

**RIVISTA INTERNAZIONALE
DI FILOSOFIA DEL DIRITTO**

Anno XXXIV - Fasc. 6

Novembre-Dicembre 1957

(Estratto)

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

**IL TEMPO NELLA FILOSOFIA GIURIDICA
DI KANT**



MILANO

DOTT. A. GIUFFRÈ - EDITORE

1958

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

Professore nell'Università di Siviglia

Il tempo nella Filosofia giuridica di Kant

SOMMARIO: 1. Chiavi del tempo in Kant. — 2. Spazio e tempo nel periodo precritico. — 3. Spazio e tempo nella *Dissertazione* del 1770. — 4. Il tempo come forma gnoseologica a priori. — 5. Il Kant concreto dell'etica. — 6. La nozione kantiana della razza come eternità biologica. — 7. Il tempo come oggettività con contenuto proprio nel 1783. — 8. Quadro delle conseguenze. — 9. Il tempo oggettivo e il tempo soggettivo nell'etica. — 10. Tempo soggettivo e tempo oggettivo nella politica. — 11. Religione e storia come oggettività e soggettività del tempo. — 12. Il diritto come il formalismo esteriore del presente.

1. — La filosofia di Kant è senza dubbio un tentativo delle nuove direzioni della speculazione umana in tutti gli aspetti.

La sua gnoseologia supera le discussioni di empiristi contro dogmatici e di Newton contro Leibniz, cercando nelle intuizioni aprioristiche dello spazio e del tempo due schemi con cui assicurare la validità delle esperienze dell'io sopra le parvenze esterne con cui ci si manifestano gli esseri liberi dotati di ragione, eliminando da essa i due soggetti che prima la centravano: Dio e l'individuo. In politica riassume le teorie di Rousseau però dotandole di base filosofica.

Nella storiografia riprende come soggetto del divenire la specie umana che già era stata asse della sua etica. Nella dottrina della religione pone capo alla eliminazione di Dio che già aveva compiuto nell'etica, dando dimensione di credo filosofico alla speculazione razionalistica dell'*Aufklärung*. Rompe nel cam-

po giuridico con la vecchia identificazione secolare tra diritto e giustizia per ridurlo a forma di convivenza attuale in società.

Sono conosciute le innovazioni che tali contributi contengono. Però è anche risaputo che non tutte sembrano avere uguali vie di uscita; perchè la *Critica della ragion pura* tenta di delimitare i confini della conoscenza demolendo le barriere dell'assoluto, mentre nella *Critica della ragione pratica* l'assoluto viene posto nella legge universale come imperativo della condotta.

Chiave per l'intelligenza di queste due diverse direzioni credo che sia la tematica del tempo, poichè, a mio parere, Kant non impiega un concetto unitario di questo, in quanto mescola in esso il formale con il ripieno di sensibilità, il gnoseologico con il pratico. Schematizzate le prospettive kantiane del tempo sono:

TEMPO	Come forma	}	Gnoseologica	= Forma PREVIA della intuizione sensibile.
			Pratica	= Il diritto quale canale in cui passa la morale - Il tempo come ORA.
	Come contenuto	}	Absolute	= Tempo ETERNO - Suo soggetto la specie umana.
			Relativo	= Tempo STORICO - Soggetto il suo io, l'individuo.

Il collegamento di tutte queste posizioni esplica il passaggio da alcuni punti di vista ad altri. Il tempo come forma o come contenuto si lega alternativamente al tempo come eternità, come temporalità e come attualità, per produrre la gamma variata di posizioni che formano la filosofia kantiana e la cui osservazione non sfugge al più superficiale dei lettori.

Io cerco nel tempo il filo conduttore che chiarisca la speculazione di Emanuele Kant.

2. — Le idee kantiane sul tempo vanno di pari passo coi suoi chiarimenti dello spazio, in modo tale che risultano mere applicazioni a piani nuovi e più ampi delle conclusioni con le quali andò appurando, con faticoso cammino, i problemi suscitati dalla polemica Newton-Leibniz ed il cui coronamento si ha nella consolidata maturità delle *Critiche*. È partendo dallo spazio che Kant arriva discutere la tematica del tempo ed è a causa della polemica tra quei grandi pensatori d'Inghilterra e di Germania so-

pra le caratteristiche dello spazio, che nasce la questione della catalogazione filosofica del tempo.

La grande polemica che durante cento anni, quelli che formano l'ultimo terzo del secolo XVII e i due primi terzi del XVIII, divide le più grandi menti europee, consiste nell'esaminare se la determinazione filosofica dello spazio dovrà farsi secondo criteri assoluti o attenendosi a grandezze relative. Dall'alto seggio del suo onnicomprensivo sapere Leibniz andava concependo lo spazio come relazione tra i corpi, come l'ordine di coincidenza delle sostanze, quella realtà relativa che le situa le une rispetto alle altre. Nei paragrafi 8 e 61 della *Monadologia* la differenza qualitativa delle unità chiuse e senza finestre, che sono le monadi primordiali, si traduce in una collocazione distinta tra di loro. La relatività risulta dalle diversissime possibilità di collocazione, poichè il tempo è « die Ordnung der Coexistenzen, wie die Zeit die Ordnung der Successionen ist » ⁽¹⁾. La necessità dell'assoluto è per Leibniz necessità di un punto di riferimento che esprima unitariamente la relatività infinita delle innumerevoli connessioni tra i corpi in cui esista lo spazio; centro che consisterà nel corpo che si muove, rispetto al cui mutamento gli altri corpi cambiano di situazione. Lo spazio leibniziano è, in tal maniera, un ente immaginario indipendente dai corpi, con realtà per se medesimo.

Al contrario, Isacco Newton riferisce lo spazio al movimento, cercando uno schema assoluto che permetta di figurare la realtà del movimento locale senza che venga meno la unità totale dell'universo. Schema definito nei suoi *Philosophiae naturalis principia mathematica* ⁽²⁾ con la distinzione tra spazio assoluto-spazio relativo, e i suoi corrispondenti tempo assoluto-tempo relativo. Lo spazio assoluto è immobile ed alieno da qualsiasi alterazione

(1) Tra le numerosissime esposizioni critiche credo che nessuna è tanto felice nel sottolineare le relatività del tempo e dello spazio nel senso che qui mi interessa, come quella che dà il vecchio LUDWIG FEUERBACH a pag. 76 della sua *Geschichte der neueren Philosophie. Darstellung Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, Ansbach, Brugel, 1837.

Inoltre, per le connessioni centrali con il problema dell'essere non si dimentichino le acute osservazioni di A. BOEHM, *Le vinculum substantiale chez Leibniz*, Paris, Vrin, 1938, per ciò che riguarda il dinamismo ontologico (pag. 21 e seg.); nè le connessioni tra movimento, forza e spazio in funzione dell'armonia prestabilita che con tanta aderenza mette in chiaro GALLO GALLI nelle pagine 107-108 dei suoi *Studi sulla filosofia di Leibniz*, Padova, Cedam, 1948.

(2) Sopra la sua opera v. ROSENBERGER, *Isaac Newton und seine physikalischen Principien*, Leipzig, 1895; LEON BLOCH, *La philosophie de Newton*, Paris, 1908.

esterna delle posizioni dei corpi; lo spazio relativo sarà la misura della analoga alterazione dalla posizione concreta del corpo che cambia e in relazione all'immobilità dell'insieme che lo spazio assoluto comprendeva. Nel modo stesso che il tempo assoluto sarà la verità matematica al di là delle realtà esterne, la durata che fluisce con uniforme uguaglianza per tutti i corpi; mentre che il tempo relativo sarà la misura sensibile ed esteriore di qualsiasi durata secondo il movimento, rinchiusa nel seno della durata assoluta del tempo assoluto. Per Newton, pertanto, spazio e tempo acquistano validità di realtà assolute, riducibili ad espressioni di esattezza matematica.

Le lettere scambiate tra Leibniz e il discepolo di Newton, Clarke, pubblicate in Inghilterra nel 1717 e nel 1720 in Germania, divisero il dotto mondo europeo in una giostra di accanite battaglie scientifiche. I mistici e i savi, quelli innamorati dell'assoluto per principio ed i secondi aggrappati all'assoluto come requisito necessario per ogni scienza autentica, stanno con Newton, il mago del totale e onnipotente. Al contrario, gli idealisti di ogni settore andranno dietro gli stendardi della relatività leibniziana, tanto più in quanto rappresentava la continuità di secolari opinioni nel mondo della filosofia.

Il risultato fu un urto di metodi che giunse, a causa del conflitto ingaggiato tra le scuole, a rendere la filosofia e la matematica eredi del primato speculativo che la teologia aveva goduto nel Medio Evo. Spazio relativo e spazio assoluto sono alcuni dei punti di contatto e sopra essi operano quelli che cercano l'armonia, gli Euler e i Béguelin.

Nella metà del secolo XVIII Newton vince su tutta la linea perchè i risultati conseguiti con l'applicazione dei suoi metodi in fisica impongono che essi siano d'applicazione universale in tutti i rami del sapere umano, senza escludere la metafisica ⁽³⁾. Sarà principalmente questa la direzione in cui quell'oscuro e strano scapolone che filosofava in Königsberg, Emanuele Kant, riuscirà a rinnovare la filosofia con l'ottenere l'invenzione di una nuova formula che serva per definire il tempo e lo spazio.

È un tema che preoccuperà Kant per tutta la vita. A 23 anni, nel completare il 22 aprile 1747 i suoi *Pensieri sopra la*

(3) È la ragione che adduce H. J. DE VLEESCHAUWER a pag. 13 del suo vol. *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris, Alcan, 1939.

vera valutazione delle forze vive ⁽⁴⁾, adotta una posizione strettamente leibniziana identificando lo spazio col movimento e facendo dipendere questo dalle energie interne degli esseri. Senza forza le sostanze non si muovono, senza movimento non si spiegano le posizioni rispettive, senza posizioni rispettive non vi è spazio ⁽⁵⁾. Tale è l'argomentazione che, come è facile osservare, si attiene alla nozione di spazio come relatività tra i corpi. La unità dello spazio risulta dalla unità cosmica, benchè l'esistenza di molti mondi venga a contraddire l'affermazione leibniziana che lo spazio consta sempre di tre dimensioni ⁽⁶⁾.

Riserva verso Leibniz che va aumentando col crescere su di lui dell'influsso di Newton, soprattutto nei due punti fondamentali indicati da Kuno Fischer: nel concetto dinamico della materia e nella unità dell'universo ⁽⁷⁾. La prima osservazione della sezione prima dello scritto intitolato *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* ⁽⁸⁾, scritto nel 1763, mantiene la trinità dimensionale dei corpi nello spazio, però pone dei dubbi sopra le nozioni generalmente ammesse dalle due opposte parti, aprendo la via ad un desiderio di superamento di entrambi ⁽⁹⁾. L'altro scritto dello stesso anno 1763, il *Saggio per introdurre nella scienza dell'universo il concetto delle grandezze negative* ⁽¹⁰⁾, rientra già apertamente nel sogno newtoniano di applicare i metodi matematici alla speculazione filoso-

(4) Il titolo completo è *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen*, in « Sämtliche Werke », Leipzig, Insel Verlag, 1912, Tomo II, pag. 7-207. Cito Kant sempre in questa edizione.

(5) « Es ist leicht zu erweisen — scrive nel paragrafo 9 — dass kein Raum und keine Ausdehnung sein Würden, wenn die Substanzen keine Kraft hätten ausser sich zu wirken. Denn ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese Kraft keine Ordnung und ohne diese endlich kein Raum. Allein es ist etwas schwerer einzusehen, wie aus dem Gesetze, nach welchen diese Kraft der Substanzen ausser sich wirkt, die Vielheit der Abmessungen des Raumes erfolge » (pag. 30).

