un'eccessiva valorizzazione dell'intelletto intuitivo rispetto a quello discorsivo, per cui, disconoscendo i presupposti e l'impegno dell'indagine critica, si approda ad una infondata filosofia del soprasensibile e del sentimento che rasenta l'esaltazione mistica (*Schwärmerei*), propria delle convinzioni iniziatiche. A sostegno delle proprie posizioni Kant chiama in causa le *Auctoritates* della tradizione filosofica classica, dichiarandosi più in particolare, a favore di Aristotele invece che di Pitagora e Platone. Sulle orme della filosofia dell'esperienza dello Stagirita, spetta all'"artigiano" della ragione (*Vernunftkünstler*) assumersi la fatica

di analizzare ogni coscienza a priori nei suoi elementi irriducibili, e rifondarne trascendentalmente (altresì categorialmente), le possibilità critico-conoscitive.

[67] KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, in *Questioni di confine*, cit., p. 13. Più in particolare in nota Kant chiarisce che "Non vi è alcun mezzo sicuro per estirpare dalle radici ogni esaltazione mistica (*Schwärmerei*), se non quello di determinare i confini della pura facoltà della ragione". *Ibid.*

[68] KANT, *Di un tono di distinzione assunto in filosofia*, in *Questioni di confine*, cit., pp.58-59.

[69] KANT, *Di un tono di distinzione*, in *Questioni di confine*, cit., p.62.

[70] *Ibid*, p. 67.

[71] KANT, *Di un tono di distinzione assunto in filosofia*, in *Questioni di confine*, cit., p.68.

[72] Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, tr. it. a cura di P. P. Portinaro, Genova, Il Melangolo, 1982, p.49.

[73] "Il razionalismo dogmatico, con la sua falsa sicurezza, prepara il terreno all'ispirazione interiore e quindi alla [...]superstizione, contro cui rinascono poi la rivolta, la negazione e gli abusi della ragione speculativa. Una ragione che non sappia darsi una regola deve però rassegnarsi a vedersela imporre dall'esterno: dall'autorità religiosa, se non addirittura da quella civile.

La filosofia e la scienza hanno precisi doveri verso la società e non devono indurre in tentazione il potere, così da contribuire anch'essa all'abolizione della libertà di pensiero".Cfr. A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Bari, Laterza, 1980, p.116.

[74] KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* in *Questioni di confine*, cit., p. 14.

[75] Il che risulta già dall'alta frequenza con cui il termine è presente ad es. nei già citati scritti(*Che cosa significa orientarsi nel pensiero; Di un tono di distinzione assunto in filosofia*): il termine ricorre rispettivamente sei volte nel primo; sette volte nel secondo.

[76] Cfr. KANT, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, trad it. A cura di Guido Morpurgo Tagliabue, Milano, Rizzoli, 1989, p.78.

[77] Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 48.

[78] KANT, KrV, A 83; B 859, p.2004.

[79] Si tratta di una teoria, di un'idea necessaria, di un'idea *pensata*. Il problema che sorge spontaneo a questo punto è la questione di come sia possibile, una volta riconosciuto che noi possediamo un sapere altro, diverso dal *conoscere*, reso possibile dalla facoltà di *pensare* oggetti che non possono essere conosciuti(e le cui fonti potrebbero essere di natura pratica), come sia possibile comunicare agli altri l'oggetto *pensato* e *non conosciuto*. Evidentemente perché questa comunicazione sia possibile, l'uomo non può servirsi di altro che del

solo linguaggio che ha a disposizione, il quale è di natura storico-empirica, cioè in fondo, ancora una volta appartiene all'ambito dell'esperienza.

[80] KANT, KrV, A 553-4; B 581-2, p.813.

[81] L'espressione è di C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia, Marsilio, 2003, p.283.

[82] *Ibid.*, p.285.

[83] In merito a ciò, VIRGILIO MELCHIORRE (In *I segni della Storia. Studio su Kant*, Pisa, Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici internazionali, 1998) così osserva: "Questo vuol dire che una situazione storica può validamente considerarsi come *figura del Regno* quando si costituisca e si presenti non come suo compimento, bensì come una sua concreta condizione di prossimità. Essere nella prossimità è poi essere nella dimensione del provvisorio e ad un tempo nella disponibilità a superarsi in un nuovo stato e dunque in altre figure, in altre mediazioni. In termini un po' icastici, si potrebbe dire che un assetto storico è tanto più autenticamente rappresentativo, quanto più sappia volgersi al proprio superamento o alla propria soppressione" (*Ibid.*, p. 73).

[84] Il mondo intelligibile non può mediarsi con quello sensibile, se non viene colto direttamente in questo: senonché l'intelligibilità stessa delle percezioni viene indicata da Kant come un al di là delle percezioni, quale opera dell'intelletto e della ragione, non come riconoscimento. Il che equivale in definitiva, a riconoscere che l'affermazione della noumenicità (ossia il riconoscimento dei limiti dell'esperienza) non sono in Kant il risultato della conoscenza intuitiva. Ma che è invece la ragione che stabilisce il limite dell'esperienza; (non è cioè l'esperienza che manifestando il suo limite, rinvia alla ragione).

