

Antimo Negri

KANT LEGGE STERNE

Nel capitolo *Streifzüge eines Unzeitgemässen di Götzen-Dämmerung*, Nietzsche:

Kant: o il *cant* come carattere intelligibile.

Certo, può anche venire in mente, leggendo, quanto scrive, in una nota del suo splendido *The Last Days of Immanuel Kant* (1827), Thomas de Quincey:

Per parte di padre la famiglia di Kant era d'origine scozzese; ed è per questo che il padre di Kant scriveva il suo nome *Cant* – nome scozzese, e che in Scozia si può tuttora incontrare. Ma Immanuel sostituì una K alla C per meglio adattarlo alle analogie della lingua tedesca.

Sta di fatto, intanto, che il termine *cant* ha un senso che si può spiegare anche ricorrendo, niente meno, a Eduard Bernstein che, in una pagina conclusiva (il capitolo in cui cade ha il significativo sottotitolo *Kant contro Cant*) di *Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899), scrive:

Cant – la parola è inglese ed è sorta probabilmente nel XVI secolo, ad indicare la cantilena bigotta dei puritani. In senso più generale essa sta ad indicare la retorica insincera, macchinalmente ripetuta senza consapevolezza op-

pure utilizzata con piena coscienza della sua insincerità per uno scopo qualsiasi, si tratti di religione o di politica, di grigia teoria o di verde realtà.

Si può assegnare al termine *cant*, usato da Nietzsche per Kant, in particolare perché Kant avanza una "grigia teoria", il senso che gli annette Bernstein che, nel caso specifico, all'interno di un ben determinato dibattito ideologico, combatte una certa fraseologia "rabulistica" di un rivoluzionario marxista astratto, il cui "risultato è di regola il *cant*", cioè una sorta di parola d'ordine, caratterizzata dalla "mancanza di contenuto" e da contrastare come un "ozioso passatempo"? Per rispondere, naturalmente con un dovuto tasso di esattezza, si può interrogare utilmente il § 228 del nietzscheano *Jenseits von Gut und Böse* (1886), in cui c'è un riferimento alla morale dei puritani, dei quali si è visto che Bernstein, per spiegare l'uso primitivo del termine *cant*, chiama in causa la "cantilena bigotta". In esso, Nietzsche parla dei moralisti inglesi, utilitaristi alla Bentham, antimaterialisticamente (si fa il nome del "pericoloso" Helvétius) preoccupati dell'"utile collettivo"; e, nella circostanza, scrive:

In questi moralisti [...] si insinua furtivamente quel vecchio vizio inglese che è chiamato *cant* ed è *tartufismo* morale, occultato questa volta sotto la nuova forma della scientificità; non manca neppure una segreta difesa dai rimorsi di coscienza, dai quali logicamente è afflitta, pur in una trattazione scientifica di morale, una razza di ex puritani.

Il *cant*, anzi tutto, come "vecchio vizio inglese". Risulta spiegata un'altra affermazione che si legge ancora nel capitolo citato di *Götzen-Dämmerung*: "L'inglese è il popolo del perfetto *cant*", ribadita nel fr. postumo 25 [225], primavera 1884, dove si accenna ad un "maledetto *cant* anglo-europeo". Vizio anche di Kant, soprattutto del Kant moralista, più avverso, "puritanamente" avverso alla condotta morale dell'uomo "materialista", "utilitarista", "edonista", non diversamente, da ultimo, dagli stessi moralisti inglesi che sventolano il *cant* dell'"utile collettivo"? Si deve propendere a pensare di sì, se Nietzsche veramente è un antimoralista nel senso che non sa che farsene del *cant* costituito dall'imperativo categorico kantiano, nel senso che recupera, per taluni aspetti, l'"immoralismo" a tendenza "materialista", "utilitarista", "edonista" di Helvétius. E a provare la possibilità, o a stabilire la certezza, che Nietzsche attribuisca anche al Kant morale il vizio anglo-europeo del *cant*, basta leggere anche solo

l'aforisma 216 di *Der Wanderer und sein Schatten*, della seconda parte di *Menschliches, Allzumenschliches* (1878-1879):

Che cos'è tutta la filosofia morale tedesca, da Kant in poi, con tutti i suoi germogli e le sue ramificazioni francesi, inglesi e italiane? Un attentato semiteologico contro Helvétius [...]. Fino al giorno d'oggi, Helvétius è in Germania il più diffamato fra tutti i moralisti e uomini di valore.

Il filosofo materialista che, più decisamente, accanto a d'Holbach, eleva, nella Francia delle *lumières*, il principio d'utilità o l'interesse a movente di tutte le azioni umane, Helvétius, è, si sa, un moralista necessariamente non caro a Kant, nella morale del quale non trovano spazio i "principi materialisti", soprattutto la "facoltà di desiderare inferiore" (prime pagine della *Kritik der praktischen Vernunft*), cifra bene inscrivibile, come l'"amore di sé", il "piacere", la "felicità" più egoisticamente perseguita, in una morale borghese e individualista, di stampo schiettamente utilitarista e materialista. Ma, qui, non è tanto il rapporto Kant-Helvétius, o anche il rapporto Nietzsche-Helvétius, o anche il rapporto Nietzsche-Kant ad interessarci. Il tema di fondo, nella circostanza, resta pur sempre quello di individuare il senso del termine *cant* che Nietzsche usa a proposito di Kant. E, indulgendo ai modi della storiografia "indiziaria", si va in cerca di una "spia", di una "traccia". Una "spia", una "traccia" ce l'offre, appunto, la lettura dell'aforisma 216 di *Der Wanderer und sein Schatten* che si è cominciato a leggere. In esso, l'atteggiamento di Nietzsche, contro il *cant* che s'infiltra nel discorso morale "puritano", può avvertirsi come suggerito da Stendhal, poco tenero verso una morale di tipo kantiano quale è quella che egli vede teoricamente configurarsi nell'area dell'eclettismo francese contemporaneo.

Di Stendhal è presente nella biblioteca di Nietzsche la *Corrèspondance inédite* che, del resto, egli cita più volte. Ed è nella *Corrèspondance inédite* che Stendhal, impegnato a polemizzare contro una morale di stampo anche ipocritamente spiritualistico e soprattutto contro un discorso morale "eloquente" e fatto di "belle frasi oscure, à l'allemande", scrive:

Ma che cos'è il *cant*?, mi domanderete. Il *cant*, dice il dizionario inglese del celebre Johnson, è la *pretesa alla moralità e alla bontà espressa con doglianze in linguaggio triste, affettato, di convenzione* (*Corrèspondance inédite*, précédée d'une introduction par Prosper Mérimée, Paris 1855, II, p. 84).

In verità, Stendhal traduce, piuttosto liberamente, e certo anche spiegando, con *la prétention à la moralité et à la bonté, exprimée par des doléances en langage triste, affectée et de convention* il più asciutto a *whining pretension to goodness in affected terms* della voce CANT dell'*English Dictionary* (1755) di Samuel Johnson. Nella stessa voce, per altro, sono registrati altri significati del termine: "un dialetto corrotto usato dai mendicanti e dai vagabondi", ad esempio, o "una forma di linguaggio propria di alcune classi di uomini" o "vendita all'incanto". E la gamma dei significati del termine si trova ampliata sotto la voce verbale TO CANT: "parlare nel gergo di particolari professioni o con una specie di linguaggio affettato", "vendere all'incanto".

Attraverso Stendhal, dal quale sembra che egli attinga la nozione, e Johnson, al quale rinvia Stendhal, si può comprendere a pieno il significato che Nietzsche annette al termine *cant* usato per Kant e, più precisamente, per il Kant morale. Un significato, per il quale, da ultimo, si può assumere il "vecchio vizio inglese" del *cant* in particolare come un vizio stilistico, per dir così, proprio di un discorso filosofico *à l'allemande*, fatto con "eloquenza" e molte "belle frasi oscure", accademicamente gergale, affettato e convenzionale, rigorosamente logico, anche con un suo respiro retoricamente "persuasivo", comunque inindulgente a salti umorali, senza cadute nell'estro e senza lampeggiamenti allusivi, "triste", appunto, senza allegria. Insomma, proprio roba discorsiva da Herr Professor Kant o, appunto, per far valere il *nomina sunt consequentia rerum*, da Herr Professor Cant.

Ma proprio Cant, sempre Cant, inguaribilmente Cant, il Kant puntuale, metodico, preciso come un orologio? E il Kant presentatoci dallo stesso de Quincey, con "la sua mirabile intelligenza, la sua conversazione brillante, fondata in parte sul suo spirito sempre all'erta e piuttosto caustico"? E, ancora, il Kant che, secondo Goethe (*Anschauende Urteilskraft*, 1817, ma pubblicato nel 1820), procede nel suo discorso "in modo maliziosamente ironico", il Kant cui "non era sfuggito con quanta presunzione e saccenteria si comporti l'uomo allorché, armato di poche esperienze, si arroga subito di trinciar giudizi e pretende frettolosamente di stabilire questo o quello, di appioppare agli oggetti il primo grillo che gli salta per il capo"? Gran conoscitore di uomini, questo Kant, vuoi di de Quincey vuoi di Goethe; e, soprattutto, fortemente consapevole, lui pur teorico di una conoscenza universale ed oggettiva e di una morale troppo rigidamente legalisti-

ca per poter essere effettivamente praticata dall'uomo irriducibile a pura creatura razionale, di quanto gli uomini tengano molto al primo grillo che salta loro in testa, che è poi il grillo che li mette continuamente in disaccordo o perennemente in conflitto.

E ci si può domandare, anzi tutto, se questo Kant dalla cultura inglese abbia potuto accogliere unicamente il "maledetto vizio" del *cant*. Del resto, egli conosce bene, in quanto "osservatore" dei "caratteri nazionali", il "tipo" inglese. Nelle *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, ne scrive in questi termini:

È costante, a volte fino all'ostinazione, audace e intrepido, spesso fino alla temerità, e agisce secondo principi, di solito fino alla testardaggine. È facile a diventare un tipo bizzarro (*Sonderling*), non per vanità, ma perché si cura poco degli altri e non è proclive a usar violenza al proprio gusto per compiacenza o per mimetismo (cap. IV, trad. it. Carabellese).

Ma merita che si prenda nota di quest'altra dichiarazione di Kant:

Il tedesco ha un'indole che partecipa dell'inglese e del francese, ma sembra avvicinarsi di più al primo, e la sua maggiore affinità col secondo è solo artificiosa, imitata [...]. Egli si mostra più amabile dell'inglese nella conversazione, e, sebbene non porti in società tanta gradevole vivacità e brio (*Lebhaftigkeit und Witz*) quanto il francese, pure vi palesa maggior modestia e maggiore intelligenza.