(6) Kant si limita ad arguire che il fondamento della tridimensionalità non soddisfa, essendo tuttavia modestamente ignorato: « noch unbekannt » (ibid., II, pag. 31).

(7) KUNO FISCHER, *Immanuel Kant und seine Lehre*, Erster Teil, Sechste Auflage, Heidelberg, Carl Winter, 1928, pag. 321.

(8) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, « Werke », IV, pag. 113-232.

(9) *Der einzig mögliche*, pag. 122: « Ich zweifle, dass einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sei ».

(10) *Versuch den Begriff der negativem Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, « Werke », IV, pag. 233-247.

fica, sostenendo che s'incontrano grandezze infinitamente piccole nella natura e non solamente tra i numeri ⁽¹¹⁾; da ciò facilmente risulta il rifiuto della monadologia leibniziana che si atteneva ad unità minime e indivisibili, spingendo la relazione dell'assoluto fino alle minime quantità del tempo e dello spazio.

L'applicazione delle formule matematiche importava con sé l'accettare l'esistenza in filosofia di verità intuitive e fondamentali, origine indiscussa di tutte le altre scienze, esenti da dimostrazione perchè imposte mediante intuizioni dirette alla intelligenza umana, conosciute senza necessità di prove. Tale è il tema che tratta nella relazione presentata all'Accademia delle Scienze di Berlino nello stesso anno 1763 e intitolata *Ricerca sopra la chiarezza dei fondamenti della teologia naturale e della morale* ⁽¹²⁾, in cui sostiene che solamente nel controllo di queste verità fondamentali indimostrabili consistono i temi più importanti della filosofia superiore ⁽¹³⁾.

Poichè tra queste verità indimostrabili si trovava la nozione dello spazio — dalla quale in Kant dipende sempre il tempo ⁽¹⁴⁾ — queste vengono già dal 1763 ad essere per il filosofo di Königsberg le conoscenze preliminari e originarie della *Critica*. Dal 1763 già possedeva, benchè oscuramente, la nozione secondo cui spazio e tempo sono conoscenze separate dalle cose, intuizioni necessarie del conoscere, situate fuori della realtà per conformarla e ordinarla dal nostro punto di vista.

Alla vigilia già del sorgere della mentalità critica, nel 1768, il lavoro sopra *I fondamenti della distinzione delle regioni nello spazio* ⁽¹⁵⁾, offre già le note essenziali della grande innovazione kantiana sopra spazio e tempo ogni volta che alla precedente indipendenza degli oggetti unisce la particolarità che sono intuizioni dell'intelletto. Sempre senz'altro metodo se non quello di estendere alla speculazione filosofica i criteri matematici propugnati da Newton, nel dare alla realtà degli oggetti considerazione

(11) *Versuch*, pag. 236.

(12) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, « Werke », IV, pag. 279-313.

(13) *Untersuchung*, pag. 288: « allein in der Aufsuchung dieser unerreichten Grundwahrheiten besteht das wichtigste Geschäft der höhern Philosophie ».

(14) *Ibidem*.

(15) *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, « Werke », IV, pag. 315-325.

di visione intuita dall'intelletto, la estende a quest'altra realtà estranea e separata da essi, che è l'ordine dei luoghi che occupano.

Con magistrale sicurezza, che già rivela il polso del pensatore geniale che sarà ben presto, Kant ritorna a Newton nel significato della tesi che dimostra in questo studio: quella per cui lo spazio assoluto è indipendente dalla esistenza di ogni materia, possedendo una propria realtà sostanziale in quanto fondamento ultimo per la possibilità delle sue connessioni ⁽¹⁶⁾. La determinazione dello spazio dei corpi risulta così dalle loro rispettive relazioni in rapporto allo spazio assoluto, e non dalle posizioni degli uni rispetto agli altri, di uno spazio al quale Kant attribuisce due aggettivi che preludono apertamente al ruolo che sta per attribuir loro nelle *Critiche*: assolutismo e originalità. Sopra questo spazio assoluto e originario, secondo la sua stessa frase « auf den absoluten und ursprünglichen Raum » ⁽¹⁷⁾, compendia Kant il risultato di tutte le sue meditazioni durante i lunghi anni del periodo precritico.

Già dal 1755 Kant si rifaceva all'idea della totalità per centrare il suo pensiero confrontandolo con le tesi di Leibniz e di Wolff ⁽¹⁸⁾, senza dubbio per un influsso di Newton che proprio nel 1768 raggiunge chiarezze meridiane. Poichè nessuno dubiterà che in queste affermazioni del 1768 c'è già la visione dello spazio come soggettività aprioristica, come intuizione preliminare, come chiave dell'esperienza, come punto di partenza della conoscenza. Ed idealismo trascendentale, questa parola allora ancora sconosciuta, è precisamente la soggettività aprioristica del tempo e dello spazio, come sottolinea Bruno Erdmann ⁽¹⁹⁾. Che ora Kant tocchi solo il punto dello spazio non ci impedisce di vedere già qui gli schemi che risolvano la sua concezione del tempo.

(16) *Von dem ersten Grunde*, pag. 318.

(17) *Von dem ersten Grunde*, pag. 324.

(18) Tale è l'opinione di LUCIEN GOLDMANN, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, pag. 45. Però devo confessare che a mio vedere gli argomenti che porta non sono convincenti, in quanto si basano su interpretazioni alquanto forzate dei testi originali.

Che la tendenza a dare valore assoluto a spazio e tempo si mescoli con l'ammirazione che sempre sentì per Newton è assai possibile, invece; se abbandonò Leibniz dovè influire in lui l'ammirazione per quel Newton nel quale — a dire di CASSIRER — vedeva la personificazione della scienza. V. ERNEST CASSIRER, *Kant. Vida y doctrina*, Mejico, Fondo de Cultura Economica, 1948, pag. 38.

(19) BRUNO ERDMANN, *Einleitung* alla edizione dei *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Leipzig, Leopold Voss, 1878, pag. LXVI.

3. — Nella dissertazione inaugurale del 20 agosto 1770 spazio e tempo acquistano la fisionomia che li caratterizzerà in tutte le esposizioni del periodo critico, mercè la nuova impostazione che implica la novità di scindere il mondo sensibile dall'intelligibile. Al di là del mondo degli esseri che conosciamo per via dell'esperienza dei sensi, Kant intuisce un altro mondo il cui orizzonte è contrassegnato dalle sostanze immateriali, di cui la più tipica ed immediata maniera è data dai numeri che la matematica utilizza. Le cose come appaiono e le cose come sono, costituiscono le due sfere sopra le quali l'intelletto umano opera in guisa differente: negli oggetti sensibili, attraverso i sensi; negli oggetti intelligibili, prescindendo da questi, ma non in quanto possiede già idee innate, ma perchè si attiene necessariamente ad ineluttabili leggi gnoseologiche. Quando Kant nel 1769 giunse ad intravedere che l'innatismo non è nel contenuto della conoscenza di idee, ma nelle leggi che regolano la forma della conoscenza empirica delle cose, fondò la critica trascendentale. La sua gigantesca opera posteriore sarà un semplice svolgimento di questa premessa. Nel ricercare il senso della verità matematica e nel rinchiudere i concetti numerici nel seno della sfera dell'intelligibile, però senza dimenticarsi della loro proiezione sopra le cose che integrano il sensibile, Kant fu fedele ai suoi tentativi matematizzanti della speculazione filosofica e concluse col depurare il contenuto concreto del conoscere dalle forme che lo fanno effettivo.

La sezione terza della dissertazione magistrale per la cattedra *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis* ⁽²⁰⁾ ci offre il concetto formale di tempo e di spazio che è tipico della *Critica della ragion pura*. L'idealismo trascendentale si dà la mano con il realismo empirico nell'unire la forma previa regolatrice del conoscere con le immagini sensibili che ci vengono dalle apparenze delle cose.

Nel paragrafo 15 della dissertazione Kant conclude il faticoso cammino, pieno di sofferti progressi, oscillanti tra il dogmatismo leibniziano e il mathematicismo di Newton, tra lo scetticismo di Hume e l'idealismo di Berkeley.

È che già il concetto di spazio non è frutto dell'esperienza, ma anzi presupposto per essa: « *possibilitas igitur perceptionum*

(20) « Werke », IV, pag. 327-368.

externarum, quae talium, *supponit* conceptum spatii, non creat » (21). Non è obiettivo e reale, nè si tratta di sostanza od accidente, nè di relazione, ma di qualcosa soggettiva ed ideale che per la natura stessa della mente serve di legge per coordinare le sensazioni esterne, di tal maniera che, pur essendo soggettiva, è tuttavia tanto vera che serve necessariamente come « omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum » (22); e, ciò che è più importante, è vuoto di contenuto in quanto devono riempirlo gli oggetti formati dalle sensazioni esterne, di cui è unicamente la forma fondamentale: « omnis sensationis externae forma fundamentalis » (23). Dalla infinità newtoniana ma reale dello spazio siamo passati ad una nozione aprioristica, subbiettiva, necessaria, indipendente e formale.

Soluzione che implica quella di tempo, nel paragrafo 14 della stessa dissertazione del 1770; parallele ambedue nell'evoluzione della filosofia kantiana, avranno simili caratteristiche di intuizioni singolari — e quindi formali — indipendenti dagli oggetti che in esse si trovano contenuti e condizioni senza le quali non potrà esistere alcuna esperienza.

Come quella di spazio, l'idea del tempo presuppone le sensazioni senza essere originata da esse; « idea temporis non oritur, sed supponitur a sensibus » (24); come lo spazio, il tempo non è sostanza nè accidente, nè relazione, ma condizione soggettiva necessaria e intuizione pura della mente umana per coordinare le sensazioni: « tempus non est objectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectiva condicio per naturam mentis humanae necessaria, qualibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus » (25); e finalmente è principio formale da riempire con sensazioni, in maggior grado tuttavia dello spazio; poichè Kant dichiara letteralmente: « tempus itaque est principium formale mundi sensibilis absolute primum » (26).

Nella dissertazione del 1770 lo spazio è già per Kant qualcosa di formale, che sarà riempito da un contenuto di sensazioni prodotte dalla esperienza.

(21) *De mundi sensibilis*, pag. 348.

(22) *De mundi sensibilis*, pag. 351.

(23) *De mundi sensibilis*, pag. 349.

(24) *De mundi sensibilis*, pag. 344.

(25) *De mundi sensibilis*, pag. 346.

(26) *De mundi sensibilis*, pag. 348.

4. — La *Critica della ragion pura* ci offre lo svolgimento completo di questa idea formale del tempo, ripetendo con fedeltà i punti di vista del 1770. Gli undici lunghi anni di meditazione che Kant impiega nell'elaborare l'articolazione logica dell'apparato della *Critica* volgono in gran parte intorno a questi due punti preliminari di tempo e di spazio, principii a priori per la sensibilità.

Hanno tanta importanza che da essi soli prende nome una scienza, l'estetica trascendentale, ramo primo della *Critica della ragion pura*, dedicata ad entrambe le forme pure dell'intuizione sensibile. Quantunque nella nuova elaborazione si ripetano in linee generali quelle sostenute nel 1770, senza altro progresso che prenderle come punto di partenza per la determinazione della nuova tavola delle categorie.

