

Kant e la temporalità

di Pasquale Salvucci

Il tema che mi è stato affidato non si lascia racchiudere, per la sua estrema complessità, nel giro, per quanto ampio, di una relazione. Basterebbe tener presente che la problematica del tempo non si esaurisce nell'Estetica trascendentale, ma viene ripresa, ed in profondità, nel cuore dell'Analitica trascendentale, per altro con differenze, nella prima e nella seconda edizione della *Critica*, ma anche nella Dialettica trascendentale, nelle altre opere maggiori di Kant e nei suoi saggi di filosofia della storia. Molte cose dovranno essere, perciò, consapevolmente sacrificate. Anche solo un'analisi fugace dell'Estetica trascendentale, dove Kant, procedendo con il metodo analitico dell'isolare, individua il tempo come la condizione formale a priori di tutti i fenomeni, perché «tutti i fenomeni sono *nel tempo* e stanno necessariamente fra di loro in relazioni temporali» (A 34; B 51) – sono, va ricordato, nel tempo, che è «una condizione soggettiva della nostra intuizione (che è sempre sensibile, e non è nulla in se stesso, *fuori* del soggetto)» (A 35; B 51) – anche solo un'analisi fugace in questo terreno, ripeto, richiederebbe una relazione particolarmente ampia. Scelgo, perciò, di affrontare la problematica della temporalità soprattutto nel suo configurarsi nell'Analitica trascendentale, nella *Confutazione dell'idealismo* del 1787 e in alcune illuminanti *Riflessioni* kantiane del 1790. Non senza, però, aver prima ricordato che, come ha mostrato proprio l'Estetica trascendentale, in quanto «scienza di tutti i principi a priori della sensibilità» (una scienza che, nel suo proce-

* Presentato dall'Istituto di Scienze Filosofiche e Pedagogiche.

dere, utilizza il «pensare», altro dal «conoscere»), «il tempo *non* è qualcosa che [...] inerisca alle cose come una *determinazione oggettiva* e che, quindi, rimanga quando si astrae da tutte le condizioni soggettive della intuizioni delle cose stesse» (A 32; B 49). Certo, scrive Kant, noi possiamo benissimo ‘sopprimere’ (*aufheben*), con il pensiero, tutti i fenomeni che sono (si presentano) nel tempo, ma non possiamo ‘sopprimere’ (astrarre da, mettere da parte) il tempo, perché esso è «dato a priori» ed è condizione insopprimibile del loro presentarsi. Lo possiamo «pensare come vuoto di fenomeni», una volta soppressi (messi da parte con il pensiero) i fenomeni, ma il «tempo come condizione universale della loro possibilità non può essere mai soppresso».

Analizzando in A 182 la prima analogia dell’esperienza (principio della permanenza della sostanza), Kant ribadisce che «tutti i fenomeni sono *nel tempo*, nel quale, come *sostrato* [forma permanente dell’intuizione interna] possono essere rappresentati sia la simultaneità sia la successione». Ne viene, dunque, che il tempo, «nel quale *deve essere pensato* [*gedacht*: non si trascuri questo verbo!] ogni cambiamento dei fenomeni, *rimane immutato*». Nel tempo, che non muta, possono essere rappresentate, e solo in esso, la ‘successione’ e la ‘simultaneità’ come sue determinazioni. Questi rapporti di tempo (simultaneità e successione) sono solo ‘modi di esistere’ di ciò che permane: il tempo. Il cambiamento non concerne il tempo in se stesso, ma solo i fenomeni che sono nel tempo (A 183; B 226). Kant dichiara in A 187; B 230-31, ritenendo la sua affermazione apparentemente paradossale, che «tutto ciò che muta permane, soltanto la sua condizione muta». L’interpretazione più intelligente di questo paradosso è di Enzo Paci: «ciò che del tempo permane è il suo consumarsi, l’inviolabilità dell’irreversibile».

Da ricordare l’altro asserto di Kant contenuto nel § 26 dell’Analitica dei concetti: «Tempo e spazio sono in noi a priori non solo come forme dell’intuizione sensibile, ma anche come intuizioni che contengono un molteplice, e perciò con la determinazione dell’unità del molteplice che contengono» (B 160). Infatti, noi ci rappresentiamo «l’unità delle intuizioni, unità per la quale un oggetto (*Gegenstand*) è dato, che racchiude sempre in sé una sintesi del molteplice dato in una intuizione, e contiene già il rapporto di questo molteplice con *l’unità dell’appercezione*» (B 144 nota). Se non vi fosse già questa unità sintetica, il procedi-

mento analitico non potrebbe, con l'azione dell'isolare, sorprendere le forme pure, per lasciare poi vedere le modalità del loro agire.

«La semplice forma dell'intuizione senza sostanza, non è affatto in sé un oggetto (*Gegenstand*) ma la semplice condizione formale di questo come fenomeno: Lo spazio puro e il tempo puro sono bensì qualcosa (*Etwas*) come forme dell'intuire, ma non sono per se stessi *oggetti intuiti* (ens imaginarium)» (A 291; B 347). «La semplice forma dell'intuizione senza *un reale* non è un oggetto» (*ivi*). Kant è perentorio: «Il tempo non può essere percepito per sé» (B 225), ma può essere solo pensato come ciò che resta, una volta messo da parte ciò che, nell'intuizione sensibile, appartiene alle sensazioni: il diverso sensibile.

Qualche ulteriore richiamo ai testi.

Lo schema della categoria di sostanza è «la permanenza del reale *nel tempo* [...]. Il tempo non trascorre, ma trascorre in esso l'esistenza del mutevole. Al tempo, che è immobile e permanente, corrisponde, *nel fenomeno*, ciò che non muta nella esistenza del mutevole, cioè la *sostanza*» (A 183). Il cambiamento non concerne il tempo, ma i fenomeni che sono nel tempo (B 266).

Tutte le relazioni temporali derivano dalla forma / tempo, mentre la forma / tempo non è, né può essere nel tempo. L'infinità del tempo significa che tutte le quantità determinate di tempo non sono che 'limitazioni' di un 'tempo unico' che sta a loro fondamento (A 263).

Kant invita a considerare che, nella 'intuizione interna', noi uomini non possediamo né possiamo, perciò, cercare in essa, nessuna 'figura' che ci consenta di rappresentarci il tempo. Al tempo, infatti, non appartiene né la 'figura' né il 'luogo'. Come fare? Soltanto l'utilizzazione di 'analogie' ci consente di colmare questa carenza. I testi sono notissimi. Non ci si apre altra possibilità che rappresentarci (raffigurarci) il tempo come 'serie temporale' con il simbolo 'di una linea', nel momento stesso che la tracciamo: una linea che 'si prolunghi all'infinito' e le cui parti abbiano una 'sola dimensione'. Con la precisazione, si badi!, che, mentre le parti della linea sono 'simultanee', quelle del tempo, che pure viene raffigurato con quella intuizione spaziale, che è la linea, sono successive (A 33; B 49). Leggiamo in B 292: «Per fare che i nostri stessi mutamenti interni

ci risultino *pensabili* (*denkbar*) dobbiamo immaginarci figurativamente il tempo, come forma del senso interno, mediante una linea, e il mutamento interno con il tracciare (*designare*) questa linea (movimento, dunque); dobbiamo, cioè, renderci *pensabile* l'esistenza successiva di noi stessi in stati diversi mediante l'intuizione esterna». Raffigurazione spaziale del tempo, dunque. La linea come simbolo. Il fondamento è in ciò che ogni mutamento, perché possa essere percepito anche solo come mutamento, presuppone qualcosa di permanente nell'intuizione, laddove nel senso interno non si trova nessuna intuizione del permanente (B 294). Ma non va dimenticata l'osservazione di B XLIII, che la rappresentazione di qualcosa di permanente nell'esistenza non coincide minimamente con la rappresentazione permanente, dacché questa può essere assai instabile e mutevole, come, del resto, tutte le nostre rappresentazioni, ed avere, tuttavia, rapporto con qualcosa di permanente, che non può essere, per ciò, una cosa diversa da tutte le mie rappresentazioni ed esterna (B XL n.). Kant aveva già scritto in A 163; B 203: «Non posso rappresentare (*vorstellen*) una linea, sia pure piccolissima, senza *tracciarla* nel pensiero (*in Gedanken*), cioè senza produrre, via via, tutte le sue parti, muovendo da un punto e, perciò, senza disegnare questa intuizione stessa. Le cose stanno nello stesso modo per quanto attiene al tempo, anche alla più piccola parte di esso. Nel tempo, infatti, io penso soltanto il progresso (*Fortgang*) *successivo da un istante all'altro*: con tutte le parti di tempo e con la loro successiva addizione viene, alla fine, prodotta una determinata quantità di tempo» (una determinata grandezza temporale).

I tempi successivi sono pur sempre parti del tempo. L'infinità del tempo significa che «tutte le determinate quantità di tempo sono possibili solo come limitazioni di un *unico tempo* che sta a fondamento» (A 32; B 48). Solo presupponendo il tempo, possiamo 'rappresentarci' (*vorstellen*) che qualcosa sia nel tempo o simultaneamente o in tempi successivi. Dal tempo non si può mai astrarre. Dove va per sempre ribadito che tempi diversi sono successivi, laddove spazi diversi sono 'simultanei' (A 30; B 46).