L'antikantiano ed anzi l'antitedesco Nietzsche, per il quale tutto è *cant* nella filosofia kantiana, particolarmente nella filosofia morale kantiana, per lo meno non tien conto di quanto, con finezza, scrive ancora Kant, sempre nelle *Beobachtungen*:

In Germania l'arguzia (*Witz*) ha uno spicco ancora maggiore. In altri tempi era stridula (*schreiend*), ma, grazie agli esempi e all'intelligenza (*Verstand*) della nazione, si è fatta più attraente (*reizender*), sebbene con meno ingenuità, più nobile (*edler*), sebbene con slancio meno audace (*mit einem minder kühnen Schwunge*).

In verità, il termine *Witz*, qui tradotto con "brio" o con "arguzia", è assoggettato ad un'analisi che merita, almeno in parte, di essere seguita, per non cadere in equivoci interpretativi. Nell'*Anthropologie* si avverte:

In francese *Geist* e *Witz* si esprimono con la medesima parola *esprit*. In tedesco le cose vanno diversamente. Si dice che un discorso, uno scritto, una dama sono belli, ma senza spirito. La ricchezza di *Witz* in questo caso non c'entra e può addirittura provocare disgusto perché il suo effetto non lascia tracce durevoli (§ 57, ed. Ak.; trad. it. P. Chiodi).

L'avvertimento cade in un contesto in cui si chiamano in causa scrittori inglesi come Jonathan Swift, Samuel Butler, Edward Young, Samuel Johnson, l'autore del *Dictionary* che suggerisce a Stendhal e quindi a Nietzsche, come si è visto, la definizione di *cant*, e James Boswell, biografo di Johnson. Ma è importante che si tratti anche di un contesto in cui si parla del *Witz* come *produktiver Witz*, cioè come "spirito comparante (*vergleichender Witz*)", volto a "trovare somiglianze tra cose diverse". In questo caso, il *Witz* vale più l'*esprit* francese, l'*agudeza* spagnola o anche il *wit* inglese, espedienti propri di certa poesia seicentesca volti a "meravigliare", che il *Witz*, cui si accompagna la *Lebhaftigkeit*, il *Witz* fattosi "più attraente" e "più nobile", anche se meno "ingenuo" e con uno "slancio meno audace" delle *Beobachtungen*. Proseguendo nell'analisi, Kant accenna ad un altro *Witz*: ad un *vernunfttelnder Witz*, cioè ad uno "spirito ragionante", che ha una "differenza specifica" dallo "spirito comparante". Ed è allo "spirito ragionante" che sembra si riferisca, più precisamente, Kant, quando, pur lasciandogli giocare lo stesso ruolo dello "spirito comparante", cioè quello di "appaiare (*assimilare*) rappresentazioni eterogenee che sovente, secondo la legge dell'immaginazione (dell'associazione), sono molto distanti l'una dall'altra", ne parla in questi termini:

Aver dello spirito (nel parlare o nello scrivere) non è cosa che si acquisti mediante il meccanismo scolastico e le sue strettoie, ma deriva, come un particolare talento, dalla liberalità (*Liberalität*) del modo di sentire nello scambio reciproco dei pensieri (*veniam damus petimusque vicissim*), cioè da una proprietà dell'intelletto in generale difficile a spiegarsi – quasi dalla sua compiacenza – che contrasta col rigore della capacità di giudizio (*iudicium discretivum*) nell'applicazione dell'universale al particolare (*Anthropologie*, § 54; trad. it. cit., dove *Witz* è tradotto con "ingegno" e *Urteilkraft* con "giudizio").

Un testo, questo, che si può spiegare ricorrendo alle pagine della *Kritik der reinen Vernunft*, nelle quali, non senza maliziosa arguzia, Kant parla della "stupidità (*Dummheit*)" di quanti, pur avendo a di-

sposizione un "generale", non sanno "applicarlo" al "particolare" e, di fatto, non sanno costruire un giudizio (*Transz. Analitik, Von der transz. Urteilskraft überhaupt*). Leggendo queste pagine, può capitare di ricordarsi anche di quella più sottile distinzione che Kant opera quando scrive che "l'ottuso (*der stümpfe Kopf*) manca di spirito (*Witz*), lo stupido (*der Dummkopf*) manca di intelletto (*Verstand*)" (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, 1764). Ma ciò che conta è che Kant non ama né lo stupido senza intelletto o senza capacità di giudizio né l'ottuso senza spirito.

Nell'*Anthropologie*, Kant ripropone la definizione del 1764:

"Chi manca di spirito (*Witz*) è una testa ottusa (*der stumpfe Kopf*)". Ma, subito dopo, sembra che fonda in un'unica nozione – quella di *stupiditas* – la "mancanza di giudizio" e l'"assenza di spirito". "La mancanza di giudizio senza spirito (*ohne Witz*) è la stupidità (*Dummheit*)" (§ 46).

Né per Kant il *Witz* – anzi il *Mutterwitz*, il "talento naturale" di cui parla nelle citate pagine della *Kritik der reinen Vernunft* – sembra, a questo punto, essere distante dal *Geist*, più *eigentümlicher Geist* (spirito individuale), più "genio" che meccanica capacità di giudizio, sul quale si trattiene nel § 57 dell'*Anthropologie* e si diffonde, in sede di riflessione estetica, nella *Kritik der Urteilskraft* (1790):

Di certi prodotti, dai quali ci si attende che, almeno in parte, manifestino le caratteristiche dell'arte bella, si dice che manca loro lo spirito; per quanto non si trovi in essi nulla da biasimare riguardo al gusto. Una poesia può essere molto garbata ed elegante, ma senza spirito. Una storia è esatta ed ordinata, ma senza spirito. Un discorso solenne è profondo ed insieme ornato, ma senza spirito. Vi sono conversazioni non prive d'interesse, ma senza spirito; anche di una donna si dice che è bella, affabile e graziosa, ma senza spirito. Che cosa si intende qui dunque per spirito?

Spirito (*Geist*), inteso in senso estetico, è il nome del principio vivificante dell'animo. È ciò che gli consente di vivificare l'animo, la materia di cui si serve, è ciò che conferisce alle facoltà slancio e orientamento finalistico, dando il via ad un gioco che si mantiene da sé e che per sé irrobustisce tali facoltà (§ 49; trad. it. A. Bosi).

Sì, anche un discorso, nel caso specifico un discorso filosofico, può essere "solenne e profondo ed insieme ornato, ma senza spirito" o senza genio, senza originalità. Ma, ciò affermando, Kant non pensa affatto ad uno "spirito" stravagante, ad un genio che si sfreni sino alla

folia, ad un'originalità esibita unicamente *pour épater le bourgeois*. Ancora nell'*Anthropologie*, Kant, atteso a spiegare come, da ultimo, insistente, il *Geist* sia il genio "di cui l'uomo di talento è fornito fin dalla nascita" e di cui "egli non fa altro che seguire l'ispirazione", si mostra attentissimo nell'equilibrare le ragioni del genio e dell'intelligenza fatta agire nell'ambito della più rigorosa regolarità o, se si vuole, delle ragioni del *Witz* e della più meccanica, "scolastica" regolarità:

Il campo proprio del genio è quello dell'immaginazione; siccome questa è creatrice, quindi meno subordinata a regole di ogni altra, è tanto più capace di originalità. Il meccanismo dell'insegnamento che costringe incessantemente il discepolo all'imitazione è sempre nocivo al fiorire di un genio e alla sua originalità. Però ogni arte richiede certe regole meccaniche fondamentali per adattare il prodotto all'idea informatrice, cioè alla verità nella rappresentazione dell'oggetto. Ma ciò si apprende con la disciplina scolastica ed è certamente un effetto dell'imitazione. Liberare l'immaginazione da questa costrizione e lasciare che il proprio talento, contrariamente alla natura, sfugga a ogni regola e si esalti, sarebbe forse l'espressione di una follia originale; non potendo essere esemplare, non avrebbe nulla a che fare col genio (§ 57; trad. it. cit.).

Di qui, intanto, la necessità di far funzionare in perfetto equilibrio, secondo Kant, ben consapevole che "lo spirito che gioca con le parole è insipido (*schall*), ma il vuoto cavillare (micrologia) della capacità di giudizio è pedantesco (*pedantisch*)", il *Witz* e l'*Urteilkraft*. Ma posso, lo "spirito" e il "giudizio" – ed *Urteilkraft*, che letteralmente significa "capacità di distinguere", si può tradurre, senz'altro, con "giudizio" – funzionare in perfetto equilibrio? Kant, il quale pur non si nasconde la diversità delle loro funzioni, ritiene di sì:

È piacevole, lieto e incoraggiante trovare somiglianze fra cose diverse e dare così materia all'intelletto – come fa l'ingegno – per rendere i suoi concetti universali. Invece un giudizio che limita i concetti e che contribuisce più alla loro correttezza che al loro ampliamento è certamente lodato e raccomandato, ma è serio, rigoroso, limitativo nei confronti della libertà di pensiero, perciò non è amato. L'operazione dell'ingegno comparante è piuttosto un gioco, quella del giudizio un lavoro. Quello è il fiore della giovinezza, questo il frutto maturo dell'età avanzata. Chi li unifica al massimo livello in un prodotto spirituale è perspicace (*perspicax*) (§ 55; trad. it. cit.).

“Perspicace”, detto del *Geistesprodukt*, traduce il tedesco *sinnreich*. E *sinnreich* si può tradurre, certo, con “ricco di spirito”. Anche un discorso filosofico, intanto, può essere, esso stesso, un “prodotto spirituale”, non puramente “pedantesco” – e si potrebbe dire: *kantiano* – “ricco di spirito”. Allora, ci si può chiedere: è “ricco di spirito” lo stesso discorso filosofico kantiano?