Come nella dissertazione inaugurale, questo non è un concetto empirico ricavato dalle sensazioni esterne: « der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden » ⁽²⁷⁾, ma una rappresentazione necessaria che precede ogni intuizione esterna: « eine notwendige Vorstellung *a priori*, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt » ⁽²⁸⁾, fattore preliminare per i fenomeni e mai conseguenza di essi. È parimenti intuizione pura, giacchè le cose « nur in ihn gedacht werden », solamente possono essere pensate nel suo seno. Ed è, finalmente, qualcosa di formale, poichè la sola maniera in cui possa permanere nello spirito una intuizione esterna anteriore alla esperienza sarà [possibile] in quanto ha collocazione nel soggetto in qualità di sua condizione a priori e come proprietà formale di essere influenzato dagli oggetti, col ricevere da questi la rappresentazione immediata in cui l'intuizione consiste, ossia, in parole kantiane, « nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt », solamente come forma del senso esterno in generale ⁽²⁹⁾.

Da ciò risulta che lo spazio ha realtà in quanto validità oggettiva e idealità in quanto la ragione considera le cose in se stesse; ossia, che lo spazio non è nient'altro che la possibilità

(27) *Kritik der reinen Vernunft*, « Werke », III, 1920, pag. 60.

(28) Ibidem.

(29) *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 62. Il senso formale dello spazio si ripete molte volte. « Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist » (pag. 63).

dell'esperienza, un vuoto che le cose riempiono nel venire sperimentate.

Fedele fratello dello spazio, il tempo subisce analoghi svolgimenti nella *Critica della ragion pura*, benchè sia molto più fertile di conseguenze, poichè il suo campo di azione è molto più ampio; mentre lo spazio influenza solo il settore delle sensazioni esterne, il tempo non riguarda unicamente le esteriori, ma comprende inoltre le esperienze interne.

Ugualmente nel trattare del tempo nella *Critica della ragion pura* Kant riferisce le sue opinioni di undici anni prima nella dissertazione inaugurale.

Il tempo sarà, dunque, anteriore all'esperienza, mai un concetto empirico dedotto dall'esperienza: « die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden » ⁽³⁰⁾, poichè nessuna delle sue dibattute manifestazioni di successione o di coesistenza potrebbe esimerlo da non esserle preliminarmente presupposto.

È un concetto discorsivo, forma pura dell'intuizione sensibile, poichè non può essere nè sostanza, nè accidente, nè relazione ⁽³¹⁾. Ed è forma necessaria nel cui seno avvengono tutti i fenomeni: « in ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich » ⁽³²⁾.

Donde, come per lo spazio, risulta che il tempo non è nient'altro che la condizione formale preliminare, « die formale Bedingung a priori » di qualunque esperienza ⁽³³⁾, che non esiste di per se stesso in maniera oggettiva separato dalla determinazione delle cose ⁽³⁴⁾, e che infine manca di realtà separata di cui presuppone dare la possibilità nella conoscenza subiettiva.

È così una universalità, però universalità vuota, meramente formale, senz'altro contenuto oltre quello di cui la riempiono i fenomeni. Ha esattezza obiettiva e universale a priori, però solo in quanto tutte le cose stanno in esso ⁽³⁵⁾, in quanto è condizione formale a priori di tutti i fenomeni.

(30) *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 65.

(31) *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 66.

(32) Ibidem.

(33) *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 68.

(34) « Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände ». *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 67.

(35) « Alle Dinge als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung) sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objektive Richtigkeit und Allgemeinheit a priori ». *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 69.

Così ottiene una universalità che lo spazio non conobbe, perchè lo spazio limita il suo ambito ai fenomeni esterni, mentre il tempo si riferisce allo stato interno ed entro lo stato interno stanno tutte le intuizioni, incluse le esterne, che solo hanno valore riferendole alla interiorità del soggetto.

Il valore della universalità formale e vuota del tempo si manifesta quando Kant la utilizza nell'analitica trascendentale per fissare l'esattezza delle categorie; ossia, ponendo di fronte le due intuizioni pure preliminari ai fenomeni, con i concetti per mezzo dei quali la intuizione di un oggetto resta determinata secondo qualcuna delle funzioni logiche dell'intelletto. Quantunque le categorie siano basi anche per la possibilità del conoscere empirico, senza dare neppure alcuna conoscenza delle cose ⁽³⁶⁾, nè più nè meno come le due forme pure della intuizione sensibile erano basi preliminari per la possibilità dell'esperienza in generale.

Formalismo ripetutamente riferito, che però non impedisce che spazio e tempo significhino la determinazione della unità della intuizione al di là della varietà molteplice degli oggetti che si accumulano nel tempo o nello spazio. Riecheggiamento newtoniano che servirà a Kant per adombrare nelle intuizioni pure l'origine delle categorie; seguitano ad essere forme, che raggiungono l'unità nella intuizione di quella unità che Newton preconizzava come condizione dello spazio assoluto, a cui tutti gli spazi concreti facevano riferimento.

Questa mia interpretazione trova appoggio nel dato che l'unità nell'intuizione dello spazio genera la categoria della grandezza, in così alto grado che alla grandezza dovrà adeguarsi completamente quella sintesi dell'apprensione ⁽³⁷⁾; e che, derivata da essa, la unità interna dell'intuizione nel tempo produce la categoria della causalità, come unità sintetica dei fenomeni nel tempo secondo la relazione di ciò che succede, e cioè, degli effetti con le loro cause ⁽³⁸⁾.

Le altre categorie nascono da questa valutazione del tempo come forma che dà unità agli oggetti molteplici, in quanto li accoglie nel suo seno, riempiendosi di essi. La realtà sarà ciò che in sè indica un essere nel tempo; la negazione, ciò che rappre-

(36) *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 134.

(37) *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 143.

(38) *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 144.

senta un non-essere nel tempo. La sostanza è permanenza del reale nel tempo, come successione, ciò di cui nel tempo permane la necessità, è la esistenza di un oggetto in ogni tempo. La possibilità è la coincidenza delle sintesi delle differenti rappresentazioni con le condizioni del tempo in genere. La reciprocità è la causalità reciproca delle sostanze nel tempo come simultaneità. Tanto dipendono le categorie dal tempo che Kant potè scrivere che gli schemi sintetizzatori delle intuizioni con i fenomeni non sono altro che determinazioni a priori del tempo o « Zeitbestimmungen a priori » ⁽³⁹⁾.

Tale è la intuizione pura del tempo nella prima delle *Critiche*. Non si tratta di un concetto, poichè è unità in sè, unità di cui i veri concetti difettano; ed è divisibile in parti fino all'infinito, qualità pure negata ai concetti ⁽⁴⁰⁾. In sè il tempo è impossibile, però senza esso i fenomeni non sarebbero possibili: per ciò si tratta di una obiettività vuota, che la esperienza colma e che, pur essendo indipendente da questa, solo mercè i fenomeni acquista senso e realtà. Kant stesso in qualche luogo parla di tempo vuoto e di tempo pieno, secondo che lo veda ripieno della realtà o vuoto nella negazione, quando scrive che « die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit » ⁽⁴¹⁾.

È un congegno la cui pienezza logica ha luogo in quella parte della Analitica in cui si mostrano le analogie delle esperienze, perchè la unità sintetica di esse sarà tale solo in quanto si basino nella unità necessaria di ogni percezione che è il tempo come totalità assoluta e preliminare della esperienza. « Der allgemeine Grundsatz aller drei Analogien beruht auf der notwendigen *Einheit* der Apperzeption in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseins (der Wahrnehmung) zu jeder Zeit », si legge nella *Critica della ragion pura* ⁽⁴²⁾.

In ogni tempo, sottolinea lo stesso Kant. Un tempo che sarà pieno o vuoto, secondo che abbia in sè realtà o negazioni, però la cui azione sarà, per essere permanente, ciò che possa avere di vuoto.

Nella *Critica della ragion pura* il tempo è intuizione for-

(39) *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 158.

(40) A questo riguardo v. EMILE BOUTROUX, *La philosophie de Kant*. Corso del 1896-1897. Paris, Vrin, 1926, pag. 51.

(41) *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 156.

(42) *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 182.

male e vuota, è privo di contenuto in sè e deve trovarlo nell'esperienza. Ciò che l'esperienza gli dà, riempiendo le sue viscere logiche, è secondario per esso. Conta e vale in ogni tempo, senza necessità dei fenomeni, in qualità di vuoto, che è la sola condizione che permane in esso come piena possibilità. La gnoseologia kantiana parla di un tempo necessario, formale e privo di contenuto in se stesso.

5. — La rivoluzione copernicana che Kant si vantò di aver portato a termine nella gnoseologia e di cui il supremo esponente è la prima delle Critiche trova completamente nei suoi tentativi per trovare un nuovo fondamento autonomo della morale. Però ora opera con un'altra facoltà, con la volontà in luogo dell'intelletto. Volontà che Kant designò, come puntualizza Federico Paulsen, con il nome di ragion pratica ⁽⁴³⁾.

La *Critica della ragion pratica* sarà, dunque, una analisi critica della volontà. Suo sforzo sarà depurare la volontà, come fu suo affanno purificare l'intelletto nella gnoseologia, ma i suoi moventi saranno molto diversi. Nella teoria della conoscenza Kant si muoveva dentro il circolo delle polemiche dei seguaci di Newton o di Leibniz, attorno alla questione del primato metodologico nella filosofia. Ora va a trovarsi sotto l'influenza di due incitamenti, apparentemente contrari, ma in realtà con possibili legamenti: il pietismo, bevuto in fonti famigliari durante gli anni giovanili, e la fervida ammirazione verso Gian Giacomo Rousseau.

Quanto al primo, è luogo comune tra i biografi il pietismo fervente che infiammava di rigori di coscienza il focolare del sellaio Giovanni Giorgio Kant. Specialmente la madre, Anna Regina Reuter, sempre tanto appassionatamente ricordata da suo figlio Emanuele, malgrado i suoi risaputi dissapori con gli altri famigliari, manifestava esageratamente le esigenze di quella morale rigorosa di una vita incatenata ai doveri. Il più antico dei biografi, Reinhold Bernhard Jachmann, accumula prove al riguardo ⁽⁴⁴⁾.

(43) FRIEDRICH PAULSEN, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Siebente Auflage, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1924, pag. 5. Inoltre lo nega DAVID ROSS, *Kant's ethical theory, A commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford, at the Clarendon Press, 1954, pag. 38-39; benchè lo stesso Ross si veda obbligato ad ammettere passi in cui Kant usa indistintamente ambedue i vocaboli.

(44) Raccolte da KUNO FISCHER, *op. cit.*, pag. 45-47.

Il primo maestro, Franz Albert Schultz, vibrava ugualmente di vigorosi pietismi, e ciò che insegnò al suo discepolo fu una visione ferrea del dovere, quella che I.L. Snethlage denomina con frase scultorea la glorificazione rigorista delle obbligazioni, come «rigoristische Verherrlichung von den Pflicht» ⁽⁴⁵⁾. Kant restò tanto impressionato da queste preoccupazioni morali di pietismo, da quella stretta catena delle prescrizioni severe, dell'assorbente sequela dei doveri senza mercanteggiamenti o concessioni, che per la sua intera vita si considerò schiavo dei suoi doveri. Leggasi l'ammirabile analisi psicologica che gli consacra Kuno Fischer nel VI capitolo del libro che gli dedicò ⁽⁴⁶⁾ e si vedrà come sono resti del pietismo materialmente ricevuto quel saporito gusto di una indipendenza assoluta rispetto ai terzi, accompagnato da una minuziosità quasi morbosa nella pratica delle regole di igiene, nella esattezza nell'andare a svolgere le sue lezioni con matematica puntualità, negli orari determinati del tempo consacrato allo studio, fino alla minuziosa meticolosità nel recarsi agli appuntamenti o nell'osservare un orario per le passeggiate quotidiane. Se vi è qualche cosa di indiscutibile nella biografia di Kant fu la estrema attenzione per i suoi doveri, esagerata a tal punto nell'estrema soggezione ai canoni del viver quotidiano, che la forza dell'abitudine seguita di anno in anno giunse a trasformarsi in autentiche regole permanenti.