In A 162; B 203, Kant aggiunge, pur sempre a proposito del tracciare la linea come intuizione esterna che raffigura il tempo (raffigurazione spaziale, dunque), che è la rappresenta-

zione delle parti che rende possibile quella del tutto e che perciò la precede. Solo la rappresentazione delle parti del tempo rende possibile la rappresentazione dell'intero. L'addizione successiva di istanti ad istanti, il cui risultato è una determinata grandezza temporale, è compiuta dall'attività sintetica della immaginazione produttiva.

«Su questa sintesi successiva della immaginazione produttiva nella costituzione delle figure si fonda la matematica dell'estensione (geometria) con i suoi assiomi, che esprimono le condizioni dell'intuizione sensibile a priori». Esempi di assiomi: tra due punti è possibile solo una linea retta. Due linee rette non racchiudono uno spazio, ecc. (A 163; B 204).

Spazio e tempo sono 'quanta continua'. Lo spazio è formato da spazi, il tempo di tempi. Punti e istanti sono soltanto 'limiti', cioè semplici termini di delimitazione di un determinato *quantum* di spazio e di tempo, ma sono sempre nel tempo e nello spazio. Tali quantità possono essere chiamate anche 'fluenti' (fluide), perché la sintesi dell'immaginazione produttiva nella loro formazione è un «progredire nel tempo, la cui continuità si è soliti indicare con l'espressione *fluire* (scorrere)» (A 170; B 212).

Si mantenga fermo questo. La struttura in sé non spaziale del tempo (ad esso, come si è ricordato, non appartiene né il 'luogo' né la 'figura') non impedisce allo spazio (a quella intuizione spaziale che è la linea) di porsi come la sola condizione della sua rappresentabilità. L'incidenza dello spazio, al punto che sembra oscurare il primato del tempo, si accentua nella seconda edizione della *Critica*. Basterebbe richiamarsi all'importante nota alla prefazione alla seconda edizione, dove Kant invita a considerare che la stessa esperienza interna non potrebbe attuarsi senza l'intervento della esperienza esterna. Scrive: «Noi riceviamo dalle cose esterne l'intera materia delle nostre conoscenze, anche per il nostro senso interno» (B XXXIX nota). La questione è complessa. Mi sforzerò quanto possibile qui, di chiarire. Già nel testo della prima edizione della *Critica* c'è l'avvertimento che «il qualcosa di reale che viene intuito nello spazio non può venire né inventato né prodotto da nessuna immaginazione» (A 374). Al più, in questo terreno, l'immaginazione è la facoltà di rappresentarsi un oggetto anche senza la sua presenza nell'intuizione (B 151).

In B 275, Kant nel riferirsi alla «esistenza di cose reali che io percepisco fuori di me», aggiunge che «la percezione di questo permanente non è possibile che a mezzo di una *cosa esistente al di fuori* dell'io e non solo a mezzo di una rappresentazione di una cosa fuori dell'io (B 275). Subito dopo il permanente è indicato come la 'mera materia' (B 278) il cui permanere è l'impenetrabilità. Come la si coglie? Con la sensazione (così interpretano Scaravelli e Luporini): sensazione che, per il suo essere sempre più piccola di qualsiasi intervallo 'spaziale e / o temporale', in breve per la sua natura 'aspaziale e atemporale' (così lo Scaravelli) sfugge alle maglie della rappresentatività. Dalla non sempre facile filologia kantiana, il Luporini ha tratto questa interpretazione complessiva: l'impenetrabilità della materia emerge mediante la relazione tra ciò che muta e ciò che permane; in breve, mediante quella operazione costante dell'esperienza ordinaria degli uomini, che è il 'paragone delle percezioni'. Non tutto è però semplice, non tutto è scontato. Aldo Masullo ha richiamato l'attenzione nel suo recentissimo ed eccellente saggio *Il tempo e la grazia* (Roma, Donzelli Editore 1995) sul testo di B 67, dove Kant, dopo aver ribadito che «le rappresentazioni del *sensu esterno* costituiscono, nella *intuizione interna*, la *materia vera e propria* con cui noi riempiamo il nostro animo», aggiunge che «il tempo, nel quale poniamo queste rappresentazioni, e che *precede* persino la coscienza di esse nella esperienza, stando come condizione formale e fondamento del modo con cui noi poniamo le rappresentazioni nell'animo – contiene già rapporti di successione, di simultaneità e di ciò che è simultaneo alla successione (*il permanente*). Ora ciò che, come rappresentazione, può precedere ogni atto di pensare (ovviamente qui nel significato di conoscere) un qualcosa, è l'intuizione, e se questa non contiene null'altro se non rapporti, è allora la *forma* dell'intuizione: tale forma, dato che non rappresenta nulla, se non in quanto qualcosa (*etwas*) viene posto nell'animo non può essere altro che il modo come l'animo viene modificato (*affiziert*) dalla propria attività – cioè da questo porre la sua rappresentazione, e quindi da se stesso – ossia non può essere altro se non un senso interno secondo la forma di questo». La conclusione, che ne trae il Masullo, è che il tempo, «come pura forma e rappresentazione di puri rapporti non può

venir 'modificato' da alcuna materia, ma soltanto dalla sua 'attività'. Il tempo, dunque, come 'autoaffezione'» (Masullo, *ivi*, pp. 24-25).

È un fatto comunque che Kant, nella seconda edizione della *Critica*, ammonisce che io non potrei spiegarmi l'esserci della esperienza interna «se essa non fosse, ad un tempo, in parte, anche esterna» (B LIII).

Certo, «Io ho coscienza della mia esistenza come determinata nel tempo» (B 275). Ma, perché la mia esistenza possa venir determinata 'nel tempo', occorre qualcosa di 'permanente' che «non può essere una intuizione in me» (B XXXIX n.). Kant puntualizza in B 413: «nell'intuizione interna noi non abbiamo nulla di permanente, perché l'io è soltanto la coscienza del mio pensiero (*meines Denkens*)». Solo la percezione di qualcosa di 'reale' fuori di me rende possibile la determinazione della mia esistenza nel tempo (B 276). La determinazione della mia esistenza nel tempo non è, perciò, autonoma, perché legata alla coscienza di un rapporto con qualcosa fuori di me, con qualcosa di permanente che è fuori di me.

Detto diversamente, io sono cosciente con tanta sicurezza che fuori di me esistono cose che entrano in rapporto con il mio senso, con quanta sicurezza sono cosciente che esisto io stesso, determinato nel tempo (B XL n.). Se ci riportiamo alla conclusione della *Widerlegung*, la troviamo configurata nell'espressione «la coscienza della mia propria esistenza è insieme (*zugleich*) un'immediata coscienza di altre cose fuori di me» (B 276). Il significato che si deve legittimamente attribuire a questo risultato è che nello stesso atto, nel quale ho coscienza della mia propria esistenza, io ho coscienza delle cose esterne. Qui non c'è rapporto di condizionatezza. La coscienza della mia propria esistenza nasce, insieme, come coscienza di cose fuori di me. Il chiarimento lo sorprendiamo nella prima annotazione della *Widerlegung* là dove Kant conclude esplicitamente che «...qui viene dimostrato che soltanto mediante l'esperienza esterna è possibile non la coscienza della nostra propria esistenza, ma la sua determinazione nel tempo, cioè l'esperienza interna...» (B 277). La coscienza della mia propria esistenza è, insieme, coscienza immediata delle cose fuori di me. Quando, però, io determino nel tempo quella mia esistenza, della quale pure ho coscienza immediata ma determinata, quando cioè produco l'esperienza interna

(la quale, quindi, è qualcosa di più e di più complesso della mera coscienza indeterminata della mia esistenza), allora è inevitabile l'intervento dell'esperienza esterna come condizione del prodursi stesso di quella interna. La pura coscienza dell'esistenza, ripetiamo, non esige questo intervento. Ulteriore chiarezza viene dai periodi conclusivi della seconda Annotazione. La coscienza di me stesso nella rappresentazione io, non è minimamente un'intuizione, ma «una rappresentazione puramente intellettuale della spontaneità di un soggetto pensante...» (B 278).

Nella *Riflessione* n. 6311 del 1790, appartenente alla Fase Omega (che si può leggere nel volume XVIII della Edizione dell'Accademia), Kant definisce la «coscienza trascendentale come 'coscienza io penso', che precede l'esperienza, e che, sebbene sia pur sempre la condizione indispensabile del prodursi della conoscenza oggettiva, non mi procura, *di per sé*, nessuna conoscenza di me stesso. Nella *Riflessione* immediatamente seguente, n. 6312, dello stesso anno, Kant distingue: a) la coscienza trascendentale del mio essere (*Dasein*) in generale, b) [la coscienza] del mio essere nel tempo, ma soltanto nel suo rapporto con le mie proprie rappresentazioni. Questa è la coscienza empirica di me stesso (...*das empirische Bewußtsein*...), c) la conoscenza di me stesso (*Erkenntnis*) come di un essere determinato nel tempo. Questa è la conoscenza empirica» (*Ib.*, p. 615). Che cosa si debba leggere, per coscienza trascendentale del mio essere in generale, è fuori questione: si tratta della coscienza della spontaneità originaria (secondo B 158), che si esprime, come ha illuminato il § 16 della *Kritik*, nella rappresentazione puramente intellettuale, e per tanto libera dalla restrizione temporale, io penso. L'io che viene conosciuto mediante la conoscenza empirica o esperienza interna, è l'io fenomenico prodotto dall'azione sintetico-determinante dei concetti puri schematizzati sul diverso empirico, la cui origine va ricercata nelle stesse cose esterne, secondo il notissimo B XXXIX. L'io è qui oggetto fenomenico al pari degli altri oggetti, e proprio per la strutturale fenomenicità del nostro conoscere, quale che sia la direzione nella quale si eserciti. La *Riflessione* 6312, con questo notevolissimo testo, insegna che la conoscenza empirica consiste nel determinare nel tempo quell'esistenza (la mia), che, a livello della semplice coscienza empirica, è indeterminata. Quando costituisco in oggetto determinato del senso interno il mio essere che, nella

semplice coscienza empirica, mi è dato del tutto indeterminato, io realizzo l'esperienza interna, cioè, come Kant scrive testualmente, «la conoscenza di me stesso come di un essere esistente in un mondo» (...in einer Welt) (ib.).

