

*Kant und die Scholastik heute* hrsg. con J. B. Lorz S. J., Pullacher philosophische Forschungen Bd. I, Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, 1955, 1 vol. in 8° di pp. 279.

Per commemorare il 150° anno della morte di Kant la Facoltà filosofica del Collegio S. Giovanni Berchman ha dedicato a Kant sia pure con un anno di ritardo, questo primo bel volume di una collana di studi che si propone di indagare i rapporti tra la filosofia scolastica e le correnti del pensiero moderno: *Kant e la scolastica oggi*, come dice il titolo, ossia Kant e la neoscolastica.

Ma l'Editore ha forse preferito dire «la scolastica oggi» per sottolineare il fatto che gli Autori che hanno collaborato a questo volume non intendevano fare la storia delle interpretazioni neoscolastiche di Kant (sebbene il volume si chiuda con una bibliografia kantiana su Kant dal 1920 al 1956 che comprende 252 voci) ma intendevano prendere personalmente posizione rispetto a Kant.

Anziché frantumare questo volume in una serie di brevi studi particolari, l'Editore ha preferito raccogliere cinque ampie e sostanziose indagini sugli aspetti fondamentali del pensiero kantiano, e, per quel che riguarda l'ultimo, sui rapporti fra Kant ed uno dei maggiori filosofi contemporanei: M. Heidegger. Diciamo subito che tutto il volume è ispirato non solo ad un alto apprezzamento di Kant, come non può non essere l'opera di ogni studioso ragionevole, ma anche ad una notevole simpatia per il Filosofo, simpatia che muove a ricercare i punti di contatto fra la scolastica e Kant, più di quanto non sia stato comune, finora, tra i neoscolastici.

Aggiungeremo che chi scrive, sebbene non sia sempre d'accordo con gli Autori a proposito di singole affermazioni, si sente però in perfetto accordo con l'ispirazione fondamentale, che è quella di ricerca spassionata e spregiudicata della verità e non quella di chi pensa a priori: «L'ha detto Kant, dunque è sbagliato». L'ispirazione fondamentale del volume mi sembra espressa felicemente all'inizio del saggio di W. Brugger: «Storicamente, è impossibile dare di Kant una interpretazione ontologica. La nostra intenzione non è quella di negare questa fondamentale diversità rispetto alla scolastica. Vale però la pena di chiedersi dove sono le radici di questa diversità, dove è il punto a partire dal quale le vie divergono. Solo così possiamo evitare di difendere posizioni che non debbono es-

sere difese o di attaccare risultati che possono benissimo non essere attaccati, poiché in essi siamo d'accordo, magari sotto una diversa terminologia. Quando avremo trovato il punto in cui le nostre vie divergono, ci domanderemo inoltre quali correzioni dovremmo fare alle concezioni di Kant, non per avvicinarle arbitrariamente al nostro punto di vista, ma perché così esige l'oggetto stesso della ricerca e la ragione. Ci domanderemo ancora se in Kant stesso non vi siano addentellati per queste correzioni, addentellati che logicamente condurrebbero a rompere il sistema kantiano e a sfociare in una metafisica orientata ontologicamente» (p. 110).

Ed ora diciamo qualcosa dei singoli contributi. Il primo è quello del P. J. DE VRIES S. J. sulla gnoseologia kantiana e tomistica (*Kantische und thomistische Erkenntnistheorie*, pp. 1-34) e si divide in due parti: punti comuni e punti di divergenza. Tra i primi l'A. mette innanzi tutto l'affermazione del carattere discorsivo e non intuitivo della conoscenza umana. Su questo punto Kant reagisce con piena ragione alla gnoseologia del razionalismo prekantiano che da idee innate, portatrici in sé di una garanzia divina della loro oggettività, pretendeva dedurre, con giudizi analitici, tutto il sapere umano. Non era certo questa la concezione della scolastica (almeno di quella del secolo XIII). Anche per la scolastica, in ispecie per S. Tommaso, l'intuizione della quale l'uomo dispone è solo intuizione sensibile: il pensiero è essenzialmente discorsivo. Il pensiero umano incontra (traduco bene il termine *trift?*) l'essere soltanto nel giudizio, che implica già una attività discorsiva. E' vero che S. Tommaso parla di una *simplex apprehensio quidditatis*, ma, osserva l'A., «anche il concetto è una forma del pensiero, non una intuizione spirituale» (p. 8). — Altri punti comuni tra la gnoseologia tomista e quella kantiana si trovano nella teoria della conoscenza sensitiva, la quale non è affatto una immediata e totale apprensione della cosa in sé, secondo S. Tommaso, ma è un complesso processo di ricostruzione della realtà sensibile (felice ci è parso l'avvicinamento fra l'attività della *cogitativa* e lo schematismo, (pp. 13-14). E, infine, comune alle due gnoseologie è



