

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI
SCUOLA DI ROMA

Ciclo di seminari: *Emancipazione come rischiaramento*
Relatori: Prof. Alfredo Ferrarin, Prof. Luca Fomesu
9-11 marzo 2016

Ragione in Kant e Hegel

I primi due incontri del seminario della Scuola di Roma dedicato al tema *Emancipazione come rischiaramento* hanno avuto luogo mercoledì 9 e giovedì 10 marzo 2016. Il relatore è stato il prof. Alfredo Ferrarin, che ha tenuto i suoi interventi sulla questione della ragione in Kant e Hegel. Il tema della ragione, intesa come fonte di ogni normatività, si pone infatti come il discorso preliminare e necessario a ogni tipo di ragionamento sull'emancipazione.

*Hegel e la critica di Kant*¹

L'impostazione generale che il prof. Ferrarin adotta, nel confronto tra Kant e Hegel, intende mettere in evidenza come la critica hegeliana a Kant sia, per molti aspetti, sbrigativa e come già in Kant si possano ritrovare le risposte ad alcuni dei problemi sollevati dall'interpretazione di Hegel.

Le critiche di Hegel a Kant, spesso esposte attraverso semplificazioni arbitrarie, hanno portato a suffragare una versione della filosofia di Kant, che per molti versi è ancora la nostra.

Hegel viene meno qui a quella che il prof. Ferrarin definisce la sua "immaginazione dialettica", che invece si è dimostrata di grande efficacia, per esempio, nell'interpretazione hegeliana di un autore come Aristotele. Dopo il 1802, Hegel tende a ripetere quello che aveva compreso di Kant in *Fede e sapere*, senza mai riprendere in seria considerazione la plausibilità dei propri giudizi. Cosa che, invece, mostra di saper fare benissimo, per esempio, a proposito di Jacobi, rivedendo il verdetto dei suoi esordi jenesi negli anni della maturità, con la recensione agli scritti di Jacobi e nella terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività nell'*Enciclopedia*.

Tra i problemi di fondo di tale lettura, Hegel vede in Kant un pensatore rigidamente dicotomico e non ammette la possibilità che le divisioni siano interne a una ragione intesa come unitaria. L'interpretazione hegeliana riduce la conoscenza kantiana a quella dell'esperienza e alla combinazione di intuizione e concetto, senza prendere in considerazione altri tipi di conoscenza presenti nel pensiero di Kant (dalla *Erkenntnis nach Analogie* alla saggezza come sapere di non sapere). Hegel vede nell'idealismo trascendentale solo una forma di soggettivismo, ma non comprende che quella che per Kant è una conclusione a partire dalla tesi dell'idealità di spazio e tempo e dalla natura dei fenomeni, per lui non è che una premessa.

Primo responsabile delle incomprensioni di Hegel, sembra essere in buona misura Kant, che ritorna di continuo sulle proprie convinzioni, a volte in modo sorprendente. Tuttavia, il pensiero kantiano sembra pervaso anche da un'ambivalenza che fornisce spesso la chiave per uscire da possibili equivoci e che Hegel non sembra disposto a cogliere.

¹ *Hegel e la critica di Kant* è il sottotitolo di un volume di prossima pubblicazione del prof. Ferrarin (*Il pensare e l'io*, Carocci). Tale sottotitolo restituisce in parte l'approccio utilizzato nell'interpretazione del confronto tra i due pensatori: il genitivo, infatti, può essere inteso descrittivamente, come la critica svolta da Hegel nei confronti di Kant, ma anche, più provocatoriamente, come il tentativo di rispondere a Hegel da parte di Kant.

Il terreno condiviso

Un primo nucleo tematico della relazione è costituito dai caratteri che le trattazioni di Kant e di Hegel condividono rispetto al tema della ragione.

Per entrambi, la ragione non si pone come spettatore imparziale, ma ha degli interessi molto radicati, il primo dei quali è quello di far valere se stessa. La passione di sé, propria della ragione, è uno dei fili conduttori della loro analisi. Questo approccio è radicalmente rivoluzionario, poiché supera l'opposizione tradizionale tra *logos* e *eros*, tra *cogito* e *conatus*, tra ambito razionale e ambito delle passioni. Non è un caso che entrambi i filosofi proponano, in riferimento alla ragione, delle analogie che rimandano all'istinto, al desiderio, alla volontà, alle motivazioni, ai bisogni, al destino, all'impulso, ai fini.

