

Pierangelo Sequeri¹

Estetica del comandamento

Fenomenologia ed ermeneutica dell'ingiunzione

Occorre iniziare da qualche parte. Vorrei dunque iniziare con Immanuel Kant. E precisamente, dal celebre paragrafo (§ 59) che è alla fine della prima parte della *Critica del giudizio* (1790). In realtà, il punto culminante del primo argomento della mia riflessione sarà consacrato piuttosto al paragrafo 60, che figura (ma, penso, che si tratti di un *understatement* legato all'ironia filosofica) come un semplice *appendice* metodologica (§ 60 *Anhang, Von der Methodenlehre des Geschmacks*, KN, Marassi, A 261; p. 408).

Ora io dico che il bello è il simbolo del bene morale. E che anche solo sotto questo punto di vista (di una relazione che è naturale in ognuno, e ognuno esige dagli altri come un dovere) esso piace con la pretesa al consenso universale, mentre in esso si sente come nobilitato ed elevato sulla semplice capacità di provare piacere dalle impressioni dei sensi, ed apprezza il valore degli altri secondo una massima simile del loro Giudizio. È l'*intelligibile* ciò cui mira il gusto, come è stato dimostrato nel paragrafo precedente; ad esso, cioè, in cui si accordano anche le nostre facoltà superiori della conoscenza, e senza del quale nascerebbe una profonda contraddizione tra la natura delle facoltà conoscitive e le pretese del gusto. In questa facoltà il Giudizio non si vede, come quando è empirico, sottoposto all'eteronomia delle leggi dell'esperienza: riguardo agli oggetti di un piacere così puro esso dà a se stesso la legge, come fa la ragione riguardo alla facoltà di desiderare; e, sia per questa interna possibilità che è nel soggetto, sia per la possibilità esterna di una natura che si accordi con la prima, il Giudizio si vede legato a qualche cosa che è nel soggetto stesso e fuori di esso, che non è natura né libertà, ma è congiunto col principio di quest'ultima, vale a dire col soprasensibile, nel quale la facoltà teoretica e la pratica si congiungono in una maniera comune, ma sconosciuta².

La maggior parte dei commentari si sono prodigati a restituire coerenza a queste parole, vale a dire a comprenderle in modo da poter conservare la distinzione kantiana tra giudizio estetico e giudizio morale. Gli esperti ricordano lo scambio con Schiller a proposito della legge e della grazia, dell'ingiunzione e della felicità, del piacere e del volere. La chiarezza dello scambio non cambia nulla: la facoltà del desiderio, vale a dire del voler il bene, è altra cosa dalla facoltà del piacere, vale a dire il sentimento della bellezza e della soddisfazione del gusto.

1 Preside della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale e membro della Commissione Teologica Internazionale.

2 I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1997, traduzione di A. Gargiulo, pp. 385-7.

Nella prospettiva di Kant, per cominciare, non vi è nessun desiderio di bellezza che possa ingiungere il volere del bene. Non è una cosa facile da pensare per noi oggi – lo dico di passaggio, seguendo J.F. Lyotard su questo punto³ – e può darsi che per noi Occidentali, abitati come siamo dalla passione del volere, non si distingua tra potenza e godimento, tra imperativo della legge e grazia della fede. L'interesse del bene, per noi, dipende piuttosto dalla legge del desiderio che dal desiderio della legge. E anche, la grazia della felicità è più vicina al desiderio che al comandamento. In questa prospettiva, paradossalmente si è più vicini a Kant, allontanandosene. Da un lato, la bellezza e il gusto sono questione del desiderio, del volere, della potenza dell'interesse e del bisogno del bene. D'altro lato, l'imperativo, la legge, il comandamento, non hanno nulla a che fare con la “libera soddisfazione” e “la felicità del gusto”. Non vi è posto per una “estetica del comandamento”, né per “la grazia della libertà”, in quanto sovranità della manifestazione che si impone giustamente a causa della libertà e dell'affezione: modalità dell'essere che è in sé senza ingiunzione e per me senza interesse. Quindi, l'opposizione della legge e della libertà è divenuta radicale (in accordo con Kant). L'identificazione della bellezza con il bene (fuori quadro per Kant) è pressoché totale. L'imperativo del Godimento, come ha mostrato bene Slavoj Žižek (il moralismo-immoralismo di Nietzsche) è all'opera, e va ad abitare l'imperativo categorico di Kant (il *desiderio dell'uomo*, va ad ammansire il *diritto degli uomini*, e va a occupare la semantica dei *diritti dell'uomo*, cfr. A. Supiot, per esempio).