[85] Se, nella KrV la prospettiva noumenica è pensata come limite stesso della conoscenza empirica, per quanto si asserisca che tale limite non sia ravvisabile fintantoché si manifesti un al di là della vita percettiva (di cui appunto le percezioni non sono affatto partecipi), nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, la nozione di *limite* ricorre invece venendo principalmente distinta da quella di *confine*. Quando la conoscenza umana giunge ai propri confini, essa non postula invero alcun nesso con l'al di là: ma quando la conoscenza si ponga di fronte ai propri limiti, essa afferma qualcosa seppure di esso non sia possibile dir nulla . Su ciò cfr. KANT, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, a cura di Piero Martinetti e Massimo Roncoroni, Milano, Rusconi, 1995, pp. 190 sgg.

[86] Al riguardo Kant stesso nel § 58 dei *Prolegomeni* precisa, fatta salva la differenza già stabilita fra la realtà noumenica e quella fenomenica, che per analogia non dobbiamo intendere un rapporto di somiglianza, bensì solo "una somiglianza, di due rapporti fra cose del tutto dissimili". Specificando inoltre il valore regolativo dell'analogia, così Kant argomenta: "In filosofia, le analogie hanno un significato molto diverso rispetto a quello che esse rappresentano in matematica [...] l'analogia non è l'uguaglianza di due relazioni quantitative, ma di due relazioni qualitative, laddove, sulla base di tre termini dati, posso conoscere e posso dare a priori solo la relazione ad un quarto termine, ma non questo termine stesso, [...] . Un'analogia dell'esperienza dunque, sarà solo una regola secondo la quale dalle percezioni deve nascere l'unità dell'esperienza [...] e come principio esso varrà per gli oggetti (fu i fenomeni) non in senso costitutivo, ma semplicemente in senso regolativi". Cfr. KANT, KrV, B 222, A 180, p. 361.

[87] Al riguardo è da chiarire che per Kant simboli e schemi sono entrambi modalità rappresentative di genere *intuitivo*, tuttavia mentre lo *schema* attiene al significabile, all'univocamente dimostrabile, il *simbolo* riguarda invece ciò che non è sensibile ed è pertanto una sorta di denominazione erronea o equivoca e perciò stesso proprio in quanto tale, sempre declinabile. Appunto a motivo di ciò, per la stessa referenza si possono dare molti simboli; ma proprio per questo nessun simbolo è adeguato, dal momento che la referenza non possiede nella fattispecie un oggetto determinabile..

[88] Cfr. KANT, KrV, B 151-152, p. 267. Per maggior completezza l'intero passo così recita: "La Facoltà d'immaginazione è la capacità di rappresentare un oggetto anche senza la sua presenza nell'intuizione. Ma dal momento che ogni nostra intuizione è sensibile, la facoltà di immaginazione [...] apparterrà allora alla sensibilità [...] . La facoltà di immaginazione sarà dunque la capacità di determinare a priori la sensibilità [...] . Il che è un effetto dell'intelletto sulla sensibilità ed è la prima applicazione dell'intelletto agli oggetti dell'intuizione possibile per noi". *Ibid.*, B 151-52, pp. 267; 269.

[89] Anche PASQUALE SALVUCCI, nel suo studio classico *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale*, (Urbino, Pubblicazioni dell'Università, 1957, p.83), si pone questo importante quesito: "Ma è sempre l'immaginazione come terza facoltà fondamentale che, nella seconda edizione, realizza lo schematismo dell'intelletto o l'immaginazione che, si è ridotta ad una funzione dell'intelletto? Si tratta di un problema fondamentale [...] ". E così conclude: "Lo schematismo trascendentale, nel testo del 1787, è bensì preceduto da una nuova Deduzione nella quale il dualismo di pensiero e sensibilità è inasprito [...] L'immaginazione non è più la terza facoltà originaria, perciò che è l'intelletto stesso che si realizza assumendo la struttura della sensibilità umana".(*Ibid.*, p. 83). Del tutto similmente ITALO MANCINI (cfr. *Nuova lettura di Kant*, in "Rivista di filosofia Neoscolastica", XLIX, n.1,1959, pp. 516-17) con particolare riferimento alla ricerca monografica di PASQUALE SALVUCCI (cfr. *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale*, cit.), argomenta che è soprattutto nella 1° edizione della KrV che l'immaginazione espleta una funzione fondamentale di unificazione. Kant stesso la definisce facoltà fondamentale dell'anima in quanto matrice comune -di natura sensibile- di senso e intelletto. L'impianto dualistico rimane in superficie, affiancando la laboriosa dialettica di conpenetrazione dei dualismi: e ciò "allo scopo di documentare e interpretare il tragico destino dell'uomo, portato continuamente ad alienarsi negli impossibili voli iperuranei, nelle svigorite argomentazioni della dialettica". (*Ibid.*, p.117).