A livello della coscienza empirica indeterminata, io non so ancora di essere un ente esistente in un mondo. Invece, la coscienza determinata di noi stessi, la coscienza empiricamente determinata, è già conoscenza empirica. Non vi può, però, essere conoscenza empirica senza coscienza empirica, che è un momento del suo costituirsi. Ciò che v'è di più, a livello della conoscenza empirica – quindi, della coscienza empiricamente determinata della mia propria esistenza – è l'intervento della determinazione nel tempo della mia esistenza. Questa azione esige, per il suo attuarsi, l'esperienza esterna che non interviene, invece, in sede o a livello della coscienza indeterminata. Ma l'esperienza interna, con tutto il suo territorio, non è esperienza originaria. L'originarietà è da riconoscersi solo alla coscienza trascendentale che dell'esperienza è il fondamento trascendentale. Il nostro essere tributari della realtà esterna è il segno della nostra finitezza. Senza la realtà che è fuori di noi, senza l'altro, che ci rende uomini, la stessa coscienza trascendentale, chiusa nella sua povertà, mancherebbe della condizione stessa del suo esercitarsi.

Mi si consenta di ricordare che, a partire dalla seconda edizione della *Critica*, la polemica durissima di Kant è rivolta soprattutto contro l'idealismo problematico che, a differenza dell'idealismo 'sognante' (alla Berkeley), è una posizione teoretica seria e, pertanto, più difficile da confutare, ma pericolosa e grave, per il suo chiudere l'uomo nell'esperienza interna e il suo vanificare non solo il punto di vista realistico della coscienza comune, ma i risultati stessi della scienza.

L'esperienza interna non può essere dissociata, se non per astrazione, da quella esterna, che è la condizione del suo costituirsi, dacché non c'è determinazione della nostra esistenza nel tempo, che non presupponga l'esistenza di cose fuori di noi. Crisi, dunque, dell'autonomia dell'esperienza interna. Se ci si pone, però, da un altro punto di vista, sembra che il tempo riprenda con violenza il primato. Ci si provi a chiedere: che cosa ne è dell'indicazione di A 99 che tutte le intuizioni sensibili, come modificazioni dello spirito (*Gemüt*), appartengono al senso in-

terno e, allora, alla condizione formale del senso interno, il tempo? Che l'intelletto sia la facoltà che determina il diverso accolto nelle forme della sensibilità, è ribadito nella seconda edizione della *Kritik*, insieme con l'avvertimento che la sensibilità impone all'intelletto la restrizione di una forma a priori, la condizione restrittiva del senso interno e della sua forma, il tempo (B 159). Ciò significa che le percezioni esterne possono essere sottomesse all'azione delle categorie intellettuali, le quali producono l'unità formale dell'esperienza con la loro unità sintetizzante del diverso, solo se entrano nel senso interno. Se il tempo si schematizza nello spazio (la linea come simbolo...), ciò accade al termine, come conclusione di un'azione che, proprio mediante il soccorso del tempo, porta nel cuore stesso delle intuizioni esterne le norme (oggettività...) dell'intelletto. D'accordo. La *Widerlegung* ha dimostrato che non è possibile per noi determinare la nostra esistenza nel tempo, prescindendo dalle cose nello spazio. Ma che cosa sono le cose nello spazio? Se non si vuole abbandonare il punto di vista dell'idealismo trascendentale, bisogna rispondere che le cose nello spazio, che è una forma a priori della nostra sensibilità, sono le cose che hanno ricevuto la costituzione oggettiva (formale) dall'azione stessa delle categorie intellettuali. Ma se è in questo ordine (determinismo...) che si presentano i fenomeni fuori di noi, che sono la condizione stessa della determinazione della coscienza della nostra esistenza nel tempo, non bisogna dimenticare che quest'ordine non esiste nelle cose, se non perché esso è il prodotto di un'azione determinante del pensiero esercitantesi nel tempo (schematismo...). Non c'è, infatti, intuizione determinata dello spazio (l'intuizione formale...) che non sia stata condotta ad unità dallo schematismo dell'intelletto puro. Ciò spiega perché il Nabert abbia potuto concludere che «il tempo riprende i suoi diritti; esso fornisce al pensiero il mezzo di distendersi e di proiettare l'ordine del tempo ai fenomeni e alla loro esistenza (A 199). Se le cose ci aiutano a determinare la nostra propria esistenza, esse ci rendono ciò che noi abbiamo ad esse prestato». Non si dimentichi che il segreto della rivoluzione copernicana attuata da Kant, è nell'individuazione che noi non conosciamo di a priori delle cose, se non quello stesso che noi vi mettiamo. La domanda è: il tempo, dunque, che sembrava spodestato dal suo primato, riprende, da questo punto di vista, la rivincita? Signi-

fica, allora, questo che niente è accaduto nella seconda edizione e che la *Widerlegung* non ha agito, lasciando le cose nella stessa situazione del 1781? La coscienza empirica è un'intuizione empirica indeterminata. Un inciso del testo (A 180) esclude che le analogie dell'esperienza (i principii di casualità, di sostanza, di reciprocità) intervengano come condizioni del sorgere della percezione come intuizione empirica indeterminata o in generale (...*wie Wahrnehmung selbst als empirische Anschauung überhaupt*). Le analogie dell'esperienza sono le regole che determinano la relazione reciproca tra gli oggetti. Se non intervengono le analogie, non intervengono neppure, a livello della percezione interna, gli oggetti che ne sono condizionati e che, indipendentemente da esse, non hanno esistenza per noi. Ciò significa, ancora una volta, che l'esserci di oggetti esterni non è necessario per la costituzione della coscienza empirica come intuizione empirica indeterminata. Solo nella conoscenza empirica l'io viene posto come determinato nel tempo, dove esso è in rapporto con gli altri oggetti e con gli altri.

È appena da ricordare che esperienza interna e costituzione dell'oggetto del senso interno (l'io come fenomeno), sono espressioni che convengono entrambe a designare la conoscenza empirica dell'io. Che, però, Kant, proprio ed essenzialmente con la *Widerlegung*, abbia voluto attribuire all'esperienza esterna un contributo, nella costituzione dell'esperienza interna, che la prima edizione della *Kritik* non sospettava neppure, è un punto fermo. Non dichiara egli che è dall'esperienza esterna, che noi riceviamo il materiale per l'intera nostra conoscenza?

Ricordo ancora una volta che il Luporini ha il merito di aver illuminato più profondamente dello stesso Scaravelli, che pure aveva scavato in profondità in questa direzione, che la sensazione è ciò che consente all'uomo di sfuggire al cerchio dell'idealità rappresentativa, instaurando una dimensione che non è puramente rappresentativa. La sensazione è la fonte della realtà per l'uomo, esibendo essa il diverso (la materia, *Stoff*) che è la condizione dalla quale la conoscenza umana non può assolutamente prescindere per costituire l'oggettività del conoscere. Senza questo diverso che ha fuori della soggettività umana il fondamento stesso della propria esistenza, la categoria dell'intelletto non avrebbe quella validità oggettiva, che le viene dal suo potersi dirigere a sintetizzare il diverso sensibile.

La problematica della temporalizzazione della coscienza trascendentale esige un approfondimento.

Poiché la coscienza umana vivente è sempre mondanità (e perciò stesso, in rapporto con il mondo fenomenico e con gli altri), insorge il problema di come la coscienza trascendentale, che è caratterizzata da una sua strutturale purezza ed indifferenza verso la temporalità, si temporalizzi, in tal modo facendosi mondana, vivente. La problematica della temporalizzazione della coscienza trascendentale diventa centrale nel cuore della Analitica trascendentale. Dobbiamo richiamarci intanto a quanto Kant dice della genesi dei concetti puri dell'intelletto. Il filosofo trascendentale (Kant) li individua nell'intelletto puro come nel loro 'luogo d'origine'. I concetti puri a priori sono il prodotto dell'intelletto puro o in sé. Nell'intelletto essi si trovano inizialmente, leggiamo in A 66, B91, come 'germi' e 'disposizioni' (*Anlagen*) che si sviluppano in occasione dell'esperienza, qui intesa come la pressione del diverso empirico sulle forme pure a priori della sensibilità. Il filosofo trascendentale individua, dunque, una dialettica interna al prodursi dei concetti puri dell'intelletto. Da puri 'germi' o 'disposizioni virtuali', essi si sviluppano in occasione dell'esperienza. Ma il tempo non interviene in questo processo, interno all'intelletto, di sviluppo, in concetti puri a priori dispiegati, dei germi originari. Solo per questa loro origine, come suo prodotto puro, nell'intelletto puro o in sé, i concetti puri dell'intelletto hanno quel loro strutturale carattere della apriorità e della purezza che motiva il loro non essere necessariamente legati alla temporalità, stante la loro originaria indifferenza verso di essa. Di per sé, infatti, essi possono esercitare un 'uso puro' (legittimo e necessario) nel pensare, che è altro dal conoscere o, per fare intervenire le stesse parole di Kant in A 85: «[essi] sono destinati all'uso puro a priori del tutto indipendente da ogni esperienza». In sé sono solo mere 'forme del pensare' (*Gedankenformen*) (B 149). In sé, come ribadiscono i *Prolegomeni*, sono mere 'funzioni logiche' (Ak IV 324), modalità di funzionare del logo, del pensare puro. La loro temporalizzazione diventa inevitabile nel terreno del conoscere, perché qui essi debbono vincere la loro originaria eterogeneità ed indifferenza verso la sensibilità.