Il rispetto della legge, in Kant, certo, è in sé un'affezione libera. Un certo rapporto tra estetica e etica si gioca nella condizione che Kant accorda al *piacere di stima* per quel che riguarda la *felicità del gusto* (Foucault e Nancy, a questo proposito). Ma la legge “quant à elle, et pour ainsi dire après coup, par ce qu'elle prescrit, ne serait-ce qu'une forme des actions à accomplir, la loi impose à la volonté des intérêts pour certains objets”-. Questi oggetti sono delle azioni, o piuttosto, dal momento che la legge è formale, della massime di azione. E “ils deviennent, du fait de la prescription, puissamment intéressants”.

Tuttavia, l'affermazione di Kant è categorica (!): “poiché dove parla la legge morale non resta oggettivamente alcuna libertà nella scelta circa ciò che si deve fare”-. Ritorno del vincolo dell'oggetto in quanto ritorno alla facoltà di desiderare. La stima, da questo punto di vista, soggiace alla stessa posta in gioco della “saturazione”, la *Vergnügung*, che è la posta in gioco specifica della facoltà di desiderare. In quel che è ragionevole giudicare buono, si può distinguere il “wozu gut” dall'“an sich gut”: ma l'uno e l'altro suppongono “il concetto di un fine”. Si deve, in ogni caso, mettere dalla parte dell'utilitaristico il piacevole, al quale la ragione non ha parte (KpV, 59-65; 68-74). Resta che a questi due estremi della soddisfazione, il piacevole e il buono puro e semplice, passando per l'utile, per quanto diversi essi siano quanto alla ragione, un tratto comune si riconosce che li distingue dal piacere estetico, l'interesse “relativo al loro oggetto” (53; 46)³.

3 J. F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Paris, 1991.

La distinzione dell'estetico e dell'etico pare qui senza appello. Essa obbedisce all'eterogeneità tra le due "facoltà dello spirito" rispettivamente in gioco, il sentimento di piacere e di dolore, la facoltà di desiderare: "S'agissait pourtant, dans la troisième *Critique*, d'établir un pont entre le pouvoir de connaître et le pouvoir de vouloir, et le sentiment en question, le sentiment esthétique, devait servir de pilier central pour lancer un pont à deux arches entre ces pouvoirs. E voici que la première arche viendrait à manquer, celle qui devait ouvrir le transit de la volonté vers le sentiment? Ce qui interdit de la bâtir, c'est l'intérêt. [...] Ce divorce [entre *goûter* et *vouloir*, NdR] ne se prononce pas sans débat. Le juge critique multiplie les procédures en conciliation. Notamment dans les paragraphes 42 e 59, qu'on est convenu de lire comme s'ils exposaient la 'thèse' kantienne sur le problème".

Vogliamo indicare alcuni punti di questa analogia senza peraltro lasciare inosservate le differenze. 1) Il bello piace *immediatamente* (ma solo nell'intuizione riflettente, non, come la moralità, nel concetto). 2) Esso piace *senza alcun interesse* (il bene morale è bensì necessariamente legato con un interesse, ma non con un interesse che precede il giudizio di piacere, perché anzi l'interesse è prodotto dal giudizio). 3) La *libertà* dell'immaginazione (quindi della sensibilità della nostra facoltà) è rappresentata nel giudizio del bello come in accordo con la legalità dell'intelletto (nel giudizio morale, la libertà del volere è concepita come accordo della volontà con se stessa secondo le leggi universali della ragione). 4) Il principio soggettivo del giudizio del bello è rappresentato come *universale*, cioè valevole per ognuno, ma non conoscibile mediante alcun concetto universale (il principio oggettivo della moralità è rappresentato anche esso come universale, cioè valido per tutti i soggetti e nello stesso tempo per tutte le azioni di ogni soggetto, ma anche come conoscibile mediante un concetto universale). Perciò il giudizio morale è non soltanto capace di principi costitutivi determinati, ma non è possibile se non sul fondamento delle massime che derivano dalla loro universalità.

