



Paul Natorp e il metodo trascendentale

Mattia Papa

Università degli Studi di Napoli Federico II

1. Introduzione

La critica è complessivamente d'accordo nell'individuare nel 1912 con la pubblicazione della *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, l'anno di chiusura della prima fase della riflessione di Paul Natorp.¹ Il pensiero del neokantiano è generalmente caratterizzato da un primo momento, legato per lo più all'attività teorica della Scuola intorno la teoria della conoscenza, seguito poi da una maggiore attenzione al problema della *Sozialpädagogik* quale ambito di concretizzazione della *Kultur*.²

Il motivo predominante della periodizzazione è, come si diceva poc'anzi, la pubblicazione della *Allgemeine Psychologie* natorpiana, e si concentra sulla sostanziale attenzione di Natorp verso il dibattito critico con la fenomenologia husserliana, con la psicologia fisiologica e in netta contrapposizione con lo

¹ Cfr. P. Natorp, *Selbstdarstellung*, in R. Schmidt (hrsg. v.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Meiner, Leipzig, 1921, pp. 151-176.

² Cfr. E. Cassirer, "Paul Natorp", *Kant-Studien* 30, 3-4 (1925): pp. 273-298 e H. Holhey, *Cohen und Natorp*, Bde. 1-2, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1986. D'altronde, l'assunzione di questa tesi andrebbe ulteriormente provata, cosa che non è possibile fare nello spazio del presente contributo. È necessario però segnalare alcuni elementi che possano lasciar intuire perché la periodizzazione ha un suo fondamento. Natorp aveva già lavorato sul tema della *filosofia pratica* nel 1899, quando pubblicò l'importante monografia *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* (Frommanns, Stuttgart), e continuò a tenere lezioni in tal senso fino alla sua morte (testimonianza ne sono le lezioni uscite postume nel 1925 in P. Natorp, *Vorlesungen über Praktische Philosophie*, Verlag der philosophischen Akademie, Erlangen). Oltretutto è da ricordare che già nel 1881 il filosofo si concentrò su temi di filosofia pratica e di come poter mediare tra il mondo della conoscenza e quello pratico (cfr. P. Natorp, "Über das Verhältniß des theoretischen und praktischen Erkennens zur Begründung einer nichtempirischen Realität. Mit Bezug auf W. Herrmann, Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 79, 1881: pp. 242-259). Insomma, si può certamente considerare il problema della filosofia pratica (anche nel dibattito con Cohen) come uno dei temi centrali dell'intera produzione natorpiana. Ma mentre fino al 1912 l'interesse verteva principalmente sul dibattito intorno alla psicologia, successivamente il bisogno dell'indagine di Natorp pare direzionato proprio su esigenze filosofiche pragmaticamente orientate e rivolte alle possibili ricadute in ambito sociale della filosofia. È la pubblicazione nel 1920 di *Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung* (Springer, Berlin) a coronare in tal senso l'impegno socio-politico natorpiano. Con ciò non si vuol dire che il filosofo marburghese interruppe all'improvviso la sua produzione teorica sui problemi più affini alla teoria della conoscenza e dello sviluppo della *Kulturphilosophie* della *Marburger Schule*, così come di certo non si isolò dal dibattito a lui contemporaneo (si ricordi ad esempio il famoso *Natorp-Bericht* heideggeriano del 1922, che è certamente una importante testimonianza del ruolo che Natorp ha giocato, dal punto di vista tanto filosofico quanto accademico, fino alla sua morte nel 1924). Ma, ed è qui che sorge l'ipotesi di ricerca, nella prefazione alla *Allgemeine Psychologie*, Natorp affermava che fosse già pronto da pubblicare (nel 1913) il secondo volume dell'opera, che si sarebbe concentrato sulla *Fenomenologia della coscienza e il metodo genetico*, in cui dovevano presumibilmente essere discusse le ricadute *pratico-culturali* del metodo trascendentale applicato alla psicologia. La mancata pubblicazione del secondo volume dell'*Allgemeine*, e al contempo il ritorno su temi più politico-pedagogici, sono un possibile segno della comprensione da parte di Natorp di non poter *dire* fino in fondo la coscienza nella sua immediatezza, così da rintracciare in essa i fondamenti della costituzione della *Kultur*. In questo senso, la periodizzazione ha un valore più squisitamente teorico, e segnala un limite che Natorp ha riconosciuto nella sua riflessione. Ma, come si diceva all'inizio, questa è solo un'ipotesi ancora da approfondire. Ad ogni modo, cfr. J. Klein, *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps – eine Kritik des Neukantianismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976 e G. A. Guerriero, *Paul Natorp: filosofia dell'educazione e pedagogia sociale*, Sauna, Bari, 1979.



psicologismo. Nel testo del '12 Natorp, a quasi un quarto di secolo di distanza dalla pubblicazione della *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* del 1888, ritorna pubblicamente sul tema della psicologia e sul senso da attribuire a una sua possibile trattazione dal punto di vista del *metodo critico*, provando a tirare le somme di un lungo studio che lo aveva portato ad essere tra le maggiori e più autorevoli voci del dibattito a cavallo tra Otto e Novecento.³

