

Alejandro Llano

## L'AZIONE TRASCENDENTALE. DA KANT OLTRE KANT

Tra i pochi tratti comuni che è possibile trovare in quel variopinto insieme di attitudini e tendenze che si è soliti definire «postmodernità», si riscontra il rifiuto della relazione *soggetto-oggetto* come asse fondamentale per la comprensione della realtà. Tale rifiuto era già stato anticipato da Wittgenstein e da Heidegger, cioè dai due pensatori più caratteristici della prima metà del secolo XX. Sebbene il modo di pensare di entrambi i filosofi si presentasse ancora secondo lo stile della *filosofia trascendentale*, si trattava già di una «riflessione critica» che — avendo raggiunto il suo livello di saturazione — era pervenuta alle sue fasi terminali. Ciò che viene dopo è già, chiaramente, «positivismo»: ci troviamo, pare, al di là della soggettività e della oggettività. Si tratta di un pensiero crepuscolare che non si sforza neppure di lottare contro questi grandi concetti moderni, per la semplice ragione che essi hanno perso ogni vigore. Lo stesso che se Dio non esiste non ha senso proclamare la sua morte, tanto meno ha senso annunciare la «morte dell'uomo» se nessuno crede sul serio che il soggetto umano possa distinguersi e distaccarsi dagli oggetti che — a loro volta — hanno perso la stabilità e la consistenza che conferiva loro proprio la loro indole intersoggettiva.

Come suggerisce Spaemann, la lunga storia della soggettività sembra essere giunta alla sua fine. Avvenimento che non solo si registra nelle versioni «deboli» del tramonto della modernità, per le quali rimarrebbe aperta unicamente la possibilità di ironiche ricombinazioni dei suoi elementi dispersi o di avventure corporali ambigue, ma che compare anche nelle sue versioni «forti», nelle quali l'uomo stesso non riesce ad essere niente di più che un fattore di contingenza dentro l'«ambiente» dei *sistemi* tecnocratici.

La soggettività morta sarebbe — secondo tali interpretazioni — quella di un soggetto autonomo che domina la natura e, soprattutto, dà leggi a se stesso. Questa libera autonomia, rispetto alla quale ci situiamo *oltre*, non è altra che quella espressa in ciò che Hegel chiamò «idea europea della libertà». Come si legge nel paragrafo 503 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, la «libertà *soggettiva o morale* è soprattutto quella che si chiama, nel significato europeo, libertà».

Questa libertà come radicale autonomia soggettiva costituisce, certamente, l'idea più caratteristica della modernità europea, quella che ne segna l'originalità irriducibile rispetto alla filosofia classica.

Da tale prospettiva, il kantismo appare come il primo sistema filosofico compiutamente moderno. Kant situò nel nucleo del suo pensiero un'idea di libertà che implica una modificazione sostanziale nel modo in cui la filosofia clas-

sica pensava l'articolazione dei suoi due concetti capitali: quello di *natura* e quello di *ragione* (*physis* e *logos*).

Nella speculazione greca — e nelle sue propaggini medievali e postmedievali — l'uomo si intende come *animale che ha logos*, come un essere vivo la cui natura propria è dotata di ragione. L'uomo stesso si considera come una parte — sebbene sommamente qualificata — della natura. E nella stessa natura è insito il *logos*; e ciò si rivela nel suo carattere teleologico, nel suo orientamento verso fini.

La modernità matura crede di vedere in questa articolazione classica di *physis* e *logos* — di *physis* e *praxis* — un illusorio antropomorfismo della natura. Di fronte a questa visione, che si vuole «pagana» del mondo, la filosofia dei nuovi tempi pone in primo piano l'uomo come essere che, proprio perché dotato di ragione, è un soggetto di attività proprie, irriducibili alle cose naturali: un essere liberamente attivo, uno spontaneo configuratore della natura e — soprattutto — di se stesso.

Come ha indicato Gerold Prauss nel suo libro *Kant über Freiheit als Autonomie*, questo decisivo mutamento consiste nella sostituzione della definizione classica di uomo come *animal rationale* con la definizione moderna di uomo come *animal liberum*, che Kant trasse da Rousseau.