Prima di rispondere a questa domanda, occorre tenere in mente che il problema della conciliabilità o dell'inconciliabilità dello “spirito” e del “giudizio” non è affatto nuovo. Se lo pone, ad es., J. Locke, con evidentissima inclinazione a ritenerli assolutamente inconciliabili:

Non voglio qui esaminare fino a che punto l'imperfezione nel discriminare accuratamente un'idea dall'altra dipenda dall'ottusità o da difetti negli organi dei sensi, o dalla mancanza di acutezza, di esercizio e di attenzione dell'intelletto, o dalla frettezza e precipitazione naturali in alcuni temperamenti. Basta osservare che questa è una delle operazioni sulle quali lo spirito può riflettere e che può osservare in se stesso. Essa è di tanta importanza per ogni altra conoscenza che, nella misura in cui è ottusa o non rettamente adoperata per distinguere una cosa dall'altra, anche le nostre idee saranno confuse e la ragione e il giudizio saranno turbati o sviati. Se la vivacità di spirito consiste nell'avere le idee nella memoria pronte e disponibili, l'esattezza del giudizio e la chiarezza della ragione, che si possono osservare maggiori in certi uomini che in altri, consistono in gran parte nell'avere le idee senza confusione e nel poter distinguere nitidamente una cosa dall'altra, anche là dove c'è una differenza minima. E così possiamo forse anche spiegarci l'osservazione comune, che gli uomini che hanno molto ingegno e memoria pronta non sempre hanno anche il giudizio più chiaro o la ragione più profonda. Infatti l'*ingegno* consiste, per la maggior parte, nel raccogliere le idee e nel mettere insieme con rapidità e varietà quelle nelle quali si può trovare una qualche somiglianza o congruenza, formando così nella fantasia quadri piacevoli e visioni gradevoli. Il *giudizio*, al contrario, consiste nell'opposto, cioè nel separare accuratamente una dall'altra quelle idee in cui si può trovare la minima differenza, evitando così di essere tratti in errore da una somiglianza e di scambiare una cosa per l'altra a causa della loro affinità. Questo modo di procedere è del tutto opposto alla metafora e all'allusione, nelle quali consistono per la maggior parte il divertimento e la piacevolezza dell'ingegno che colpisce così vivacemente l'immaginazione e si rende tanto accettabile alla gente, perché la sua bellezza si rivela a prima vista e non si richiede fatica del pensiero

per esaminare quale verità o ragione ci sia in esso. Lo spirito, senza guardare oltre, rimane soddisfatto della gradevolezza del quadro e della gaiezza della fantasia. Ed è una specie di insulto mettersi ad esaminarlo secondo le regole severe della verità e del buon ragionamento, perché sembra che consista in qualcosa che non possa conformarsi perfettamente ad esse (*An Essay concerning Human Understanding*, II, 11, 2; trad. it. Abbagnano).

* * *

Il discorso fatto con *wit* (è il termine che ricorre nel testo inglese), il discorso metaforeggiante o abbondantemente allusivo (è evidente, anche qui, il riferimento a certa poesia assolutamente "spiritosa", seicentesca, volta solo a "meravigliare" con similitudini ardite ed eccessive), è nettamente distinto dal discorso fatto con "giudizio". Non è data possibilità alcuna di una loro conciliabilità. L'*Essay* di Locke esce nel 1688. Nel 1759, Laurence Sterne, lo scrittore inglese, nato nell'Irlanda del Sud, più *sinnreich* dell'epoca, comincia a scrivere la sua celeberrima opera *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, molto cara a Kant. Ed è in quest'opera che si contesta – con molto *wit*, bisogna dire – il punto di vista lockiano secondo il quale "spirito (*wit*)" e "giudizio (*judgement*)" sono inconciliabili. Così l'autore fa intervenire un suo personaggio:

Spirito e giudizio non vanno mai insieme in questo mondo, dal momento che sono due operazioni diverse l'una dall'altra tanto quanto l'oriente è lontano dall'occidente. – Così, dice *Locke*, – così, dico io, sono lo scorreggiare e il singhiozzare (III, 20; trad. it. Lidia Conetti).

Ma ha proprio ragione *Locke*, tutto affaccendato nel privilegiare il ruolo dell'intelligenza umana nella conoscenza, di tener così distanti "spirito" e "giudizio", sino a decretare che un uomo fornito di "spirito" non può essere, contemporaneamente, un uomo fornito di "giudizio"? Da parte sua, *Sterne* invoca la presenza, nell'uomo, sia dell'uno che dell'altro, senza che se ne perda anche la minima traccia:

Il mio desiderio più ardente e la più fervida preghiera che formulo per voi, e anche per me, nell'eventualità che la cosa non sia già fatta, --- è, che i grandi doni e talenti tanto dello spirito quanto del giudizio, con tutto quanto è solito accompagnarli, ---- come memoria, fantasia, genio, eloquenza, prontezza d'ingegno, e così via, possano in questo prezioso momento esser

versati senza limite o misura, ostacolo o impedimento, tanto caldi quanto ognuno di noi può sopportarlo.

No, non ha ragione Locke:

Se mi darette il permesso di illustrare questa faccenda dello spirito e del giudizio con i due pomi che ornano la cima del suo schienale ...

Mostra una sedia il personaggio sterniano; e conclude:

Vengo adesso direttamente al punto.

... Qui c'è lo *spirito*, --- e là il *giudizio*, accanto a lui, proprio come i due pomi di cui parlo, sullo schienale di questa sedia, sulla quale sono seduto.

--- Come vedete, sono le parti più alte e ornamentali della sua *struttura*; come spirito e giudizio lo sono della *nostra*, --- e al pari di loro, fatti e finiti per stare insieme, allo scopo, come diciamo in ogni caso del genere di ornamenti doppi, --- *di fare il paio*.

Locke intende spaiare ciò che può essere o è di fatto appaiato, almeno se la "struttura" umana non tollera, per dirla con Kant, l'insipidezza del *Witz* che si limita a giocare con le parole o la vuotaggine dell'*Urteilkraft* tutta raccolta, nel suo esercizio, nella pedanteria. Ma è vero, intanto, che Sterne, in polemica con Locke, mostra di avercela, in particolare con un *judgement* assolutamente non appaiato con il *wit*. Conclude, infatti, il personaggio sterniano:

Ora essendo questi due pomi – od ornamenti più belli della mente dell'uomo, che coronano l'intera trabeazione, – lo spirito e il giudizio, che di tutti gli altri, come ho dimostrato, sono i più necessari, i più stimati, – i più calamitosi a esserne privi, – e in conseguenza i più difficili da ottenere, – per tutti questi motivi messi insieme, non c'è un mortale fra noi, così privo di amore per il suo buon nome o buona educazione, – o tanto ignorante di quanto gli sia di giovamento, – che non desideri e non risolva con fermezza in cuor suo, di essere, o di essere almeno ritenuto in possesso dell'uno o dell'altro, o in verità di entrambi, se la cosa sembri in alcun modo attuabile, o possibile da ottenere.

Ora poiché i vostri possidenti più seri hanno poche o nessuna opportunità di aspirare all'uno, – senza avere prima messo le mani sull'altro, – cosa pensate, prego, che accadrà di loro? – Perbacco, signori, malgrado tutta la loro serietà, dovranno rassegnarsi ad andar nudi di dentro: – il che sarebbe insoffribile, se non con uno sforzo filosofico che non c'è da aspettarsi, nel caso di cui ci occupiamo, – così che nessuno avrebbe potuto seriamente adirarsi

con loro, se si fossero accontentati di quel che riuscivano ad afferrare e a nascondere sotto i mantelli e le grandi parrucche, se non avessero contemporaneamente sollevato alti lai contro i legittimi proprietari.

Non c'è bisogno che dica alle vostre signorie, come ciò sia stato fatto con tanta astuzia e artificio, – da mettere nel sacco perfino il grande *Locke*, – che raramente si faceva ingannare da falsi rumori. Il lamento, a quanto pare, era così alto e solenne, con l'aiuto di grandi parrucche, facce solenni, e altri strumenti d'inganno, e si era diffuso a tal punto contro i *poveri begli spiriti*, che lo stesso filosofo ne fu ingannato, – era stata sua gloria liberare il mondo dal peso di un migliaio di errori comuni; – ma questo non era della compagnia. Così che invece di sedersi freddamente, come avrebbe dovuto fare un simile filosofo, a esaminare i dati di fatto prima di filosofeggiarci sopra; – ha dato, al contrario, il fatto per scontato, e si è unito al lamento, gridando più forte degli altri.

Da quel momento questa è diventata la *Magna Cartha* della stupidità, – ma come le vostre reverenze vedono chiaramente, è stata ottenuta in modo tale, che il diritto a questo documento non vale un soldo bucato; – documento che, detto per inciso, è una delle molte e basse imposture di cui la serietà e la gente seria dovranno rispondere d'ora in avanti.

Non è difficile né azzardato individuare in questa pagina sterniana le tracce di una briosa polemica contro il *cant* dei filosofi gravi, professorali parrucconi (*great wigs*), impegnati, in "dissertazioni formali", come si legge nella pagina precedente, a rendere "oscura la loro tesi, piazzando una quantità di parole alte, opache, una davanti all'altra, in fila indiana, fra il loro concetto e quello del lettore". Né c'è dubbio che la "stupidità (*stupidity*)", della quale Sterne vede designata la *Magna Charta* da quando in Inghilterra il *judgement* non si trova più appaiato al *wit*, possa far pensare, oltre che allo "stupido" che "manca di giudizio", anche o soprattutto all'"ottuso" che manca di "spirito", di cui si è sentito parlare Kant.

Proprio "inglese", questa *stupidity*, che caratterizza in particolare un uomo che esercita il "giudizio", ma senza "spirito"? Si è visto come il Kant delle *Beobachtungen* descriva il carattere degli inglesi. E a questo carattere così come lo descrive Kant, sembra accostarsi, per più versi, quello che Sterne attribuisce a gente che vive nella sua "isola più calda e lussureggiante".

L'altezza del nostro spirito, e la profondità del nostro giudizio, vedete, sono esattamente proporzionati alla *lunghezza* e alla *larghezza* delle nostre necessi-

tà, – e in conseguenza ci sono elargiti in un simile flusso di decorosa e onorevole abbondanza, che nessuno pensa di aver alcun motivo di lamentarsi.

Può darsi benissimo, sempre secondo Sterne, che “spirito” e “giudizio”, dato che nell’isola l’aria “soffia ora calda ora fredda”, non sempre “ci vengono elargiti con ordine e regolarità”, ma è vero altrettanto che, ove anche l’uno o l’altro sembra per qualche tempo (“per quasi mezzo secolo”) “completamente prosciugato”, all’improvviso si aprono o si riaprono le loro “cateratte” ed essi riprendono a “scorrere furiosamente”. E ciò che qui si dice, senza dubbio, anche tenendo conto del riferimento cronologico sterniano (“per quasi mezzo secolo”), si può comprendere considerando alcuni momenti della storia del pensiero inglese in cui fiorisce e può fiorire lo “shandismo” come una vera e propria attitudine conoscitiva di fronte al mondo delle cose e degli uomini. Né va trascurato che questa stessa storia merita di essere non poco interrogata anche per capire certe movenze speculative del criticismo.