[90] E' comunque da segnalare che tracce di un tale "dualismo" sono già presenti nell'edizione del 1781, e, più in particolare, sembrerebbero radicarsi nella limitazione della coscienza estetica, tant'è che il processo percettivo viene definito come un susseguirsi sconnesso e contraddittorio di percezioni senza l'intervento dell'immaginazione. Questa, tramite l'apprensione del molteplice, fa sì che il fenomeno diventi per noi oggetto di conoscenza: "Poiché ogni fenomeno contiene un molteplice, e quindi nell'animo si incontrano diverse percezioni, in sé disperse e singole, è necessaria dunque una congiunzione dei fenomeni che essi non possono trovare nel senso stesso. Vi è dunque in noi una facoltà attiva della sintesi di giusto molteplice, che denominiamo facoltà di immaginazione, e la cui operazione esercita immediatamente sulle percezioni io chiamo apprensione". Cfr., KANT, KrV, A 120, p. 122.

[91] Il problema della mediazione nei suoi termini più generali, si era in effetti già presentato nella *Critica della ragion pura*. Dopo aver definito e distinto il piano dell'intelligibile e quello dell'esperibile, Kant doveva inevitabilmente interrogarsi sulla possibilità della loro connessione. Le regole dell'intelligibile stanno nella dimensione dell'*a priori* e, più in alto, rinviano ad una radicale noumenicità di cui sono espressione le idee della ragione. Ciò nondimeno, se il conoscere muove dall'esperienza e dunque dall'*a posteriori*, com'è possibile che i modi dell'*a priori*, che pure sono chiamati ad illuminarlo, gli si possono connettere? Se il conoscere viene prodotto appunto dalla sintesi dell'*a priori* con l'*a posteriori*, deve pur darsi un nesso o un medio fra i due campi: un *medio* che può connettere solo in quanto *contiene una effettiva partecipazione dei due campi*.

[92] Cfr. LEO LUGARINI, *Finalità kantiana e teologia hegeliana*, in "Archivio di Storia della Cultura", X, 1992, p.86.

[93] Più esattamente così Kant si esprime: "Gli schemi, quindi, non sono altro che determinazioni a priori nel tempo secondo delle regole, e queste ultime si riferiscono seguendo l'ordine delle categorie- alla serie del tempo, al concetto del tempo, all'ordine del tempo, infine all'insieme del tempo, riguardo a tutti li oggetti possibili".Cfr.KANT, KrV, B 185, p. 311.

[94] In altri termini, la funzione trascendentale dell'immaginazione trova nello schematismo la condizione per rendere intelligibili i dati dell'esperienza, per mediarli ed assumerli nella prospettiva universale dell'intelletto e quindi, più in alto, della ragione.

[95] Restano tuttavia oscillazioni e opposizioni per cui gli stessi recuperi della visibilità e delle mediazioni storiche risultano in ogni caso radicati nella irriducibile dimensione fenomenica della natura umana. Al riguardo sono particolarmente suggestive le osservazioni di B. MARIA D'IPPOLITO, in: *Il cielo stellato e l'analogia come fondamento nella Critica del Giudizio* ("Archivio di Storia della cultura", V, 1992, p. 172-73): "La natura umana è [...] proprio l'essenza di un identico, l' "abisso" tra le sostanze che fonda la validità del concetto analogico. L'uomo è il fondante 'abisso' dell'analogia, inconcepibile e necessario rapporto dell'eterogeneità ontologica [...] . E' significativo che il concetto di analogia Kant faccia ricorso sia per illuminare i nessi dell'esperienza -cioè della natura come legalità dei fenomeni nella *Critica della ragion pura* - sia per interpretare la causalità divina come creazione delle cose in sé a partire dall'esperienza estetica. Il rapporto tra l'uso dell'analogia nella prima *Critica* e quello che si trova nella terza *Critica* è l'orizzonte entro il quale Kant colloca l'uomo".

[96] Si direbbe che Kant già qui vada predisponendo anche le regole essenziali per la stessa comprensione del tempo storico. Su questo versante, quando poi Kant si volge esplicitamente alla lettura della Storia, l'esigenza dello schematismo verrà a svincolarsi da forme fisse e ricorrenti (sul piano dell'intelletto, il numero, la persistenza in ogni tempo o la persistenza in un determinato tempo etc...; sul piano della ragione, l'*ens originarium*, quale modello ideale o *prototypon* di tutte le cose), per tradursi *analogicamente* in forme storicamente individuate, quali appunto la rivoluzione francese o la chiesa di tradizione luterana.

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)