Il 27 aprile di quello stesso 1912, pochi mesi prima della pubblicazione della *Allgemeine Psychologie* (data alle stampe in ottobre), Natorp interviene in una conferenza presso la *Kantgesellschaft* a Halle con una relazione dal titolo *Kant und die Marburger Schule*.⁴ Il contenuto della relazione ha un intento se non polemico, certamente di risposta alle diffidenze teoriche che il cosiddetto neokantismo del Baden aveva sollevato – implicitamente e non – in quello di Marburgo. D'altronde, accanto a Windelband e Rickert,⁵ il valore del particolare modo di intendere il “ritorno a Kant” da parte di Cohen e Natorp nel complesso e complessivo sviluppo della conoscenza scientifica contemporanea, creava non pochi dissensi nella cultura accademica dell'epoca.⁶

La relazione di Natorp che qui si discute è quindi dal punto di vista storiografico un imprescindibile strumento di comprensione della posizione dei marburghesi rispetto al dibattito a loro contemporaneo. Ma ancor più, il testo della conferenza permette di far chiarezza sul significato peculiare che Natorp attribuisce al metodo trascendentale e sulla sua particolare lettura di Kant. Ciò lo rende uno strumento decisivo per la comprensione, *a valle*, della prima, lunga fase della riflessione natorpiana e del suo “traguardo” nel testo sulla psicologia del '12.

2. Il metodo del kantismo marburghese secondo Natorp

Nelle ultime battute della sua densa relazione del 1912, Natorp vuol esser definitivamente chiaro e privo di ogni fraintendimento:

sin dall'inizio noi [della Scuola di Marburgo] abbiamo inteso ed esplicitamente definito filosofia della cultura la filosofia di Kant e la filosofia della metodica trascendentale, e, partendo da Kant, abbiamo cercato di svilupparla in modo più rigoroso e più coerente.⁷

³ Sulla considerazione di Natorp rispetto al dibattito intorno alla filosofia a lui contemporanea e le sue obiezioni riguardo alle diverse posizioni filosofiche intorno alla psicologia, cfr. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr, Tübingen, 1912, spec. pp. 262-329.

⁴ P. Natorp, “Kant und die Marburger Schule”, *Kant-Studien* 17, 1912: pp. 193-221; tr. it. *Kant e la Scuola di Marburgo*, in Id., *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze, 2011, pp. 113-138. L'opera è stata ripubblicata alle pp. 197-225 in W. Flach, H. Holzhey (hrsg. v.), *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1979 e in traduzione francese alle pp. 39-66 di E. Cassirer – H. Cohen – P. Natorp, *L'école de Marbourg*, ed. p. I. Thomas-Fogiel, Cerf, Paris, 1998. Da ora in poi si citerà l'opera con *KMS*, affiancata dalla pagina della prima edizione tedesca citata, seguita da quella italiana.

⁵ Sulle differenze tra il neokantismo del Baden e quello di Marburgo, cfr. E. W. Orth – H. Holzhey (hrsg. v.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994 e in particolare – *ivi*, pp. 59-68 – il saggio di G. Funke, *Akzente der Neukantianismus-Diskussion*. Sempre qui, cfr. anche le pp. 13-30, E. W. Orth, *Neukantianismus – Perspektiven und Probleme*, e pp. 44-58, R. Malter, *Grundlinien neukantianischer Kantinterpretation*.

⁶ È opportuno qui rimandare al dibattito di cui fu protagonista principalmente Cohen e il suo *Kants Theorie der Erfahrung* del 1871, ben ricostruito in G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Saggio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli, 1989, spec. pp. 9-46.

⁷ *KMS*, pp. 218-219; tr. it., legg. mod., p. 136.



Era la risposta, netta e priva di equivoci, al neokantismo del Baden che con atteggiamento scettico discuteva gli esiti etico-morali del kantismo marburghese.⁸

Quello dei filosofi di Marburgo è un kantismo che non ha mai voluto “irrigidirsi” in una precisa ortodossia, anche se l’ermeneutica kantiana di Cohen ne aveva lasciato trasparire l’intenzione.⁹ Anzi, non solo «la tesi di un kantismo ortodosso della Scuola di Marburgo non è mai stata fondata»,¹⁰ ma secondo loro – i marburghesi – l’unico modo per intendere la filosofia come lo stesso Kant fece, e per potersi dunque dire suoi prosecutori e inserirsi nella via maestra che egli ha tracciato nella «eterna aspirazione [*Streben*] alla verità fondamentale», è quello di considerare la filosofia sempre come «critica», intenderla sempre in quanto «metodo»,¹¹ e non come una prescrizione assoluta di verità. Questo è l’inamovibile presupposto della filosofia della *Marburger Schule*, vero fondamento appreso e tramandato dall’insegnamento di Cohen.¹²

D’altronde, spiega Natorp, interrogarsi sul *metodo*, per il neokantismo di Marburgo, vuol sostanzialmente dire interrogarsi sul *metodo trascendentale*, ovviamente «in completo accordo con la multiformità semantica del termine “trascendentale” nello stesso Kant».¹³

Il metodo trascendentale va in primo luogo distinto da ogni altro metodo, che sia psicologico, metafisico o logico «nella sua accezione antica, aristotelica e anche woffiana».¹⁴ Ben distante dal voler fornire dimostrazioni nello stesso senso della *apodeixis* aristotelica, Kant aveva infatti distintamente chiaro di non poter pretendere alcun tipo di dimostrabilità per i suoi principi, tanto quanto gli era cara la necessità di individuare i termini massimamente oggettivi della fondazione della scienza. La fondazione non è appunto da ricercarsi in un principio ancor più profondo che permetta una più “originaria” fondazione oggettiva: è lo stesso fatto che esista la realtà e la conoscenza che dà di per sé significato alla fondazione.