il riconoscimento di un *apriori* nella conoscenza umana, l'affermazione della irriducibilità della conoscenza umana a pura registrazione di dati sensibili. I punti di divergenza rilevati dall'A. sono tre: la concezione dell'autocoscienza, il problema della possibilità di una teologia naturale, e quello della realtà del mondo spazio-temporale, ma il più importante è senza dubbio il primo, poichè da esso dipende il secondo e, in qualche misura, anche il terzo. Per Kant infatti l'appercezione trascendentale non è 'conoscenza': su di essa non si può quindi costruire una metafisica; inoltre l'appercezione trascendentale è soltanto coscienza di pensare (*io penso*), non coscienza di percepire sensibilmente: di qui l'impossibilità di recuperare l'ontologicità del mondo spazio-temporale. — Mi sia permesso accennare ad un punto che non condivido in questo scritto, col quale sono per gran parte d'accordo) ed è un punto che il P. De Vries mise in rilievo fin dal 1942 nella recensione di un lavoro della sottoscritta. Il punto riguarda il carattere discorsivo del pensiero. Che il pensiero umano sia pensiero finito, e quindi discorsivo, è una affermazione nella quale Kant e gli scolastici sono d'accordo, contro tutte le filosofie che pretendono che l'uomo abbia, per una strada o per un'altra, una specie di intuizione del divino. Ma a chi scrive sembra altrettanto innegabile che *ogni* conoscenza, e quindi anche la conoscenza intellettuale, sia originariamente un vedere, un intuire, anche se inadeguato e astrattivo. Anche in questo punto, quindi, chi scrive vedrebbe una fondamentale divergenza fra Kant e la scolastica: per Kant l'intelletto unifica, lega (*verbindet*); per la scolastica l'intelletto apprende, sia pure astrattivamente. E per questo chi scrive non si sentirebbe di accettare l'affermazione del De Vries (e di molti altri neoscolastici) che l'intelletto incontra l'essere soltanto nel giudizio, anche se è vero che nel giudizio l'intelletto formula, esprime e rende esplicita la sua apprensione dell'essere. La giustificazione di questa tesi esigerebbe un lungo discorso, che non si può fare in una recensione e che spero di poter fare altrove. Vorrei aggiungere solo che, data la posizione di chi scrive, la via d'accesso alla metafisica è, sì, quella tracciata dal De Vries, e ampiamente trattata nell'articolo seguente del P. Lotz, quella cioè della riflessione sul soggetto, ma non soltanto questa.

Il saggio del P. Lotz S. J., al quale ho accennato, tratta del *Metodo trascendentale nella Critica della ragion pura e nella scolastica* (pp. 35-108). Metodo trascendentale è quello che spiega la struttura degli oggetti attraverso un ritorno, una riflessione sul soggetto (l'A. lo chiama infatti anche metodo soggettivo); metodo oggettivo è quello che spiega la forma della conoscenza riconducendola all'oggetto. La scolastica del passato ha seguito prevalentemente il metodo oggettivo, ma l'A. ritiene che ci sia nei classici della scolastica, e specialmente in S. Tommaso, anche un autentico metodo trascendentale, che la scolastica più recente (in primo luogo J. Maréchal) ha cercato di enucleare. Per mettere in rilievo le caratteristiche del metodo trascendentale scolastico nei confronti di quello kantiano il P. Lotz espone prima i momenti salienti dell'estetica e dell'analitica kantiana facendone osservare il limite essenziale, il quale sta nel fermarsi sempre al soggetto come unificatore dei dati della sensibilità, senza mai penetrare fino all'essere del soggetto. Il punto nel quale Kant sembra avvicinarsi di più all'essere del soggetto è l'appercezione trascendentale, a proposito della quale Kant dice che essa è la coscienza « che io sono (*dass ich bin*) », si che sembra che Kant accenni ad una coscienza dell'essere dell'io, di quell'essere che è al di là delle categorie. Di fatto, però Kant lascia cadere questo punto (p. 76). Il metodo trascendentale scolastico porta invece proprio a riflettere sull'essere dell'io. Scoprendo l'io come essere, la riflessione scopre anche l'analogia profonda fra l'io e l'oggetto, si che il metodo trascendentale non esclude quello oggettivo, anzi, in certo senso, lo fonda. Abbiamo dovuto indicare in modo estremamente schematico il ricco contenuto di questo saggio. Accenneremo soltanto, fra le molte cose degne di attenzione e di discussione, alla distinzione che l'A. fa tra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*), il primo come capacità di conoscere l'essenza (*quiditas rei materialis*), la seconda come capacità di conoscere l'essere in quanto tale (*Sein als Sein*) (pp. 97-99). L'A. però aggiunge che la ragione penetra sempre l'intelletto, e in virtù di questa penetrazione l'uomo apprende tutto ciò che apprende come essere.