L'articolazione tra natura e ragione, che i classici intendevano come una implicazione a sua volta *naturale* e immediata, rimane ora dalla soggettività libera, come origine e fondamento di alcune *azioni* che — nella loro radice — non sono naturali, sebbene i loro effetti possano avere un carattere empirico.

Si è rotto l'equilibrio del *cosmos* classico. Il bene e il male per l'uomo ormai non si possono intendere in termini di accordo o disaccordo con l'ordine naturale prescritto da Dio. Non c'è nessuna regola esterna per la *libertà umana* che — come scrive Kant nella *Riflessione* n. 6.960 è «una soggettiva mancanza di leggi» (*eine subjective Gesetslosigkeit*). E lo stesso Kant avvertiva in uno scritto inedito del 1765 — ispirato da Rousseau — che questa mancanza di regole propria dell'arbitrio umano è qualche cosa di orribile: «*erschrecklich*». La condizione naturale dell'uomo è miserabile, perché — per cominciare — non sa secondo quali regole deve giudicare le sue proprie azioni. «Diversi incidenti, strani gusti, vani o cattivi capricci, possono suscitare effetti rispetto ai quali l'uomo non è preparato. E così succede che si smarrisce e si confonde», scrive Kant nella citata *Riflessione* 6.960.

Sin dall'inizio della sua carriera filosofica, che lo avrebbe portato alla scoperta e allo sviluppo di una teoria della *soggettività trascendentale*, il pensiero kantiano si trova molto lontano da quell'atteggiamento olimpico e quasi roccia che oggi tendono ad attribuirgli i suoi seppellitori «postmoderni». Intanto Kant ha una consapevolezza molto viva — che mai lo abbandonerà — di quella miserabile condizione umana, derivante dalla sua sottomissione a una costrizione fisica (priva di finalità) che l'uomo sperimenta soprattutto negli impulsi e nelle passioni del suo corpo che *lo fanno confondere e smarrire*.

In questa ottica, l'impresa filosofica kantiana — *il compito critico* — si può presentare come uno sforzo, più tantalico che titanico, per superare questo smarrimento; per scoprire un altro tipo di leggi, che non saranno più leggi date nella natura, ma regole che l'uomo impone attivamente alla natura e a se stesso: leggi autonome, leggi della libertà. Tale è l'impegno della *filosofia trascendentale*, la cui essenza più profonda si disconosce se non le si interpreta esattamente come una *teoria generale dell'azione*.

Il problema centrale della modernità è quello della *razionalità della libertà*, che Kant cerca di risolvere secondo la linea di una *liberazione della ragione*.

In un primo approccio, questa *liberazione della ragione* si può considerare come l'ideale illuminista per eccellenza: significa una inversione delle relazioni di dominio e di dipendenza, una autentica *rivoluzione*. Si tratta di liberare la ragione umana dal dominio di una natura antropomorficamente configurata, senza cadere, per questo, in quel *naturalismo dell'«anthropos»* in cui erano incorsi gli empiristi britannici e i materialisti continentali.

Ma l'atteggiamento kantiano — contrariamente a quanto pretendono i suoi interpreti convenzionali — è molto lontano dal progressismo ottimista dell'*Aufklärung* radicale e ingenua, che è — sembra — ciò che oggi si dà per morto e sepolto. Kant si rende perfettamente conto delle difficoltà e dei rischi dell'impresa che pretendeva di ottenere come risultato il rischiaramento della *libertà razionale*, intesa come *ragione liberata*. E inoltre: è convinto che tale liberazione mai sarà completa. Non può esserlo per principio nell'ambito scientifico teorico perché in esso le leggi autonome della ragione, sebbene non derivino *dalla* esperienza naturale, sono valide solamente *per* la conoscenza della natura così come ci si dà nell'esperienza. E non lo è tanto meno nell'ambito pratico, perché la soggettività umana ha, — di fatto — una propensione inevitabile a lasciarsi sottomettere dagli impulsi naturali.

Il *male umano* non è più ora un semplice disordine naturale, ma si colloca all'interno stesso della ragione umana: come limite conoscitivo nell'ambito teorico e come corruzione libera e — pertanto — *radicale* — nell'ambito pratico. Nella versione spagnola più popolare della figura di don Giovanni — quella di Zorrilla — il protagonista esclama in un momento del dramma: «I morti che voi uccidete godono di buona salute». Della soggettività trascendentale kantiana toccherebbe dire oggi qualcosa solo apparentemente contraria: se la soggettività moderna è morta recentemente, questione piuttosto incerta, è certo che già *ab initio* era radicalmente malata. Il manicheo che ora tutti pretendono di colpire a morte, non è mai esistito realmente, per cui difficile risulta redigere l'atto della sua morte.