L'osservazione di questa analogia è familiare anche al senso comune; e chiamiamo spesso gli oggetti belli della natura o dell'arte con termini che sembrano avere per principio un giudizio morale. Diciamo maestosi e magnifici degli edifici e degli alberi, ridenti e gai i campi; anche i colori li chiamiamo innocenti, modesti, teneri, perché eccitano sensazioni, le quali hanno qualche cosa di analogo con la coscienza di uno stato d'animo prodotto da giudizi morali. Il gusto rende possibile così il passaggio, senza un salto troppo brusco, dell'attrattiva dei sensi all'interesse morale abituale, rappresentando l'immaginazione anche nella sua libertà come capace di essere determinata in modo da accordarsi con l'intelletto, e insegnando a trovare perfino negli oggetti dei sensi, anche senza attrazione sensibile, un libero piacere⁴.

Il sentimento del bello nasconderebbe comunque un interesse, un 'interesse intellettuale', da comprendere qui come non empirico. Un interesse, quello dell'ingiunzione a realizzare quel che la legge morale prescrive, interesse 'intellettuale' perché sarebbe attaccato all' 'oggetto' che la ragione prescrive alla volontà di realizzare, il bene (p. 273 ss.). L'oggetto di un' Idea della ragione, impresentabile per se stessa nell'intuizione, diviene presentabile mediante un analogo intuitivo, che

4 I. Kant, *Critica del Giudizio*, § 59, Laterza, Roma-Bari, p. 387-9.

è allora 'simbolo'. La bellezza potrebbe così essere "il simbolo della moralità" (p. 385). Non si tratta di attraversare il varco così aperto (contro i molteplici avvertimenti di Kant) per re-impiantare la testa di ponte metafisica sul suolo critico, per la fretta di transitare dal bello al bene. Neppure di continuare: facendo sentire il bello si farà fare il bene. L'analogia non distrugge l'eterogeneità, che resta insuperabile. E tuttavia, il montaggio analogico è lungi dall'avere l'aspetto di un vero ponte. Però, a dispetto del pericolo, e nella prospettiva stessa di Kant, occorre consolidare questo passaggio fragile, "parce l'unification qu'il vise, celle du système, en a grand besoin"⁵.

Quanto a me, potrei aggiungere, su questo punto (e su questo ponte) che vi è qui una aporia fondamentale da risolvere, che è divenuta cruciale (e può darsi drammatica) attraverso l'eredità kantiana del post-moderno nell'ambito delle categorie implicate nel rapporto tra interesse e desiderio (singolare/universale, legge/libertà, ingiunzione/godimento). Lo dirò in qualche parola.