E che ciò derivi dal pietismo, è cosa conosciuta, un pietismo che lo ricollega alla mentalità luterana fino a quando si richiude in un deismo più o meno conseguente. Si noti che, nonostante il deismo della sua età matura e malgrado gli attacchi alla Chiesa Ufficiale affidati a *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* ⁽⁴⁷⁾, dove giunge a fare del cristianesimo una semplice appendice dell'etica ⁽⁴⁸⁾, Kant ha potuto es-

(45) J. L. SNETHLAGE, *Kant*, 'S-Gravenhage, J. Philip Krusemann, 1932, pag. 51.

(46) KUNO FISCHER, *op. cit.*, pag. 111-129.

(47) « Werke », VI, 1921, pag. 401-634.

(48) Tra le numerose osservazioni al riguardo, v.: ERNST TROELTSCH, *Das Historische in Kant Religionsphilosophie*, Berlin, 1909, pag. 134, che analizza il concetto kantiano di rivelazione; V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, pag. 679, che segnala come Kant distingua nel cristianesimo la morale razionale interna dai dogmi della religione rivelata; CHARLES SENTROUL, *Kant und Aristoteles*, Kempton und München, Jos. Kösel, 1911, pag. 356, che mostra come per Kant il cristianesimo è una curva in discesa; ecc.

sere giudicato da Houston Stewart Chamberlain ⁽⁴⁹⁾, da Federico Paulsen ⁽⁵⁰⁾ e da Karl Vorländer ⁽⁵¹⁾ come fedele continuatore in filosofia dell'impresa religiosa di Martin Lutero e come esponente tipico della speculazione del protestantismo. Tutto ciò a causa di alcuni influssi pietisti, subiti da ragazzo e sempre impregnanti la sua vita ed il suo pensiero.

Per ciò che riguarda l'influenza di Rousseau, è argomento sopra il quale hanno anche insistito quasi tutti i biografi. Conosciuta è la circostanza che fu tanto appassionato lettore dell'*Emile*, che ben può considerarsi questo libro come il più letto da lui, così come un ritratto di Rousseau fu il solo ornamento che esisteva nella sua stanza di lavoro. Non per nulla Hegel è penetrato nella parentela spirituale tra i due con quella incomparabile finezza con cui egli scolpiva i giudizi critici. Nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Rousseau è l'annunciatore della morale kantiana, con quel suo postulato della libertà razionale di tutti gli uomini nella identificazione di umanità con volontà libera ⁽⁵²⁾. E il francese Hubert è andato oltre nel suo studio attorno al sapere sociale tra gli enciclopedisti da identificare il concetto rousseauiano della volontà generale con la nozione della ragion pratica ⁽⁵³⁾. Identificazione che forse è una esagerazione se la si prende alla lettera, ma che non può essere discussa se si riduce a rassomiglianza tra la morale del sentimento e il sentimento della morale ⁽⁵⁴⁾.

Su queste due basi nasce la filosofia pratica di Kant, che non è già alcunchè di isolato, per quanto pretenda passare per singolarità la stretta dedizione al dovere come tale; ma ri-

(49) HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München, F. Bruckmann, II (1942), pag. 999-1022 e *passim*.

(50) FRIEDRICH PAULSEN, *op. cit.*, pag. 7.

(51) KARL VORLÄNDER, *Immanuel Kant und sein Einfluss auf das deutsche Denken*, Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing, 1925, pag. 98.

In una monografia, senza dubbio deliziosa, KLAUS REICH ha preteso che questi rigorismi kantiani dipendevano da antecedenti stoici o platonici, giungendo a puntualizzare specialmente varie coincidenze di Cicerone per ciò che concerne la razionalità della morale comune agli uomini. Tale è il suo *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1935, pag. 43-44. Però mi sembra che costituisca uno sforzo inutile il cercare di spiegare con motivi classici uno stile umano e dottrinale che risponde a fatti e tendenze pietiste, della cui influenza abbiamo certezza dalla biografia del filosofo.

(52) « Sämtliche Werke », Leipzig, Felix Meiner, XV b., 1944, pag. 528.

(53) *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris, 1923, pag. 218 e 353.

(54) Lo deve riconoscere, nonostante le sue riserve, lo stesso REICH, nelle pagg. 26-27, del suo *Rousseau und Kant*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1936.

sponde a due circostanze storiche: al pietismo e al sentimentalismo rousseauiano.

Spinto da queste, Kant confonde il distacco di fattori esterni con la depurazione del contenuto; poichè i fattori esterni restano eliminati appena in apparenza, giacchè nella depurazione che suppone la dottrina dell'autonomia della volontà sono entrati, per esplicare il quid della volontà autonoma, due ingredienti storici concretissimi.

Kant non è nella sua filosofia pratica, nè nelle sue conseguenze politiche e giuridiche, lo stesso pensatore che fu nella *Critica della ragion pura*: quel filosofo che getta sovranamente il suo sguardo di aquila al di là di tutti i sistemi. Al contrario, è l'uomo che si trova immerso in una circostanza storica concreta e che aspira a superarla senza riuscirci. C'è una grande illusione nel suo cervello quando suppone che l'autonomia della volontà è un tema uguale al conoscere trascendentale; potranno coincidere in una pretesa eliminazione di influenze estranee, chiamate in gnoseologia le sensibilità dell'esperienza e definite in etica come fattori eteronomi; però la eliminazione è solo apparente. Perchè la conoscenza trascendentale è la fusione del soggetto con i fenomeni sensibili e nasce mediante il geniale ritrovamento delle due forme pure preliminari che sono il tempo e lo spazio; al punto che nell'etica le influenze eteronome si infiltrano negli imperativi presupposti come autonomi perchè il tempo non è già ora mera forma pura a priori necessaria per l'esperienza, ma invece un qualche cosa con contenuto proprio.

I due aspetti di Kant, il gnoseologico e il morale, restano a mio vedere separati, perchè in ciascuno dei suoi lati di pensatore egli maneggia due diversi concetti del tempo.

In gnoseologia il conoscere trascendentale vede nel tempo una forma, tanto è vero che la critica kantiana supera tutti i sistemi parlando un linguaggio di nuove impostazioni che la colloca in cima a tutti questi.

In etica il tempo possiede un contenuto universale che si riferisce all'agire umano e che per riferirsi all'agire umano è un contenuto storico; con il che Kant, senza darsi conto ed accecato dal bellissimo miraggio di sostenere la volontà autonoma, trasferisce alla supposta autonomia tutto l'insieme di sentimenti emotivi che qualificano il rigore del pietismo protestante e l'al-

legra illusione ottimista degli insegnamenti illuministici di Rousseau.

Osserviamo nei testi la saldatura tra i due campi, a partire dalla nozione del tempo che è, a mio giudizio, la chiave giusta per intendere il dualismo delle tematiche kantiane.

6. — Nella filosofia pratica il tempo non è forma vuota che possa riempirsi o no di esperienze; è eternità. Eternità che, con l'operare sull'insieme della specie umana e in generale sopra tutti gli esseri razionali, vale come universalità necessaria.

Kant costruisce la teoria della pratica sopra un piedestallo, nel quale la volontà libera si colloca per esigenze vitali: sopra la nozione, tipicamente settecentesca, della razza. Nei lunghi undici anni silenziosi che corrono dalla dissertazione inaugurale del 1770 alla pubblicazione della *Critica della ragion pura* nel 1781 non lo preoccuparono solamente le meditazioni gnoseologiche, ma concluse le sue problematiche su punti che presto riappariranno in opere ulteriori della vecchiaia; fatto molto comprensibile se teniamo in considerazione che la critica è tutta una nuova filosofia, in modo che con l'andare meditando i limiti della conoscenza doveva già andare alla ricerca di spunti per le materie affini che più tardi portò in luce.

Una di queste materie fu l'idea della razza che già nel 1777 diede origine ad uno studio tanto breve quanto espressivo e chiarificatore delle posizioni successive. Quando ci parla di volontà libera e di pratica etica non distoglierà mai gli occhi dal presupposto preliminare: la razza, la cui continuità incoercibile sarà la misura del tempo etico e la cui superiore durata sugli individui componenti sarà chiave della universalità del vigere delle sue leggi in contrasto con la soggettività delle massime individuali.

E la razza risulta in Kant in modo sorprendente, perchè non va a cercarla nell'evidente realtà della ragione esclusiva degli uomini del mondo fisico, ma nella stessa fisica, in una biologia che è molto vicina alla zoologia. La prima accezione kantiana della razza, su cui appoggerà la sistematica della sua ragion pratica, è legata a quella della generazione fisica. La unità della specie si mostra nella possibilità comune di generare figli, un criterio di tipico ceppo biologico. « Nach diesem Begriffe — scrive nel 1777 nel suo studio *Von den verschiedenen Rassen der*

Menschen — gehören alle Menschen auf der weiten Erde zu einer und derselben Naturgattung, weil sie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, so grosse Verschiedenheiten auch sonst in ihrer Gestalt mögen angetroffen werden. Von dieser Einheit der Naturgattung, welche eben so viel ist, als die Einheit der für sie gemeinschaftlich gültigen Zeugungskraft, kann man nur eine einzige natürliche Ursache anführen: nämlich, daß sie alle zu einem einzigen Stamme gehören » (55).

In funzione di questa concezione strettamente biologica delle razze Kant maneggia il tempo quando affronta problemi di antropologia. Quattro razze sono quelle che per lui esistono: la bianca, la negra, la unnica (mongolica o kalmudica) e la indostana, secondo quanto scrive nello studio ora citato; o la bianca, la gialla, la negra e la rosso-ramata americana, come sostiene in un altro studio quasi contemporaneo sopra la *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (56). Tutte queste differenziate tra loro secondo fattezze fisiche o *natürliche Anlagen* (57).

Nell'ambito della fisica, i motivi di differenziazione sono esclusivamente fisici: la luce, l'aria, l'alimentazione, il clima, l'ambiente, il sole, fattori che a giudizio di Kant sono i determinanti della generazione tra le specie animali, delle quali la umana è una di più (58). La struttura dei corpi e le loro attitudini risultano da questi elementi, nella continuità del tempo. Il tempo è in tal modo la possibilità della azione efficace di questi fattori. Le razze si distinguono perchè il tempo ha operato, per l'influenza degli agenti del sole o del clima, sopra gli uomini. Il bianco o il negro, il giallo o il ramato sono esseri biologicamente uguali, in rapporto alla testimonianza della possibilità di una generazione comune; però differenziati perchè il tempo ha rovesciato sopra essi l'azione fisica dei climi o delle terre.

Così il tempo, concepito in maniera opposta a come l'intendeva nella *Critica della ragion pura*, ossia un tempo attivo e con contenuto, è ciò che distingue gli uomini. Quando Kant si occupa del tempo nelle questioni antropologiche e morali, ricorderà sempre quell'alcunchè che forma gli uomini, che li va conformando con la sua azione efficace, che è parte della esperienza,

(55) « Werke », II, pag. 579-597. Citazione a pag. 581.

(56) « Werke », II, pag. 599-618. Citazione a pag. 603.

(57) *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, pag. 586.

(58) *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, pag. 588-589.

concreto. Nello stesso studio sopra le differenti razze umane è il tempo che ha fatto sì che il freddo umido continuamente sentito dagli abitanti del Nord Europa produca tipi rossi; che il freddo secco delle alture delle Ande, continuamente colpendo sopra il paziente corpo degli indii americani, li renderà rosso ramati; che il calore umido del Senegal, con continuo massaggio di sudori, renda così i negri; e che il calore secco dell'India, un secolo dopo l'altro, operi negli olivastri indostanici ⁽⁵⁹⁾.