Comune a entrambi, inoltre, è una concezione per nulla strumentale della ragione. Il verbo *vernunftigen* delle *Riflessioni* kantiane e il corrispettivo hegeliano del *räsonieren*, presente nella *Prefazione* alla *Fenomenologia*, non denotano un eccesso di ragione, ma servono a denunciarne le accezioni distorte. La ragione non può essere vista solo come la facoltà tecnica del calcolo. In Hegel, la ragione non può avere una funzione strumentale, perché la ragione non è senza il suo rapporto con la realtà; in Kant, perché la ragione non è senza il suo rapporto ai propri fini.

Con Kant e Hegel, per la prima volta, si pone il problema dell'articolazione interna alla ragione, intesa come unità di diverse funzioni. Per entrambi, intelletto e ragione in senso stretto sono due funzioni inseparabili, in una relazione reciproca vitale, tanto che non c'è intelletto senza ragione e non c'è ragione senza intelletto. Affermazione che potrebbe sembrare strana, soprattutto se pensiamo all'immagine diffusa della *Critica della ragion pura* come parto di un intelletto senza ragione. In un passo dell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale*, tuttavia, Kant dice che le idee sono la condizione di possibilità della verità empirica. Del resto, anche per Hegel, a dispetto di alcune letture che vorrebbero il suo pensiero unicamente rivolto a valorizzare la ragione, l'intelletto è fondamentale. È vero che Hegel ne denuncia l'utilizzo unilaterale, ma senza l'intelletto mancherebbe l'ambito della determinatezza, che è centrale proprio per la ragione. Per entrambi non c'è intero senza particolarità e, senza l'idea dell'assoluto e dell'incondizionato, non c'è verità determinata.

La tensione fondamentale: ragione come organismo e ragione come architetto

Tra le diverse analogie che si ritrovano nell'argomentazione kantiana e in quella hegeliana riguardo alla ragione c'è una difficile conciliabilità di due immagini: da una parte, l'immagine dell'organismo, quindi di una ragione che si sviluppa internamente da se stessa e come un'unità sistematicamente articolata; dall'altra, l'immagine della ragione come architetto che progetta l'edificio delle leggi che la costituiscono.

Il modello organico e quello poetico sono sì affini, ma in ultima analisi rimandano a descrizioni che non possono non risultare in contrasto. Si tratta della tensione fondamentale, interna alla ragione. Il fatto che la ragione sia fine a se stessa e il fatto che si ponga dei fini sono due concetti di teleologia molto diversi. Una ragione che si trova con una vita che non ha contribuito in nulla ad avere è diversa da una ragione che non è che il risultato dei propri sforzi. Così come diversa è la finalità dell'umano in quanto naturale e in quanto è una volontà che va oltre la natura.

In Kant l'ambiguità è evidente: nell'*Architettonica*, si parla della ragione come di un *Keim* che, da questo seme o germe, cresce e progredisce. Al contempo, però, la ragione è anche intesa come un architetto di sé, ovvero del sistema delle conoscenze a priori della ragione.

In termini ovviamente diversi, la medesima tensione viene ereditata da Hegel. *Das Logische* è, da una parte, l'istinto della ragione come forza anonima, inavvertita, implicita, inconscia, che è all'opera come una dialettica oggettiva (e non meramente discorsiva) interna alle cose. Dall'altra parte, però, è quello stesso *logos* che si deve comprendere nella sua totalità dispiegata, in quanto sistema, in quanto idea assoluta, in quanto esito di qualcosa che, paradossalmente, non è che l'esplicitazione di ciò che era presente fin dall'inizio (cfr. *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica*).

Sia in Kant che in Hegel, abbiamo, da una parte, una ragione che opera anonimamente e,

dall'altra parte, viceversa, una ragione esplicita, volontaria, costruttiva.

Una conseguenza di questa tensione è che la ragione non è la ragione di un io, eppure funziona attraverso un io, e non è sempre agevole comprendere la distinzione tra i due differenti livelli.

Fraintendimenti e divergenze

Se nel primo intervento del seminario, il prof. Ferrarin si è concentrato maggiormente sugli elementi che Kant e Hegel condividono, nel secondo intervento approfondisce le divergenze.