La chiave per comprendere la portata e i limiti della teoria kantiana della soggettività trascendentale si trova, a mio giudizio, nel nuovo concetto di *azione* (*Handlung*) che Kant propone. In accordo con la sua concezione delle relazioni tra *physis* e *praxis*, l'azione libera diviene la dimensione determinante, principiale e fondamentale. È la libera azione umana l'unica istanza capace di superare l'angustia e la particolarità della mera influenza fisica che, rispetto

all'uomo, ha un carattere arbitrario e — per così dire — violento. Di fronte a questa necessità puramente naturale, che verrebbe a equivalere al senso aristotelico di *bìa* o *bìaion*, di fronte a questa necessità accidentale e imposta dall'esterno, Kant propone una nuova teoria della scienza e della morale, secondo la quale ogni autentica necessità ha come fondamento un'azione libera che supera la costrizione circostanziale e apre ambiti di comunicazione umana legittimi e stabili. È l'attiva soggettività del soggetto libero quella che fonda la oggettività dell'oggetto, cioè la sua universalità e necessità. Tale è il significato kantiano dell'*a priori*, che si sposta dalla staticità eidetica dell'analitico per situarsi sul versante dinamico e costruttivo del sintetico.

È sorprendente ciò che è successo con il concetto kantiano di azione, la cui centralità nel sistema critico fu subito notata dai più lucidi dei suoi seguaci e oppositori, per cadere poi in un totale oblio, che ancora non può considerarsi superato, nonostante i passi che la *Kant-Forschung* ha fatto in questa direzione durante gli ultimi anni. Lo stesso Kant scriveva nel 1794 ad uno dei suoi più attenti «amici ipercritici», Giovanni Sigismondo Beck, facendogli notare che «solo noi possiamo intendere e comunicare agli altri ciò che noi stessi possiamo fare» (*was wir selbst machen können*). E F.H. Jacobi, il primo critico della modernità matura, scrive già intorno al 1816 che il principio dell'azione del soggetto è il nucleo (*Kern*) della filosofia trascendentale e la scoperta fondamentale del pensiero kantiano. Appare chiaro che l'azione di cui qui si parla non è la mera azione dell'oggetto fisico, così come lo stesso Kant la considera tematicamente in vari scritti del periodo precritico e nelle *Analogie dell'esperienza* della *Critica della Ragion pura*. Si tratta ora di un concetto non tematico, ma operativo, di azione. Non è l'azione costituita nell'oggetto, ma l'azione costitutiva — cioè, trascendentale del soggetto. Non è un'azione fisica è — come ha sottolineato Kaulbach — lo strumento operativo e l'elemento universale in cui si sviluppano le ricerche kantiane, tanto nel campo della filosofia teoretica come in quello della filosofia pratica (cfr. *Das Prinzip Handlung*).

Per addurre un primo esempio di questo carattere centrale che il concetto di azione acquisisce nella teoria kantiana della soggettività, mi permetto di richiamare l'attenzione sulla definizione più profonda che fornisce Kant delle categorie e che, sorprendentemente, non ho visto citata nei commentatori kantiani più significativi. Si tratta della caratterizzazione che Kant fa dei concetti-base dell'intelletto come *azioni del pensare puro*: «*Handlungen des reinen Denkens*». Le categorie sono funzioni, modelli fondamentali di azione, forme della sintesi intellettuale. E la sintesi è definita, a sua volta, come «l'azione (*Handlung*) di unire diverse rappresentazioni e comprendere la loro molteplicità in un'unica conoscenza» (*Kr. r.V., A 77, B 103*).

Queste azioni conoscitive fondamentali hanno un carattere chiaramente trascendentale, di modo che nulla impedisce di parlare di «azione trascendentale».

Ma ciò che interessa per il nostro tema è cercare di chiarire quale modello ha Kant in mente quando ci propone questa inedita nozione.