Soltanto quando vengono schematizzati (temporalizzati dall'immaginazione produttiva, che produce gli schemi come deter-

minazioni trascendentali del tempo), i concetti puri dell'intelletto, che in sé sono soltanto le forme mediate le quali l'intelletto 'pensa', diventano categorie come regole oggettivanti il diverso raccolto nelle forme pure a priori della sensibilità. La temporalizzazione interviene necessariamente nel terreno del conoscere. Qui i concetti puri dell'intelletto diventano, una volta temporalizzati (schematizzati nel tempo), categorie-regole. La conoscenza umana, per ciò che procede mediante sintesi a priori delle intuizioni sensibili, impone la temporalizzazione dei concetti puri e, in fondo, del pensiero puro. In definitiva, si tratta della temporalizzazione della coscienza trascendentale. I testi sono lì a testimoniarlo.

Si legge in A 245: «Le categorie, oltre ai *concetti puri dell'intelletto*, hanno bisogno delle determinazioni della loro applicazione alla sensibilità» (degli schemi temporali, dunque). Hanno bisogno. Ciò significa che i concetti puri dell'intelletto – che sono le forme o funzioni con le quali l'intelletto pensa – se privi degli schemi temporali, se non infigurati in essi, non sono ancora categorie, perché le categorie sono i concetti puri già schematizzati (temporalizzati) dall'azione dell'immaginazione produttiva. Per non essere frainteso, Kant puntualizza ancora che «le categorie, senza schemi, sono soltanto funzioni dell'intelletto» (A 147; B 187), sono, cioè, soltanto le forme con le quali l'intelletto pensa, non sono ancora le categorie-regole, quelle mediante le quali noi risolviamo in oggetto di conoscenza il diverso empirico accolto nelle forme spazio-temporali. Dunque, in se stessi i concetti puri dell'intelletto sono liberi dagli schemi temporali, ed è per questa libertà che possono pensare ciò che non è, per noi uomini, oggetto di conoscenza: un pensare, come Kant puntualizza nella nota al § 27 della *Critica*, ha le sue «vere e utili conseguenze» nell'uso che il soggetto umano fa del pensare nel determinare la sua volontà, nella sua attività pratica e nel suo orientarsi nel mondo.

È lo schematismo temporalizzante, dunque, che cala, di volta in volta i concetti puri dell'intelletto, che in sé sono mere forme del pensare, nel tempo, rendendoli così categorie-regole oggettivanti il diverso empirico raccolto nelle forme della intuizione sensibile. La precisazione di Kant che «gli schemi della sensibilità *realizzano* le categorie» (A 147) sta a significare, senza possibilità di dubbi, che le categorie non esistono (non

hanno 'realtà') se prive degli schemi temporali, perché sono proprio gli schemi temporali che procurano ad esse 'realtà', le realizzano. Senza gli schemi temporali le categorie sono soltanto concetti puri apriori dell'intelletto, mere forme del pensare. Ecco un altro testo contenuto in B 406-7: «Tutti i modi della coscienza di sé nel pensiero non sono ancora concetti intellettuali di oggetto (cioè, categorie) ma semplici funzioni logiche che non offrono al pensiero nessun oggetto di conoscenza». Ne viene che le categorie nascono, di volta in volta, a mezzo della schematizzazione temporale attuata dall'immaginazione produttiva, come regole di conoscenza. È solo in questo senso che i concetti puri dell'intelletto, nel terreno del conoscere (e soltanto in esso), non hanno 'verità' se sono liberi dagli schemi temporali. Senza gli schemi temporali che trasformano i concetti puri dell'intelletto in categorie, i concetti puri hanno soltanto un 'significato logico', non sono ancora reali categorie (cioè concetti puri + gli schemi temporali). Questa distinzione è fondamentale, e Kant vi insiste di continuo, ed è fondamentale anche per comprendere il significato stesso della istituzione kantiana. Se, infatti, i concetti puri dell'intelletto coincidessero sempre con le categorie schematizzate, temporalizzate, sarebbero sempre in rapporto (in un rapporto inevitabile) con le intuizioni sensibili. Non vi sarebbero più eterogeneità da colmare. Ma allora le conseguenze sarebbero gravissime. L'intelletto e i suoi concetti puri a priori non potrebbero mai realizzare l'attività del pensare come altro del conoscere, né potrebbero estraniarsi dal compito della realizzazione della conoscenza oggettiva nel quale sarebbero imprigionati per sempre. Non sarebbe possibile, perciò quella illusione trascendentale, quella fuga del pensiero dal mondo dell'esperienza nel tentativo avventuroso di realizzare una impossibile conoscenza metafisica: illusione trascendentale che Kant considera inevitabile e naturale; illusione trascendentale che motiva la stessa indagine critica, perché se la conoscenza fosse sempre oggettiva (e ciò sarebbe inevitabile solo se i concetti puri dell'intelletto fossero sempre concetti puri schematizzati), non avrebbe motivazione l'indagine critica sui poteri della ragione pura, perché questa indagine presuppone il fatto dell'umano essere esposto all'avventura metafisica che precipita la ragione nel gorgo dell'errore più abissale, in quella illusione trascendentale che la critica mette allo scoperto e che, pro-

prio per ciò che è naturale e inevitabile, essa non può certo estirpare ma può, come fa, mettere in guardia l'uomo dalle sue pericolose insidie sempre ritornanti.

I concetti puri dell'intelletto, dunque, in sé sono fuori e liberi dagli schemi temporali e perciò dal rapporto, che non è per sempre vincolante, con la sensibilità. Il perverso uso trascendentale dei concetti puri ha in questa strutturale indifferenza verso la temporalità, la propria motivazione. Sono gli schemi come prodotto trascendentale dell'immaginazione nel tempo che restringono i concetti puri all'uso empirico. Ecco perché Kant può scrivere che, nel terreno del conoscere, gli schemi temporali sono «le vere e sole condizioni che procurano ai concetti dell'intelletto un rapporto ad oggetti e, quindi, un senso» (A 146). I concetti puri dell'intelletto non partecipano, però, al loro processo di schematizzazione-temporalizzazione, perché è l'immaginazione produttrice degli schemi che li temporalizza, restringendoli, in tal modo, all'uso empirico. Ma se questo può accadere, se può cioè attuarsi questa limitatezza per cui i concetti puri schematizzati vengono ristretti al mero uso empirico, ciò è perché l'intelletto puro e i suoi concetti puri hanno, in se stessi, un campo illimitato di intervento. Kant lo puntualizza in una celebre nota al § 27 della *Critica*: i concetti puri nel pensiero non sono vincolati alle condizioni della nostra intuizione sensibile, ma hanno 'un campo illimitato'. È l'immaginazione produttiva schematizzante, temporalizzante, che li costringe entro un limite, trasformandoli in categorie-schemi, regole della oggettivazione del diverso. Resta il fatto innegabile, come puntualizza A 254, che i concetti puri dell'intelletto hanno il diritto di pensare 'oggetti in generale', che vengono espressi 'con semplici parole', come Kant precisa in A 735; B 763. Sono gli 'scibilia' di cui Kant parla nella *Critica del giudizio* (AK V 408). Kant riconosce, dunque, all'intelletto umano il diritto di realizzare un sapere che, invece di conoscere, pensa: un sapere legittimo e necessario per quanto non arricchito (e perciò illimitato, da questo angolo) dalle determinazioni trascendentali del tempo: gli schemi. Questo è il punto di vista di Kant illuminato dalla letteratura più recente e soprattutto da un grande interprete, il Weil.

Resta pur sempre fermo che, nel terreno del conoscere (fenomenico), il solo legittimamente realizzabile da noi uomini, le cui rappresentazioni, a differenza di un intelletto archetipo, di per

sé intuitivo, non sono produttrici delle cose quanto alla loro esistenza, i concetti puri possono agire da regole oggettive solo se schematizzati nel tempo. L'attacco di Kant alla pretesa del logo di realizzare con successo l'avventura della conoscenza metafisica non viene mai meno. Del resto, una conoscenza di questo tipo andrebbe contro l'interesse stesso dell'uomo, come egli dichiara qua e là nelle sue opere. L'insuccesso nel terreno della conoscenza metafisica colpisce solo l'orgoglio delle scuole filosofiche, non l'interesse reale della ragione umana finita.

Non sempre comunque l'estraniarsi dei concetti puri dagli schemi temporali, nei quali, nel conoscere, vengono ristretti dalla immaginazione produttiva, coincide con l'abbandono del paese della verità, cioè con l'avventura metafisica nella pretesa di realizzare la conoscenza di ciò che trascende l'esperienza. I concetti puri dell'intelletto non si lasciano chiudere per sempre entro gli schemi temporali, e ciò per la loro strutturale indifferenza al compito del conoscere fenomenico al quale vengono violentemente piegati dall'irruzione temporalizzante (schematizzante) dell'immaginazione. Fuori dagli schemi temporali essi realizzano però, questa volta, legittimamente, ripeto, seguendo Kant, quel sapere, altro dal conoscere, che è il pensare, assolutamente indispensabile, per la vita dell'uomo e del suo orientarsi nel mondo.