Dell’attitudine conoscitiva accennata Sterne dà la seguente definizione:

Il vero *shandismo*, pensatela come volete in contrario, apre il cuore e i polmoni, e come tutti quegli affetti che condividono la sua natura, costringe il sangue e gli altri fluidi vitali del corpo, a scorrere liberamente nei loro canali, e far girare la ruota più a lungo e più allegramente (IV, 32).

Solo dove ciò avviene, appare esaudita la preghiera sterniana: “Dio conceda ai miei sudditi di essere SAGGI quanto sono ALLEGRI” (IV, 32). “Saggezza” ed “allegria” o, se si vuole, “giudizio” e “spirito”. Una lettura “saggia”, “giudiziosa” e, contemporaneamente, una lettura “allegra”, “spiritosa” del mondo delle cose e degli uomini. Negli anni che intercorrono tra quello della pubblicazione dell’*Essay* lockiano (1688) e l’anno in cui Sterne comincia a scrivere il *Tristram* (1759), il pensiero inglese si fregia dell’apparizione di almeno due opere che non possono non prendersi in considerazione quando si legge l’opera di Sterne: il *Treatise on the Principles of Human Knowledge* (1710) di George Berkeley (1685-1753) e il *Philosophical Essay concerning Human Understanding* (1748) di David Hume (1711-1776). E si tratta di due testi in cui lo *shandismo*, in quanto questo tende a far convivere “saggezza” ed “allegria”, “giudizio” e “spirito”, comincia o ricomincia, nell’“isola più calda e lussureggiante”, ad agire, in manie-

ra da far dimenticare la ferma presa di posizione di Locke contro la loro conciliabilità.

Occorre riprendere, per un momento, la lettura del testo lockiano citato:

Se la vivacità di ... spirito consiste nell'avere le idee nella memoria pronte e disponibili, l'esattezza del giudizio e la chiarezza della ragione, che si possono osservare maggiori in certi uomini che in altri, consistono in gran parte nell'avere le idee senza confusione e nel poter distinguere nitidamente una cosa dall'altra, anche là dove c'è una differenza minima.

Domina in Locke, avverso come si sa ad ogni forma di innatismo, l'idea di un "giudizio" come *Ur-teil* nel senso tedesco, cioè come operazione volta a discernere, a distinguere le cose, da ultimo assunte come oggetto di una esperienza senza la quale non possono esserci in noi idee. La divisa empiristica, secondo la quale *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, fondamentale lockiana, sconsiglia perentoriamente ogni contributo attivo della mente umana nella conoscenza delle cose: per essa, quali che possano essere le interpretazioni "idealistiche" che si sono avanzate dell'opera di Locke, non si presagisce affatto il *nisi intellectus ipse* in senso leibniziano, cioè nel senso che si possa e si debba presupporre un intelletto che abbia per lo meno la capacità di ricevere le offerte dei sensi, i dati dell'esperienza e procedere alla loro elaborazione (e si è, quindi, sulla via di Kant). Ne risulta esaltata un'attitudine conoscitiva decisamente realistica. Quella stessa che Berkeley attacca frontalmente con la riduzione di tutte le qualità delle cose a qualità soggettive, del loro essere ad essere percepite: *l'esse est percipi* è la divisa berkeleyana che esprime il paradosso gnoseologico, sovranamente antiempiristico ed antirealistico, in forza del quale sono liquidate le cose nella loro indipendenza oggettiva, nella loro alterità intangibile. E, quando Hume risolve *l'hoc propter hoc* nell'*hoc post hoc*, scrollando per ciò stesso una visione deterministica del mondo delle cose e mettendo in crisi il concetto tradizionale di causa, il paradosso gnoseologico in questione si rafforza, preparando la "rivoluzione copernicana" di Kant.

È "shandismo" già l'"idealismo" di Berkeley, già lo "scetticismo" di Hume? Se l'uno fa dipendere l'essere delle cose dal loro essere percepite, riducendo in sostanza il mondo delle cose ad una "rappresentazione" di esso – e significativamente lo Schopenhauer più "kantiano" gli attribuirà un "merito per la filosofia (*Die Welt*, I, 1) – e

l'altro toglie alla causa ogni ruolo effettivo nel mondo delle cose – avviandone la categorizzazione in senso kantiano o la dissoluzione in senso nietzscheano –, si può pensare certo, ad essi, come ad espressioni speculative emblematiche di “shandismo”, almeno se questo, assegnando una funzione preminente, se non assoluta, alle *opinions*, sbarra la via alla celebrazione di un “giudizio” che presuma di discernere, distinguere una cosa dall'altra con esattezza e maniera razionalmente chiara.

Già, le “opinioni di Tristram Shandy”! Va ricordato l'esergo dell'opera sterniana: *Tarassei tous anthropous ou ta pragmata, alla ta peri ton pragmaton dogmata*, “non i fatti agitano gli uomini, ma le opinioni intorno ai fatti”. Il senso dello “shandismo” si può ritenere pienamente riassunto in questo esergo. Si ritiene di aver a che fare con i fatti, con le cose; in verità si ha a che fare con le opinioni intorno ai fatti, alle cose. Si ritiene di aver a che fare con i fatti, con le cose; in verità, si ha a che fare con le percezioni, cui i fatti, le cose si riducono (Berkeley). Si ritiene che tra un fatto naturale ed un altro ci sia realmente un rapporto di causa ed effetto; in verità, un tale rapporto lo stabiliamo noi in forza dell'abitudine (Hume). Bisogna persuadersene; ma di ciò ci si può persuadere unicamente quando riusciamo a vivere, da buoni inglesi, con “saggezza” e con “allegria”, quando la nostra “struttura” di uomini rimane quella in cui “giudizio” e “spirito” sanno di essere i “due pomi od ornamenti più belli della mente dell'uomo”.

Tuttavia, è soprattutto il filosofo fornito di *wit* che può pervenire alla persuasione che sono le opinioni sulle cose e non le cose stesse ad agitare gli uomini. Bisogna tenerne conto, almeno quando non può tacere il ricordo che, in Inghilterra, in un momento in cui nell'isola spira aria più fredda che calda, c'è stato un altro filosofo – il meno “ridente” di tutti, annoterà Nietzsche – il quale ha presunto di sostituire, relativamente non meno al mondo delle cose che al mondo degli uomini, un “sapere matematico” al “sapere dogmatico” (*Elements of law natural and politic*, Lettera dedicatoria). Questo filosofo è Thomas Hobbes (1588-1679). Quando Sterne comincia a scrivere il *Tristram* (1759) sono passati esattamente ottanta anni dalla morte di Hobbes. Sono passati esattamente ottanta anni dall'*Habeas Corpus Act* (1679) ed esattamente settanta anni dal *Toleration Act* di Guglielmo III (1689). Lo studioso specialista di Sterne fa bene a ricordare questi due memorabili documenti della storia sociale dell'Inghilterra, destinata ad apparire il paese modello della libertà, in particolare della libertà

delle idee, anche delle idee religiose. Il trionfo del *wit* sul *judgement*, o la combinazione dell'uno con l'altro, può avvertirsi anche come l'espressione del "carattere nazionale" inglese, sul quale, si è visto, fa osservazioni perspicaci il Kant precritico, in uno scritto, si badi, redatto cinque anni dopo (1764) che Sterne ha cominciato a scrivere il *Tristram*: di un carattere "costante, a volte fino all'ostinazione, audace e intrepido, spesso fino alla temerità", che "agisce secondo principi, di solito fino alla testardaggine", comunque "facile a diventare un tipo bizzarro, non per vanità, perché si cura poco degli altri e non è proclive a usar violenza al proprio gusto". Ed è il carattere di un uomo che vive in una società che, ormai, è quella di una borghesia mercantile, nella quale il principio del *laissez faire, laissez passer*, il principio del liberismo e del liberalismo ispira, via via sempre più decisamente, ogni modo di pensare e di agire, senza che per questo alla stessa società, si ritiene, derivi pregiudizio per il suo funzionamento più ordinato pur nella libertà (ventisette anni dopo il *Tristram* esce la *Wealth of nations* (1776) di Smith).

Da ultimo, si tratta di un carattere che rende possibile un ordine civile, sociale e politico, non necessariamente quello che possa e debba nascere solo da un patto dal quale riesca fortemente limitata, se non mortalmente compromessa la libertà individuale e, in primo luogo, messa in crisi la tolleranza, senza la quale la stessa libertà non si può esercitare. Quello della tolleranza è, si sa, il grande tema dello stesso Locke (*Epistola de tolerantia*, 1685, ma pubblicata, anonima, nel 1689). Nell'Inghilterra di Sterne, nel "mondo indomito che le foreste abbracciano", nell'isola felice che solo le onde baciano", "dove, ammessi a quel ciel per tutti uguale, i suoi Cani fedeli con lui possono stare" (IX, Dedicà), dopo le due Rivoluzioni, soprattutto dopo la Gloriosa Rivoluzione che porta sul trono Guglielmo III d'Orange, il re generosamente magnanimo e liberalmente aperto, carissimo al personaggio più emblematico del *Tristram*, Tobia, una volta che le stesse divergenze d'opinione religiosa non si irrigidiscono più, sino a provocare conflitti aspri, la tolleranza, che rende possibile la coesistenza di diversità che non minacciano la pace ed il più libero e costruttivo svolgimento della vita civile, diventa il valore etico preminente.

Non sembra, almeno a prima vista, che Kant acceda al culto di un tale valore. Il bisogno che egli esprime, anche dopo la Rivoluzione francese, di una autorità (*Herrschaft*) sulla "sensibilità (*Sinnlichkeit*)", chiamata a rappresentare il popolo (*Pöbel*) meno autodisciplinantesi in un comportamento pubblico libero e tuttavia non lesivo della libertà altrui (*Anthropologie*, § 9), assicura che Kant resta, essenzialmente, il filosofo del "giudizio" e, più esattamente, del "giudizio determinante". Questo Kant è ben "antisterniano" e propende più per il "giudizio" che per lo "spirito". Eppure, la problematica estetica, svolta nella *Kritik der Urteilskraft*, per fare un solo esempio, in particolare là dove si tende a far agire in un libero gioco l'intelletto e la sensibilità, senza che sulla seconda si faccia sentire come necessario il padronato massiccio del primo, fa maturare non poco l'impressione che lo stesso Kant non è restio a pensare come le diversità, delle quali la sensibilità costituisce il segno, possono cospirare a convivere, senza recarsi danno reciproco e, quel che più conta, senza compromettere, trincerandosi ciascuna in una superba arroganza individualistica, la loro coesistenza. Allora, Kant ha modo di mostrarsi, più di una volta, magari con un certa malizia (Goethe), "sterniano". Né importa che a Sterne si possa addebitare anche una certa idealizzazione, in un certo modo corrispondente alla "naturalizzazione" ottimistica che ne fa Smith, della società inglese del suo tempo, di una società della borghesia già avanzata, nella quale Marx ed Engels non esiteranno, un secolo dopo, a scorgere lo specchio dello stato di natura di Hobbes e di Darwin.