Kant conosce le distinzioni scolastiche tra *actio immanens* e *actio transiens*, tra *agere* e *facere*, come si riscontra nelle sue *Lezioni di Metafisica*. Ma offre di questa dottrina classica una versione molto riduttiva, dato che concepisce l'azione immanente semplicemente come azione interna. Naturalmente, nulla o quasi nulla rimane più della originale distinzione aristotelica tra *enèrgheia* e *kinesis*, così come si presenta nel libro IX della *Metafisica*. Pertanto non c'è da meravigliarsi che difficilmente si trovi in Kant qualcosa di simile alla nozione aristotelica di *praxis teleia*, che già si era persa nel nominalismo premoderno. Sono d'accordo con Volker Gerhardt nel sostenere che Kant si attiene in ogni momento alla nozione di azione propria della ontologia wolfiana, la quale corrisponde fundamentalmente al modello dell'azione transeunte: è il medio tra causa e l'effetto.

Se qualcosa è inizialmente chiara nel concetto di *azione trascendentale* è che essa dovrebbe corrispondere al modello della *praxis*, dell'azione immanente, e non a quello della *poiesis*. E, senza dubbio Kant ci dà sempre di essa una versione cinetica, in stretta relazione con le nozioni di causa e movimento, per cui risulta estremamente problematico il suo intento di spostare l'azione dall'ambito fisico dell'oggetto a quello trascendentale del soggetto.

Questa deficienza «tecnica» è fondamentale per la sorte del concetto moderno di soggettività, la quale risulta afflitta da un singolare paradosso. Da una parte, le azioni immanenti dell'uomo — quelle conoscitive e quelle volontarie — acquisiscono nella modernità matura, che Kant rappresenta, una radicalità sconosciuta al pensiero antico e medievale. Ma, dall'altra, questo indubitabile guadagno nell'approfondimento del significato attivo, originario e irriducibile della libertà umana, rimane quasi del tutto perduto nel tradursi in una trama concettuale del tutto inadeguata a rendere conto di così importante scoperta. L'inadeguatezza tra metodo e tema, concetti operativi e concetti tematici è quasi una costante nella storia della filosofia, che ha affettato — e continua ad affettare — in maniera particolarmente acuta il modo in cui è stata trattata la soggettività umana che sembra sottomessa al *fatum* di una continua alienazione nozionale.

Che il modello dell'azione è quello vigente nella teoria kantiana della conoscenza è qualcosa di chiaro a livello della sensibilità, la cui concezione come mera ricettività appesantisce *ab initio* l'analisi trascendentale kantiana in termini tali che risulta, alla fine, determinante. Perché — come ha mostrato Leonardo Polo — se qualcosa deve essere tenuto per assiomatico nella teoria della conoscenza è che il conoscere — in se stesso, formalmente considerato — è attività. Una mera ricezione passiva di dati esterni mai può dar luogo a qualcosa che meriti il titolo di «conoscenza», sebbene tutte le facoltà umane e particolarmente quelle sensibili, abbiano una dimensione passiva, la cui ammissione non deve indurre a interpretare il sapere stesso secondo un modello ileomorfo che — nel caso della teoria kantiana della sensibilità — risulta particolarmente sfortunato.

Sembra, invece, che la conoscenza intellettuale dovrebbe corrispondere al modello dell'azione immanente perché, nell'uso di quelle *azioni dell'intelletto* che sono le categorie, il soggetto si mantiene «libero nei confronti dei fenomeni», secondo la formula dei *Prolegomena*. I concetti dell'intelletto sono azioni autonome del pensiero puro non sottomesso all'immediato dominio delle sensazioni. A rigore, queste azioni trascendentali non sono vincolate ad alcuna natura: né a una inconoscibile natura essenziale delle cose fisiche, né a una supposta natura ontologica del soggetto conoscente e delle sue facoltà.

E tuttavia, l'unico uso legittimo di tali categorie spontanee è quello di sintetizzare o costruire oggettivamente la molteplicità dell'esperienza secondo diversi modelli di azione. Come dice Kant nella sua *Antropologia pragmatica*, l'azione dell'intelletto è un mero fare (*ein blosses Thun*); un fare, un costruire con riferimento all'esperienza: la configurazione formale di una materia ricevuta sensibilmente. Neppure a questo livello intellettuale Kant riesce a superare il modello della *poiesis*, cioè la concezione ilemorfica dell'oggetto di conoscenza.