Nella prospettiva kantiana, la legge *non dipende* dall'interesse della volontà per il bene, essa *la comanda*. La legge coglie immediatamente la volontà, mediante l'obbligazione, senza riguardo ad alcun oggetto (KpV 66; 76). Il suo *dictum* (il contenuto) è ridotto al *comandamento* (senza oggetto). La costituzione morale (umana, razionale) del desiderio, quindi, è ridotta all'ingiunzione del dovere. L'analogia è quindi giustificata da questo raddoppiamento dell'ingiunzione del bene che conduce immediatamente a essa stessa. L'interesse che il pensiero che giudica del bello porta al suo oggetto è così immediato. La differenza, fondamentale, rimane stabilita tra il *gusto* (che è il sentimento estetico) e il *rispetto* (che è il sentimento etico). Tuttavia, vi è un altro aspetto che occorre considerare (e che, a mio avviso, la critica dimentica). Nell'esperienza comune, soprattutto quando si tratta della qualità umana dei doveri relazionali, il sospetto di un interesse (sia la giustizia o il godimento) produce immediatamente la delusione della scoperta che l'obbligazione del dovere che si intende compiere o la speranza di una ricompensa che si vuole ottenere hanno preso il posto dell'affezione che si sarebbe in diritto di attendere: almeno se è vero che il dovere assoluto viene stabilito dalla massima che comanda di considerare ogni essere umano come *fine in sé* e non come *mezzo per altro*. Quindi al rispetto dell'assoluto morale occorrerebbe unire la modalità disinteressata dell'affezione. D'altra parte, l'affezione morale non può essere comandata *allo stesso modo* che la volontà del bene. E tuttavia, essa deve esserlo, se l'ingiunzione non è la conseguenza dispotica (o pragmatica) che dipende dall'interesse per il bene, ma il suo stesso comandamento: e quindi la *forza* stessa che ne stabilisce la *forma* (forma della volontà, ma anche forma della libertà), in quanto *factum rationis* della moralità trascendentale che s'impone, costituendola, al soggetto umano). Al di là di questo quadro, vale a dire, di una modalità della volontà del bene staccata da sé, l'interesse – persino se razionale e puro, per la giustizia e per il dovere – non si troverebbe lontano dall'indifferenza. Avrebbe, può darsi, una competenza sulla volontà razionale del bene, ma non del tutto sul razionale voler-bene. Si può

5 J. F. Lyotard, *op. cit.*, p. 203.

veramente dubitare che il voler-bene sia in *diritto* – e anche in dovere – di essere iscritto, vale a dire sottomesso, all'imperativo morale (e quindi alla legge?).

D'alto lato, occorrerebbe riflettere sull'antinomia del giudizio di gusto, che è speculare. La bellezza è oggetto di un giudizio disinteressato, è vero. E tuttavia, la bellezza ci interessa, e molto. Perché la bellezza è anche il simbolo di quel che il giudizio morale non sarà e non potrà mai essere: vale a dire *il sublime del dover-essere*, che non può rispondere all'ingiunzione morale né per obbligazione, né per dovere, né per giustizia. Neppure quando intima il godimento, la felicità, il gusto come una perfezione della forma: compiuta, sostanziale, corrispondente metafisicamente o funzionalmente.

La questione è la seguente: come deve essere l'essere per essere come deve, affinché l'uomo possa abitare poeticamente la vita che gli è destinata? Per questo si richiede l'universalità virtuale del bello: affinché ogni singolarità reale possa attingere alla fonte del *voler-bene*. Mancano le parole all'intuizione kantiana di questa teleologia, perché il rispetto è una modalità dell'amore, ma l'amore è più che una modalità del rispetto. D'altra parte il sentimento dell'amore, come la modernità illuminista e romantica ha scoperto, non ha semplicemente nulla a che fare con la ragione e con la volontà. Non esiste come fenomeno morale, è polarizzato dal lato del fenomeno estetico. In quanto l'estetica è irrazionale (e dunque a-morale): sentimento interessato se mai ve n'è uno, quello dell'amore, ma l'interesse per il bene, l'abbiamo detto, – e chiunque può osservarlo oggi – non dipende più dalla ragione morale. Il disinteressarsi dell'intenzione morale, quanto a esso, allorché sopravvive alla risoluzione economica del bene (o dei beni) è pressoché completamente colonizzato dalla moralità del disinteresse: vale a dire la moralità libera, quella che deve sottrarsi alla forza dell'ingiunzione e alla forma dell'universalità. Quando si sceglie di “realizzarsi” (vale a dire “realizzare il Sé”) il sentimento è fuori dell'etica e fuori dell'estetica. La situazione attuale è eloquente: i diritti di realizzazione dell'uomo sono doveri della intera società, e tuttavia, i diritti della società non sono doveri dell'uomo-individuo. L'ingiunzione *dei diritti* ha mutato destinatario, il bello *del diritto* ha mutato soggetto. L'appello di Kant a una *nuova alleanza* tra gli intellettuali e il popolo per ristabilire il legame che occorre coltivare tra la forza della ragione e la forma dell'umano, come si deve, è, forse, d'attualità.