Nelle lezioni di pedagogia raccolte e pubblicate da Theodor Rink (1803), Kant si trova, coerentemente, ancora alle prese, stavolta nello specifico ambito problematico dell'educazione, con il problema della conciliazione della libertà e dell'autorità. E l'affronta, senza dubbio, con spirito autenticamente liberale, con forte attenzione a salvaguardare l'individualità del fanciullo, ma tenendo conto che questi è pur sempre "per la società (*für die Gesellschaft*)" che deve formarsi (*bilden*). Il problema dell'educazione come problema della *Bildung*, della *formazione*. Da affrontare, ritiene Kant, non dimenticando un precetto di Rousseau: "Voi non formerete mai un uomo valido (*tüchtig*), se non avrete prima un monello (*Gassenjunge*)". L'"uomo valido" – e subito dopo, si dice "un uomo bravo (*ein guter Mann*)" – è, si capisce, concepito nella sua dimensione civile, sociale, politica (il *citoyen* di Rousseau), in una dimensione nella quale può entrare, secondo Kant, più

facilmente un "ragazzo vivace (*munter Knaben*)" che un "saccente presuntuoso (*klug tuender Bursche*)". Ed è soprattutto la "saccenteria presuntuosa (*naseweiser Eigendünkel*)" del fanciullo a costituire, per Kant, problema pedagogico. Allora, scrive:

Nell'ultimo caso, dobbiamo far sentire tanto più al fanciullo la sua debolezza, ma non troppo la nostra superiorità ed autorità (*Überlegenheit und Herrschaft*), affinché egli si formi da se stesso (*sich zwar aus sich selbst ausbilde*), ma solo come membro della società, in cui il mondo, sì, dev'essere abbastanza grande per lui, ma anche per gli altri.

Particolarmente la "presunzione saccente" può riuscire, o riesce di fatto, pregiudizievole per una società fondata sul principio della coesistenza, resa impossibile quando non si limita la libertà o l'arbitrio individuale. E ci può ricordare, certo, del Kant dei *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1798), nella cui *Introduzione* cade la definizione del diritto come "limitazione della mia libertà e del mio arbitrio, per cui esso possa coesistere con l'arbitrio di ciascuno, secondo una legge universale": una definizione contestata da Hegel (*Grundlinien der Philosophie des Rechts, Einleitung, 29, A*), perché essa presuppone la nozione di individualità in quanto individualità particolare, in quanto "volontà del singolo nel suo particolare arbitrio". Ma tant'è: Kant, coerentemente, anche qui non accede all'idea, aristotelica e hegeliana, di un'originaria dimensione civile, sociale, politica dell'uomo e, conseguentemente, all'idea di una pedagogia che esclude l'assunzione di un soggetto dell'educazione in quanto individuo preso nella sua singolarità, con la sua inconfondibile volontà.

Va da sé, intanto, che, così assunto il soggetto dell'educazione, Kant non può non porsi lo stesso problema dell'educazione che in termini morali. Che se la morale implica l'idea del dovere, si può spiegare anche perché, nel testo kantiano che si sta leggendo, il termine "dovere" in forma verbale risulta preminente. E si legge, ad esempio: "Il fanciullo non dev'essere molesto (*lästig*) in società". Del resto, se si deve formare "per la società", se, per quanto possa formarsi da se stesso, deve pur sempre formarsi come membro della società, è necessario che il fanciullo venga educato in modo che, anche nella sua libertà, non riesca "molesto" agli altri, impari, cioè, a coesistere con gli altri.

Ma c'è un punto del testo kantiano fin qui interrogato che merita di essere interpellato più da vicino. In esso, infatti, si accenna ad una

“società in cui (*wo*) il mondo è abbastanza grande per lui (cioè, per il fanciullo), ma anche per gli altri”. Si allude, in altri termini, ad una società che si slarga in mondo. *Gesellschaft, Welt*: due parole, in tedesco; nell’occasione, non è illecito rammentare come, nell’Inghilterra del XVII secolo, per indicare “società” e “mondo”, si usa, spesso, una sola parola: *world*. La sola parola *world*, per indicare “società” e “mondo” usa, ad esempio, Sterne, nel suo *Tristram Shandy* (V, 7) che Kant chiama in causa nella conclusione del suo ragionamento pedagogico:

Tobia diceva nel *Tristram Shandy* ad una mosca, che lo aveva infastidito a lungo, mentre la faceva volare fuori dalla finestra: “Vattene, cattivo animale il mondo è abbastanza grande per me e per te”. Ed ognuno potrebbe prendere queste parole per proprio motto. Noi non dobbiamo renderci molesti (*lästig*) l’un l’altro: il mondo è abbastanza grande per tutti (*Pädagogik*, cap. *Von der physischen Erziehung*).

Il professor Kant parla come lo zio Tobia di Sterne. Il quale tien molto a precisare che lo zio Tobia “era un uomo paziente e tollerante”; e, per provarlo, offre al lettore il deliziosissimo raccontino cui per espresso si riferisce Kant:

Mio zio *Toby* non aveva a cuore di vendicarsi neppure di una mosca.

- Va! – dice un giorno, a pranzo, a una di dimensioni eccezionali che gli aveva ronzato intorno al naso, tormentandolo crudelmente per tutto il pranzo, e che, dopo innumerevoli tentativi, era riuscito finalmente a catturare, mentre gli volava accanto; --- non ti farò del male, dice mio zio *Toby*, alzandosi dalla sedia, e attraverso la stanza con la mosca in mano, --- non ti torcerò un capello: - Va’, dice, sollevando la finestra a ghigliottina e aprendo la mano mentre parla, per lasciarla sfuggire; - va’, povero diavolo, fuggi, perché dovei farti del male? - Senza dubbio, a questo mondo (*world*) c’è posto per tutti e due (II, 12).

Dice *world*, zio Tobia, per dire, contemporaneamente, “società” e “mondo”. E lo dice, in sostanza, anche Kant, sciogliendo, tutto sommato, anche lui, in un raccontino quasi per i piccini il suo discorso pedagogico ed anche il suo discorso filosofico sulla società – o sullo stesso mondo – fondata sul principio della coesistenza. “Paziente e tollerante” anche Kant filosofo. Il “maledetto vizio inglese” del *cant* che Nietzsche gli imputa? Ma, qui, di Kant ben può dirsi ciò che di zio Tobia scrive ancora Sterne:

Meno di ogni altra cosa al mondo, usava affaticarsi il cervello con pensieri astrusi; – le idee del tempo e dello spazio, --- o come si formassero in noi, --- o di che cosa fossero fatte, --- se fossero innate, --- o se le avessimo raccolte in seguito lungo la strada, --- se lo facessimo quando indossavamo ancora il grembiolino, --- o solo dopo aver indossato i calzoni, --- con un migliaio di altre indagini e contestazioni sull'INFINITO, CONOSCENZA INNATA, LIBERTÀ, NECESSITÀ, e così via, sulle quali disparate e inaccessibili teorie, tanti bei cervelli hanno dato di testa e sono esplosi; – non avevano mai neppure sfiorato mio zio *Toby* (III, 18).

Non si può dire, certo, che più o meno “disparate e inaccessibili teorie” non sfiorino il cervello di Kant. Ma è vero che Kant, i cui “pensieri astrusi” inducono a parlare di un suo *cant*, sembra quasi dimenticarsene quando non esita a scendere sulla pianura bassa del discorso più quotidiano e a parlare, con una storiella piena di *Witz*, come lo zio Tobia sterniano, caricandosi della sua pazienza e del suo spirito di tolleranza. Soprattutto di questo spirito, esercitato a patto che l'individuo singolo nei confronti del quale lo si esercita, non diventi fastidioso come una mosca, dimenticando, appunto, che il *world* – “società” e “mondo” ad un tempo – è abbastanza grande perché coesistano lui e gli altri.

Ritorniamo, per un momento, al testo pubblicato da Th. Rink nel 1803, col consenso di Kant. In esso, risulta evidente che Kant riconosce un indispensabile ruolo pedagogico alla *Herrschaft*, all'autorità, unicamente nel caso in cui il fanciullo, cui pur si riconosce il diritto di *sich aus sich selbst ausbilden*, di “formarsi da se stesso”, naturalmente, *für die Gesellschaft*, “per la società”, tende, più con la sua “presunzione saccente” che con la sua “vivacità”, a farsi socialmente “molesto”, proprio come una mosca. Fino a che punto, in questo caso, si può esercitare lo spirito di tolleranza di Tobia? La “società” sarà anche il “mondo”, ma non si tratta di un mondo in cui, benché così grande, si possa trattare il fanciullo “molesto” con la delicatezza con la quale Tobia tratta la mosca. Le ragioni della società prevalgono pur sempre, in un mondo sociale “aperto” che sia, su quelle dell'individuo, comunque da rispettare nella sua singolarità.

Né, in proposito, si può trascurare che Kant, anche il Kant più liberale, resta il filosofo del *salus rei publicae suprema lex*: tale, è ovvio, anche quando, sul terreno più specificamente gnoseologico, configura la *res publica* come il “generale” in quanto struttura trascendentale,

costituita da categorie funzionali sotto le quali occorre "sussumere" le intuizioni empiriche o a queste "applicare" quelle, dando luogo alla costruzione "meccanica" del giudizio determinante. Si sa bene, per altro che questo "generale", in forza del quale l'"individuale" si dà sempre come un "caso" di esso, è stato denunciato come una cifra "illuministica" (Horkheimer e Adorno). E ciò può mettere non poco in questione la kantiana assunzione dell'illuminismo come l'"uscita dell'uomo dalla minorità" (*Was ist Aufklärung*, 1784). Ma in che cosa, da ultimo, si può far consistere questa "uscita dalla minorità" dell'uomo se non nel guadagno del diritto di "formarsi da sé" (*Pädagogik*) "senza la guida" autoritaria di un altro (*Was ist Aufklärung?*)? Il Kant liberale non rinuncia all'affermazione di un tale diritto dell'uomo, da non trattare sempre come un fanciullo, o dello stesso fanciullo. Ma sa bene che le ragioni dell'individuo e della libertà possono degenerare in quelle di un individualismo e in quelle di un liberalismo estremamente rischioso per la *salus rei publicae*, della società. Di qui l'insistenza kantiana sulle ragioni superiori del "giudizio", della costruzione "meccanica", a tutti i livelli, da quello gnoseologico a quello politico, che nulla concede allo "spirito" o può concedergli solo quel tanto che non comprometta la sua stessa possibilità.