Un punto è, per Kant, fermo. È illusorio ogni tentativo, per l'uomo, di realizzare la conoscenza di sé nell'oblio della condizione del tempo. Il tempo mi impedisce di conoscermi nella mia absolutezza. La coscienza (altro dalla conoscenza) di me stesso non è che una 'rappresentazione semplicemente intellettuale', che non implica l'intervento del tempo. È la rappresentazione semplicemente intellettuale della «spontaneità del soggetto pensante» (B 278). Mi rappresento come intelligenza nell'esercizio della spontaneità del mio pensiero. B 158 puntualizza che questa rappresentazione semplicemente intellettuale è 'un pensare' (*ein Denken*), non, dunque, una intuizione intellettuale, come interpreterà Fichte.

È da ricordare che, come forme pure a priori del nostro intuire (sempre sensibile, per la nostra finitezza), il tempo e lo spazio si trovano in noi prima ancora che accolgano il diverso empirico. Nel terreno del conoscere, noi uomini non possiamo fare altro che anticipare a priori la forma di ogni possibile espe-

rienza. E poiché ciò che non è fenomeno non può mai essere intuito sensibilmente (non può, cioè, essere oggetto di esperienza) l'intelletto non può mai oltrepassare (nella pretesa di realizzare una conoscenza) i limiti della sensibilità entro i quali soltanto ci sono dati gli oggetti (B 303). Possibile è, pertanto, solo quella esperienza che si accorda con le 'condizioni formali del nostro conoscere' (A 218; B 265).

Ora, in un celebre testo di A 119 (Deduzione trascendentale soggettiva o a tre sintesi) Kant afferma, con un corpo tipografico spazeggiato per richiamare l'attenzione del lettore, che «l'unità dell'appercezione in relazione alla sintesi trascendentale dell'immaginazione, è *l'intelletto* e che questa stessa unità in riferimento alla sintesi trascendentale dell'immaginazione è *l'intelletto puro*». Emerge con tutta evidenza da questo risultato sorprendente che l'intelletto puro non è originario perché la sua genesi viene ricondotta alla sintesi trascendentale dell'immaginazione, facoltà sensibile. Ricordo che nel frammento B 12, che si può leggere nel volume XXIII dell'edizione dell'Accademia, pp. 18-20, Kant dichiara che «l'unità sintetica dell'appercezione, in rapporto alla facoltà trascendentale dell'immaginazione è l'intelletto puro». E la sintesi trascendentale dell'immaginazione, che Kant definisce in A 124 «facoltà fondamentale dell'anima», è «sempre sensibile». Ma già in A 78 (§ X) Kant aveva indicato che «la sintesi è [...] il semplice effetto dell'immaginazione, cioè di una *funzione dell'anima cieca*, ma indispensabile, senza la quale noi uomini non avremmo alcuna conoscenza, ma *della quale siamo consapevoli solo assai di rado*».

Come è noto, Heidegger ritiene che, in questi testi, Kant abbia individuato nella immaginazione produttiva quella 'radice comune' (originaria) delle due fonti della conoscenza umana (sensibilità e intelletto) che, nelle righe conclusive della *Introduzione alla Critica*, aveva definita «origine a noi sconosciuta». Proprio riflettendo su questo risultato (l'immaginazione, facoltà sensibile, come radice), Kant si rende conto che, se l'immaginazione produttiva fosse la radice comune delle due fonti del conoscere (sensibilità e intelletto), queste due fonti non sarebbero tra di loro eterogenee e perciò non sarebbe necessario quel 'ponte', prodotto dall'attività schematizzante e temporalizzante della stessa immaginazione, per superarne, nella concretezza del conoscere, la eterogeneità. La conoscenza umana sarebbe

sempre oggettiva. Non sarebbe più possibile il 'pensare' come altro dal 'conoscere', né sarebbe possibile quella illusione trascendentale, quella fuga del pensiero dal mondo dell'esperienza, dal 'paese della verità', nella pretesa di realizzare la conoscenza metafisica: illusione trascendentale assunta come naturale ed inevitabile.

Ecco perché, nella seconda edizione della *Critica*, l'intera Deduzione trascendentale soggettiva o a tre sintesi viene eliminata. Il pensiero puro viene sganciato dal suo legame necessario con la sensibilità e riacquista la possibilità di avere un orizzonte di intervento più ampio di quello ristretto del conoscere fenomenico. Trova in questo modo piena giustificazione, lo schematismo trascendentale temporalizzante che cala i concetti puri a priori nelle figure temporali (schemi), in breve quest'arte segreta nascosta nella nostra natura che non può essere mai completamente messa allo scoperto. Il risultato della Deduzione trascendentale del 1781 (l'immaginazione come radice comune dei due ceppi del conoscere) con il dissolversi della eterogeneità, che esso portava con sé, fra pensiero e sensibilità, vanificava in fondo la necessità stessa dello schematismo temporalizzante.

Si spiega da qui, ripeto, perché la Deduzione trascendentale soggettiva o a tre sintesi sia stata eliminata da Kant nella seconda edizione della *Critica*. La Deduzione metafisica presenta ormai le categorie come originariamente pure forme del pensare. Perché diventino regole di conoscenza occorre la loro schematizzazione-temporalizzazione.

Ricordo che già nel suo esemplare di lavoro Kant sostituisce alla definizione dell'immaginazione come 'funzione dell'anima', l'altra 'funzione dell'intelletto'. L'immaginazione non è più, nel 1787, una facoltà originaria (= la radice comune originaria del 1781), ma diventa addirittura una funzione dello stesso intelletto come si evince in B 154, dove Kant precisa che è l'intelletto ad agire 'sotto il nome di sintesi trascendentale dell'immaginazione'. L'intelletto riacquista, per così dire, nel 1787, la sua strutturale autonomia, al punto da venir identificato con la stessa appercezione nelle righe conclusive a B 134 n (§ 16), dove si legge: «E così l'unità sintetica dell'appercezione è il punto più alto cui si deve riportare ogni uso dell'intelletto, persino l'intera logica e, dopo di questa, la filosofia trascendentale: questa facoltà anzi è l'intelletto stesso».

La natura semplicemente intellettuale della rappresentazione, con la quale l'io si rappresenta (si pensa), viene accentuata nella seconda edizione della *Kritik* (B 132, B 158, B 278 n.). La coscienza trascendentale riacquista qui quella purezza originaria che sembrava smarrirsi nel risultato della prima edizione con la individuazione dell'immaginazione come radice comune delle forme pure a priori della sensibilità e del pensiero; dell'immaginazione non solo dunque come facoltà che schematizza (temporalizza) la coscienza trascendentale e le sue forme intellettuali pure perché possa realizzarsi la conoscenza oggettiva. Questo compito diventa unico, l'azione, cioè, che l'immaginazione attua sulla coscienza trascendentale e sulle sue forme pure, per stanarle dalla loro originaria purezza ed indifferenza verso la temporalità, così che possano, temporalizzate, produrre la conoscenza oggettiva portando ad unità il diverso raccolto nelle forme spazio-temporali. Si badi, però: la facoltà temporalizzante la coscienza trascendentale è sempre l'immaginazione produttiva di schemi, anche se, nel testo del 1787, è l'intelletto stesso che si fa immaginazione, come emerge dal testo di B 154 ora ricordato, dove si legge che l'intelletto agisce «sotto il nome di sintesi trascendentale dell'immaginazione». Ma la temporalizzazione, che subisce ad opera della immaginazione, non coincide, per la conoscenza trascendentale e per le sue forme, con la perdita per sempre della loro originaria purezza ed indifferenza verso la temporalità, perché, se ciò fosse, non sarebbe più possibile il pensare come sapere altro dal conoscere fenomenico, né l'illusione trascendentale.

La temporalizzazione della coscienza trascendentale e delle sue forme, l'abbandono della sua strutturale purezza e indifferenza verso la temporalità è inevitabile per il prodursi della conoscenza oggettiva. La temporalizzazione è indispensabile nella stessa determinazione della 'mia esistenza nel tempo' (*Ref.* 5560, Bd XVIII 318), che è l'esperienza interna. Se restasse chiusa per sempre nella semplice rappresentazione intellettuale di sé, che non esige la mediazione del tempo (è un pensare), la coscienza trascendentale sarebbe priva di vita e di mondo, non potrebbe produrre la ricchezza crescente di quella conoscenza oggettiva, che è un orizzonte sempre aperto. È nel rapporto con il tempo, e perciò con la storia, che la coscienza trascendentale si fa mondana, vivente. Dove è da ricordare che Kant, rivendi-

cando la libertà di parlare e di scrivere, ammonisce che noi uomini «non pensiamo bene se non pensiamo in comunità con gli altri ai quali comunichiamo i nostri pensieri e che, a loro volta, ci comunicano i loro» (AK VIII 145). Il pensiero umano si fa sempre di più maturo solo quando viene riconosciuto il diritto alla libera manifestazione orale e scritta del pensiero. Senza comunicazione non c'è vero sapere. Ma la comunicazione è discorsività, e perciò temporalità. Da qui la polemica durissima di Kant contro i 'geni', contro coloro che si ritengono privilegiati dalla natura e di poter fare a meno della discorsività e della comunicazione, perché in possesso di una personale capacità di penetrazione diretta, immediata. Da qui anche la polemica contro le diverse forme di egoismo, di assolutizzazione di sé e del proprio privato giudizio (*Antr.*).