7. — Nel 1783 Emanuele Kant già possedeva idee molto chiare sull'etica in relazione alla natura, consacrato ad un campo di problemi il cui culmine si sublimerà cinque anni più tardi nella *Critica della ragion pratica*; ed il primo scritto in cui chiarisce alcune acute sue idee, è il brevissimo, ma allo stesso tempo concettoso, commentario che nella *Rassegna ragionata dei libri*, edita da Hartung in Königsberg nel 1783 sotto il titolo di *Hartungs rasonnierenden Bücherverzeichnis*, dedica all'opera dello Schulz intitolata *Saggio di una notizia introduttiva alla teoria dell'etica per tutti gli uomini senza distinzione di religione*, con un'appendice sopra la pena di morte ⁽⁶⁰⁾.

Molte delle definizioni, presto classiche, stanno già qui. Tra le altre la separazione della legge naturale dalla morale secondo gli imperativi, essendo la natura il regno dell'essere e la morale quello del dover essere ⁽⁶¹⁾, con la riduzione dell'etica al *sollen*; con la conseguenza di distinguere nettamente la libertà nella speculazione dalla libertà nell'etica, in quanto nella speculazione la libertà è pura forma il cui contenuto resta indifferente all'io, mentre nell'etica la libertà suppone un contenuto obiettivo.

Interessante risulta vedere dove Kant va a cercare il significato della obiettività della libertà morale: nel tempo, un tempo nuovamente interpretato in modo assai diverso che nella *Critica*

(59) *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, pag. 595.

(60) Raccolto in « Werke », pag. 733-740.

Il titolo tedesco dell'opera di SCHULZ suona alla lettera: *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhang von den Todesstrafen*, Erster Teil. E fu pubblicato a Berlino dall'Editore Stahlbaum nel 1783.

(61) Come dopo, in modo analogo, affermerà la filosofia dei valori. Qui per me è il punto d'incontro tra la scuola di Baden e Kant, anziché i punti su cui si appoggia lo stesso HEINRICH RICKERT nel suo *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, Mohr, 1924.

della *raison pure*. Per ciò l'obiettività proviene dalla necessità imperativa del mandato della ragione e questa a sua volta risulta dal fatto che il dovere morale è valido per sempre o, secondo la frase di Kant, è eterno.

Vale la pena di ricordare queste parole decisive per il loro contenuto e per la loro data. « Der praktische Begriff der Freiheit hat in der Tat mit dem spekulativen der dem Metaphysiker gänzlich überlassen bleibt gar nichts zu tun. Denn woher ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu tun habe, und da ist die Freiheit eine notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann » ⁽⁶²⁾. Necessità pratica che risulta nell'adattare le variate circostanze dell'io, che vive e muta, alle esigenze eterne del dovere e non al gioco degli istinti e inclinazioni; che il « rechtsgeschaffenen Lebenswandel den ewigen Gesetzen der Pflicht gemäss verfahren und nicht ein Spiel seiner Instinkte und Neigungen sein will » ⁽⁶³⁾.

È l'eternità del dovere morale che garantisce la sua perennità razionale sopra i volubili cambiamenti del soggetto; è il tempo con contenuto di permanenza quello che trasforma le massime in leggi; è il tempo eterno di fronte al tempo vuoto, è il tempo esigente il compimento completo di una legge morale di fronte al tempo come forma preliminare della intuizione sensibile, quello che caratterizza la filosofia della *Raison pratique* di fronte alla filosofia della *Raison pure*. Già nel 1783 il tempo possiede un contenuto morale che predica eternità nell'etica, molto lontano da quel vuoto alveo che può o no colmarsi di esperienze.

8. — I due atteggiamenti riportati sono due prese di posizione innanzi a questi problemi che avranno ripercussioni su ciò che Kant penserà sopra l'etica, sopra la politica, sopra il diritto, sopra la filosofia della storia e sopra la religione. In tutti e in ognuno di questi rami la nozione del tempo con contenuto concreto, la visione della validità eterna delle leggi, la ricerca di una linea costante di perfezionamento storico, la riduzione della religione ad appendice del corso temporale della vita degli uomini,

(62) *Rezension von Schulzs Versuch*, « Werke », V, pag. 739.

(63) *Rezension von Schulzs Versuch*, pag. 740.

la identificazione della umanità con il fine ultimo del mondo, la esaltazione dell'età dorata dell' *Aufklärung* come perfezione suprema nel giro dei progressi secolari degli uomini, la eliminazione di Dio come una conseguenza sentita a causa della sete di eternità dell'io, la qualificazione della immortalità dell'anima come desiderio di superare le limitazioni dell'individuo al di là del perdurare permanente della specie, la concezione del diritto come forma transitoria delle esigenze eterne della morale, con molti altri punti la cui enumerazione sarebbe faticosa fino alla noia, riflettono alcune delle conseguenze che nel pensiero di Kant portò con sé l'alterare la nozione di tempo quando passa dalla gnoseologia alla morale e dalla scienza del conoscere astrattamente puro a quelle delle molteplici realtà suggerite dalla complicata vita degli uomini.

Nella impossibilità di osservarle tutte dettagliatamente, ne segnalerò alcune che servono di prova a ciò che ho detto prima.

9. — In etica il tempo produce un cambiamento essenziale da annoverarsi tra le maggiori novità portate dall'innovatore di Königsberg: quella di centrare l'etica nella specie umana. Perché contrariamente a ciò che pensano molti cultori di filosofia, la rivoluzione copernicana ha per soggetto non l'io isolato ma l'io obiettivo, non l'io individuale ma quello della specie. Eugen Kuhnemann ha precisato indirettamente la questione quando ha scritto che per Kant ciò che predomina è il fine come idea e il senso della vita come tema supremo dell'uomo ⁽⁶⁴⁾.

Per la filosofia aristotelico-scolastica il mondo morale è un dialogo tra Dio e l'io concreto, tra Dio Onnipotente e uomo libero, tra la causa prima e le cause seconde, tra il creatore di un ordine obiettivo e l'essere razionale necessariamente libero che nell'uso della sua libertà può o no cooperare accettando o attaccando l'ordine stabilito da Dio. La specie non conta nella struttura cristiana della salvezza né nel suo complesso né nelle forme sociali inferiori. Il cristiano si salva o si condanna secondo le sue virtù o i suoi peccati, senza che, comparando innanzi al Giudice supremo delle condotte, si tenga conto di altri meriti oltre quelli personali; se vi è una religione radicalmente individualista è quella cattolica, perchè ciò che più interessa l'io, che è il destino

(64) EUGEN KUHNEMANN, *Kant*, Zweiter Teil, München, Oskar Beck, 1924, pag. 510-511.

trascendentale, si determina secondo gli atti del soggetto senza considerazione di altre attività, neppure di quelle di coloro che le fossero stati più devoti.

In Kant, al contrario, l'uomo è fine a se stesso. Il destino personale non consiste nell'essere giudicato con le regole obiettive ed esterne prescritte da Dio, ma invece nell'identificarsi con la norma essenziale della specie. Il soggetto determinante della condotta non è Dio, è l'uomo; non l'uomo isolato, ma l'uomo in quanto tipo specifico.

Non ha altro senso la contrapposizione tra obiettività e soggettività, asse dell'etica kantiana. Quando Kant parla di soggettività si riferisce all'uomo come individuo, quando parla di obiettività allude all'idea dell'uomo come parte della specie e nella misura in cui in lui si riflettono gli ingredienti della specie. — Kant ha per soggetto della sua etica la specie proiettata sopra gli individui che la integrano; dall'angolo morale l'attività del soggetto è semplicemente perturbatrice. In contrasto con la scolastica del medio evo, strettamente legata al dualismo creatore-creatura, per Kant non vi è altro che un soggetto dell'etica: l'uomo inteso come specchio della coscienza razionale della specie umana intera.

Che la specie, non l'uomo, è il soggetto dell'universo costituisce ripetizione obbligata nei testi kantiani da quando pubblicò le sue note circa le *Congiunture sopra l'inizio della storia umana* o *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* nella *Berliner Monatschrift* del gennaio 1786 ⁽⁶⁵⁾.

L'uomo come essere razionale specifico è lì in cima agli altri animali e si equipara allo stesso Dio, benchè prudentemente Kant sostituisca al vocabolo Dio quello molto più grigio, però non meno chiaro, di esseri razionali, concludendo che così è « der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen » ⁽⁶⁶⁾. Concetto ripetuto nella *Kritik der praktischen Vernunft* nel sostenere che l'uomo, e con lui ogni creatura razionale, è fine a se stesso ⁽⁶⁷⁾; dato razionale che implica l'ascrizione dell'uomo alla specie che per antonomasia detiene la razionalità nel fisico in questo mondo.

Bene lo prova la seconda proposizione di quelle che Kant

(65) Raccolto in « Werke », I, pag. 269-288.

(66) *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, pag. 276-277.

(67) *Kritik der praktischen Vernunft*, pag. 212.

espose in quello stesso tempo, quando nel 1784 cercò di raccogliere in alcune note la sua visione della storia universale. Tra tutti i testi kantiani ve ne sono pochi, se alcun altro ve n'è, tanto vigorosi come questo e che tanto chiaramente lasci comprendere i motivi che mossero Kant a fare della specie, ereditiera del dualismo Dio-io, la base della morale.

È che Kant si trovava influenzato dalla nozione concreta del tempo come contenuto ed anelava a superare nella comunità degli uomini la limitazione dell'io. Eliminata la eternità di Dio come esterna ed eteronoma, per non affondare nella passeggera temporalità dell'io, desideroso di trovare « l'eterno » che fin da i suoi commentari a Schulz nel 1783 considerava nota essenziale dell'etica, fece eterna la specie. Nella eternità della specie scompariva il transitorio dei soggetti individuali. Escluso Dio dall'etica, restando con il solo individuo, l'etica sarebbe ricaduta nell'empiria degli scettici che egli pretendeva di superare. Incapace persino di limitare la morale al formale, poichè il tempo etico ha un contenuto di imperativi sopra la condotta in quanto « pratico » che sorpassava la ristrettezza astratta del formalismo intuitivo, egli si allontanò dal tempo gnoseologico, sì che solamente la specie umana poteva essere soggetta, perchè solamente la specie offriva in sè, superando la temporalità vitale degli individui che la integrano, un supporto eterno per questo tempo eterno che è il tempo proprio del dovere etico, per definizione in Kant tempo di applicazione universale ⁽⁶⁸⁾.

Fu il tempo, la nuova accezione di tempo, ciò che dotò la nozione di specie, che Kant prese alla lettera dalla biologia, di un significato morale e razionale. E l'importante di questo testo delle *Idee* è che in esso appaiono chiaramente questi motivi del mutamento filosofico, mostrando luminose le linee del mutamento ideologico; la considerazione dell'uomo come unico essere razionale sulla terra; la illimitabilità in generale (e pertanto anche illimitazione temporale) della ragione; che la ragione è il solo strumento permanente capace di superare le passeggere attrazioni degli istinti; che la vita breve degli uomini è spazio troppo ristretto, sì che rende incapaci i soggetti individuali di ragione di servire di sostegno alle esigenze eterne del dovere morale; e come nella semenza della specie, di conseguenza,

(68) *Kritik der praktischen Vernunft*, « Werke », V, pag. 103-104. Citazione a pag. 212.

si dovrà cercare l'unica adeguata base dove ancorare la rigidità eterna delle leggi etiche.