La fondazione è da intendersi in quanto *metábasis eis állo génos*, questo è il vero punto di partenza. Tutt’al più, concordi sul fatto che la fondazione debba essere oggettiva e che ogni altra fondazione sia

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 213-221; pp. 132-138.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 194; tr. it., p. 114, in cui Natorp chiarisce che il suo riferimento è alle tre principali opere di Cohen su Kant, ovvero *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmeler, Berlin, 1871 (II edizione, 1885), *Kants Begründung der Ethik*, Dümmeler, Berlin, 1877 e *Kants Begründung der Aesthetik*, Dümmeler, Berlin, 1889. In *KMS*, p. 195 (tr. it., p. 115). Poi, Natorp spiegherà l’ormai sostanziale libertà di Cohen dal dettato kantiano con il suo *System der Philosophie* composto dalla *Logik der reinen Erkenntnis*, dalla *Ethik des reinen Willens*, e dalla *Aesthetik des reinen Gefühl*, pubblicate presso i tipi della Bruno Cassirer Verlag (Berlin) rispettivamente nel 1902, 1904 e 1912. Nei confronti del *Sistema di filosofia* di Cohen Natorp – ormai nel 1912 considerato anche lui un caposcuola – sentirà una complessiva insoddisfazione e se ne distaccherà proprio facendo fede al principio della Scuola di intendere la filosofia come metodo e non come ortodossia da seguire lungo il percorso tracciato dalle specifiche tesi del maestro Cohen. D’altronde, è lo stesso Natorp a sottolinearlo affermando che «allievo di Cohen in senso stretto io non sono mai stato; ma anche coloro che posso dirsi tali, visti appunto i suoi principi e tutto lo stile del suo insegnamento, non hanno potuto intenderlo nel senso di doversi impadronire e di dover diffondere “una” filosofia» (*KMS*, p. 195; tr. it., p. 114). A segnalare l’importanza teorica del distacco tra Cohen e Natorp è stato W. Marx, “Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* XVIII (1964): pp. 486-500.

¹⁰ *KMS*, p. 193; tr. it., p. 113.

¹¹ *Ivi*, p. 194; tr. it., p. 114.

¹² Come scrive Natorp: «Il metodo, del resto, noi tutti siamo consapevoli di averlo appreso da lui; e in questo sta la garanzia che tutto il nostro lavoro, anche nella totale libertà, anzi proprio per questo, sarà sempre più coeso e mostrerà un carattere concorde come raramente è stato nella storia della filosofia» (*ivi*, p. 196; tr. it., p. 116).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*



successiva, il problema riguarda il “come” di questa fondazione, ciò che la definisce in quanto oggettiva e “originaria” o, in altri termini, la questione riguarda i caratteri che rendono oggettiva l’atto della stessa fondazione.¹⁵

Una fondazione oggettiva è possibile solo pretendendo una fondazione trascendentale, «una *deductio iuris* (come dice Kant)»,¹⁶ che è tale se e solo se vengono considerati ed esigiti «due momenti fondamentali» secondo Natorp: il riferimento ai *Fakta* dati e «storicamente additabili»,¹⁷ e la dimostrazione della *possibilità* del *Faktum*, ossia provarne, dedurne la legittimità, il fondamento legale.

In entrambi i punti sussistono elementi di incredibile complessità e di peculiarità rispetto all’interpretazione del kantismo da parte di Natorp. I *Fakta*¹⁸ cui si riferisce il filosofo, infatti, sono quelli «della scienza, della moralità, dell’arte, della religione»¹⁹ che non potrebbero in alcun modo esser superati da alcun altro riferimento primo nella conoscenza. La filosofia non può che radicarsi, scrive,

solidamente nel lavoro creativo di tutta la cultura: nel “compitare” in modo teoretico e scientifico i “fenomeni”; nelle forme pratiche dell’ordine sociale e di un vivere in esso degno dell’uomo, anche per gli individui; nella cultura artistica e nella formazione estetica; ed anche nelle forme più interiori della vita religiosa.²⁰

La *Kultur* è per Natorp, quindi, il primo elemento della conoscenza, quelle che con parole di Kant sono le «bassure dell’esperienza». Tali bassure sono così «feconde»,²¹ per citare ancora il filosofo di Königsberg, che solo da esse può aver inizio la conoscenza: la conoscenza non potrebbe che aver inizio laddove «l’azione creatrice che dà forma a tutta l’oggettività» agisce, ossia dove «l’uomo costruisce se stesso [...] e così si oggettiva».²²

Si pone dunque il problema della formazione di tali condensazioni dell’umano nelle forme culturali: come potrebbe infatti la filosofia (che è *metodo*) avere il suo *cominciamento* laddove è già (hegelianamente) formato il mondo dell’uomo?²³ Come potrebbe iniziare la conoscenza lì dove le forme più particolari della cultura stessa sono costantemente nel loro massimo grado di sviluppo della storia

¹⁵ Su ciò è necessario tornare alle pagine del 1887 di P. Natorp, “Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis”, *Philosophische Monatshefte* XXIII (1887): pp. 257-286, ora in tr. it. *Sulla fondazione oggettiva e soggettiva della conoscenza*, in Id., *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, cit., pp. 71-95. Qui siamo ancora nella fase iniziale del pensiero di Natorp, molto vicino ancora alla posizione di Cohen e, ancor di più, alla “limitazione” del campo dell’oggettività all’ambito della scienza. Cosa che Natorp, ancor più di Cohen, supera nello sviluppo della sua riflessione, estendendo l’oggettività alle sfere della cultura. Si rimanda ad ogni modo alle pp. 5-68 per l’*Introduzione* di Massimo Ferrari, e in particolare le pp. 14-25 per l’analisi del problema della fondazione nel giovane Natorp.