Il problematico passaggio dall'oggetto costruito all'oggetto dato, la sintesi che la categoria fa dei fenomeni, è — dirà Kant — effetto (*Wirkung*) della immaginazione, una funzione cieca, ma indispensabile dell'anima, senza la quale non avremmo conoscenza alcuna e della quale, senza dubbio, rare volte siamo coscienti.

Ma, *come* essere sicuri che tale costruzione *a priori* dello *a posteriori* non è arbitraria o illusoria? «Il sonno della ragione produce mostri» scriveva in quell'epoca Goya in uno dei suoi «Caprichos». Nel corso di tutta la *Critica della Ragion pura* appare pressante il problema della distinzione tra il sonno e la veglia, la perplessità di fronte alla possibilità — il pericolo — *del sonno della ragione*. Non saranno tali strutture *a priori* una mera costruzione soggettiva, un'arbitraria combinazione di immagini la cui apparente coerenza corrisponde solo a una logica del sogno?

La risposta kantiana a questa decisiva domanda si trova, come ben si sa, nella *Deduzione trascendentale delle categorie*. La presentazione impacciata, travagliata e vacillante delle due versioni della *Deduzione trascendentale* ha impedito quasi sempre di cogliere il suo significato profondo e di avvertire che ci troviamo di fronte a un *pezzo dottrinale* di ampio respiro, che — del resto — si trova presente in un modo o nell'altro in ogni metafisica. A Kant si deve attribuire il merito di aver identificato e definito — «deduzione trascendentale» — l'argomentazione legittimante alla quale deve ricorrere ogni ontologia. L'antecedente più illustre di questo imprescindibile *pezzo dottrinale* è costituito, a mio giudizio, dal libro IV della *Metafisica* di Aristotele. Come esempi più significativi di questo tipo di argomentazione nella filosofia del XX secolo, indicherei il *Tractatus* di Wittgenstein e l'articolo «*Der Gedanke*» dell'ultimo Frege.

In ogni «deduzione trascendentale» si cerca di dimostrare — in modi tanto diversi come nelle versioni citate — che la stessa natura della nostra mente esige che i suoi oggetti siano identità ontologiche diversificate tra loro e distin-

te dalla stessa soggettività pensante. Il corso dei vissuti psichici non si può esaurire nel mero processo temporale di alcuni fenomeni soggettivi, nei quali il pensiero e l'essere, il soggetto e l'oggetto, rimangono mescolati in una emulsione indiscernibile. L'identità degli oggetti coimplica l'identità del soggetto. La mia stessa identità non rimane dissolta nel corso degli avvenimenti empirici perché *debbo* pensare il reale come un insieme di unità oggettive, piene di senso, stabili e degne di fede.

Come ha dimostrato Dieter Henrich nel suo importante libro *Identität und Objektivität* ciò che è più peculiare e profondo dell'argomento kantiano appare solamente nella versione della *Deduzione trascendentale* proposta nella seconda edizione della *Critica*. È lì che il procedere caratteristico della filosofia trascendentale, cioè, la *retro-flessione*, il passo indietro del pensiero riflettente conquista un terreno sicuro che costituisce la base solida a partire dalla quale si può tentare di fondare definitivamente la oggettività dell'oggetto. Questo fondamento non è altro che la stessa *soggettività trascendentale*, l'unità dell'«io penso» (*Ich denke*) che deve accompagnare tutte le mie rappresentazioni, affinché possano essere considerate proprio come mie (B 132).

Affinché *l'io penso* possa mantenere la sua irrinunciabile identità, deve distinguersi da tutte le sue rappresentazioni, proprio in quanto le sintetizza intellettualmente secondo queste funzioni oggettivanti che sono le categorie. Le categorie risultano giustificate perché senza di esse il soggetto intellettuale, *l'io trascendentale*, perderebbe la sua specifica identità: non avrebbe coscienza intellettuale — «appercezione» — di se stesso come soggetto conoscente, irriducibile a ciò che conosce. Gli stessi oggetti non potrebbero costituirsi come tali, dato che non rimarrebbe salvaguardata la loro *ob-iettività*, cioè, il loro «stare di fronte» al soggetto che li conosce: il loro essere *reale*.