Basta leggerlo: *Am Menschen* (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden), « *sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.* Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber selbst nicht instinktmässig, sondern bedarf Versuche, Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten. Daher würde ein jeder Mensch unmässig lange leben müssen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle; oder, wenn die Natur seine Lebensfrist nur kurz angesetzt hat (wie es wirklich geschehen ist), so bedarf sie einer vielleicht unabsehblichen Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist » ⁽⁶⁹⁾.

Così Kant passa dalla biologia alla morale, utilizzando la idea del tempo concreto e con contenuto, poichè ben si vede come è la serie delle generazioni e la semenza della carne quella che assicura la perennità sopra la corta vita dei soggetti, soddisfacendo le esigenze etiche di eternità.

Per rafforzare questo apprezzamento sarà bene aggiungere alcuni testi nei quali si vedrà come è il tempo, la perentorietà di un tempo concreto e attivo, ciò che produce la nuova morale di Kant.

L'imperativo categorico in cui plasma la morale consiste nel fare del contenuto temporale della soggettività razionale puramente autonoma una regola eternamente valida; in terminologia kantiana trasformare la massima soggettiva in legge obbiettiva. Così si dice nella seconda parte della *Fondazione della metafisica dei costumi* ⁽⁷⁰⁾. Nel 1785 era formulato nei termini seguenti: « Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als

(69) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, « Werke », I, pag. 269-288. Citazione a pag. 275.

(70) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in « Werke », V, 7-101.

allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können » ⁽⁷¹⁾; e si ripete nel paragrafo 7 della prima parte del libro primo della *Critica della ragion pratica*: « Handle so, dass die Maxime deines Willens jeder Zeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne » ⁽⁷²⁾.

Nelle quali definizioni le parole decisive sono rispettivamente quelle di « zugleich » e di « jeder Zeit zugleich » perchè definiscono il passaggio dalla temporalità subbiettiva della massima individuale alla obbiettività piena di contenuto del tempo eterno della legge etica. Legge che ormai vale per sempre, tempo che si fa eterno e che essendo tale non è più che la ragione individuale riflettente la ragione universale per dare validità eterna a ciò che era breve spazio di vita. Tutta l'etica kantiana, con la sua nuova determinazione di soggetto morale, non è altro che la eternizzazione della soggettività razionale, non è altro che questa soggettività eternizzata nella obbiettività, non è altro che un tempo pieno di tutti i contenuti concreti che l'io nella sua eterna perennità ha obbiettato.

Sembrerebbe che con ciò che si è detto si dia obbiettività a qualche cosa di subbiettivo e pertanto a qualche cosa di empirico. Per sfuggire questo pericolo Kant ha formulato con la maggiore attenzione possibile la sua teoria della autonomia della volontà, col fine di assicurare alla ragione individualmente determinante di ciascuna volontà libera una purezza che eviti che possano penetrare in essa fattori empirici estranei alla purezza della ragione autolegislatrice, quegli elementi dell'individuo che avrebbero appannato la realtà della specie che si annida nella profondità silente di ciascun io.

Per evitare che la obbiettivazione eternatrice sia una esperienza generalizzata, Kant fa delle norme etiche leggi dettate a priori dalla ragione. « Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Tierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von dem, was geschieht und wie gehandelt wird (obgleich das deutsche Wort *Sitten* eben so wie das lateinische *mores* zur Manieren und Lebensart bedeutet), sondern die Vernunft gebietet, wie

(71) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pag. 69.

(72) *Kritik der praktischen Vernunft*, pag. 141.

gehandelt werden soll, wenn gleich noch kein Beispiel angetroffen würde» ⁽⁷³⁾.

Però con ciò non ha fatto altro che maneggiare un'altra volta il tempo la cui nota di eternità ha trasferito dalla fine dell'esposizione al principio. Il contenuto dell'etica obiettivata in eterna universalità pratica è ora dettato dalla ragione legislatrice anche universalmente ed eternamente. Come negli altri aspetti dell'etica kantiana, l'autonomia della volontà è un riporto della caratteristica di eternità che si attribuisce a questo tempo attivo, concreto e pieno di significato.

La discrepanza sta nel fatto che, a parte l'eternità della ragione autolegislatrice e la universalità eterna della specie umana a cui si applica, questa legge morale passa per il tramite degli io individuali e corre il pericolo di contaminarsi in eteronomie. Kant giudica di avere schivato questo pericolo e pensa di aver salvato la obbiettività dal difficile contatto degli io. Tutto il paragrafo 8 del primo capitolo del primo libro della parte prima della *Critica della ragione pratica* è un brillante e affannoso tentativo di superare un ostacolo tanto grande. Perciò chiama la ragione strumento bastante per eliminare gli appetiti secondo quanto credeva già nelle *Congetture* ⁽⁷⁴⁾, e subito ripete nella *Critica* ⁽⁷⁵⁾ e nella *Fondazione della metafisica dei costumi* ⁽⁷⁶⁾. Però tale argomento sarebbe efficace se la ragione giudicasse con quel medesimo tempo formale e vuoto che operava nella gnoseologia. Il peggio è che ora la ragione si riflette in una volontà libera che nella sua libertà si realizza in regole positive, ossia imperativi pieni di dettati per la condotta: «diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande» ⁽⁷⁷⁾.

È il caso di chiedersi ora fino a che punto sarà possibile confidare che, in questo arrischiato passaggio per la soggettività degli io individuali, non si ottenebri la eternità aprioristica delle leggi morali e non si confondano con la soggettività dell'io. Riappare qui l'ombra di Rousseau con una forza che risulta irresistibile.

Perchè senza dubbio resta chiaro che l'etica kantiana niente

(73) *Die Metaphysik der Sitten*, « Werke », V, 305-551. Citazione a pag. 319.

(74) *Mutmasslicher Anfang*, pag. 277.

(75) *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 144-145.

(76) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pag. 36-37.

(77) *Kritik der praktischen Vernunft*, pag. 145.

ha in comune col sentimento inteso al modo di un Hutcheson o di un Shaftesbury; ma che il confronto con Rousseau risulta inevitabile, ed è vero che da esso appare ben chiaramente che questa concezione kantiana della morale obiettivata nella generalità non è niente altro che la distinzione rousseauiana tra l'individuo e il soggetto che forma parte della volontà generale. I testi indicati da Paul Janet sono, a mio giudizio, convincenti ⁽⁷⁸⁾.

Vi è in Rousseau la contrapposizione tra la volontà dell'io e la volontà della specie nell'io, con la differenza che il ginevrino qualifica di volontà generale la seconda mentre Kant la denomina come legge etica: « chaque individu peut — si legge nel capitolo VII del primo libro del *Du contrat social ou principes du droit politique* — comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen » ⁽⁷⁹⁾.

Vi è in Rousseau l'opinione che la volontà razionale della specie obiettivata nell'io è sempre giusta, la stessa giustizia; benchè con la stessa divergenza terminologica tra volontà generale e legge morale alla quale adesso mi sono riferito: « la volonté générale — risulta nel capitolo terzo del secondo libro del *Du contrat social* — est toujours droite » ⁽⁸⁰⁾.

Ed è ugualmente in Rousseau, in ultimo, la pretesa di purificare questa volontà razionale della specie obiettivata nell'io da qualunque ingrediente subbiettivo, estraneo ad essa nel vocabolario di Rousseau, eteronomo in quello che impiega Kant. Nel capitolo IV dello stesso libro II del *Contratto* scrive « que la volonté générale, pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence: qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à nous; et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé, parce que alors, jugeant de ce qui nous est étranger, nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide » ⁽⁸¹⁾.

Sorprendenti coincidenze dovute al fatto che tanto Kant che Rousseau hanno perseguito una eguale meta; passare dalla na-

(78) PAUL JANET, *Historia de la ciencia política en sus relaciones con la moral*, Madrid, Daniel Jorro, II, 1910, pag. 574, nota.

(79) J. J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, Paris, Santelet, Verdière, A. Dupont et Roret, 1826, pag. 326-b.

(80) *Du contrat social*, 328 b. Anche in altri punti. Nel cap. IV, pag. 329, per esempio, si ripete: « la volonté générale est-elle toujours droite ».

(81) *Du contrat social*, pag. 329 a-b.

tura alla cultura, dal regno degli esseri a quello dei fini, dalla considerazione della specie umana come catena biologica di generazioni all'estimazione dell'uomo come essere, parte di una sola ed eterna specie razionalmente libera.

Succede che hanno compiuto l'ascesa dalla biologia all'etica appigliandosi alla ragione, e interpretando come morale razionale quello che in gran parte è sentimento del giusto. Nella terminologia ebraica di un Bakya ben Josef ihn Paquda le leggi morali sono chiamate non leggi razionali, ma leggi del cuore ⁽⁸²⁾. Con profonda ragione: sempre resterà in piedi, nel definire questa pura morale razionalmente libera di Kant e di Rousseau, il problema della possibilità o impossibilità che esista una autentica autonomia della volontà. Perchè nel rispondere negativamente a questa domanda, l'edificio pazientemente costruito nella *Pratica* si vedrebbe crollare al suolo e dalle sue macerie risulterebbe che tutti gli sforzi ammirabili di Kant niente altro erano che l'aver dato eternità obiettiva alla subbiettività transitoria delle coscienze individuali. Eternizzazione del subbiettivo che è il grande compito della speculazione kantiana in etica e che sempre lascia aperto il dubbio che il tempo concreto e universalmente infinito trascini nell'insondabile suo letto oro puro di ragione pura o invece scorie di sentimenti subbiettivi.

Nelle *Congetture* Kant rilancia la palla a Rousseau, poichè nel darci il suo giudizio sopra questo, giudica parimenti la sua propria opera. Per Kant, Rousseau ha due momenti ideologici. Nel primo, centrato in *Sovra l'influsso delle scienze* e in *Sovra la disuguaglianza tra gli uomini* ⁽⁸³⁾, Rousseau contrappone natura e cultura riguardando la specie come mera entità fisica. Nel secondo, che si appoggia sull'*Emilio* e sul *Contratto sociale*, Rousseau scioglie il nodo del difficile problema disputando sugli uomini come formanti parte di una « sittliche Gattung », di una specie morale ⁽⁸⁴⁾.

Lo stesso che fece Kant. Però se l'impresa consiste nel formulare la visione degli uomini come specie morale, sarà lecito

(82) V. il mio studio: *Le dottrine politiche di Bahya ben Yosef ihn Paquda*, in « Sefarad », VIII (1948), pag. 23-43, e la bibliografia che ivi cito.

(83) Dei titoli di Kant: *Über den Einfluss der Wissenschaften* richiama il *Discours sur cette question: si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*. *Über die Ungleichheit der Menschen* senza dubbio il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

(84) *Mutmasslicher Anfang*, pag. 279.

ridurre la morale alla ragion pura e alla volontà autonoma? Non sarebbe più vero guardare questa moralità dalla dimensione totale dell'essere umano? Max Scheler ha risposto quarant'anni fa a queste domande nel suo *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* ⁽⁸⁵⁾. Per parte mia l'interrogativo resta in piedi.

Voglio far notare, poichè è ciò che oggi mi interessa, la differenza che separa questi passi simili di Kant e di Rousseau. Mentre Rousseau parla come politico, Kant parla come filosofo. Mentre Rousseau prescinde completamente dalla considerazione del tempo, Kant la tiene sempre presente. Non credo lecito qualificare Kant di plagiatario, per molte che siano le coincidenze e grande la sua risaputa ispirazione all'autore dell'*Emilio*, libro che soprattutto lo attrasse sempre nella sua solitudine di scapolo. La maggiore profondità delle sistematiche kantiane, la maggiore perfezione del suo ordito logico deve attribuirsi al fatto che in lui lo sforzo mentale per fondare un'etica sull'uomo è, allo stesso tempo, un sovrumano tentativo per eternare le individualità contingenti. Che la eternizzazione universalizzatrice della legge morale si consegua o no mediante una depurazione di perfetta autonomia o che influssi eteronomi si mischino per tramite del sentimento attraverso la pericolosa stima inevitabile degli io concreti, niente impedisce l'audacia di aver posto le questioni sopra le tessiture di una meditazione ossessionante del tempo. È che il tempo come norma eterna che regola il contenuto delle condotte era cosa molto diversa dall'altro tempo inteso come intuizione formale preliminare delle esperienze gnoseologiche.