A Hegel sfugge la cosa più essenziale della filosofia kantiana, la “sintesi a priori”, ovvero il potere della ragione di trascendere se stessa e di dare vita a un mondo di leggi e di norme. Per Hegel (come per altri, da Reinhold o Maimon), la ragione kantiana è intesa come una versione residuale della natura umana in Hume, è cioè chiusa nel proprio impotente soggettivismo. Una lettura che ha portato, nell'immagine che si è trasmessa di Kant, a un'identificazione, indebita nella sua immediatezza, tra i problemi della ragione e quelli della soggettività.

Se per entrambi, la ragione è, nella sua più intima essenza, inquietudine, bisogno e ricerca del *logos*, per Kant, l'inquietudine è il sintomo del bisogno di ordine della ragione: l'interesse della ragione può essere o speculativo o pratico e la sua speranza è il sommo bene, che non appartiene a questo mondo, ma presuppone la fede in idee o postulati, che in nessun modo si possono riportare a un sapere. Per Hegel, invece, il bisogno è il bisogno della filosofia, cioè la produzione di una riconciliazione e quindi di un ritorno a sé da una scissione. Tale interesse, per Hegel, è sia speculativo che pratico, è l'unificazione di teoria e prassi. Inoltre, oltre questo mondo non ne esistono altri, quindi il concetto di speranza, che in Kant è molto importante, in Hegel è pressoché inesistente.

Se il destino della ragione kantiana è quello di esplorare nuove vie, lasciando la casa di ciò che è noto (c'è *in nuce* già il Novalis della filosofia come *Heimweh*), in Hegel la ragione scopre di essere o di dover diventare invece a casa ovunque, e per lei si tratta solo di rendersene conto, trasformando il noto in conosciuto.

La ragione hegeliana governa il mondo, ma non perché gli conferisca, come in Kant, una struttura legiforme, ma perché promuove se stessa e si oggettiva nel mondo, lo fa suo e il suo fine è produrre la libertà nello spirito oggettivo e, con quella, il progresso storico (anche fede e ragione non sono alternative in Hegel).

Al mutare della cornice globale, da Kant a Hegel, cambiano alcuni concetti fondamentali.

Il concetto di realtà per Kant è, come *Realität*, una categoria di qualità, come *Wirklichkeit*, una categoria di modalità e, in senso generale, la mera datità. Per Hegel, invece, è la realizzazione di sé della ragione, è *Wirklichkeit*, appunto, cioè ciò che può *wirken*, avere degli effetti in quanto attività (cfr. *Logica dell'essenza*).

In Kant il problema della realtà oggettiva dei concetti è trattato alla luce della differenza fra uso logico e uso reale della ragione. I concetti puri ottengono un riferimento e un significato attraverso l'esibizione, attraverso il mostrare in concreto qualcosa che, altrimenti, di suo resterebbe vuoto, formale (è il problema dello schematismo). In Hegel il problema diventa, invece, quello della realtà del concetto (al singolare), che si realizza determinandosi in modi particolari. La *Darstellung des Begriffs*, che in Kant è tipica della costruzione dei concetti matematici e dello schematismo, in Hegel diventa la auto-oggettivazione, il farsi realtà spazio-temporale del pensare. Cambia quindi il rapporto fra essenza e manifestazione: mentre per Hegel l'essenza è concepita come attiva ed è il suo apparire, senza di cui non è né conoscibile né effettuale, per Kant la differenza fra in sé e fenomeno non si può mai cancellare e il loro rapporto ha a che fare con la nostra conformazione soggettiva. E il problema kantiano dello schematismo è ripreso da Hegel a più livelli: dal bisogno della ragione di alternare e integrare concetto e rappresentazione, alla progressione interna al concetto di rappresentazione e, nello specifico, di *Erinnerung*; dal licenziarsi dell'idea nella natura, alla ripresa del concetto di esibizione della terza critica, come ponte fra universale e particolare, nella lettura hegeliana dell'intelletto intuitivo e nell'ampliamento del concetto di ragione a includere immaginazione, genio e idee estetiche.

Per entrambi, il metodo non è una struttura formata preliminarmente ed esterna, ma l'anima del contenuto, la forma che la ragione dà ai suoi contenuti. La differenza tra i due sta nella natura

architettonica del metodo di Kant, in opposizione alla natura di sviluppo immanente oggettivo, animato dalla negazione determinata, in Hegel.