La temporalizzazione della coscienza trascendentale è inevitabile per il realizzarsi della conoscenza oggettiva, perché l'intelletto umano può porsi come attività costituente l'oggettività del conoscere solo se i suoi concetti puri, schematizzati nel tempo, dalla immaginazione produttiva, unifichino le intuizioni sensibili. I fenomeni debbono essere sussunti sotto i concetti puri schematizzati (A 189), perché gli schemi temporali sono le 'chiavi' dell'uso delle categorie nel conoscere. Una condizione 'restrittiva' (A 223-224).

Si guardi alla Deduzione soggettiva o a tre sintesi (1781). Essa si presenta di per sé esaustiva del problema del conoscere perché le categorie vi vengono assunte, già in partenza, come regole di unificazione, la loro struttura è già temporale, mondana. Gli schemi temporali come 'ponte' non sono perciò necessari. Ma la Dottrina dello schematismo, a differenza della Deduzione trascendentale soggettiva, che aveva assunto le categorie già in se stesse come regole di unificazione, presuppone non la categoria regola di unificazione, bensì la categoria come mera forma del pensare esposta dalla Deduzione metafisica.

Kant ammonisce che noi siamo a priori coscienti della identità di noi stessi (A 116), coscienza della unità e della identità del pensare (A 399; B 423 n.). Coscienza immediata, non sintetica, perché dove c'è sintesi c'è temporalità e, perciò, apprensione, riproduzione, ricognizione. L'attività riflettente del filosofo che isola l'apriori, lo raggiunge nella sua staticità. L'analisi procede isolando. Ma poiché ciò che viene isolato (l'apriori) da, è pur

sempre in rapporto con ciò da cui viene isolato, sembra che la stessa analisi esiga l'utilizzazione del tempo. Ma la temporalità concerne il metodo (l'analisi) non ciò che è raggiunto dall'analisi o messo allo scoperto, che viene pensato.

Ecco alcuni testi: «La coscienza di me stesso come appercezione originaria» (A 117 n.). «La semplice rappresentazione io, in rapporto con tutte le altre (la cui unità collettiva essa rende possibile), è *la coscienza trascendentale*» (ivi). La coscienza trascendentale coincide con la semplice rappresentazione io.

Sulla base di quanto esposto nella Deduzione metafisica, Kant assume, accingendosi ad affrontare la problematica della schematizzazione (temporalizzazione) dell'intelletto puro (in ultima istanza, della coscienza trascendentale) che i concetti puri dell'intelletto sono in sé del tutto eterogenei rispetto alle intuizioni sensibili. Ne consegue che, per realizzare la 'sussunzione' delle intuizioni sensibili sotto i concetti puri dell'intelletto – che è condizione indispensabile perché si realizzi la conoscenza oggettiva –, occorre una 'rappresentazione mediatrice' che faccia da ponte e che sia omogenea sia ai concetti puri dell'intelletto sia alla sensibilità. Questa rappresentazione mediatrice è lo schema trascendentale, prodotto dall'immaginazione produttiva nel tempo. È perciò una determinazione trascendentale del tempo.

Qualche esempio. I concetti puri della quantità (unità, pluralità, totalità), si schematizzano tutti nello stesso modo. Lo schema di essi non può essere altro, infatti, che una rappresentazione comprendente la successiva addizione delle unità omogenee, cioè il numero, una sintesi, quindi, compiuta dalla immaginazione che prescinde, però, in questa sua operazione, dal contenuto delle grandezze omogenee sintetizzate nello schema-numero. Si prenda il concetto di un qualsiasi numero. Esso resterebbe privo di valore oggettivo se non venisse schematizzato. È lo schematismo che fa del numero una figura (schema), una determinazione a priori della intuizione pura (tempo), che va sempre distinta dall'immagine, per ciò che di immagini ve ne sono molte, laddove lo schema non può essere che unico (sebbene, non lo si dimentichi!, lo schema sia esso stesso un'immagine 'sui generis', un'immagine temporale). Lo schema della quantità (*quantitas*) come concetto puro dell'intelletto, è il numero, il quale è una rappresentazione che comprende la suc-

cessiva addizione di uno più uno omogenei (A 142; B 182). Si ricordi che, nella definizione generale, lo schema è la rappresentazione di un procedimento. Qui lo schema-numero è la rappresentazione della addizione successiva delle grandezze omogenee: «Il numero non è altro che l'unità della sintesi del diverso dell'intuizione omogenea in generale, perché *io produco il tempo nell'apprensione dell'intuizione*» (A 142; B 182). Ad agire, in questa produzione, è l'immaginazione produttiva. Sulle sintesi successive attuate dalla immaginazione produttiva della produzione delle figure (della figura di un triangolo per esempio) si fonda la geometria, che Kant definisce 'matematica dell'estensione'. Dove è da ricordare che, per Kant, matematica e geometria sono conoscenze che procedono per 'costruzione di concetti'. Costruire un concetto è 'esporre' a priori una intuizione (non empirica e perciò, a priori, pura) ad esso corrispondente. Il matematico può costruire concetti nell'intuizione pura del tempo e, il geometra, nell'intuizione pura dello spazio. Il filosofo non può costruire concetti, perché egli, come uomo, non possiede una intuizione a priori pura della realtà (intuizione intellettuale, dunque) in cui i concetti dovrebbero essere costruiti.

La schematizzazione dei concetti puri di qualità (realtà, negazione, limitazione) concerne il contenuto, la qualità. Il concetto puro di realtà pone una realtà come causa del diverso ricevuto nelle forme a priori della sensibilità, essa pone, quindi, l'esistenza di un essere nel tempo. Al contrario, il concetto puro di negazione pone la rappresentazione di una non esistenza nel tempo. E il concetto puro di limitazione pone l'esistenza di un certo *quantum* di realtà.

Ora, se la sensazione è piena, anche il tempo come forma dell'intuizione che riceve la sensazione, è pieno. Resta vuoto quando la sensazione non c'è più.

Lo schema dei concetti puri di qualità non può essere, quindi, altro che il grado, perché «ogni sensazione ha un grado o quantità con la quale può più o meno riempire lo stesso tempo (la forma dell'intuizione), sino a ridursi a niente (zero, *negatio*), sì che resta la pura forma della intuizione (del fenomeno) (A 143; B 183).

I concetti puri di relazione (sostanza, causa, reciprocità) si schematizzano diversamente. Lo schema del concetto puro di sostanza è la permanenza del reale nel tempo, per ciò che

esso rappresenta il reale come sostrato (*quod substat*) che non muta. La sostanza, infatti, è ciò che, nel fenomeno, non muta quanto all'esistenza (A 143; B 183). Lo schema del concetto puro di causa è la successione del diverso secondo una regola e, del concetto puro di reciprocità, è la contemporaneità secondo una regola (A 144; B 184). Altrove (A 182; B 225), Kant è tornato su questa problematica con dichiarazioni di grande interesse: «La permanenza [...] è la sostanza del fenomeno, cioè la realtà del fenomeno, che rimane sempre identica come substrato di ogni mutamento». E più oltre: «La permanenza esprime in generale il tempo, come il correlativo costante di ogni esistenza fenomenica, di ogni cambiamento [...], perché il cambiamento non concerne il tempo in se stesso, ma unicamente i fenomeni che sono nel tempo» (A 183; B 226). Dove il permanente è il tempo, ciò in cui (ha osservato qualche interprete) meno si cercherebbe la sostanza immutabile del fenomeno. Una soluzione di questo enigma kantiano è stata prospettata, ricordo ancora, dal Paci, il quale ha cercato anche di spiegare l'altra espressione apparentemente paradossale di Kant: «Tutto ciò che muta (*sich verändert*) permane e soltanto la sua condizione muta» (A 187; B 230-1). L'interpretazione già ricordata del Paci è questa: «Ciò che del tempo permane [...] è il suo consumarsi, la inviolabilità dell'irreversibile [...]. La necessità del mutare è la sua irreversibilità».

Gli schemi dei concetti puri di modalità (possibilità, realtà, necessità) risultano come segue. Per la possibilità, la determinazione della rappresentazione di un oggetto in qualche tempo, per ciò che l'opposto di un oggetto non può essere contemporaneo. Non posso, infatti, se non in tempi successivi, attribuire allo stesso soggetto il predicato malato e il predicato sano. Lo schema del concetto puro di realtà è l'esistenza di un tempo determinato. Per mantenerci nell'esempio: tu sei malato. E, del concetto puro di necessità, è l'esistenza di un oggetto in ogni tempo.

Il pensiero non è sempre a servizio dell'intuizione sensibile. Non c'è questa schiavitù. Solo nel terreno del conoscere, il pensiero ha di mira come mezzo l'intuizione sensibile.

Si badi: Kant trova i concetti puri estraniati dai loro schemi temporali sia nel pensare, sia nell'illusione trascendentale. Nel 1787, i concetti puri dell'intelletto non sono più (inesorabil-

mente) a servizio delle intuizioni sensibili, come nelle categorie-regole della Deduzione trascendentale soggettiva.

Come ho ricordato all'inizio della mia relazione, Kant scrive che «il tempo, al di fuori del soggetto, è niente» (A 35; B 51).

Heidegger ne trae la conclusione che il tempo è nel soggetto umano, tutto. L'io puro umano è il tempo originario. È l'attività dell'io come tempo originario che fa sorgere il tempo derivato come successione. Il tempo originario si temporalizza mediante le tre sintesi dell'apprensione nell'intuizione, la riproduzione dell'immaginazione e la ricognizione nel concetto (Deduzione trascendentale soggettiva).