10. — In politica, il tempo continua ad essere modulo della speculazione kantiana. La sua intera teoria dello Stato è già la stessa dell'Illuminismo con che conferma i sospetti che il tempo concreto colma i vuoti di una supposta autonomia formale. Tra poco, nel considerare la filosofia della storia, vedremo come in essa il tempo guadagna dimensioni cariche di concretezza.

Basti ora intendere come la politica kantiana è determinata da due pilastri tematici che si riferiscono al tempo: uno al principio della dottrina dello Stato: il contratto sociale; l'altro, in

(85) Quarta edizione, Bern, Francke, 1954.

fine e superando la molteplicità degli Stati: la federazione mondiale per la pace perpetua. E che in entrambi si prenda il tempo con lo stesso significato lo dice il fatto che in ambedue il tempo ha valore di eternità concreta, è un assoluto permanente e non una data, una giustificazione in se stesso e non una circostanza nell'avvenire o nel passato.

In effetto, Kant accetta senza riserve la teoria rousseauiana del contratto sociale e opina che l'origine delle società consiste in un accordo degli uomini. Però, a differenza di Rousseau, per Kant il tempo di un simile patto originario non è tempo storico ma assoluto. Quando Rousseau parla del patto si riferisce a una data inclusa nella storia e principio di una storia politica; questo è il tempo visto dalla subbiettività degli individui. Basta rileggere il capitolo VI del libro I del *Contratto sociale*: « Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation, dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état... » ⁽⁸⁶⁾. Il contratto sociale nasce così storicamente in un momento preciso: quello in cui risulta impossibile seguitare tollerando la situazione inerente allo stato di natura.

Kant dà invece al tempo un eterno valore di giustificazione, poichè ciò che ha dinanzi agli occhi è il tempo visto dalla obbiettività infinita della specie umana, e cioè un tempo carico per se stesso di contenuti. Per Kant il contratto originario fondamentale, lo « *ursprünglicher Kontrakt* » non è in modo alcuno un fatto storico nè può essere stimato « *Keinesweges als ein Factum* » inquadrabile negli altri fatti avvenuti nella storia ⁽⁸⁷⁾; anzi al contrario vale in quanto origine fuori del tempo di giustificazione dello Stato o con le parole di Kant, « *ist eine blosse Idee der Vernunft* » ⁽⁸⁸⁾.

L'idea dell'alleanza universale per la pace perpetua è un'altra idea che ha copiato da Rousseau, colui che parimenti l'aveva progettata come una realtà che già era sul punto di realizzarsi in un dato tempo e che un giorno o l'altro avrà effettività nel tempo. Per Rousseau come il contratto sociale fu in una incerta

(86) *Du contrat social*, pag. 325 b.

(87) *Über den Gemeinspruch; das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, « *Werke* », I, pag. 173-320. Citazione a pag. 200-201.

(88) *Über den Gemeinspruch*, pag. 201.

data del passato, la pace perpetua sarà in una incerta data del futuro; ma date contabili in giorni, mesi ed anni. Qui, come là, continua a vedere il tempo dalla subbiettività dell'individuo. Per ciò nel suo *Jugement sur la paix perpetuelle* lo attribuisce a Sully e vi ragiona in funzione della decadenza della monarchia spagnola ⁽⁸⁹⁾.

Per Kant la probabilità è obiettiva ed usa il tempo dalla invariabilità della specie. Per ciò in esso la pace perpetua è perpetua fuori dalla storia, è un dovere e non una idea vuota, un « *Pflicht* » e « *keine leere Idee* » ⁽⁹⁰⁾.

Il tempo maneggiato da Kant nella Politica è molto diverso da quello che utilizzava nella gnoseologia; ha un contenuto proprio e si impone assolutamente all'uomo per assumere la imperatività assoluta della intera specie.

11. — Nella filosofia della storia si ripetono identici apprezzamenti. Per Kant la meta della storia consiste nell'assunzione per la specie umana della sua realtà d'asse dell'etica e fine a se stessa; ossia, nel superamento della temporalità storica attraverso una valutazione dei fatti dall'assoluto della specie razionale.

A ciò si deve se la filosofia della storia termina in Kant con la religione. Kant non ammette che vi sia un Dio soggetto della storia, come non ammetteva Dio soggetto dell'etica. Il solo soggetto è la umanità e la religione deve essere compresa dentro i limiti della ragione umana, ha da essere una religione filosofica invece di una religione dogmatica, una religione naturale in luogo di una credenza rivelata. Nella sua opera *La religione entro i limiti della pura ragione* ⁽⁹¹⁾, Kant ci dà la sua vera filosofia della storia, col fare della fede qualcosa di umano e col sostenere un credo filosofico in cui la fede sia uguale all'etica. Una etica che sarà, per dirlo con Kühnemann, eroica, tragica e pesimistica ⁽⁹²⁾, con l'adottare caratteri religiosi.

Era la sublimazione del pietismo se nell'anima di Kant fossero state possibili le sublimazioni. Era un'etica fatta religione nella ragione ed era una religione che nasceva dalla ra-

(89) *Jugement sur la paix perpetuelle*, in « *Oeuvres* », pag. 391, b.

(90) *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in « *Werke* », V, pag. 657-711. Citazione a pag. 711.

(91) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in « *Werke* », VI, pag. 401-634.

(92) EUGEN KÜHNEMANN, *Kant*, I, pag. 328.

gione. Per Kant la religione è nella storia ciò che la obbiettività della specie era per l'individuo nell'etica: un tempo assoluto che misura e supera i tempi relativi.

Se Kant avesse ammesso il dualismo Dio-uomo individuale, la religione sarebbe un fatto estraneo alla storia, perchè in fine correrebbe al di fuori del tempo terreno degli uomini, nella ultra storia dei giudizi di Dio. Però in quanto Kant eliminava i due poli di Dio e dell'individuo, dovette centrare la religione nella specie umana e fare nuovo soggetto di essa ciò che era già solo soggetto della sua etica: l'insieme degli animali razionali.

Ma eliminare Dio dalla religione era rinchiudere la sua fede nella ragione, era razionalizzarla. Erà escludere ogni dogma che non risulti dalla ragione, sottomettendo anche la fede alla depurazione che caratterizza le *Critiche*. Ed in effetto, è ciò che fa, perchè pone bene attenzione a non ammettere il cristianesimo se non nella misura che è religione naturale non rivelata. Cristo, per Kant, non è nè la divinità, nè l'uomo-Dio, nè neppure essere storico; nè il cristianesimo è il decalogo nè sono i misteri della fede. Cristo è per Kant mera etica; e il cristianesimo è una religione naturale, una « natürliche Religion », il cui contenuto si sintetizza in « ein reiner praktischen Begriff », in un concetto puro della ragione ⁽⁹³⁾.

La religione è l'eterno rispetto dell'individuale della storia; è il tempo della specie rispetto al tempo dell'individuo; è la ragione in sè di fronte ai soggetti isolati. È il contropiede necessario che occorre alla storia per equilibrare i due concetti subiettivo ed obiettivo dei tempi con contenuto. Perciò filosofia della religione e filosofia della storia vengono ad essere per Kant la medesima cosa.

Ma era destino per il filosofo delle astrazioni e delle depurazioni critiche più squisite, che si mescolasse sempre il tempo subiettivo all'obiettivo e che mai giungesse ad eliminare il residuo relativo nelle sue elucubrazioni più assolute. È ciò che gli succede nell'etica non riuscendo ad evitare il pericoloso passaggio attraverso le soggettività degli io, ora ripetuto cadendo nell'errore di voler trovare in un tempo storico concreto la realizzazione del suo ideale assoluto ed eterno: la razionalizzazione della religione.

(93) *Die Religion*, pag. 580.

Però così succede, malgrado l'evidente controsenso, quando Kant giudica essere la sua epoca l'età matura in cui il tempo obbiettivo si è fatto tempo storico; quando fa della *Aufklärung* un contenuto assoluto con cui misurare il corso dei tempi e quando vede nel razionalismo religioso del 1789 l'aurora dell'umanità perfetta.

Nel 1784, nella sua *Idea di una storia generale* già considerava l'Illuminismo come « ein grosses Gut », come un gran bene dal quale sarebbe risultato il maggior beneficio per gli uomini ⁽⁹⁴⁾. Tanto era imbevuto di questa idea che nel medesimo anno le consacra una monografia speciale, per chiarire la domanda su ciò che sia l'*Aufklärung* ⁽⁹⁵⁾.

Esso è niente di meno che l'emanciparsi dell'umanità, il liberarsi dalla tutela dei dogmi, l'avere il coraggio di usare la propria ragione come fattore unico per la fede, per la storia, per la morale e per la vita. È l'uscita dalla storia per entrare nella religione razionale, dalla schiavitù dei dogmi per elevarsi alla libertà della ragione. Non altro senso hanno le parole con cui comincia la sua risposta: « Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit » ⁽⁹⁶⁾. È il punto più alto del costante progresso a cui è arrivata l'umanità in quanto specie, ciò che, commentando Herder, qualifica: « die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten » ⁽⁹⁷⁾. Ma un progresso che qui culmina, in questa società borghese che è suprema forma della perfezione storica, come affermerà nell'*Antropologia* ⁽⁹⁸⁾.

Con il che ha portato il tempo obbiettivo al subbiettivo ed ha posto la perfezione della stirpe umana in un istante del suo corso progressivo.

Ciò è vero, ma con riserve, quale quella che si nasconde nella distinzione tra essere illuminati e realizzare pienamente l'illuminismo, che ha precisione qualche volta nel puntualizza-

(94) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht*, pag. 236.

(95) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in « Werke », I, pag. 161-171.

(96) *Was ist Aufklärung?*, pag. 163.

(97) *Rezenstionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in « Werke », I, pag. 267.

(98) « In einer bürgerlichen Verfassung, welche der höchste Grad der Steigerung der guten Anlage in der Menschengattung zum Endzweck ihrer Bestimmung ist ». *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in « Werke », I, pag. 295-537. Citazione a pag. 530.

re ⁽⁹⁹⁾; però lasciando indecisa la precisazione del tempo a cui si riferisca in un dualismo che ben potrebbe meritare le acute osservazioni che in ciò che riguarda l'etica formulerà Max Scheler.

Il punto più importante di concessione all'individuo è quello che appare nella parte finale della *Critica della ragion pratica*, perchè suppone di cercare un assoluto intemporalmente eterno fuori della ragione della specie nella quale aveva trovato una religione filosofica con la quale misurare la storia.

In effetti, la religione per Kant è pura ragione, è la conoscenza dei supposti mandati divini come leggi essenziali che ogni volontà libera si comanda per sè medesima ⁽¹⁰⁰⁾; incluso il cristianesimo, il cui principio morale si fonda nell'autonomia della ragion pratica e non nella eteronomia di una volontà divina come quella definita dalla teologia ⁽¹⁰¹⁾. È, a dire di S. Körner, risultato dei poteri creatori dell'uomo ⁽¹⁰²⁾; dell'uomo come specie, beninteso.