La lettura di Sterne, che certamente è un suo "autore", permette di precisare il senso delle concessioni che Kant fa alle ragioni dell'individuo e della libertà e, senz'altro, allo spirito di tolleranza. È giusto che si facciano valere queste ragioni, questo spirito. Ma a patto che non ne derivi "molestia" alla società. Ed anche la precisazione del senso delle concessioni in questione Kant non la fa, ad un certo punto, da filosofo "parruccone", il cui pensiero risulti eccessivamente caratterizzato dal *cant*. Ed è ancora l'*Anthropologie*, un testo tra i più accessibili e tra i meno "cantiani" di Kant, a soccorrerci, in questa circostanza. In una pagina in cui il filosofo parla dello *Steckenpferd*.

Come tradurre in italiano questo termine? Lo si trova anche reso in italiano (ad es., nella traduzione qui utilizzata di P. Chiodi) con "pallino", per indicare una "mania", una "fissazione", un "passatempo" preferito ecc. Ma, in senso letterale, *Steckenpferd* significa "bastone con la testa di cavallo" e traduce l'inglese, anzi sterniano *hobby horse*. Anche lo zio Tobia ha il suo *hobby horse*, il suo "bastone con la testa di cavallo", il suo "cavalluccio di legno", il suo "pallino" ecc. Costituisce il suo "punto debole", si affretta ad aggiungere Ster-

ne; ma si tratta pur sempre dell'*hobby horse* di un uomo "di carattere placido, pacifico, senza niente dell'attaccabrighe (II, 12).

In quanto a Kant è evidente che egli scrive sotto la suggestione di Sterne. In questi termini:

Fra tutte le alterazioni che conducono al di là dei confini dell'intelletto sano, la meno grave è il pallino (*Steckenpferd*), cioè il piacere di intrattenersi, come se si trattasse di cose serie, con oggetti immaginari coi quali l'intelletto non fa che distrarsi (*spielt*), una specie di ozio attivo (*gleichsam beschäftigter Müsiggang*). Per le persone anziane che vivono nel riposo e nell'agio questo stato d'animo (*Gemütslage*) che riporta in qualche modo all'infanzia non è soltanto giovevole perché dà alla salute una vivacità che tiene desta la forza vitale, ma è anche qualcosa di amabile; anche se si presta al riso, è però tale che il deriso ride anch'egli di buon animo. Ma anche nei giovani e nelle persone occupate, questi pallini servono alla distensione dell'animo (§ 45).

Sì, lo *Steckenpferd*, l'*hobby horse* costituisce una fuoriuscita dal territorio dell'"intelletto sano". Un "delirio" (da *de-lirare*, uscire dalla *lira*, dal solco), ma, tra tutti i "deliri", è "il più blando (*die gelindeste*)". Per ciò stesso, tollerabile nelle persone anziane che sembrano ritornare fanciulli, ma non solo in esse, bensì anche nei giovani e nelle persone occupate, in quanto *hobby*, appunto, idoneo a distrarre, magari solo per un momento, dal *job*.

Dalla pagina kantiana può anche provenire più di un suggerimento efficace per una trattazione suggestiva del rapporto tra *job* e *hobby*, *negotium* ed *otium*, tra *ascholia* e *scholé*, tra tempo di lavoro e tempo libero. Ma l'importante è questo: lo *Steckenpferd*, l'*hobby horse* non minaccia, non deve minacciare affatto di scardinare l'ordine istituito dall'"intelletto sano", almeno se si risolve in "innocenti follie (*unschuldige Torheiten*)", nei confronti delle quali, allora, non può non esercitarsi il più liberale spirito di tolleranza. E a coloro che, in difesa oltranzistica del dominio dell'"intelletto sano", le biasimano "con pederanteria", Kant con Sterne, significativamente memore di Ronzinate, il celebre, malandato cavallo di Don Chisciotte, dice:

Lascia che ognuno corra su e giù per la città a cavallo dei propri pallini (*Steckenpferde*), purché non ci costringa a cavalcare con lui (§ 45).

E, qui, più che citare, Kant riassume Sterne che, più articolatamente, scrive:

Ma ognuno ha i suoi gusti (*taste*). Forse che il dottor Kunastrokius, quel grande uomo, nelle sue ore libere (*at his leisure hours*), non provava il più gran piacere che si possa immaginare a pettinare le code degli asini, strapandone i peli morti con i denti, sebbene avesse sempre in tasca le pinzette? In verità, signore, già che siamo in argomento, non hanno gli uomini più saggi di ogni epoca, ivi compreso lo stesso Salomone, – non hanno forse avuto i loro CAVALLUCCI DI LEGNO (*hobby horses*); – i loro cavalli da corsa, – le loro monete e le loro conchiglie, i loro tamburi e le loro trombe, i loro violini, le loro tavolozze, – i loro cacchioni (*maggots*) e le loro farfalle? – e finché qualcuno cavalca il suo CAVALLUCCIO DI LEGNO pacificamente e tranquillamente sulle strade maestre del Re, e non costringe né voi né me, a salire dietro a lui, scusate, signore, che cosa c'entriamo voi o io? (I, 7).

Da notare due cose nel testo sterniano: si parla di *hobby horses* in quanto *tastes*, gusti, chiamandosi anche in causa il *de gustibus non est disputandum* (I, 8); e, tra gli *hobby horses*, si pongono i *maggots*, col ricorso ad un termine inglese che non significa solo "cacchioni", cioè larve di api o di altri insetti, ma anche ubbie, fantasie, ghiribizzi ecc. Per ciò che riguarda il primo punto, certo, se ne può trarre motivo per ricordare come Kant faccia nella sua *Kritik der Urteilskraft*, in cui, come si è visto, si pone il problema del rapporto tra il gusto e il genio, il più cospicuo tentativo teoretico di fondare un giudizio estetico che, pur non determinante, porti fuori dal relativismo dei gusti. Per ciò che riguarda il secondo punto, si può ammettere che gli *Streckenpferde* di Kant valgono, essi stessi, anche ubbie, fantasie, ghiribizzi, ecc. E soprattutto questo è importante: anche Kant, il severissimo, *cantiano* Kant, per arroccarsi che possa nella difesa di un "generale" di cui ogni "individuale" dev'essere "caso" e solo un "caso", si apre alla considerazione di ogni umana "stravaganza", anche di ciò che cade fuori del dominio dell'"intelletto sano". Naturalmente, sempre a patto che niente metta in questione questo dominio, soprattutto in quanto società fondata sul principio della coesistenza e della tolleranza reciproca. Ne può risultare, per lo meno, che lo "sterniano" Kant perviene, in certo modo, ad un ammorbidente del rigido intellettualismo che caratterizza la sua più "sistematica" costruzione teoretica, nonché la sua più autoritaria, benché liberale teoria politica.

Anche Kant, cioè, risulta essere un filosofo non alieno dal sorriso ed anche dal riso, di fronte ad una umanità che avverte bisognosa di quell'"ozio attivo" senza il godimento del quale c'è solo "saggezza" e

non anche "allegria", solo "giudizio" e non anche "spirito". E, certo, in quanto anche tale filosofo, Kant ha potuto, se non altro, riflettere su un momento della dedica di Sterne al Signor Pitt che tanto piacque anche ad un Foscolo e ad un Leopardi:

Ogni qualvolta un uomo sorride, – ma ancora di più quando ride, egli aggiunge qualcosa a questo Frammento di vita.

* * *

Per illustrare ulteriormente il rapporto Kant-Sterne, riesce opportuno leggere un'altra pagina dell'*Anthropologie*:

Dall'imperturbabilità (*Gleichmütigkeit*) si distingue la *launische Sinnesart* (probabilmente detto *lunatisch* in origine) che è una disposizione agli slanci di gioia e di tristezza di cui il soggetto non sa rendersi conto e di cui sono affetti specialmente gli ipocondriaci. Esso è molto diverso dal *launichter Talent* (di un Butler o di uno Sterne) che, mediante un capovolgimento deliberato (*durch absichtlich-verkehrte Stellung*) a cui un uomo di spirito (*der witzige Kopf*) sottopone gli oggetti (poggiandoli per così dire sulla testa) (*gleichsam sie auf den Kopf stellt*), offre all'uditore o al lettore, con maliziosa ingenuità (*mit schalkhafter Einfalt*), il piacere di raddrizzarli (*das Vergnügen macht, sie selbst zurecht zu stellen*) (§ 62).

Di proposito si sono riportate le espressioni tedesche *launische Sinnesart*, *lunatisch*, *launichter Talent*, rese in italiano da P. Chiodi come "umore capriccioso", "lunatico", "talento fantastico". Traduzione accettabile ed anzi accettabilissima. Ma, anche tenendo conto che, nelle *Reflexionen zur Anthropologie* (*Werke*, ed. Ak., XV, 200), accanto ad espressioni come *Witzig zu seyn*, *launen*, *launenhaft*, ricorre l'espressione *launen hat* (ha la luna), e che esse, come *launisch*, *lunatisch*, *launichter*, costituiscono una costellazione semantica che implica le idee affini o identiche di "capriccio", "umore variabile", "ghiribizzo", "fantasia", "estro", "brio", "spirito", viene spontaneo tradurre in particolare *launichter Talent*, riferito a Butler, autore dell'*Hudibras* (1763-1778), e soprattutto a Sterne, autore del *Tristram*, con "talento fornito di Witz" e, più ancora, "talento lunatico". Del resto, Sterne, cominciando a scrivere il *Tristram* nello stesso anno in cui esce il *Candide* (1759) di Rousseau, colloca la sua opera sotto la protezione della luna:

Il resto lo dedico alla LUNA che, detto per inciso, di tutti i PATRONI e le MATRONE a cui riesca a pensare, ha il maggior potere di dare una spinta al mio libro, e di fare impazzire per esso la società (*and make the world run after it*).

Dea della luce, se non sei troppo occupata con CANDIDO e con gli affari della signorina CUNEGONDA, – prendi quelli di *Tristram Shandy* sotto la tua protezione (I, 9).