I tre modi del tempo, nella Deduzione trascendentale soggettiva o a tre sintesi della prima edizione della *Critica*, cioè il presente (apprensione nell'intuizione), il passato (riproduzione dell'immaginazione) e il futuro (la sintesi della ricognizione nel concetto, in cui viene anticipato il futuro, la progettualità) sono i tre modi in cui l'io come tempo originario si temporalizza. Ma Kant si rende conto – e ciò spiega l'eliminazione della Deduzione trascendentale soggettiva nella seconda edizione della *Critica* – che, posta la temporalità originaria dell'io, resta senza motivazione come l'io, così configurato, possa assumere una posizione di indipendenza dalla temporalità come successione, come accade nel 'pensare', che è altro 'dal conoscere', o di fuga, come accade nella illusione trascendentale.

Nella Deduzione trascendentale soggettiva del 1781 non c'è eterogeneità fra io e tempo, perché il tempo come successione non è altro dall'io che, come tempo originario non può che esprimersi in quegli atti, presente, passato, futuro, che sono il tempo derivato. Le tre sintesi sono i modi necessari del temporalizzarsi del tempo originario. Le categorie sono qui assunte già come categorie-regole, legate necessariamente alle intuizioni sensibili. Se il tempo derivato (presente, passato, futuro) è il necessario manifestarsi dell'io come tempo originario, la trascendenza dell'io dal tempo come presente, passato, futuro, non è possibile e ciò in contrasto con il fatto innegabile che l'io non si considera sempre a 'casa propria' nel mondo della temporalità, precipitando nel gorgo d'illusione più abissale, e se può esercitare l'indispensabile e legittima attività del 'pensare', non ristretto alle condizioni della sensibilità e alla sua forma fondamentale, il tempo. Ecco perché nella Deduzione trascendentale

della seconda edizione, che è in fondo una Deduzione metafisica, l'io riacquista la sua assolutezza e le categorie non sono più di per sé regole oggettivanti, ma forme o funzioni del pensare. Lo schematismo coincide con la loro temporalizzazione ad opera della immaginazione solo se e quando esse debbono diventare regole oggettivanti. Come forma del pensare, di quel sapere che è il pensare (per altro indispensabile) il tempo non interviene se non indirettamente nelle forme simboliche o analogiche per rappresentare ciò che viene pensato.

Heidegger si è lasciato sfuggire che proprio nella fedeltà di Kant all'uomo va ricercata la motivazione del rifiuto (1787) della temporalità originaria dell'io. La possibilità della dialettica trascendentale, che si fonda sulla estraneazione del pensiero logico (quindi, sulla radicale eterogeneità del logo e della sensibilità) nel risultato del 1781, non c'è più. Ma Heidegger, nonostante qualche accenno diretto – limitato, per altro, all'idea del mondo (*Weltbegriff*) – ignora, nel senso che non attribuisce peso alla problematica legata alla dialettica trascendentale che, invece, è il fondamento stesso della filosofia critica.

Per Kant, la vita interiore dell'uomo non possiede nessun privilegio di principio rispetto ad un osservatore esterno (Weil). La conoscenza dell'io non sfugge alle condizioni della conoscenza in generale. L'io conosce se stesso come fenomeno. Come 'intelligenza', l'io conosce se stesso come oggetto della esperienza interna. L'io, che viene conosciuto, lo viene proprio come le altre cose al di fuori di lui (AK XX 270), come appare a se stesso (mediante l'intuizione sensibile, e le categorie oggettivanti, schematizzate).

L'uomo concreto, vivente, non è però, tutto nelle sue strutture trascendentali. L'uomo concreto, vivente, è l'uomo nel mondo, che conduce la sua vita empirica nel tempo. In B 420, Kant parla della 'nostra esistenza in questa vita', che è la sola cosa che possiamo conoscere concretamente.

Nella *Critica del giudizio*, egli guarda alla «conoscenza del nostro io pensante nella vita» (AK V 461) e l'*Antropologia* esplora l'uomo esistente dal punto di vista di ciò che egli fa, può e deve fare come cittadino del mondo, egli che è mondanità.

Scriva Kant: «Nella rappresentazione io *penso* – io so di me, non come appaio a me (come fenomeno) né come sono in me stesso (io noumeno), ma solo che sono (*daß ich bin*)» (B 157).

Che in questo sapere vi sia coincidenza di coscienza e esistenza, è di per sé evidente. L'esistenza che viene qui raggiunta (io non so che cosa sono, so che sono) non è un'esistenza fenomenica, che può essere data solo dalla conoscenza, dall'intervento oggettivante dell'intelletto sul diverso ricevuto nella sensibilità. Si tratta di una esistenza immediatamente coincidente con la coscienza. Nell'orizzonte del pensare, pensiero e esistenza coincidono.

Questa esistenza coincidente con la coscienza (il *sum* del *co-gito*) precede, come va pur sempre ribadito, l'azione oggettivante delle categorie che, determinando la nostra esistenza nel tempo, la fenomenizza. Si badi a questo. Ogni determinazione del modo dell'esistenza dell'io implica il diverso, dato nel senso interno. A livello della coscienza, infatti, io non posso affermare che esisto in questo o in quel modo. La modalità può essere attribuita solo a livello della conoscenza: modalità, quindi, fenomenica. Ma anche nessuna determinazione della natura in sé dell'io, se non quella che è immediatamente colta nella stessa appercezione, se nell'io penso coscienza ed esistenza coincidono (B 277, B 424 n.). Quando Kant dichiara testualmente in B 278 che «nella rappresentazione io, la coscienza di me stesso è una rappresentazione puramente intellettuale della spontaneità del soggetto pensante», vuole affermare che, nella rappresentazione io, c'è solo coscienza, non, quindi, conoscenza dell'io: *ein Denken, nicht ein Anschauen*, secondo la precisazione di B 158. Posso rappresentarmi come intelligenza proprio nell'esercizio della spontaneità del mio pensiero (B 158 n.).

La domanda da porre, ancora una volta, è: l'io dell'appercezione, quale viene presentato nella seconda edizione della *Critica*, ed in particolare nel § 16, sfugge, può sfuggire alla condizione restrittiva della temporalità? La risposta è affermativa. Considerata in se stessa, la rappresentazione io penso è una rappresentazione semplicemente intellettuale, non intaccata del tempo. Ma, nel terreno del conoscere, la sua temporalizzazione è inevitabile. È appena da ricordare che la nostra finitezza sta, pertanto, nel nostro non essere produttori, nel conoscere, della esistenza delle cose. Nel conoscere oggettivo, abbiamo bisogno di dare al diverso empirico la possibilità di porsi come presenza. Abbiamo coscienza del nostro non essere produttori di esistenza nel conoscere, perché abbiamo coscienza di compiere un'attività

di sintesi a priori del diverso empirico (il determinabile), perché il fenomeno non è che l'oggetto indeterminato della intuizione sensibile. Un intelletto archetipo, creatore, porta invece direttamente alla esistenza le cose (B 407). La temporalizzazione è una necessità per il costituirsi della conoscenza oggettiva, non necessità *qua talis* della coscienza trascendentale, perché questa (e si potrebbe dire la ragione pura), tende di per sé a trascendere la temporalità e perciò «le condizioni di una conoscenza possibile» (A 247). Nella concretezza del conoscere oggettivo, l'intemporalità originaria della coscienza trascendentale si logora, senza però che essa si lasci racchiudere per sempre nella temporalizzazione che ne compie di volta in volta l'immaginazione trascendentale.

Purtroppo la tirannia del tempo non mi consente di spingermi oltre nell'analisi della problematica della temporalità nel testo critico. Per concludere accennerò brevemente al rapporto tempo e storia.

Kant nutre una sana fiducia nel futuro dell'umanità, non senza qualche realistica cautela. Nelle sue *Lezioni di pedagogia* (1803), ammonisce che «i fanciulli debbono essere educati non per lo stato presente ma per un futuro e migliore stato possibile dell'umanità, cioè secondo l'idea dell'umanità [che il mondo moderno già possiede come sua idea storica] e del destino che le è proprio» (AK IX 447).

In alcuni testi celebri, Kant ricorda all'uomo che egli deve imputare interamente a se stesso la miseria della sua condizione presente (Ak VIII 122-123), perché egli solo porta la piena responsabilità nel male storico (*Rel.* VI 21).

Ammonisce che «una buona organizzazione dello Stato è nel potere degli uomini» e che è da «una buona organizzazione dello Stato che ci si deve aspettare una buona educazione morale di un popolo». Aggiunge anche che si deve preliminarmente sopprimere l'ingiustizia «perché si possa essere virtuosi». Ogni virtù è impossibile senza questa soppressione (AK XX 151).

Invita a pensare la storia (e ad agire in questa direzione) come se «essa fosse orientata alla realizzazione di una costituzione politica perfetta» nel terreno della organizzazione interna degli Stati e nei rapporti internazionali. Grande confederazione di stati, di popoli liberi confederati (AK VIII 31 nota; VIII, 92), segnati dalla pace perpetua.