¹⁶ *KMS*, p. 196; tr. it., p. 116. È natorpiano l’utilizzo dell’apoditticità nei confronti della fondazione trascendentale: come lui stesso scrive, «esigiamo [noi della Scuola di Marburgo] [...] una fondazione o giustificazione “trascendentale”» (*ibid.*).

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Per il rapporto tra il significato dei *Fakta* così come intesi da Cohen e poi da Natorp, si rimanda a M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la Scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano, 1988, spec. pp. 21-114.

¹⁹ *KMS*, p. 196; tr. it., p. 116.

²⁰ *Ivi*, p. 197; tr. it., p. 117.

²¹ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni una futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, tr. it. di P. Carabellese, con una *Introduzione* di H. Hohenegger, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 315.

²² *KMS*, p. 197; tr. it., p. 117.

²³ È lo stesso Natorp (*ivi*, p. 211; tr. it., p. 129) a far riferimento a E. v. Aster, “Neukantianismus und Hegelianismus. Ein philosophiegeschichtliche Parallele”, *Münchener philosophische Abhandlungen* 1911: pp. 1-25.



dell'uomo? E soprattutto, come potrebbe la filosofia indagare ciò che è conosciuto dal soggetto ultimo,²⁴ e da ciò ritenere che la scienza possenga altresì statuto di oggettività e verità?

La fondazione della conoscenza, ossia la costante costruzione del sapere nel mutare e condensarsi delle forme culturali dell'uomo, ha un suo statuto, un suo fondamento: «il fondamento creatore di questa intera azione formatrice dell'oggettività – scrive Natorp – è [...] la legge».²⁵ La legge che «in ultima analisi» è «quella legge originaria che abbastanza comprensibilmente chiamiamo ancora sempre la legge del *logos*, della *ratio*, della *ragione*». È comprensibile allora perché il secondo momento, decisivo affinché possa definirsi la fondazione trascendentale della conoscenza, sia la “possibilità” del *Faktum*, la sua legittimità: come potremmo mai comprendere e conoscere la realtà a partire dalle forme della cultura se non potessimo dire quelle stesse forme in quanto oggettivamente e *legalmente* possibili, ovvero dimostrare il fondamento di possibilità dei *Fakta*? Infatti, benché «l'azione del dare forma è certo la prima cosa, non per questo garantisce però anche la vera purezza, vale a dire la rigorosa legalità sempre coerente di questo dare forma». Il metodo di cui si costituisce la filosofia è proprio il riferirsi «sempre e solo, rigorosamente, all'azione creatrice del dare forma ad ogni oggettività, ne riconosce il puro fondamento legale e lo garantisce in questa conoscenza».²⁶

Tale metodo, che dunque “trascende” l'azione per garantirla dal punto di vista *trascendentale* portandosi «ad un livello di considerazione più alto», non per questo «confligge [...] con l'immanenza del genuino punto di vista dell'esperienza, anzi, coincide esattamente con esso».²⁷

Dicendo ciò, Natorp non fa altro che reiterare il gesto kantiano di anteporre le forme dell'*Estetica trascendentale* alla *Logica trascendentale*, gesto posto in essere «esclusivamente – sono parole di Kant – per far notare come essa [l'intuizione del molteplice delle forme pure a priori della sensibilità] sia prima di ogni concetto, anche se presuppone una sintesi che non appartiene ai sensi».²⁸ Infatti, l'intuizione formale è ciò che dà l'unità della rappresentazione, benché non potrebbe sintetizzare alcunché se non vi fosse un molteplice da intuire mediante lo spazio e il tempo. Allo stesso modo, i *Fakta* non potrebbero esser considerati nella loro sostanziale uniformità e oggettività se non vi fosse il fondamento dell'azione creatrice a *regolare* il processo formatore dell'oggettività. Il metodo trascendentale, d'altronde, vuole solo, scrive il marburghese,

mettere in luce nella sua purezza appunto la legge grazie alla quale essa [l'oggettività], anche come compito, “solamente è possibile”, in modo che, nella ferma coscienza di questa sua propria legge, essa sia messa al sicuro proprio nella sua autonomia, protetta da diversioni esterne, anche nel suo ulteriore procedere.²⁹

Il metodo trascendentale ha dunque il compito di «cercare la legge dell'oggettivo dare forma solamente in questo stesso oggettivo dare forma, nella creazione sempre in atto e mai conclusa della vita culturale dell'umanità».³⁰ Ed è proprio questo carattere con decisione legato all'oggettività che lo

²⁴ Cfr. P. Natorp, “Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis”, cit., pp. 273 e sgg.; tr. it. cit., pp. 84 e sgg.

²⁵ *KMS*, p. 197; tr. it., p. 117.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, con una *Introduzione* e a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 1967, p. 180, nota.

²⁹ *KMS*, p. 198; tr. it., p. 117.