La propedeutica di tutte le arti belle, in quanto mira al grado supremo della loro perfezione, sembra che non consista nei precetti, ma nella coltura delle facoltà per via di quelle conoscenze preliminari che si chiamano *humaniora*, probabilmente perché *umanità* significa da un lato il *sentimento universale della simpatia* e dall'altro la facoltà di poter *comunicare* intimamente e universalmente; due proprietà che, prese insieme, costituiscono la socievolezza propria dell'umanità per cui essa si differenzia dalla limitatezza propria della vita animale. L'epoca e i popoli, in cui la spinta viva a una vita associata regolata da *leggi* che fa di un popolo una comunità durevole, lottò con le grandi difficoltà in cui si avvolge l'arduo problema dell'unione della libertà (e quindi anche dell'uguaglianza) con la costrizione (piuttosto col rispetto e la sottomissione al dovere, che con la paura); quest'epoca e questo popolo dovettero trovare dapprima l'arte della comunicazione scambievole delle idee tra la parte più colta e la parte più rozza, l'accordo dello sviluppo e del raffinamento della prima con la semplicità naturale e l'originalità della

seconda, stabilendo in tal modo quel mezzo tra la più alta coltura e la semplice natura, che costituisce anche per il gusto, in quanto senso comune degli uomini, quella giusta misura, che non può essere data secondo regole generali.

Difficilmente un'epoca successiva potrà fare a meno di quei modelli, perché essa si terrà sempre meno vicino alla natura, e infine, se non ne avesse degli esempi permanenti, sarebbe appena in stato di farsi un concetto di quella felice unione, nello stesso popolo, della costrizione legale propria della più alta coltura con la forza e la sicurezza della libertà natura, che sente il proprio valore.

Ma, poiché in fondo il gusto è una facoltà di giudicare dalla rappresentazione sensibile delle idee morali (mediante una certa analogia della riflessione su l'una e le altre), e poiché ancora da questa facoltà, e da una maggiore capacità (fondata su di essa) di avvertire il sentimento risultante dalle idee morali (che si chiama sentimento morale) deriva quel piacere che il gusto proclama valido per l'umanità in generale e non pel sentimento particolare di ciascuno; si vede chiaramente che la vera propedeutica per fondare il gusto è lo sviluppo delle idee morali e la coltura del sentimento morale; perché solamente quando la sensibilità è d'accordo con questo sentimento, il vero gusto può ricevere una forma determinata e immutabile⁶.

In questa prospettiva occorrerebbe, forse, riflettere più di quanto non lo si sia fatto fino ad ora – in primo luogo la teologia – sull'ossimoro del comandamento dell'amore (del prossimo), la cui struttura e il dinamismo sono assai istruttivi. L'uomo contemporaneo rifiuta l'idea che l'amore possa essere materia di ingiunzione. Pensa che questo non sia né etico né estetico. E tuttavia credo che qui il paradosso della forma è anche la chiave della riuscita della forma del legame morale tra il volere e il bene, la legge e la grazia del voler bene.