Per Hegel, la dialettica non è più, come in Kant, una sezione, contrapposta all'analitica, ma diventa *il dialettico (das Dialektische)*, come secondo momento di sviluppo del concetto, il lato negativo del sapere costitutivo della determinatezza, e si pone come l'anima motrice del procedere scientifico.

Ciò è legato alla trasformazione del concetto di limite. Sia Kant che Hegel accolgono la lezione aristotelica sul *peras*. Per entrambi il limite è la negazione della cosa. Se per Hegel, tuttavia, limite e confine, *Grenze* e *Schranke*, sono equivalenti, per Kant il limite è formale e costitutivo, mentre il confine si riferisce a una grandezza indeterminata che può cambiare dimensione nel tempo. Per Kant, il limite è costitutivo di due domini eterogenei, il sensibile e il sovrasensibile, di una ragione che però rimane una. È quindi un questione dirimente per intendere la ragione stessa nella sua divisione interna, perché, solo concentrandosi sul limite, essa può sapere perché non può sapere. In Hegel viceversa il limite non è più l'essenza più intima della ragione, ma è piuttosto l'essenza di ogni determinatezza. Per questo ogni cosa è contraddittoria e non solo alcune idee della ragione colta nell'abuso dei suoi poteri.

Infine, le idee sono per Kant qualcosa che non ha essere; sono concetti della ragione, che quindi dipendono dall'uso e dal referente della ragione. In Hegel, invece, l'idea non è altra dalla ragione, né è idea di qualcosa: sono le varie idee a essere determinazione dell'unica idea. E l'idea è la sostanza e il soggetto, cioè il processo della propria realizzazione. Per l'idea hegeliana il problema non è la mancanza di realtà, pur nel legittimo uso euristico o regolativo della ragione, come in Kant. Il problema di Hegel, semmai, è la necessità di oggettivarsi nell'anima e nel corpo del finito e venire fatta propria nella vita concreta dello spirito soggettivo, fino a pervenire, in questo, alla propria autocoscienza.

Ispirazione "socratica" in Kant, ispirazione "aristotelica" in Hegel

Anche sulla base delle sollecitazioni provenienti dal dibattito, il prof. Ferrarin approfondisce la presenza di Platone (Socrate) e Aristotele in Kant e Hegel.

La *Critica della ragion pura* sembra avere un'ispirazione socratica. Nella *Dottrina del metodo*, Kant afferma che la ragione tende verso quella che lui chiama "saggezza"². In questo caso, "saggezza" significa consapevolezza dei fini e, quindi, riconduzione delle diverse conoscenze verso i fini essenziali e il fine ultimo della ragione. La "via verso la saggezza", quindi, porta la ragione al sapere del proprio non sapere, al sapere dei propri limiti, che sono sia limiti verso l'esterno che limiti interni tra le distinte funzioni. Tale sapere di non sapere, per Kant, non è semplicemente l'abdicare di fronte a un'impossibilità, ma si configura come una scienza positiva (nelle *Lezioni di logica* Kant chiama Socrate "misologo" proprio perché non rende il sapere di non sapere una scienza).

Per quanto riguarda Hegel, invece, bisogna guardare ad Aristotele. Quando nelle *Lezioni di storia della filosofia*, Hegel dice che Aristotele è l'inventore della soggettività, sta parlando della soggettività logica, ovvero del fatto che le forme si devono fare reali. Le forme devono essere, in primo luogo, l'impulso a realizzarsi. Poiché, per Hegel, ogni attività del pensare è l'auto-manifestazione della ragione nel mondo, non è a Socrate, quindi, ma ad Aristotele che Hegel si sente vicino. Certo, un Aristotele che è il "suo" Aristotele; un Aristotele frutto di un'interpretazione originalissima, che in parte è anche invenzione hegeliana.

Fede, sapere ed emancipazione in Kant

La terza seduta del seminario si è svolta venerdì 11 marzo 2016. Il relatore, prof. Luca Fonnesu, è intervenuto con una relazione dal titolo *Fede, sapere ed emancipazione in Kant*. In questo intervento, fede e sapere sono presi in considerazione non in termini morali o religiosi, bensì epistemologici. Ciò che interessa, in primo luogo, è lo statuto della fede in rapporto al sapere, a partire, nello specifico, dalla terza sezione, intitolata *Dell'opinare, del sapere e del credere*, del *Canone della Critica della ragion pura*.

² KrV A758/ B786.