³⁰ *Ibid.*; tr. it., p. 118;



separa da ogni forma psicologismo che vuol individuare nell'immediato della coscienza, nel soggettivo ultimo (ovvero l'individuale), il principio sostanziale dell'azione formatrice dell'oggettività.³¹

Dunque il metodo trascendentale è e non può che essere per Natorp «l'unità ultima del metodo», il fondamento irriducibile di ogni metodo che definisce «il» metodo nella sua essenziale funzione, ovvero individuare «l'unità ultima della conoscenza, e quindi l'azione creatrice della cultura».³²

3. Il problema *erkenntnistheoretisch* natorpiano

C'è una ulteriore aggiunta a quanto si diceva poc'anzi riguardo il metodo trascendentale e che non è affatto irrilevante ai fini del dibattito interno alla Scuola di Marburgo e senza dubbio nel complessivo atteggiamento filosofico di Natorp. Dice infatti quest'ultimo che proprio Cohen, «nel suo principio della "origine"» ha portato «ad espressione forte e chiara quest'unità di una fonte inesauribile del dare forma secondo leggi». Ma mentre Cohen si arrischia nella determinazione sempre più in profondità di una *Ursprung*, Natorp invece ritiene che sia decisamente preferibile, e forse necessario, focalizzarsi sul «carattere *processuale* della conoscenza», *fieri* della realtà intesa come formazione dell'oggettività, ossia della cultura.³³

Pur non mancando di accennare alla sua distanza da Cohen, Natorp la riconduce ai caratteri precipui della propria riflessione, che si concentra sul «procedere infinito»³⁴ della conoscenza, aggiungendo così un ulteriore punto di forte problematicità nella interpretazione comunemente accolta di Kant nella *Marburger Schule*.

Per Natorp è proprio lo «sviluppo infinito e creatore» che riassume in sé il più profondo «nocciolo», il «contenuto più importante e indistruttibile» del metodo trascendentale dell'idealismo e, quindi, della filosofia di Kant. È infatti in questo incessante formarsi della realtà che trovano egualmente posto la «legalità della natura e anche la legalità della morale» quale «autolegislazione»³⁵ della ragione, così come ogni altro *Faktum* della *Kultur*. È di fatto l'uomo che forma la propria oggettività, e al contempo da essa stessa parte nella costruzione della propria conoscenza, in un ciclo di *correlazione* costante tra *sforzo* oggettivante della scienza e *l'immediato* della coscienza individuale, ultima dal punto di vista

³¹ Cfr. *ibid.*: «se Kant, e anche Cohen nei suoi primi scritti, non hanno del tutto evitato il linguaggio della psicologia, la fondamentale differenza tra il punto di vista trascendentale e quello psicologico è però sempre stata sottolineata [...]. Dare il logo alla psiche, il linguaggio all'anima, non è il primo, ma proprio l'ultimo compito della filosofia. Ciò che è immediato del vissuto psichico non è afferrabile immediatamente, ma solo procedendo a ritroso dalle sue oggettivazioni, che pertanto devono già prima essere garantite nella loro pura fondazione oggettiva».

³² *Ivi*, p. 200; tr. it., p. 119.

³³ *Ibid.* Natorp qui sottolinea solo la sua «insistenza» sul carattere «di *Fieri*» della conoscenza, a differenza di Cohen che pur negando «un dato nel senso di finito, conchiuso, sottratto alla rielaborazione sempre più avanzata della conoscenza, non si dà, né può darsi» (*ibid.*). La distanza da Cohen, però, la raggiunge più avanti nel testo quando, con il consueto rispetto nei confronti del Maestro, discute la «costruzione concentrica» nella «costruzione delle funzioni pure del pensiero», «accusandolo» di non dimostrare con «sufficienza» la «sua costruzione», basandola solo sul fatto che su «metodi e le legalità delle scienze concrete proprio queste presupposizioni, nelle loro rispettive posizioni, sono necessarie e sufficienti» (*ivi*, p. 210; tr. it., p. 128). Natorp rimanda invece al suo *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (Teubner, Leipzig, 1910), in cui spiega di aver «tentato una fondazione ancora più semplice, direttamente a partire dalle esigenze della "unità sintetica", vale a dire appunto a partire dalla reciprocità che attraversa interamente e costituisce tutta l'essenza del pensiero» (*KMS*, p. 211; tr. it., p. 128).

³⁴ *Ivi*, p. 200; tr. it., p. 120.

³⁵ *Ibid.*



dell'astrazione concettuale, ma primo momento della conoscenza nel vivo della *vita*, prima che essa si faccia *esperienza* e quindi *cultura*, ossia forma oggettivamente fondata.

Il trascendentale, e ciò è così fin da Kant, soffre di una *fragilità* interpretativa soprattutto per quanto concerne il rapporto tra la sensibilità e l'intelletto, quella crepa critica che ha sempre caratterizzato il kantismo dopo Kant, e che – non è un mistero – è il motivo su cui si erige l'imponente impalcatura dell'idealismo hegeliano-fichtiano. Quando Natorp giustamente definisce il kantismo in quanto "idealismo" (come fece lo stesso Kant³⁶), e si sente completamente a suo agio nel parlare di idealismo della Scuola di Marburgo, lo fa nella misura in cui non rinnega lo stesso kantismo di Fichte e, ancor più, di Hegel, bensì inserisce quel dibattito in un'epoca che non poteva che vedere il prevalere delle riflessioni idealistiche in senso stretto, ma che a loro volta non fanno altro che ragionare proprio sui punti controversi e lasciati poco chiari dallo stesso filosofo di Königsberg.