Il miracolo della bellezza che si *può* universalmente *rispettare* (non consumare, o semplicemente far funzionare) è il sublime della giustizia che si *può* individualmente *amare*. Questo potere, infine, ha bisogno di essere autorizzato: vale a dire di essere riconosciuto come un imperativo del dono, che nessuno mi può donare, a meno che noi tutti – indistintamente – non l'abbiamo ricevuto da Dio. Destinato a tutti prima che Dio sia divenuto il nostro Dio. La legge non si afferma senza la fede che il voler-bene preceda assolutamente ogni conoscenza e ogni volere del bene. Il comandamento è la forma e la forza da cui l'ingiunzione fa sorgere il riconoscimento della libertà di poter amare come si deve. Amare la giustizia del voler-bene *a chiunque* è lo specchio della bellezza d'essere benvenuto *da chiunque*. La creazione del diritto non può – e può darsi non deve – assicurare questo legame (la trasformazione dell'utopia in legge è sempre terribile). La cura della bellezza, però, è la testimonianza che questo legame ha diritto di esistenza: il negarlo corrompe il diritto (la sua sostanza, il suo funzionamento). La società civile non deve essere comunità etica e religiosa. E tuttavia, se non vi è un riferimento sociale all'intenzionalità etica e religiosa praticata in questa fede, la società va a perdere anche la razionalità della legge.

Vi era tutto questo in Kant, certo. Fino a ora, però, si è riflettuto soprattutto su tutto quello che restava al di fuori di questo. Ora, ciò diviene del tutto necessario. Non si deve rifiutare il compito – e l'occasione – a mio avviso. Occorre pensare il sublime del

6 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., § 60, pp. 393-5.

comandamento e del bello della ragione umana fino a quel punto. E lo si deve pensare *come si deve*. Nell'Europa che deve arrivare, l'intellettuale che declina questo compito non ha diritto di rivolgersi al popolo: non più degli scribi e dei preti che vanno a sostituire le regole alla legge e alla fede; o dei falsi profeti e degli zeloti del desiderio senza regole, che chiamano all'amore del bello e – attraverso questo – alla volontà del nulla.

L'imperativo categorico: vi sarebbe là qualche cosa a cui non potremmo sottrarci? Vi sarebbe là – in riferimento a Kant, senza dubbio, ma anche tenuto conto di quel che ci conduce lontano da Kant – un'obbligazione per il nostro pensiero?

L'obbligazione, per il nostro ethos moderno, è l'alienazione stessa. Tesi che non è, del resto, senza singolari confusioni: perché questa sensibilità non distingue più, per questo aspetto e per esempio, tra dei motivi rousseauiani e dei motivi nietzscheani o, per esempio ancora, essa non cessa di gettare uno sguardo su Stirner e su Feuerbach a un tempo. A un tempo, è l'umanità ed è l'individuo che si autodeterminano, a un tempo la libertà è una natura e un progetto. Una cosa è chiara: la libertà è contraria a ogni obbligo, essa non deriva la sua autorità se non da essa stessa, e si dà la sua legge: ma invece di giustificare questa autodonazione, le nostre etiche e le nostre politiche errano dalla Natura alla Storia, dall'Uomo a Dio, dal Popolo allo Stato, dalla Spontaneità ai Valori...

Tuttavia, non è certo che l'imperativo categorico non sia, allo stesso tempo, quanto più vicino a noi. La libertà stessa, questa libertà concepita come uno stato – o come un essere – si sottrae a ogni potere e a ogni comandamento esterno, noi la poniamo o la vogliamo porre come un 'imperativo categorico', mediante il quale comprendiamo almeno che non si discute. (Tale è, per esempio, il motivo esplicito o implicito della nostra pratica più generale della difesa dei 'diritti dell'uomo').

Non di meno resta, come per effetto di un'insistenza sorda e ostinata, che noi pensiamo qualcosa (per esempio la libertà) come una prescrizione incondizionata. Può darsi che noi non possiamo pensare da noi stessi, in generale, senza riconoscere in una maniera o in un'altra maniera che obbedisca a qualche segreta intimazione (inconscia, biologica, ...). Così, nel suo stesso allontanamento, l'imperativo si riavvicina quanto più vicino a noi.

Non può trattarsi di ammansire l'estraneità dell'imperativo, né di placare la sua ossessione. Nel tempo dell'ossessione, non si può e non si deve avere che un pensiero e che un'etica – se ve n'è una – dell'ossessione.

Perché, in Kant, l'imperativo?