Con ciò, Kant crede di essere giunto al porto sicuro della veglia razionale: *l'io* che pensa oggetti costituendoli rappresenta il definitivo scongiuro del sonno della ragione e dei suoi fondamenti.

Ciò che suole passare inosservato agli interpreti è che il fatto che Kant caratterizzi *l'io penso* come *unità sintetica*, implica che lo stesso *io penso* è in se stesso l'azione trascendentale primordiale e originaria. Che *l'io penso* non è una intuizione, ma un'azione — cosa che Kant non cessa di ripetere, è la tesi fondamentale della teoria kantiana del conoscere.

Sembra, allora, che questa azione dell'*io penso* si può intendere come prassi immanente, dato che non è una specie di meta-categoria transeunte: non ha confronto oggettivo; a differenza delle categorie non è una funzione direttamente oggettivante, ma l'ultima condizione di possibilità di ogni possibile oggettivazione.

Ma, proprio per ciò, non c'è modo di intendere *l'io penso* come una specie di *praxis* perfetta, che avrebbe il fine in se stessa. Ed è giustamente in questo punto che si mostrano le più profonde aporie della teoria kantiana dell'azione, che — a loro volta — lasciano la dottrina della soggettività trascendentale in una situazione quasi insostenibile.

Lo stesso Kant, con il coraggio filosofico che sempre gli fece onore, non temette di trarre le conseguenze ultime delle sue impostazioni. Della rappresentazione dell'«io» — scrive nella *Dialettica trascendentale* — «non possiamo dire neppure che sia un concetto, ma la mera coscienza che accompagna qualunque concetto. Neppure rimane chiaro che all'«io» possa corrispondere un pronome personale: non è un *chi* luminoso, ma un oscuro *che*: «per mezzo di questo io, o egli, o esso (la cosa), che pensa (*durch dieses Ich, oder Er, oder Es [das Ding] welches denkt*), non si rappresenta più che un soggetto trascendentale dei pensieri = *X*, che è conosciuto solo attraverso i pensieri che costituiscono i suoi predicati e del quale mai possiamo avere il minimo pensiero come separato». Di conseguenza l'identità dell'azione *io penso* si trova solamente in quelle *azioni* del pensare che sono i concetti puri dell'intelletto, la cui identità viene data, a sua volta, dalla pertinenza alla soggettività trascendentale attraverso quel *medio* che è l'azione trascendentale *io penso*. «Per questo — conclude Kant — ci muoviamo in un circolo perpetuo».

La circolarità della teoria kantiana della soggettività trascendentale ha la sua origine nello stesso carattere spontaneo e autocostruttivo di una *azione trascendentale* finita e transeunte. Con tali presupposti, la circolarità è senza salvezza: non ha il carattere di circolo virtuoso, proprio di una circolarità vitale o pratica, ma il carattere aporetico di un'azione che — senza pretendere di essere infinita — si svincola tanto dalla natura fisica dell'oggetto, quanto dalla natura ontologica del soggetto.

Il soggetto, non meno che la *cosa in sé*, è una *x*: un punto nero del tutto inconoscibile. Per me stesso, io sono solo tenebre. Sono *io* solamente in quanto agisco rispetto a ciò che è distinto da me, la cui interna struttura mi risulta anche imperscrutabile. Come pura spontaneità limitata da due incognite indecifrabili, la soggettività trascendentale è una azione che si esaurisce in se stessa. Dal punto di vista della teoria della soggettività, la *Critica della Ragion pura* sembra essere la cronaca di una frustrazione annunciata. E senza dubbio — nello svolgimento completo della filosofia trascendentale — la prima *Critica* non poteva considerarsi un insuccesso, perché Kant aveva conseguito con essa l'avvio del programma di liberazione di una ragione che, essendo finita, non può assicurare il suo dominio una volta per tutte. La ragione teoretica liberata, cioè la libertà come autonomia scientifica, ha superato la particolarità delle sequenze naturali e ha aperto un campo oggettivo di comunicazione intersoggettiva: ha creato una natura umanamente rinnovata, un mondo all'altezza dell'uomo, come dice Kaulbach.