Lo statuto della fede

Kant ha criticato gli oggetti della cosiddetta metafisica speciale nella *Dialettica trascendentale* e ha poi sottolineato però anche la funzione positiva che possiedono le idee della ragione (l'anima, il mondo, Dio). Kant si trova perciò in difficoltà quando affronta il problema della fede, poiché, nel momento in cui critica la metafisica tradizionale e l'ortodossia religiosa, vuole anche recuperare certi oggetti o idee della ragione, specie l'idea di Dio.

Il problema che si pone in questa sezione, a partire dall'esito della *Dialettica trascendentale*, è quello di fornire una giustificazione epistemologica, con specifico riferimento al soggetto, dei diversi atteggiamenti proposizionali che sono l'opinare, il sapere e il credere.

Per la stessa collocazione sistematica della sezione, il problema del credere è quello a cui Kant tiene di più. Un credere che non si riduce al problema della fede, ma che vive dell'ambiguità del tedesco *Glaube*, che significa sia "fede" che generica e incerta "credenza". L'utilizzo di questo termine e della sua ambivalenza, nel pensiero kantiano, risentono del confronto col pensiero di Jacobi. Se in Kant, da una parte, l'ambivalenza del termine *Glaube* permane, dall'altra, con il passare del tempo e specie nella controversia con lo stesso Jacobi, la consapevolezza di tale ambiguità diventa per molti versi sempre maggiore.

Il prof. Fonnesu intende mostrare come la fede abbia uno statuto particolarmente problematico.

Tener per vero

Questa sezione del *Canone* è scritta tenendo costantemente presente il manuale di logica di Meier (*Auszug aus der Vernunftlehre*, 1752), su cui Kant teneva le sue *Lezioni di logica*, senza le quali è difficilissimo venire a capo di tali pagine.

Kant apre la sezione con un termine, che è quasi un neologismo, ovvero il *Fürwahrhalten* ("tener per vero", "ritener vero", calco dell'espressione latina *pro vero habere*). Questa parola non ricorre molto nei testi a stampa, ma torna molto spesso nelle *Riflessioni* e nelle *Lezioni di logica*. È un termine fondamentale e descrive un atteggiamento cognitivo di tipo generale di un soggetto specifico di fronte a un certo tipo di enunciati. Esso comprende l'opinare, il sapere, il credere e anche altri atteggiamenti. Nelle *Lezioni di logica*, Kant commenta prevalentemente il capitolo sulla "certezza" del trattato di Meier, in cui la certezza veniva descritta come «la consapevolezza (*Bewußtsein*) della verità, ovvero la chiara conoscenza della verità»³. Nei passi kantiani proposti⁴, il *Fürwahrhalten* ha a che fare con la certezza, ma non con la verità, poiché ne viene sottolineato l'aspetto particolare, il suo essere a fondamento di atteggiamenti del soggetto di fronte alle conoscenze più diverse (anche quelle che, dal punto di vista kantiano, non sono vere e proprie conoscenze).

Convinzione-persuasione

Prima di prendere in considerazione l'opinare, il sapere e il credere, Kant presenta una coppia opposizionale di forme del *Fürwahrhalten*, che è naturalmente legata al terzetto di nozioni a tema. Si tratta della coppia convinzione-persuasione, *convictio-persuasio*, *Überzeugung-Überredung*.

Tale dicotomia, che tradizionalmente appartiene all'ambito della retorica, in Kant (e già in Meier e Wolff) subisce una torsione epistemologica.

È possibile che il *Fürwahrhalten* abbia un fondamento oggettivo, ma richiede anche cause soggettive, dal momento che è indissolubilmente legato alla condizione soggettiva di chi lo possiede⁵. Su questa base, la convinzione è un atteggiamento mentale di tipo cognitivo, valido per chiunque possieda la ragione; è quindi un atteggiamento comunicabile, condivisibile da tutti quelli che hanno una ragione. La persuasione, invece, è riferita alla particolare costituzione del soggetto ed è ad esso del tutto

³ Meier, *Auszug*, § 155.

⁴ L. Dohna-Wundlacken, XXIV, 731; L. Jäsche, IX, 65-66.

⁵ KrV, A 820/B848.

legata. La persuasione è connessa al pregiudizio, al frantendere per oggettivo qualcosa che in realtà è solamente soggettivo⁶, e viene accostata all'atteggiamento desiderante dei bambini⁷. Essa è *tadelhaft*, è biasimevole, perché ha in sé l'errore (solo dal punto di vista morale non è biasimevole).