La risposta di Kant è semplice: vi è l'imperativo perché vi è il male nell'uomo. Di primo acchito la risposta ci sconcerta. Il male ha natura di accidente. Ma il male non è semplicemente una possibilità di scelta; non è il libero arbitrio che è in questione qui. Il male è la possibilità radicale di trasgredire la legge, se ve n'è una. V'è la legge come comandamento, affinché essa possa essere violata. Il che non vuol dire che vi sarebbe da una parte la legge stessa (simile a una legge fisica, vale a dire confusa con essa), e d'altra parte l'imperativo rivolto a colui che, per accidente, non si comporterebbe spontaneamente secondo la legge. Perché l'imperativo, in questo caso, (che è, del resto, il caso ordinario delle leggi), non sarebbe la legge stessa, non si confonderebbe, *in quanto imperativo*, con essa. L'imperativo

non porta né castigo né ricompensa: è in questo stesso che consiste il suo carattere categorico e non ipotetico (*morale* e non *tecnico*).

Se il male fosse una legge di natura la prescrizione del bene sarebbe assurda, e vana. Ma è così, in quanto possibilità incomprendibile, che il male è male, vale a dire che è libero. Non essendo libero, non sarebbe male. Il male non è una legge contraria, è la disposizione contraria alla legge, la disposizione non legislatrice.

Il diritto dice una regola e vi sottomette il caso, ma in quanto tale esso non *comanda*. O, più esattamente, comanda nella misura in cui ha forza di legge, ciò che presuppone il ritagliare un'area di validità della legge in quanto tale (collettività, Stato, Chiesa, ecc.). Ma qui si tratta della legge di tutti gli esseri ragionevoli – di tutti gli esseri capaci di legge. L'imperativo dice il caso della legge, assolutamente. Non è, però, un *ordine*, con il quale la nostra sensibilità non smette di confonderlo. L'obbedienza per dovere non è l'obbedienza conforme al dovere, e nemmeno l'obbedienza per interesse. Il dovere obbliga al dovere. La legge del dovere obbliga al dovere della legge, di questa legge che non è data. La legge non è dunque esterna al dovere, mentre è esterna all'ordine. “L'ordine è più antico del linguaggio, altrimenti i cani non potrebbero comprenderlo”-.

Non più del modo in cui non è un ordine, il dovere della legge non è un dovere d'amore: dovere obbligatorio, e non dovere d'amore (I. Kant, *Opus Postumum*). Esiste nello spirito (*Gemüt*), non nell'anima, un principio puro, l'imperativo categorico.

L'imperativo è la condizione di possibilità della *praxis*, o ancora ne è il trascendentale, vale a dire l'azione il cui risultato non è distinto dall'agente. Agire in quanto ragione pura, è fare la legge.

L'ingiunzione fa di più e di meno dell'ordine. Essa non minaccia, e non forza all'esecuzione (l'imperativo è privo di ogni potenza esecutiva). Ma essa impone, applica, *unisce* alla ragione la prescrizione di un'azione libera, di una libera legislazione di cui nessuno fa conoscere né rivela alla ragione la necessità, e neppure la semplice possibilità. L'ingiunzione imperativa congiunge assolutamente la ragione a quel che l'eccede assolutamente. È perché l'imperativo “ci si impone (uns aufdringt) per se stessa come proposizione sintetica *a priori*, la quale non è fondata su nessuna intuizione né pura né empirica”⁷. Esso si impone come *factum rationis*. Dunque è anche il modo pratico dell'essere-affetto della ragione. L'imperativo affetta la ragione.

L'imperativo è inattivo, eccede la coppia dell'attivo e del passivo, dello spontaneo e del ricettivo. L'imperativo impone la separazione di una passività (a cui ingiunge) e di un'attività (che ingiunge). Ma non l'impone come se la producesse: essa si impone piuttosto a essa, e l'impone in quanto si impone. Il *factum rationis*, ben lungi per conseguenza dal corrispondere alla razionalità in quanto fatto (posto, stabilito, disponibile), designa una fatalità eterogenea e incommensurabile alla ragione in seno a cui, nondimeno, sorge. Questo incommensurabile ci misura: ci obbliga.