Inoltre, la *Critica della Ragion pura*, come teoria dell'azione razionale, ci ha mostrato una fondamentale libertà della ragione — la sua spontaneità — sulla quale potremmo basarci per avviarci verso la ricerca della libertà completa della ragione autonoma, che si manifesta solo nell'ambito morale. È lì che l'azione umana acquisisce un valore assoluto, dato che non è più riferita all'altro da sé — alla conoscenza dei dati empirici — ma è riferita alla perfezione dello stesso soggetto agente.

Il passaggio dalla spontaneità teoretica alla piena libertà pratica veniva, non solo facilitato, ma anche postulato dalla unità della ragione, che Kant mantiene vigorosamente nella sua *Fondazione della Metafisica dei costumi*, pubblicata nel 1785: «Per la critica di una ragione pura pratica io postulerei, se deve essere completa, di poter rappresentare la sua unità con quella speculativa in un *principio comune* a entrambe, perché, in fin dei conti, non possono essere più che una sola e medesima, che deve distinguersi solo nella applicazione».

Tale «principio comune» non potrebbe essere altro che la indivisa libertà umana come soggetto di tutte le nostre azioni.

E, effettivamente, Kant abbozzò nella *Grundlegung* del 1785 la deduzione della moralità a partire da ciò che Prauss ha chiamato il «concetto pre-morale» della libertà. Ma, sorprendentemente, la *Critica della Ragion pratica* ci offre — solo tre anni dopo — la sostituzione di questo passaggio sintetico dalla libertà alla moralità con il passaggio analitico dalla moralità alla libertà, basandosi sulla dottrina — particolarmente problematica sin dalla sua enunciazione — del *Faktum* della ragione pura pratica.

Sebbene l'introduzione di questo ricorso *ad hoc* rappresenti l'abbandono definitivo del progetto di una teoria unitaria dell'azione, Kant non fece nient'altro che essere coerente con il risultato della prima *Critica* rispetto alla impossibilità di conoscere la stessa oggettività trascendentale, la cui libertà solamente può essere considerata *in actu exercito*, ma mai *in actu signato*, per utilizzare una vecchia distinzione scolastica. Kant ormai si era sbarrato il cammino che avrebbe potuto condurlo alla elaborazione di una *Antropologia trascendentale* come teoria generale dell'azione libera.

L'abisso tra natura e ragione, che tanto aveva preoccupato e occupato Kant nell'ambito teoretico, riappare drammaticamente nell'ambito pratico.

La moralità è rimasta senza il fondamento che la libertà avrebbe potuto fornirle. La moralità si è convertita in un mero *factum* della ragione, cioè in qualcosa tanto strano quanto un dato razionale. Ormai non è più un dato passivamente recepito come era il dato sensibile, ma la legge che la ragione dà attivamente a se stessa (senza sapere perché). È un *factum* che occupa precariamente il luogo del fondamento.

Così le cose, le relazioni tra natura e ragione nell'ambito etico non possono che essere di non corrispondenza. Le difficoltà intrinseche di questa impostazione si manifestano immediatamente nel problema centrale di ogni etica e anche della stessa *conditio humana*: il problema del male morale.

Se tra moralità e libertà razionale c'è identità analitica, allora il male morale è impensabile. Il dilemma è il seguente: se l'azione ipoteticamente cattiva procede da una impostazione della natura, allora non è libera e — pertanto — manca di qualificazione morale (un'azione *naturale* cattiva è una *contradictio in terminis*). Se, invece, l'azione è libera, allora non può essere cattiva, perché la moralità non è se non la stessa ragione autonoma cosciente di se stessa.

Come ha ricordato Prauss, questo problema fu sollevato da parecchi contemporanei di Kant — tra i quali si trovava il grande Reinhold — poco dopo

la pubblicazione della *Critica della Ragion pratica*. E bisogna aspettare sei anni perché Kant riesca a dare una risposta al problema del male morale, che — come ben si sa — è esposta nella prima sezione de *La religione entro i limiti della mera ragione*, opera apparsa nel 1794.

La dottrina kantiana del *male radicale* costituisce una delle smentite più forti allo stereotipo della soggettività trascendentale come autoaffermazione dell'uomo faustiano. Kant riconosce la inevitabile presenza del *mysterium iniquitatis* nell'anima umana con la qual cosa compare nella modernità matura un altro degli elementi eterogenei che — a dispetto delle attuali visioni semplicistiche — confluiscono nella configurazione della coscienza moderna.