Ha certamente un posto privilegiato, infatti, nell'idealismo post-kantiano la già prima anticipata priorità dell'*Estetica* rispetto alla *Logica* nella *Kritik der reinen Vernunft*, un'antecedenza che va proprio nella direzione di una pre-determinazione dell'intuizione da parte dell'intelletto, che rischia, in altre parole, di dare alla ragione il potere formatore della realtà, superando la correlazione tra sensibilità e intelletto, e che invece in Natorp, come Kant, ha un significato fondamentale e fondativo di tutta la conoscenza, ancor più che in altri autori della *Marburger Schule*, Cohen compreso.³⁷ È proprio qui infatti, scrive Natorp, ossia dove «per condizionamenti storici» Kant ha lasciato non pochi «né irrilevanti» punti di poca chiarezza rispetto alla definizione puntuale del metodo trascendentale come infinita processualità e correlazione, che si sono creati fraintendimenti. L'intento per cui «il mondo diviene nostro»,³⁸ non può dirigere la filosofia oltre i limiti della fondazione oggettiva della conoscenza, muovendo verso la metodologia metafisica o psicologista. Eppure, non possiamo altresì considerare le riflessioni idealistiche del tutto fuorvianti rispetto lo sviluppo della conoscenza e della filosofia: piuttosto, ritornando a Kant, si deve tener fede all'intima matrice della sua filosofia, ovvero la costante *relazione* nell'azione formatrice tra l'oggettivo e il soggettivo, tra l'intuizione del molteplice, l'unità dell'intuizione, il ruolo dell'intelletto. In altre parole, va ridata scientificità alla filosofia così come Kant aveva voluto, assumendo il non detto kantiano del suo essere sostanzialmente filosofia della cultura, e che proprio Hegel aveva invece massimamente esposto.³⁹

³⁶ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 414-418.

³⁷ Ci appaiono chiare, da questo punto di vista, le pagine hegeliane su Kant in *Fede e sapere* (in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, 1971, pp. 121-261, spec. pp.137-164) dove il filosofo di Stoccarda scrive: «Kant riconosce che [...] l'idea di questo archetipo *intelletto intuitivo* non è in fondo assolutamente altro che la *stessa idea dell'immaginazione trascendentale* precedentemente considerata; essa è infatti attività intuente, e ad un tempo la sua interiore unità altra non è che l'unità dell'intelletto stesso, la categoria immersa nell'estensione, la quale diviene intelletto e categoria solo in quanto si separa dall'estensione; l'immaginazione trascendentale è dunque l'intelletto intuitivo stesso» (*ivi*, p. 157). È dunque nell'immaginazione, nel medio tra intelletto e sensibilità che Hegel trova il nesso attraverso cui superare Kant e affermare che l'intuizione del mondo è il mondo stesso così come lo si produce. Un medio, quello dell'immaginazione trascendentale secondo Hegel, che era anticipato in Kant, così come Natorp lo individuerà nella categoria della realtà effettuale della *modalità*. Ma su ciò si dirà dopo. Del resto, sui rapporti tra idealismo classico tedesco alle origini dell'idealismo neokantiano, si veda K. C. Köhnke, *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*, ed. by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, spec. pp. 11-34.

³⁸ *KMS*, p. 201; tr. it., p. 120.

³⁹ Cfr. le pagine dedicate a «la cultura e il suo regno dell'effettualità» in G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, anastatica con una introduzione di G. Cantillo, voll. I-II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008, vol. II, pp. 46-77.



D'altro canto, Natorp si chiede:

come si può pensare di partire [...] dall'azione dell'oggetto che genera affezione, alla quale corrisponderebbe dal lato del soggetto una determinata modalità della sensibilità ricettiva? Come si può parlare di un soggetto e di un oggetto che precedano la conoscenza, e tra di essi di un reciproco nesso causale: dare, causare affezione, da una parte, ricevere, essere affetto secondo la particolare natura di chi riceve, dall'altra [...]? Questo significa proprio voler costruire la conoscenza dal di fuori, e tuttavia nessun punto con una relazione causale, evidentemente trascendente, la conoscenza possa scaturire.⁴⁰

Il problema natorpiano può altresì esser detto pensando la *Kultur* come l'*altro*, ciò che è oggetto delle nostre intuizioni ancor prima che esser compreso come nostro prodotto, la *Kultur* in quanto contenuto della conoscenza, come termine *a quo* e al contempo quale punto *ad quem* dell'intera processualità conoscitiva.

Quale che sia l'oggetto della conoscenza, resta però problematico il suddetto rapporto tra intuizione e intelletto, la loro risoluzione nella ragione. Scrive infatti ancora Natorp:

ecco che ad apertura della *Critica* urtiamo nella vecchia difficoltà: l'opposizione tra la "intuizione", come modo particolare, distinto, di dati, da parte di un oggetto causa di affezione, tra la sensibilità, (ricettività), da parte di un soggetto causa di affezione, e il *pensiero* come unica funzione propria della conoscenza, come spontaneità pura.⁴¹

Ora, per il marburghese è proprio il «lasciar sussistere in questi termini questo dualismo» che porta al fraintendimento del metodo trascendentale, tradendone il «motivo nodale» ossia il sostanziale esser del mondo quale costruito dell'uomo, mondo dell'uomo poiché costituito secondo le forme della legislazione dell'uomo stesso, oltre il quale non c'è che quel che è *noumeno*. Natorp pare voglia qui in una qualche misura oltrepassare il problema noumeno-fenomeno, che significa al medesimo tempo scavalcare il primo punto nevralgico della formazione delle rappresentazioni, della costruzione concettuale. Come d'altronde aveva spiegato nel 1887,⁴² benché per Natorp il problema della *noumenicità* fosse già stato definito e superato da Kant, il marburghese pone strutturali questioni al sistema criticista. E proprio in queste sostanziali obiezioni al "vecchio" kantismo, afferma e ribadisce invece un punto fondamentale dello stesso Kant: «l'oggetto deve [...] conformarsi alla conoscenza, e non la conoscenza all'oggetto, se si deve in generale concepire un nesso legale tra l'uno e l'altra».⁴³ Il fondamento tra fenomeno e noumeno è quindi da non considerarsi nella trattazione natorpiana, almeno non a questo stadio di sviluppo del suo pensiero.