Noi siamo obbligati – la ragione è obbligata – al cospetto della legge. Noi vi siamo obbligati non per l'effetto di un ordine autoritario – che non è tuttavia né un

7 I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, Laterza, Roma-Bari, 1997, trad. di F. Capra, *Analistica*, cap. 1, § 7, p. 67.

fondamento, né un'istituzione: “La restauration en nous de la disposition primitive au bien n'est pas l'acquisition d'un mobile pour le bien, mobile *perdu* par nous, car ce mobile, qui consiste dans le respect de la loi morale, nous n'avons jamais pu le perdre” (R p. 69).

La legge morale – l'imperativo – prescrive l'universale, e quindi la razionalità, come un compito. Al contrario la legge impedisce che l'universalità consista nell'erezione a universale di una volontà singolare. Ciò esige, senza dubbio, uno statuto della singolarità che non è più quello della soggettività. È perché il rispetto è simultaneamente ammirazione, o venerazione della legge, e umiliazione del soggetto davanti a essa. Il rispetto è l'alterazione stessa della posizione e della struttura del soggetto. Il rispetto per la legge si accresce con la sua sublimità: “La majesté de la loi (semblable à celle du Sinai) inspire le respect (non la crainte qui repousse, ni le charme non plus qui invite à la familiarité) qui excite la considération du subordonné à l'égard de son maître et, en ce cas, comme ce maître est en nous, le sentiment du sublime de notre propre destinée, qui nous ravit plus que toute beauté” (R p. 42).

La legge eccede assolutamente i limiti ultimi della rappresentazione e della misura – e se essa deve essere regolata, secondo la seconda formula dell'imperativo categorico, sul tipo di una legge universale della natura, non è nel senso di una legge fenomenica, ma piuttosto nel senso in cui la legge del fenomeno non appare essa stessa nel fenomeno. Il sentimento del sublime si rivolge a quel che eccede la forma. Kant notava, nel suo esemplare della Bibbia, a proposito del Regno di Dio che non viene con manifestazioni esteriori (Lc 17,20), queste parole: “visibile (forma)”. Dio esiste perché esiste un imperativo categorico. “Dio” non è il Dio della natura né il Dio della religione. Dio è la destinazione divina dell'uomo, in quanto questa destinazione gli è intimata. “Dio” non è al di là della rappresentazione. Ma l'al di là della rappresentazione – fine della forma – fa la legge. E la legge destina a questo fine (essa non destina a Dio o a incontrare Dio). Il sublime della legge è nel fatto che essa destina all'universale, all'assolutamente grande e all'incommensurabile nella finitudine.

La legge è insuperabile in quanto legge imperativa perché essa non è autolegislazione di un soggetto. L'imperativo – al contrario del pensiero di una legge come schiavitù – impone la legge come limite ultimo, irrinunciabile, a partire dal quale l'ingiunzione è rivolta. Così la legge è *rivolta a una libertà* e non *fondata tramite* essa. Reciprocamente, la libertà non consiste nell'obbedire alla sua propria legge – legge di una *natura propria* – ma a cominciare *da se stessi*.

La libertà è la *ratio essendi* della legge morale e la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà (Prefazione della KpV). L'imperativo è essenzialmente rivolto alla libertà. Ciò significa che la libertà è essenzialmente e non accidentalmente l'ascoltatrice dell'ingiunzione. In quanto tale, questa libertà, che non è autoposizione del Soggetto, non è più il libero arbitrio del soggetto individuale. Essa concerne, nell'individuo, quel che non è dell'individuo. E quel che non è dell'individuo – ma non di più del collettivo in quanto tale – è la possibilità di essere 'ascoltato' dall'altro. L'imperativo categorizza il suo destinatario: afferma la sua libertà, gli imputa il male, e lo destina o l'abbandona alla legge. Trattare l'umanità come un fine, in ultima analisi, significa *non trattarla* come *questo* destinatario dell'imperativo.