I tre criteri

Consapevole della difficoltà che si pone nel distinguere i due atteggiamenti⁸, Kant propone tre criteri di distinzione: l'introspezione, ovvero l'esercizio di ripercorrere le cause soggettive del giudizio (verso cui Kant non ripone molta fiducia); la scommessa (che Kant riprende probabilmente da Lessing, non da Pascal), attraverso cui il soggetto testa la saldezza della propria persuasione; la comunicabilità, il "criterio esterno", che svolge un ruolo fondamentale. La possibilità della comunicabilità (*Mitteilbarkeit*) è l'elemento più innovativo. Non si tratta della semplice dicibilità di qualcosa, bensì della possibilità, se si tratta di genuina convinzione, di presupporre la *allgemeine Menschenvernunft*, di presupporre cioè in un altro soggetto i medesimi fondamenti o condizioni, che stanno alla base del mio giudizio. È l'esplicitazione finale del tema che caratterizza la nascita della scienza moderna, del sapere come qualcosa che è comunicabile. La comunicabilità è decisiva in rapporto al tema dell'emancipazione: è il sapere il protagonista del processo emancipativo, inteso come rischiaramento.

Opinare e sapere

Kant presenta quindi la distinzione tra opinare, sapere e credere. Il sapere è convinzione, è valido tanto soggettivamente quanto oggettivamente, è conoscenza certa, comunicabile.

Rispetto all'opinare, Kant ha una concezione molto positiva, che non ha nulla a che fare con la critica classica alla *doxa*. L'opinare è una conoscenza incerta, ma non è persuasione perché ha la consapevolezza del fatto che le proprie tesi non sono sufficientemente fondate⁹. L'opinare è certo della propria insufficienza e perciò non è *tadelhaft* (es. le ipotesi preliminari di una ricerca)¹⁰.

Quello che colpisce, nella trattazione kantiana, è la sua caratterizzazione della fede, perché la fede ha molti elementi in comune con la persuasione (questo Kant lo dice pochissimo nei testi a stampa, mentre molto spesso nelle *Lezioni* e nelle *Riflessioni*). La fede è innanzitutto un ritenere vero «sufficiente solo soggettivamente e, al tempo stesso, ritenuto insufficiente oggettivamente»¹¹.

Credere e Aufklärung

Se nella *Critica della ragion pura* Kant suggerisce solo in un paio di occasioni l'incomunicabilità della fede e afferma invece molto spesso che essa si fonda sulla ragione, negli scritti non pubblicati dice moltissime volte che la fede non si può comunicare. Kant sottolinea cioè in modo radicale il carattere irriducibilmente individuale, privato, dell'atteggiamento mentale della fede¹². La dimensione privata della fede non è quella della religione che, in Kant, è un insieme di dottrine morali, che si basano su un sapere e, perciò, sono comunicabili. La fede non è assolutamente uguale alla persuasione, ma ne condivide le caratteristiche dell'incomunicabilità e del desiderio. Altro elemento che la fede e la persuasione hanno in comune è quello della fiducia¹³. Lo statuto della fede è ossimorico, essa è «convinzione che non è comunicabile»¹⁴ e questo la espone di continuo al rischio dell'egoismo logico.

La fede come "atteggiamento epistemico" è quindi di enorme rilevanza per il soggetto che crede, ma, in quanto atteggiamento privato, non può svolgere un ruolo di rilievo nel processo di

⁶ L. Poelitz, XXIV, 547; vgl. R2541.

⁷ WL, XXIV, 854.

⁸ "Qualcuno crede di essere convinto, quando è persuaso" (L. Busolt, XXIV, 639).

⁹ KrV, A822/B851.

¹⁰ L. Busolt, XXIV, 638; L. Blomberg, XXIV, 218.

¹¹ KrV, A822/B850.

¹² R2489, XVI, 391; L. Dohna-Wundlacken, XXIV, 732; L. Blomberg, XXIV, 148; L. Poelitz, XXIV, 543.

¹³ Cfr. R2503, XVI, 395.

¹⁴ R2489, XVI, 391.

emancipazione che Kant individua nella *Aufklärung*. In essa è infatti la dimensione pubblica a costituire la base epistemologica necessaria (cfr. *Pax perpetua*). L'emancipazione è pubblica, perché la ragione e il sapere non sono un fenomeno privato e non lo possono essere.