Di quale kantismo parliamo, dunque, quando ci riferiamo alla filosofia di Natorp?

Una possibile risoluzione, per dirla in riferimento all'opera kantiana, potrebbe essere il rintracciare il punto di inizio della conoscenza nel mondo della *Urteilkraft*, in cui bisogna – appunto – dar ragione

⁴⁰ *KMS*, pp. 201-202; tr. it., p. 121.

⁴¹ *KMS*, p. 201; tr. it., p. 120.

⁴² Cfr. ancora P. Natorp, "Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis", cit., pp. 258; tr. it. cit., pp. 72: «noi riteniamo da lungo tempo risolta la questione, e non dobbiamo pertanto deciderla qui in via preliminare, di come sia possibile una teoria della verità oggettiva, una legislazione della conoscenza tramite la quale viene determinata originariamente e in maniera universalmente valida la sua relazione all'oggetto».

⁴³ *KMS*, p. 202; tr. it., p. 121.



delle scienze, dell'arte, della morale, della religione quali espressioni culturali che posseggono uno statuto epistemologico che va giustificato dal punto di vista trascendentale. Solo che non è più esclusivamente un rapporto *riflessivo* quello con gli ambiti della cultura, non può più esserlo, bensì è proprio in questo che è *formatrice* l'azione creatrice della conoscenza e quindi l'uomo.

Dunque, posto in questi termini, in questo implicito trasporre il problema *erkenntnistheoretisch* sul mondo della cultura, «non si può parlare di un “molteplice” dato, che l'intelletto, vincolato per altro alle forme date dell'intuizione, debba semplicemente ordinare, sintetizzare, e, successivamente, riconoscere». Praticamente tutto, dall'appercezione, al valore della sintesi, deve e «non può non mutare»: la dottrina di Kant «ha perciò bisogno di una correzione secondo le istanze più ineludibili del suo principio più autentico, più profondo e fondamentale».⁴⁴

4. La “correzione” a Kant: il problema dell'intuizione

Come può dunque risolversi nel mondo della cultura il problema della relazione all'oggetto dal punto di vista strettamente conoscitivo? Facciamo, assieme a Natorp, un passo indietro in direzione di Kant: le forme pure a priori della sensibilità – spazio e tempo – sono «una grande, anzi una decisiva conquista» di Kant, e faceva bene lo stesso Kant a ritenerle tali. La enorme innovazione dell'*Estetica trascendentale* sta proprio nel considerare spazio e tempo «rigorosamente distinti dai concetti puri del pensiero», e al contempo «non sono però datità sensibili».⁴⁵ E anche se il *Faktum* della scienza della natura è così garantito poiché si sostiene sull'autonomia delle forme pure a priori della sensibilità,⁴⁶ ogni determinazione *significa* una datità univoca nello spazio-tempo. Ma «questa “datità” non è a sua volta – data, bensì richiesta dal pensiero».⁴⁷

Pensare per Natorp «significa infatti determinare; per la conoscenza nulla è determinato che non abbia determinato essa stessa; la determinazione è richiesta però in sé senza limitazione, una determinazione cioè che *non lasci nulla di indeterminato*».⁴⁸

L'oggetto è dunque determinato inequivocabilmente dal pensiero, ma la sua determinazione è tale solo se si accetta l'azzardo di un'ipotesi.⁴⁹ È una scommessa, come «il mio piede, che deve per forza

⁴⁴ *Ivi*, p. 201; tr. it., p. 120.

⁴⁵ *KMS*, p. 202; tr. it., p. 121.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 203; tr. it., p. 122.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cfr. *ibid.* È qui forse il caso di segnalare che secondo F. A. Lange, nel suo *Storia critica del materialismo* (voll. I-II, Monanni, Milano, 1932), è addirittura lo stesso Kant ad aver fondato l'intero idealismo trascendentale su un'ipotesi arbitraria. E ciò è estremamente rilevante perché, come è noto, la *Storia del materialismo* di Lange influenzò buona parte del kantismo del secondo Ottocento e la sua lettura “psico-fisica” del filosofo di Königsberg costituì un punto di riferimento – seppur talvolta polemico – di molte successive interpretazioni di Kant. L'errore commesso e non riconosciuto dall'autore della prima *Critica* sarebbe quello di non partire dal presupposto di un “già dato” su cui si fondano tutte le nostre rappresentazioni (la nostra struttura psico-fisica, ad esempio, secondo Lange). Per Lange, dunque, il kantismo si fonderebbe su una «ipotesi» purtroppo «errata». Bisogna infatti «distinguere bene fra una proposizione necessaria – scrive Lange – e la dimostrazione di una proposizione necessaria. Si concepisce assai facilmente che le proposizioni aventi un valore *a priori* non si trovino se non per la sola via dell'esperienza, anzi, che sia vago fino al punto da sparire il limite fra le nozioni realmente necessarie e le ipotesi da cui un'esperienza prolungata deve per forza sbarazzarci [...]. Il più sovente, l'errore *a priori* non è un'idea inconsciamente acquistata con l'esperienza, ma un'idea che ci è necessariamente imposta dall'organizzazione fisica e psicologica dell'uomo, prima di qualsiasi esperienza particolare» (vol. II, p. 43). Kant certamente intraprese la giusta «via» (nel concetto sostanziale della rivoluzione copernicana), ma «lo fece deliberatamente» (*ivi*, p. 42) ossia lanciandosi nella dimostrazione di una necessità che però non ha una consustanziale fondazione materiale, e che quindi resta sempre nel limbo