Nella teoria del male radicale, le aporie della dottrina kantiana dell'azione appaiono analizzate in ogni dettaglio e dichiaratamente irrisolte. Non posso entrare ora nella loro analisi particolareggiata. Mi limiterò a segnalare che riappare in esse la insufficienza «tecnica» di un concetto di azione che continua a non trovare il suo modello adeguato.

Che neppure la versione pratica dell'azione trascendentale risponda al modello della prassi immanente, è qualcosa che appare chiaramente nella teoria delle virtù esposta da Kant nella seconda parte della sua *Metaphysik der Sitten*, pubblicata nel 1797. L'assenza del modello della prassi, come azione che ricade sopra lo stesso soggetto morale, si mostra nell'assenza di qualcosa di simile alla nozione classica di abito o, in generale, a ciò che Kaulbach denomina *essere pratico*. La *Tugendlehre* kantiana è disingannante perché il regionmontano intende la virtù esattamente come *forza* razionale dell'uomo, che lo rende capace di fare in modo che il dovere razionale domini le inclinazioni naturali. Non c'è in essa un riconoscimento di quella stabile e crescente tempra che proviene dall'influenza del *logos* nella *physis* e che gli antichi chiamarono *ethos*.

Senza dubbio, ci sono alcuni elementi dell'etica kantiana che suggeriscono l'ammissione di un certo essere pratico, di un *habitus* inteso come acquisizione morale incorporata stabilmente nelle tendenze naturali. In questa linea troviamo una delle nozioni più interessanti della morale kantiana: il concetto di rispetto (*Achtung*), come sentimento non ricevuto mediante un influsso eteronomo, ma attuato autonomamente dalla ragione nella affettività. Quasi sempre Kant utilizza l'espressione «rispetto» come riferita alla legge, cioè come rispetto alla regola morale (che si deve rappresentare *come se* venisse da Dio); ma lo riferisce anche ai soggetti della legge e lo intende allora come *rispetto alle persone*, in quanto esseri liberi e degni.

La nozione di persona è difficilmente tematizzabile con lo strumentario concettuale del kantismo e per questo non è strano che sia stata tanto poco sviluppata dai postkantiani e neokantiani di diverso conio.

In modo più che altro impressionista, ho cercato di mostrare nel corso della mia esposizione che il concetto kantiano di soggettività trascendentale conserva una scarsa somiglianza con l'immagine che di esso ci trasmettono le sue presunte squalificazioni o superamenti «postmoderni». Quando ci accostiamo alle opere originali, non troviamo quel soggetto progressivamente dominatore e mo-

noliticamente unitario che passa per essere l'io kantiano come paradigma della soggettività moderna. Che per Kant l'intima realtà che ognuno di noi è continui a costituire un enigma, è qualcosa che interviene a favore di quello stato di veglia razionale che egli ricercò instancabilmente. Chi pretendesse di aver raggiunto la piena autocoscienza non sarebbe che un presuntuoso. Solo Don Chisciotte, nella sua pazzia, poté dire: «Io sono chi sono». E, per continuare con motivi di Cervantes, quando oggi si pretende di ferire a morte il gigante del soggetto moderno, ciò che suole rimanere è il mulino a vento le cui pale girano ludicamente spinte dal vento più forte in ogni caso.

Il superamento del soggetto della tradizione moderna non deve, a mio giudizio, fare *tabula rasa* di tutte le conquiste dell'*Aufklärung*, tra le quali si trovano — radicalizzati — non pochi elementi cristiani e umanistici. L'abbandono di questa veglia continua suole condurre a che la coscienza ritorni a cadere nella rapsodia sconnessa dei fantasmi che popolano il sonno della ragione.

Il ricordo della teoria critica della soggettività equivale all'attualizzazione di quella grande opera in cui Kant fallì genialmente: *la teoria generale dell'azione*. Una teoria capace di pensare l'attiva originalità della libertà moderna con quelle categorie adeguate che, paradossalmente, troviamo solamente nella filosofia classica. Lungi da ogni sincretismo, è necessario cercare la *nuova soggettività* lì dove realmente si trova. Personalmente, penso che il suo luogo è quello di una filosofia pratica che sia capace di trovare il suo fondamento in un'autentica ontologia dello spirito.