Se gli studi del P. De Vries e del P. Lotz discutevano specialmente l'Estetica e l'Analitica trascendentale di Kant, quello di W. BRUGGER S. J., *L'incondizionato nella*

*Critica della ragion pura* (pp. 109-153) discute specialmente la Dialettica trascendentale. Ed esamina le tesi kantiane sull'incondizionato soggettivo (anima-sostanza), cosmologico (mondo come cosa in sè), teologico (Dio). La conclusione generale dell'A. potrebbe riassumersi così: non occorre ammettere come dato, come immediatamente evidente, più di quello che ammette Kant per affermare l'esistenza dell'incondizionato. In base a quello che Kant stesso ammette l'incondizionato si presenta non solo come l'ideale di un compito infinito da svolgere, ma come una realtà che deve essere necessariamente inferita.

In particolare: l'io penso, l'appercezione trascendentale, è già apprensione intellettuale di una realtà in sè, non fenomenica in senso kantiano, anche se è vero che l'io non è oggetto nel medesimo senso in cui sono oggetto le cose esterne (p. 116). Per quanto riguarda il mondo, le antinomie dimostrano che l'incondizionato che è ragion d'essere del mondo non può essere della stessa stoffa del mondo, per dir così, ma non dimostrano che esso non possa essere provato esistente e concepito con concetti analoghi. Per quel che riguarda Dio, infine, il P. Brugger insiste sopra tutto sul valore di una prova che parte dalla nostra *idea* dell'incondizionato, ma non è la prova ontologica criticata da Kant perchè fa leva sull'*idea* dell'infinito e dell'incondizionato non nel suo contenuto, ma come espressione di una nostra tensione (*Streben*) verso l'Assoluto, espressione della nostra finitezza e insieme della nostra apertura all'Essere infinito.

J. SCHMUCKER tratta del formalismo e dei principi materiali-finalistici nell'Etica di Kant (*Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants*, pp. 155-205) e prende nettamente posizione contro la critica di M. Scheler al formalismo della morale kantiana, tanto da concludere: « Di fronte alle etiche moderne dei valori, di impronta scheleriana e hartmanniana, l'etica di Kant è nella linea

dell'etica tradizionale della virtù: le leggi morali sono leggi dell'essere, leggi dell'essere spirituale personale... e il bene morale è l'essere della personalità stessa che si attua operando... » (p. 205). A tale conclusione l'A. arriva per questa strada: il formalismo dell'etica kantiana esprime solo l'autonomia della ragion pratica di fronte agli impulsi sensibili, quindi è compatibile con l'ammissione di un fine dell'attività umana, purchè tale fine non sia di carattere sensibile, e quindi soggettivo, ma sia il valore della persona. Di fatto Kant pone questo valore della persona come fine in se stessa a fondamento della sua etica. E qui l'A. fa leva prima di tutto sulla seconda formula dell'imperativo categorico e sul concetto di regno dei fini nella *Grundlegung*, poi afferma che tali concetti restano anche nella *Critica della ragion pratica*, infine dimostra che su di essi si fonda la *Dottrina della virtù* nella *Metafisica dei costumi*. La tesi dello Schmucker è sostenuta molto bene, in base ad una ricerca molto seria e ben condotta: chi scrive però resta di diversa opinione e si propone di giustificare altrove questo dissenso, se Dio le darà vita e possibilità.

Lo studio del P. E. CORETH S. J., *Heidegger und Kant* (pp. 207-255) esamina i rapporti tra i due filosofi non solo in base a *Kant und das Problem der Metaphysik*, ma in base a tutti gli scritti di Heidegger. Segue infine, compilata da W. BRUGGER una bibliografia degli scritti di filosofi scolastici o cristiani intorno a Kant dopo il 1920. Non so se questa bibliografia, che comprende 252 voci, sia completa, ma vedo che i titoli e le indicazioni bibliografiche degli scritti italiani sono esatti e senza errori di ortografia: un fatto così raro nelle pubblicazioni straniere che bisogna esserne vivamente grati al P. Brugger. Debbo osservare solo che le opere segnate sotto i numeri 20 e 21 sono identiche; per il luogo l'indicazione esatta è quella del numero 21, per la data l'indicazione esatta è quella del numero 20.

S. VANNI-ROVIGHI.