Però questa religione filosofica non basta, perchè Kant deve ammettere che, a prescindere da tutti i suoi ragionamenti, l'individuo anela all'eternità per se stesso e non per la sua specie. Da ciò l'io cerca di personificare l'etica, senza personificarla nell'umanità come fece Kant. Tutta la splendida costruzione della *Critica della ragion pratica* resta così infine come inutile. Kant ha maneggiato il tempo assoluto attribuendolo alla specie ed ha incatenato l'individuo nella temporalità; non è altro lo sforzo della sua opera. Però alla fine l'io non si conforma ed esige per sè quel tempo eterno che Kant gli negò per non avere mai abbandonato il concetto biologico della specie come trafile di generazioni. E Kant deve accettare le esigenze del soggetto, però considerandole assurde ed irrazionali, eliminandole dalla casa della ragione; definendole postulati indimostrabili che deve ammettere per forza.

Però, allora, perchè aver fatto dell'umanità l'unico soggetto

(99) Nel suo: *Was ist Aufklärung?*, con lo scrivere: « Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung » (pag. 169).

(100) « Als wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst », si legge nella *Kritik der praktischen Vernunft*, pag. 264.

(101) « Das christliche Prinzip der Moral selbst doch nicht theologisch (mit Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst », *Kritik der praktischen Vernunft*, pag. 263.

(102) S. KÖRNER, *Kant*, Bristol, Penguin Books, 1955, pag. 217.

del tempo eterno ch'è l'etica? La *Critica della ragion pratica* manca di senso se si ammette l'antinomia dell'immortalità dell'anima, dando tempo eterno all'io. E che Kant lo accetti come antinomia distrugge il suo equilibrio tra religione e storia, perchè inverte tutte le basi dei suoi ragionamenti.

E, a prescindere da ciò, è confessato più che scritto nella *Kritik der praktischen Vernunft* questo stupendo controsenso: « questo progresso infinito, però, è solo possibile mercè la supposizione di una esistenza e personalità duratura nell'infinito dello stesso essere razionale (che si chiama l'immortalità dell'anima). Così, inoltre, il bene supremo è praticamente possibile soltanto mercè la supposizione dell'immortalità dell'anima; conseguentemente, questa come legata inseparabilmente con la legge morale, è un postulato della ragion pura pratica (per il che intendo una preposizione teorica, però non dimostrabile come tale, in quanto dipende inseparabilmente da una legge pratica incondizionatamente valida a priori) » ⁽¹⁰³⁾. Ecco Kant schiavo della sua idea del tempo con contenuto e vittima del non aver mantenuto il formalismo temporale della sua *Critica della ragion pura*. Eccolo lasciare entrare, sia pure antinomicamente, temi irrazionali nella sua etica. Eccolo attribuire valore assoluto al tempo relativo dell'individuo, cioè, negare l'autonomia della volontà che pose tanto impegno nel dimostrare. L'irrazionale ed il subiettivo dell'ansia d'immortalità individuale ha vinto il desiderio di un'etica razionalmente depurata di pretese personali. L'io è eterno nel suo desiderio e questo desiderio si rifugia nell'etica come postulato parimenti necessario e indimostrabile, irrazionale e concludente. La storia è religione invece di essere presupposto per una perfezione nella quale la religione filosofica si realizzi. Kant è traviato dal tempo subiettivo, non essendo riuscito a subordinargli l'assoluto ed avendo finito per ammetterlo come fonte di questo.

(103) *Kritik der praktischen Vernunft*, pag. 255: « Dieser unendlichen Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer in uns *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein *Postulat* der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe so fern er einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt) ».

Nello stesso modo Kant si fa esponente della mentalità del suo tempo: nuova concessione al tempo subiettivo. Bene lo hanno visto i critici che hanno fatto di esso il pensatore borghese per eccellenza e della sua filosofia l'espressione di un momento storico. Così Lucien Goldman ⁽¹⁰⁴⁾, David Baumgardt ⁽¹⁰⁵⁾, W. Klinke ⁽¹⁰⁶⁾, Wilhelm Loew confrontandolo con Schopenhauer ⁽¹⁰⁷⁾, Cesare Luporini ⁽¹⁰⁸⁾, Karl Vorländer comparandolo con Schiller e con Goethe ⁽¹⁰⁹⁾, Roger Daval nel giustificare la sua visione schematica ⁽¹¹⁰⁾, Giovanni Papini con il suo inimitabile potere di ritrattista ⁽¹¹¹⁾, Oswald Külpe ⁽¹¹²⁾, José Fuentes Mares ⁽¹¹³⁾, Georg Simmel ⁽¹¹⁴⁾, Werner Haensel nel presentarlo come apolo-gista della Rivoluzione francese del 1789 ⁽¹¹⁵⁾, Friedrich Jodl ⁽¹¹⁶⁾ ed altri cento che è inutile riportare, senza contare il noto atteggiamento sprezzante con cui Federico Nietzsche disprezzava questo borghese dall'etica da schiavi ⁽¹¹⁷⁾.

Kant, che aspirava a che il suo pensiero valesse come espres-

(104) L. GOLDMANN, *op. cit.*, pag. 4.

(105) Nella filosofia come possibilità. Vedi il suo *Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie*, Berlin, Reuther und Reichard, 1920.

(106) W. KLINKE, *Spelenderwijs Kant*, Amsterdam, N. J. W. Becht, pag. 79 (versione olandese del *Kant für Jedermann*).

(107) WILHELM LOEW, *Das Grundproblem des Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik*, Berlin, Reuther und Reichard, 1914. Combina i rispettivi concetti della personalità, a pag. 117.

(108) CESARE LUPORINI, *Kant e il moralismo moderno*, in *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze, Sansoni, 1947, pag. 116.

(109) KARL VORLÄNDER, *Kant - Schiller - Goethe*, Leipzig, Felix Meiner, 1922, *passim*.

(110) ROGER DAVAL, *La métaphysique de Kant*, Paris, Presses universitaires, 1951, specialmente a pag. 3-8.

(111) « Kant è un borghese, cioè uomo piccolo, mediocre, prudente, poco amante di avventure e di estetica », scrive il PAPINI nel *Il Crepuscolo dei filosofi*, Firenze, Vallecchi, 1942, pag. 22.

(112) Per il Külpe Kant rispecchia l'autentico liberalismo: v. KÜLPE, *Kant*, Barcelona, Labor, 1929, pag. 177.

(113) Il Fuentes Mares lo fa padre dello Stato di diritto in varie pagine del suo *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*, Mexico, Stylo, 1946, pag. 186, 219, 220 e 224.

(114) Per il Simmel Kant incarna il subiettivismo moderno; vedi SIMMEL, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig, Kurt Wolff, s.a., pag. 111.

(115) WERNER HAENSEL, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Systematik der kantischen Rechtsphilosophie*, Berlin, Rolf Heise, 1926, pag. 61.

(116) FRIEDRICH JODL, *Historia de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Losada, 1951, pag. 457.

(117) Su le opinioni del Nietzsche circa il Kant, v. OTTO ACKERMANN, *Kant im Urteil Nietzsches*, Tübingen, Mohr, 1939; il volume è una completissima e acuta analisi di contrapposizione umana e critica.

sione dell'assoluto, è considerato come portavoce di un periodo di storia. Nel giudizio dei più, è classificato con criterii di relativismo.

12. — Con la filosofia del diritto il fiume della morale ha un alveo per cui scorre tra gli uomini. Nel diritto riprende ad intendere formalmente il tempo, come un alveo vuoto. Come nella gnoseologia; la differenza sta che nella *Critica della ragion pura* il tempo formale si riempiva con le esperienze, e nella filosofia del diritto il tempo si riempie con contenuti di morale.

In effetti, per Kant il tempo è mera forma di coesistenza, è la nuda possibilità perchè la libertà di chiunque (ossia, la moralità) possa esercitarsi senza urti con gli altri, è la vuota congiuntura perchè le morali con contenuto coincidano. Basta leggere il testo della legge universale del diritto; una azione è retta, in senso giuridico, quando per sè o per la sua massima, può coesistere l'arbitrio di ciascuno con quello degli altri secondo una legge generale. « Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermann Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann » ⁽¹¹⁸⁾.

Il diritto è un ordine di coesistenza: qui ed ora. Il tempo ha un senso vuoto, è un tempo senza contenuto proprio, l'istante che al nascere muore fugacemente nel suo passaggio. Mentre la legge etica è eterna, con universalità assoluta, il diritto rappresenta le vie attuali dove scorre. La morale è di sempre, il diritto è dell'ora. La morale è la conformità cosciente con la legge etica secondo motivi razionali; il diritto la ubbidienza ad alcune regole del convivere senza tenere in conto i motivi ⁽¹¹⁹⁾. La moralità regge sempre, mentre la legalità è l'equilibrio presente degli arbitrii morali dell'uomo. Variando di contenuto proprio la legge etica, Kant cade in un diritto ove la meccanica casuale regna e muta ad ogni passo.

Poichè la giustificazione del diritto sta nel rigore con cui si impone a noi, Kant ha fatto della coazione un segno del diritto, perchè mancando la coazione niente garantirebbe l'equilibrio formale e meccanico dei liberi arbitrii. La temporalità sub-

(118) *Die Metaphysik der Sitten*, pag. 335.

(119) *Die Metaphysik der Sitten*, pag. 322.

biettiva degli individui in confronto alla morale obiettiva ed eterna della specie è un *nunc* in che coesistono, senza perdere mai il riferimento alla obiettività; tale è il diritto, l'ora formale della legge pratica.

Esiste la coazione per imporre ora il rispetto al sempre; con parole di Kant, per conformare la libertà temporale di ciascuno con la eterna legge etica ⁽¹²⁰⁾. Gli è che il diritto è per Kant il procedimento formale che rende possibile collegare il tempo transitorio subiettivo con l'eternità assoluta del dovere morale il cui soggetto è la specie. Il diritto è il tempo come formalismo della pratica. Come segnala Werner Haensel il diritto si esaurisce nella soggezione dell'io alla norma, poichè la legalità si riduce al preparare la possibilità per le azioni etiche ⁽¹²¹⁾; ed in esso, come avvertì Johann Eduard Erdmann, la giustizia è nella forma attuale ⁽¹²²⁾.

L'atteggiamento di rispetto con cui Kant china la fronte davanti al tiranno, che culmina col negare dottrinalmente il diritto di resistenza ⁽¹²³⁾ e del quale diede esempio nella sua umiliante lettera del 14 ottobre 1794 al re Federico Guglielmo ⁽¹²⁴⁾, comprova l'indole morale, transitoria e formalista, del suo concetto del diritto.

Il tempo che fu forma vuota in gnoseologia e che acquistò contenuti propri nell'etica, ritorna ad essere forma vuota nel diritto.

[Traduz. di T. A. Castiglia]

(120) *Die Metaphysik der Sitten*, pag. 337. Posizione vecchia in Kant. Facendo la recensione nel 1787 del *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* di GOTTLIEB HUFELARD (Leipzig, S. J. Göschen, 1785) Kant riduceva tutta la problematica giuridica a verificare le condizioni in cui si possa esercitare la coazione: « Die Frage ist hier nur, unter welchen Bedingungen ich den Zwang ausüben könne ». « Werke », V, pag. 744-745.

(121) WERNER HAENSEL, *op. cit.*, pag. 34.

(122) JOHANN EDUARD ERDMANN, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*. A cura di Herman Glockner, Stuttgart, Fr. Frommann, 1931, pag. 181.

(123) Vedasi l'eccellente studio di W. HAENSEL, *cit.*, pag. 68-73, specialmente la critica dell'opportunismo che supponeva ERDMANN COHEN nell'atteggiamento di Kant.

(124) KUNO FISCHER, *Immanuel Kant und seine Lehre*, I, pag. 100-101.