Anche in questo testo *world* significa “mondo” non meno che “società”. L’espressione *make the world run man after it*, intanto, potrebbe anche, senza troppa violenza, tradursi con un “fa girare pazzamente il mondo secondo (intorno a) lui”. E non è che il *Tristram Shandy* non faccia “girare pazzamente” il lettore intorno a sé; non è che, da ultimo, nel “sistema shandyano” (I, 21), le cose, tutte, non vengano fatte girare *auf den Kopf*, come si è letto nella pagina dell’*Anthropologie* kantiana, “sulla testa”, sulla quale son poste attraverso un “capovolgimento deliberato” da quel *witziger Kopf* che è Sterne. Una rivoluzione copernicana, anche qui, operata in modo che le cose siano viste in una *verkehrte Stellung*, in una “posizione rovesciata”; ed assume, in questo caso, un significato importante, sì, anche il rapido ed ironico riferimento di Sterne a Copernico (I, 21).

Del resto, non si può non sentire odore di copernicanesimo quando il mondo, già attraverso lo “shandysmo” berkeleyano e humeano, come si è visto, cancellando di fatto ogni linea di demarcazione tra l’io e il mondo, questo stesso comincia a ridurre a mondo dell’io, fino ad annunciare la *verkehrte Welt*, per dirla con Hegel, il mondo delle cose fatto girare intorno all’uomo di Kant. E può cadere, nell’occasione, l’ammirato commento di Hegel al pensiero “rivoluzionario”:

Da che il sole splende nel firmamento e i pianeti girano intorno ad esso, non si era ancora scorto che l’uomo si basa sulla testa, cioè sul pensiero, e costruisce la realtà conformemente ad esso (*Philosophie der Geschichte*, Parte IV, Sez. III, 3, a).

Solo, bisogna avvertire che il copernicanesimo di Kant non è il copernicanesimo di Sterne. Quest’ultimo scioglie il pensiero delle cose in una intricata selva di *opinions* su di esse; quello kantiano, invece, facendo perno intorno ad una struttura trascendentale comune a tutti gli uomini, assumendo le teste degli uomini come una sola testa, ten-

de a frenare lo sterniano gioco delle *opinions* come quello del *tot capita, tot sententiae*.

Ma è vero, intanto, che Sterne, come vuole Kant, rovescia il mondo delle cose sulla testa per dare, magari al lettore, "il piacere di raddrizzarlo"? Un altro grande, entusiasta lettore di Sterne, proprio quel Nietzsche che rimprovera a Kant il "vizio anglo-europeo" del *cant*, pronuncia parecchi giudizi su Sterne, lo scrittore che gli avrebbe potuto far lenire non poco la sua viscerale antipatia per gli inglesi; ed il più significativo di essi è il seguente:

Lo scrittore più libero. Come potrebbe, in un libro per spiriti liberi, non essere nominato Laurence Sterne, egli che Goethe ha onorato come lo spirito più libero del suo secolo! Qui si accontenti dell'onore di essere detto lo scrittore più libero di tutti i tempi, in confronto al quale tutti gli altri appaiono rigidi, tetragoni, intolleranti e contadinescamente rozzi [...]. Sterne è il grande maestro dell'equivocità (*Zweideutigkeit*) – presa ben s'intende questa parola nel senso più largo di quanto non si faccia comunemente, quando per essa si pensa ai rapporti sessuali. È da dare per perso il lettore che voglia sapere ogni volta che cosa Sterne veramente pensi su una cosa e se di fronte ad essa egli faccia un viso serio o sorridente [...]. Egli produce quindi nel lettore giusto un sentimento di incertezza se si cammini, si stia in piedi o si giaccia (*Menschliches, Allzumenschliches, II, Vermischte Meinungen und Sprüche*, 113).

Non che a Kant, allo stesso copernicano Kant che espone la "trasformazione nel modo di pensare (*Umänderung der Denkart*)", "analoga" all'"ipotesi" del grande astronomo polacco, il quale aveva "osato – in modo contrastante ai sensi, eppure vero – cercato i movimenti osservati non già negli oggetti del cielo, bensì nel loro spettatore" (Pref. II edizione *Kritik der reinen Vernunft*, 1787), si possa attribuire la patente del "filosofo più libero" allo stesso modo in cui Nietzsche attribuisce a Sterne quella dello "scrittore più libero". Pure, gli si può assegnare una maniera di filosofare, per la quale egli appare, per molti versi, non meno di Sterne, un "grande maestro di equivocità" che lascia incerti "se egli faccia un viso serio o sorridente". Ed è l'"equivocità" messa in evidenza da Goethe nello scritto *Anschauende Urteilskraft*, già fatto intervenire, in cui si osserva come Kant "procedesse in modo maliziosamente ironico, ora sembrando ansioso di limitare al minimo il nostro potere di conoscere, ora lanciando un'occhiata di traverso al di là dei confini da lui stesso segnati".

“Equivoco”, Kant, o un filosofo che non sai mai “se faccia un viso serio o sorridente; o, magari, un filosofo che fa “il viso serio e sorridente” ad un tempo. O non è il filosofo che, mentre dà all’uomo, in quanto soggetto di conoscenza, un enorme potere conoscitivo, questo stesso, poi, lascia esercitare solo sulla superficie delle cose (conoscenza fenomenica)? O non è il filosofo che, mentre inchioda l’uomo alla responsabilità di ubbidire all’imperativo categorico, come se fosse un uomo assolutamente razionale, – assume poi a tema, con una profonda e benevola comprensione, nel già citato *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, le malattie mentali che inesorabilmente allontanano dall’uso della ragione? O non è il filosofo che, nella *Kritik der Urteilskraft*, mentre esplora tutte le possibilità di un giudizio estetico universale, puntigliosamente indica ed esamina tutti gli ostacoli che alla costruzione di un tale giudizio si oppongono?

È che Kant conosce molto bene, anche lui, gli *Steckenpferde*, gli *hobby horses* degli uomini per non capirli e, soprattutto, per non compatirli, quando maggiormente si accende tra loro il conflitto. E, del resto, non sono sempre in conflitto anche i “parrucconi” accademici, “rigidi, tetragoni, intolleranti e contadinescamente rozzi”, come vuole il Nietzsche che fa l’elogio di Sterne? In quest’ordine di idee, può riuscire molto istruttiva la lettura di *Der Streit der Fakultäten* (1798). Un’opera accademica, essa stessa. Ma vien voglia di pensare che, scrivendola, Kant possa avere in mente i dotti dell’Università di Strasburgo che Sterne fa litigare in un dibattito fisiognomico. Se ne ricorda, Kant, nello scritto *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1787). Qui, si comincia a porre una distinzione tra una “descrizione della natura (*Naturbeschreibung*)” ed una “storia naturale (*Naturgeschichte*)”, per le quali si propongono i nomi, rispettivamente, di “fisiografia (*Physiographie*)” e di “fisiogonia (*Physiogonie*)”; e si trova che la “difficoltà del linguaggio (*Sprachsschwierigkeit*)” non permette di tener separate due questioni in effetti distinte e distinguibili. Si registra, per ciò stesso, tiene a precisare Kant, un “disaccordo di opinioni (*Misshelligkeit*)” e, certamente, uno “sviamento dai termini classici” che consentono, una volta accettati convenzionalmente, solo allora, il superamento dello stesso disaccordo. Allora, Kant:

Ci capita, qui, ciò che Sterne, in occasione di un dibattito fisiologico il quale, secondo la sua fantastica idea (*nach seinem launichten Einfalle*), mise in

tumulto tutte le Facoltà dell'Università di Strasburgo, dice: i logici avrebbero risolto la questione solo che non fossero intoppati in una definizione.

La questione che insorge tra i dotti di Strasburgo è molto esilarante; e riguarda il naso: non solo che cosa esso è, ma anche quale misura deve avere, quale funzione deve svolgere ecc. Essa si configura come questione puramente logica, nel *Tristram*, per dotti, dei quali Sterne dice: "Erano occupati a modo loro a pomparla (la VERITÀ) attraverso la fonte dell'induzione dialettica – a loro non interessavano i fatti – loro ragionavano" (IV, *Slawkenbergius's Tale*). E, servendosi unicamente dell'"induzione dialettica", limitandosi a "ragionare", cosa fanno i dotti di Strasburgo? Confliggono verbalisticamente e solo verbalisticamente. E Sterne racconta:

I logici si attenevano molto più rigorosamente, al punto di cui trattavano, di qualsiasi altra classe di uomini colti – incominciavano e finivano con la parola naso; e se non fosse stato per una *petitio principii*, contro la quale uno dei più abili di loro sbatté la testa all'inizio dello scontro, la controversia sarebbe stata decisa su due piedi.

La petizione di principio è, si sa, un errore logico per il quale si assume come concessa, in una forma solo di poco diversa, proprio la tesi che si deve dimostrare. I logici di Strasburgo non hanno a che fare con le cose, bensì solo con le parole; non hanno a che fare con il naso, ed anzi con i nasi bensì solo con la parola *naso*. Del resto, ha, solo "spiritosamente", anticipato Sterne:

Poiché con la parola *Naso*, per tutto questo capitolo sui nasi, e in ogni altra parte della mia opera nella quale ci si imbatte nella parola *Naso* – con quella parola dichiaro di intendere un Naso, e niente di più, e di meno (III, 31).

Il problema del "giudizio", anche del "giudizio determinante", per costruire il quale occorre, secondo Kant, la *Urteilkraft*, la "capacità di giudizio" indispensabile ad "applicare" il "generale" all'"individuale" o a "sussumere" questo sotto di quello, non si pone neppure per i logici di Strasburgo: per ciò stesso, poiché la *Streit* è solo verbalistica, è solo una logomachia, non si può parlare neppure di una *Dummheit*, di una "stupidità" in senso kantiano.

È una situazione, questa, che può capitare nel mondo "accademico", in cui si monopolizza, da parte di una "Facoltà" o di un'altra, il discorso su una cosa che non c'è o che, comunque, di fatto ne fuo-

riesce. Ne ride o ne sorride Sterne. Ne ride o ne sorride Kant. E non è difficile, allora, sorprendere sulla bocca di quest'ultimo, che resta il filosofo del "giudizio" per eccellenza, il *Lillibullero* canticchiato o fischiato da zio Tobia. È proprio vero che nel pensiero di questo Kant "s'insinua furtivamente", come vuole Nietzsche, "quel vecchio vizio inglese che è chiamato *cant*"? Il Kant lettore di Sterne, il "più libero scrittore inglese", tutt'altro che *cantiano*, ne lascia, più volte, dubitare o non ne lascia dubitare affatto, quando lo stesso "giudizio determinante" è dato come quello che non solleva in alcun modo alla dignità di suo soggetto la "cosa in sé".