Ammonisce che, per la prassi degli uomini, basta come guida (idea regolativa) anche solo questa idea (una idea storica) di «una costituzione politica perfetta nel terreno della organizzazione interna degli Stati e nei loro rapporti internazionali» (AK VIII 29). Pace perpetua. Come storico delle idee, Kant sa che l'idea della pace perpetua aveva segnato figure eminenti del pensiero da Pico a Erasmo e poi via via da Saint Pierre a Rousseau. Se è un fatto, come Kant registra con realismo, che i popoli nel suo tempo si trovano ancora largamente, nei loro rapporti internazionali «nel rozzo stato di natura (*stato di guerra permanente*)» (AK VI 33-34), con la conseguenza che si accrescono sempre di più i preparativi e gli arsenali di guerra, egli ammonisce che «uscire dallo stato caotico [e crudele] dei rapporti internazionali è nel potere degli uomini» (AK VIII 366). Kant aggiunge che l'età finale felice, nella idea che l'uomo moderno già possiede, deve (un dovere!) costituire la meta dei suoi sforzi: agire consapevolmente per accelerare, come scrive, «l'avvento della età felice». L'uomo possiede «la capacità di essere causa del progresso verso il meglio» (C. *Fac.* AK VII 84). È stato notato che Kant è il primo filosofo moderno che ha introdotto il concetto di accelerazione per quanto attiene al progresso.

Si badi. È ferma in Kant la persuasione che «mediante l'esperienza noi uomini non possiamo risolvere *immediatamente* (*unmittelbar*) il problema del progresso» (AK VII 83). Tuttavia, egli aggiunge, la stessa esperienza rivela qualcosa in questo terreno. Scrive infatti che già «qualche piccolo dettaglio si rivela» (AK VIII 27). Basta comunque questo poco per intervenire ed agire. C'è di più: «Sembra [scrive] che, per la nostra stessa struttura razionale, noi potremmo [possiamo] *affrettare* [...], l'avvento di un'età così felice [la realizzazione dell'umanità conciliata nella Federazione di Stati...]» (AK VIII 27).

Per Kant, «conosciuto il fine della storia, gli uomini *possono determinare il cammino* che vi conduce. Ve li spinge il loro interesse, ve li obbliga il loro dovere».

«Lavorare, in termini politici, al fine di una lega repubblicana dei popoli», fa «del progresso dal peggio al meglio» (AK VIII 123) «il compito dell'uomo autonomo, capace di dominare [e orientare] se stesso»: «la storia è opera dell'uomo» (*Menschenwerk, ivi*). E per l'uomo un «dovere progredire verso questo scopo finale».

Kant sottolinea che la speranza «vola sempre oltre l'esperienza». Ritiene che non è soltanto un «dovere» da compiere, ma anche una «fondata speranza» (*gegründete Hoffnung*) la realizzazione di una futura organizzazione pacifica del mondo.

Scrive: «È da sperare che diventino sempre più *brevi* i periodi di tempo nei quali si conseguiranno simili progressi» (AK VIII 386).

Con il concetto di accelerazione che Kant introduce per primo, viene superata «la concezione del 'progresso' come semplice e continuo miglioramento (in inglese *improvement*, in francese *perfectionnement*) [...]». Non solo il solco tra il passato e il futuro diventa sempre più profondo, ma per poter vivere ed agire bisogna continuamente superare, in modi nuovi e sempre più rapidi, il dislivello fra esperienza ed aspettativa (Koselleck).

Ma in vista di che? Per Kant, ricordo ancora, in vista della «costituzione politica perfetta [...], la confederazione di Stati» (AK VIII 27-28). Nella kantiana filosofia della storia, il progresso come passaggio dal «peggio al meglio» non lascia il futuro in una indeterminatezza. C'è un orizzonte prospettico dotato di senso che guida, che dovrebbe guidare, con una «accelerazione crescente», le azioni degli uomini ormai usciti dalla «minorità».

Ancora una volta, come ha invitato a notare Koselleck, con una sua «formazione verbale» (federazione di popoli), Kant ci introduce «più a fondo nella dimensione del futuro». Si tratta dell'espressione *Völkerbund*, «che Kant ha coniato per trasformare in obiettivo morale e politico quello che era stato finora atteso come il regno di Dio sulla terra [...]». La 'federazione dei popoli' era un puro concetto di aspettativa, cui non poteva corrispondere *nessuna empiria precedente* (Koselleck).

Con la sua filosofia della storia, che non guarda solo al passato, ma pone progetti per il futuro, Kant pone agli uomini, come ha sottolineato, con intelligenza, il Chiodi, «una alternativa reale ed oggettiva tra la conservazione e la distruzione della comunità umana». L'alternativa fondamentale a cui è esposta l'umanità è, per Kant, la conservazione e l'accrescimento della vita spirituale e della ragionevolezza (mediante le istituzioni giuste e libere) o la sua distruzione (corsa crescente verso gli armamenti, guerre sanguinose...). Una alternativa che dipende «dalla capacità dell'uomo di creare istituzioni all'altezza della drammaticità

dell'alternativa» Tutto dipende dall'uomo, dalla sua scelta, dalla sua ragione. Nel terreno delle future azioni libere dell'uomo non è possibile, non possiamo certo, come Kant ribadisce di continuo, avanzare previsioni scientificamente fondate, perché, nel terreno della libertà, non vale il rigido meccanismo che è proprio del mondo della necessità (la natura) (VII 84). Scrive: «non è possibile prevedere se la discordia, così naturale alla nostra specie, non prepari a noi, pur così civili, un abisso di mali dai quali, con barbarica devastazione, andrà distrutta questa nostra civiltà con tutti i progressi culturali sin qui raggiunti» (*Idee*, VIII 25). È un fatto, però. Per Kant «il costante progresso del genere umano verso il meglio è possibile, perché è un dovere dell'uomo agire in questo senso nella serie infinita delle generazioni e in tutto l'ambito dei rapporti sociali sulla nostra terra». Con acutezza il Chiodi sottolinea che si tratta di «un progetto politico, non già di un progetto a livello della moralità noumenica o della intenzione soggettiva».

Se, in un rabbioso ritorno di quelle infedeltà tragiche che si sono sempre manifestate nella storia nei momenti di crisi profonda, si assiste oggi, ancora una volta, in questa nostra epoca travagliata, all'affacciarsi sempre più baldanzoso di inquieti spiriti notturni che nella storia scorgono non altro che un assoluto non senso, per cui l'uomo sarebbe inesorabilmente esposto ad un destino implacabile e violento, Kant è un filosofo ancora oggi frequentabile dagli uomini ragionevoli anche, ma non solo, per il suo aver invitato gli uomini a farsi una idea della storia (a pensarla, dunque) «come se» essa fosse dotata di una direzione per l'uomo che così può, che così deve pensarla, e non già come segnata da un accavallarsi o da un ripetersi sterile delle umane follie. Se Kant ha teorizzato un uomo ancora lacerato e privo di sicurezza, un uomo estraniato, non lo ha abbandonato a questa condizione, come se essa fosse storicamente intrascendibile, perché, nei momenti alti del suo filosofare, ne ha sorpreso la storicità, il suo poter essere aggredita e vinta.

Kant ha ammonito che *Animal rationabile*, sia pure in un 'legno storto', l'individuo è e può farsi autore del progresso di sé e del mondo in un recente processo di razionalizzazione dei rapporti interumani sino al trionfo della ragione come mediatrice. Ma questo processo, per Kant, non può che essere guidato dalla 'teoria', in breve dagli 'occhi della ragione', la quale sa vedere

più lontano di chi si affida interamente agli 'occhi della talpa', per definizione ciechi, perché si chiude, lasciandosene interamente imprigionare, nell'empirismo rozzo: nella esperienza dunque, non guidata dagli occhi della ragione, dalla teoria (*Über den Gemeinspruch...* AK VIII 277). Soltanto la teoria, in breve i 'giusti concetti' possono garantire l'efficacia del 'piano d'azione'. Carattere, dunque, anticipatorio e trainante della teoria per la prassi razionalizzatrice, in vista, perciò della realizzazione di un'opera che è interamente umana (AK VIII 64), pensata come se essa coincidesse con l'intenzione stessa della natura, che la natura, cioè, avrebbe avuto di vista dal momento in cui essa aveva abbandonato l'uomo all'autonomo esercizio, rischioso e difficile, delle proprie forze e della propria ragione. È comunque la teoria che consente all'uomo di pensare e porsi dei fini razionali da realizzare, di prendere decisioni in vista dell'azione, perché se, quanto alla scienza, dipendiamo dagli oggetti della esperienza, le scelte e le decisioni dipendono da noi e la ragione ha, in questo terreno, 'il diritto di orientarsi unicamente secondo il proprio bisogno nel pensiero' (*Was heisst...*, AK VIII 137). Ma già nella *Kritik* Kant aveva potuto scrivere: «Quale uso potremo fare del nostro stesso intelletto, anche nel campo limitato dell'esperienza, se non ci proponiamo dei fini?» (A 817; B 845).

All'uomo Kant dice: «Quanto più a lungo hai pensato [ed egli ha voluto insegnare a pensare!] ed operato, tanto più a lungo hai vissuto» (*Anthropologie...*, AK VII 234): ma pensato ed agito in modo conforme alla teoria che indica i fini conformi a ragione, da tutti riconoscibili. E la teoria è *eminenter* quella idea che rende visibile la 'chiusura del cerchio' (AK XV 778), la realizzazione, cioè, della conciliazione fra ragione e natura, fra civiltà e moralità. È dovere dell'uomo, per Kant, di agire nella direzione così pensata. Questa 'età felice', nell'idea che l'uomo se ne può fare, pensandola, può costituire, deve costituire, costituisce, già da ora, la meta stessa dei suoi sforzi. Ma intanto l'idea pensata come fine consente di accelerare l'avvento, non facile, della stessa età felice (AK VIII 27) *.

* *Relazione presentata al XXII Congresso Nazionale di Filosofia, 30 aprile 1995, Reggia Palace Hotel; Caserta.*