NOTA

Mail nome di Kant – o di *cant* –, si può interrogare come quello che ha qualche altro senso, sino ad indurre a ritenere che, sì, *nomina sunt, consequentia rerum*. Suggestiva la lettura che del nome *Kant*, coerentemente con l'assunzione che la kantiana teoria dell'*Ich denke* è "teatro" e che il *Denken* della *Kritik der reinen Vernunft* è "drammatico", fa Marco Baschera nella sua tesi di dottorato (Università di Zurigo, 1987), intitolata *Das dramatische Denken. Studien zu Beziehung von Theorie und Theater anhand von I. Kants "Kritik der reinen Vernunft" und D. Diderots "Paradoxe sur le comédien"* (Heidelberg 1989). L'autore, certo, istituisce un rapporto tra Kant filosofo e Diderot teorico del teatro. Ma lo studio di questo rapporto può gettare non poca luce anche sul rapporto tra Kant filosofo e Sterne romanziere, almeno se si può istituire anche, magari su suggerimento di Nietzsche o di Kundera, un rapporto tra lo stesso Diderot e Sterne romanzieri. Sta di fatto, intanto, che, nella *Vorrede*, l'autore accenna ad un *Denken in Namen* (p. 11), e in seguito spiega che questo è un pensiero che "abbraccia gli ambiti che si sottraggono all'intenzione dell'autore" e che tenerne conto, leggendolo, "significa prestare attenzione" anche all'inespresso di un testo" (pp. 96-97).

Il *Denken in Namen* è, nel caso specifico, quello "inespresso" di un testo come la *Kritik der reinen Vernunft* di Kant, di un filosofo il cui nome, osserva Baschera, consultando il *Französisches Etymologisches Wörterbuch* (1922 sgg.) di W. von Wartburg, cade in una famiglia di termini (ad es., *kante* = spigolo, orlo, margine; *kantor* = cantore, direttore d'orchestra ecc.), i significati dei quali possono, presi in considerazione, estendere o complicare quello stesso di Kant. Bisogna tenerne conto quando si legge un autore come Kant, l'autore di un testo che "non dice per espresso e nettamente", di un testo in cui c'è qualcosa che "si sottrae" all'espressione completa di un pen-

siero che, da ultimo, è un "pensiero drammatico", che costituisce *teoria e teatro* (dal greco *thea*) ad un tempo. In questo pensiero, l'Io diventa una "figura autoironica".

Sterniana questa figura? Si può ritenerla tale se Sterne è, come si è letto in Nietzsche, un autore che non sai mai se faccia sul serio o scherzi quando scrive. Del resto, quanto sia sterniano il "pensiero drammatico", il *Denken in Namen*, di Kant, si può appurare soprattutto osservando come il suo fenomenismo possa considerarsi una sorta di shandysmo. Kant opera, sì, una rivoluzione copernicana, ma fino a che punto, poi, bisogna credergli, quando, per evitare che la conoscenza si sbizzarrisca relativisticamente, rovescia il mondo delle cose sulla testa e questa testa intende come quella che, in quanto struttura trascendentale, agisce all'unisono in tutti gli uomini, tuttavia togliendole la presunzione di cogliere la "cosa in sé"?

Heinrich von Kleist, come ha modo di avvertire anche Nietzsche, trae da questa situazione, non nettamente espressa quando si danno come universali ed oggettivi i giudizi sintetici a priori, una disperazione mortale (cfr. ANTIMO NEGRI, *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Roma-Bari, 1984, pp. 3 sgg.). Ma Kant? il "sofista di Königsberg" ne può anche, sternianamente, sì autoironicamente, ridere o sorridere, non ignaro, per altro, che quella testa che pur tende a far funzionare all'unisono in tutti gli uomini ha le sue più tollerabili *Krankheiten*, quegli umori lunatici, quei ghiribizzi, quei capricci che, non disturbando gli altri, permettono di aggiungere un po' di allegria a "questo Frammento di vita" (Sterne). E si può anche capire perché Kant "non aveva concetti repressivi o restrittivi della pazzia", considerando "segno di libertà individuale la 'piccola mania', lo *Steckenpferd*", "come lo chiama nel § 45 dell'*Anthropologie*", per ciò stesso appellandosi a Sterne (P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, Napoli 1983, p. 188).

Questo Kant sterniano è anche il Kant pedagogista che, come si è visto, non ama una scuola incapace di lasciar "formare", comunque "per la società", un "ragazzo vivace", pretendendo di condurlo sempre "per le dande" o "in carrozzella". Ed ha ragione Popper di sostenere che, quando scrive *Was ist Aufklärung* (1784), Kant "parla di qualcosa che ha provato personalmente, che appartiene alla sua personale esperienza", rigettando il ricordo della "schiavitù dell'infanzia" trascorsa nel pietista Collegium Fredericianum" (*La critica kantiana della cosmologia* [1954], in *Congetture e confutazioni*, trad. it., Bologna 1972, I, p. 306). Ci si trova, non c'è dubbio, di fronte ad una specola del "liberalismo" di Kant, e questo stesso "liberalismo" è "shandysmo".

Popper rinvia, nell'indicare il risvolto autobiografico di *Was ist Aufklärung*, alla biografia kantiana (Gotha 1801) di Theodor Gottlieb Hippel (1741-1796), borgomastro di Königsberg, brillante scrittore, autore di *Über die Ehe* (1774), *Über die bürgerliche Vebesserung der Weiber* (1792) e, soprattutto, di *Die Lebensläufe nach aufsteigender Linie* (1778-1779), amico di Kant.

Lo studio del rapporto Kant-Hippel è importantissimo anche per la conoscenza del rapporto Kant-Sterne. Costituisce un tale studio, per altro eccellente, *The elusive "I" in the Novel. Hippel, Sterne, Diderot, Kant* (P. Lang, New-York-Bern-Franckfurt a. M. - Paris 1987) di Hamilton H. H. Beck.

Beck rivolge la sua attenzione soprattutto a *Die Lebensläufe*. In generale, trova che "la struttura narrativa del romanzo di Hippel può essere intesa come una replica a quella del *Tristram Shandy*", una replica che gli consente di stabilire delle relazioni tra la "teoria contemporanea del romanzo" e la filosofia di Kant (p. 127). Nell'Appendice (pp. 131-151), egli costruisce una vera e propria tavola sinottica tra alcuni passi di *Die Lebensläufe* e le kantiane *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie*, primo volume delle *Vorlesungen über Encyclopädie und Logik*, lette nell'edizione curata da G. Lehmann (Berlin 1961). Merita attenzione il fatto che G. Lehmann fa cadere le *Vorlesungen* nel semestre invernale 1781-1782. Se ha ragione Lehmann – ma non ne condivide la datazione G. Tonelli (rec. ed. Lehmann, in "Filosofia", 13 [1962], pp. 511-514) che le colloca tra il 1775 e il 1780, la *Vorlesungen* di Kant sono immediatamente posteriori a *Die Lebensläufe* di Hippel. La questione filologica (cfr. BECK, *op. cit.*, p. 124) è aperta. Ma certamente la possibilità di leggere in parallelo lo sterniano Kant e lo sterniano Hippel rimane.

Intanto, è opportuno richiamare l'attenzione sul modo in cui Hippel, come mette in evidenza Beck (*op. cit.*, pp. 116-117), traduce il motto, tratto da Epitteto, del *Tristram Shandy*. La proposizione di Epitteto, già citata, è tradotta da Hippel così: "Das Missvergnügen liegt nicht in den Gegenständen, sondern in der Art, wie man sich diese Gegenstände vorstellt und in uns selbst", traducibile con "Il fastidio non sta negli oggetti, ma nel modo in cui ce li rappresentiamo e in noi stessi". Nell'occasione (*op. cit.*, p. 117), Beck cita la *Kritik der reinen Vernunft* (A 382): "Es bleibt uns nicht übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studieren", "Non ci rimane che studiare la nostra anima sotto la guida dell'esperienza".

Hippel è, come vuole sempre Beck, "l'autore sterniano più completo nella Germania del XVIII secolo" (*op. cit.*, p. 7). Gli si può dar ragione, se anche Hegel, parlando del "vero umorismo", individuandolo là dove, nella scrittura, ci sono "grande profondità e ricchezza di spirito", associa Sterne e

Hippel, nell'opera dei quali si può constatare "un girovagare del tutto ingenuo, lieve, inapparente, che presenta il più alto concetto di profondità proprio nella sua scarsa significanza" (*Lezioni di estetica*, trad. it. Vaccaro-Merker, Milano 1963, p. 792). C'è "vero umorismo" anche in Kant, nel Kant più hippeliano e, quindi, più sterniano? Una risposta seria a questa domanda può darsi leggendo sinotticamente *Die Lebensläufe* di Hippel, il più sterniano degli scrittori tedeschi, e le *Vorlesungen* di Kant, anche, si capisce, seguendo la *Kritik der reinen Vernunft* che, se la datazione di G. Lehmann delle lezioni kantiane è esatta, a queste risulta contemporanea. In attesa di una lettura di questi testi in tal senso, ci si può accontentare di considerare due proposizioni, l'una di Hippel (*Lebensläufe*) e l'altra di Kant (*Vorlesungen*), che Beck (*op. cit.*, p. 142) colloca, appunto, sinotticamente. La proposizione di Hippel è questa: "Das Vermögen, sich Dinge durch Begriffe vorzustellen, heisst denken (La facoltà di rappresentarsi cose attraverso concetti è pensare)"; e la proposizione di Kant è questa: "Das Vermögen, sich Dinge durch Begriffe vorzustellen, heisst denken (La facoltà di rappresentarsi cose attraverso concetti è pensare)", cioè la stessa proposizione.

Le cose diventano rappresentazioni per concetti. Il *Denken in Namen*, il "pensiero drammatico" di Kant, del quale parla Baschera, scioglie le cose in "concezioni", in "rappresentazioni" e, si dirà anche, in "congetture", in "ipotesi", in "opinioni". Vengono in mente i *dogmata* della sentenza di Epitteto che costituisce il motto del *Tristram Shandy*. Quanto basta per poter pensare al fenomenismo kantiano come ad una forma di shandysmo, alla conoscenza fenomenica, e solo fenomenica, kantiana come ad una "teoria" o come ad un "teatro". Avviene quando il mondo delle cose si rovescia sulla testa, per di più su una testa che lo stesso Kant, sternianamente "umorista", non ritiene immune da psicologici *Streckenpferde* che si possono tollerare solo a patto che non siano molesti come la mosca che infastidisce Tobia.

Convento di S. Francesco, Lugnano in Teverina, settembre 1995 - aprile 1997