avere un appoggio se deve poter avanzare, e se è necessario che abbia un appoggio è altrettanto necessario che poi di volta in volta lo lasci». ⁵⁰ In questo senso l'azzardo del pensiero non può che essere la *conditio sine qua non* dell'intero processo conoscitivo: l'uomo non può che scommettere sull'esistenza del mondo esterno, pur non cadendo nell'assurda pretesa di poterlo conoscere nella sua *natura*, di non abbandonare mai completamente il sicuro appoggio del "fuori" nell'azione formatrice del pensiero, ma rimanendo sempre nella ferma convinzione che qualcosa esterna al pensiero ci sia e che però il pensiero stesso la determini nella misura in cui *forma* la realtà nell'unico modo che sa: il proprio.

In questo senso, scrive Natorp, «anche la "datità" diventa *problema* – il problema del *pensiero*». ⁵¹ E aggiunge: «io dico che questa svolta è sotto ogni aspetto preparata già in Kant» laddove nella *Deduzione trascendentale* della seconda edizione della *Critica della ragion pura* «diventa chiarissimo che l'unità del tempo e dello spazio [...] non era semplicemente [...] "attribuita alla sensibilità", ma doveva costituire proprio il carattere distintivo dell'intuizione sensibile», cosicché l'unità dello spazio e del tempo «riposa piuttosto solo su un'operazione del pensiero tramite la quale "*l'intelletto determina la sensibilità*" e così spazio e tempo "*vengono dati per la prima volta come intuizioni*"». ⁵²

Ciò è possibile solo mediante le categorie della modalità, e in particolare quella della realtà, che, secondo Natorp, permette il nesso intuizione-intelletto e lo risolve trasformando il problema dell'estraneità dei "dati" dell'intuizione in formazioni *sostanzialmente* appartenenti al *logos*, alla *ratio*, alla *ragione*. Per Natorp è lo stesso Kant a spiegare che l'ineludibile esistenza dell'oggetto dell'intuizione è concresciuta nel pensiero.

È infatti proprio Kant che qualifica la realtà effettuale in quanto «esistenza in un determinato tempo». ⁵³ E altrettanto, va da sé aggiungere – fuori dal dettato natorpiano, ritornando sulle pagine della prima *Critica* – che se la «permanenza è [...] una condizione necessaria, entro la quale soltanto è possibile che i fenomeni siano determinati quali cose od oggetti di un'esperienza possibile», ⁵⁴ sono ancor più i *postulati del pensiero empirico in generale* kantiani che bisogna guardare per spiegarsi come l'intuizione non rimanga, sono parole di Natorp, «più un fattore estraneo al pensiero» non più, «nella conoscenza, di fronte e contrapposta al pensiero», bensì divenire «pensiero, solo non puro pensiero legale, ma *pieno pensiero oggettivo*». ⁵⁵ Sicché, come scrive ancora una volta Kant nei *postulati* sopra ricordati,

le categorie non hanno un significato meramente logico, limitandosi ad esprimere analiticamente la forma del *pensiero*, ma pretendono di aver a che fare con le *cose* e con la loro possibilità, realtà e necessità, non possono che riferirsi all'esperienza possibile ed alla sua unità sintetica, come l'unica in cui possono venir dati oggetti di conoscenza. ⁵⁶

di forme pseudo-metafisiche. Il richiamo all'esperienza quale formazione che non si crea mediante il nostro pensiero, ma che si fonda sempre su una radicale esistenza della realtà, è ciò che mancherebbe a Kant. Questa critica, accettata o meno dagli interpreti successivi a Lange, costituisce però la lente mediante la quale il pensiero del filosofo di Königsberg viene letto e riletto, alimentando così il costante bisogno di fondare il metodo trascendentale su qualcosa di più della relazione sensibilità-intelletto, e dunque delle forme a priori, così come spiegate da Kant.

⁵⁰ *KMS*, p. 203; tr. it., p. 122.

⁵¹ *Ivi*, p. 204; tr. it., p. 122.

⁵² *Ivi*, p. 204; tr. it., pp. 122-123. Il riferimento di Natorp è alla già discussa nota di p. 181 di I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit.

⁵³ *Ivi*, p. 194.

⁵⁴ *Ivi*, p. 225.

⁵⁵ *KMS*, p. 204; tr. it., p. 123 (corsivo mio).

⁵⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 247.



In questa direzione, anzi «proprio per tale motivo» i «principi della modalità sono null'altro che chiarificazioni dei concetti della possibilità, della realtà e della necessità, quanto al loro uso empirico e, in tal modo, null'altro che limitazioni di tutte le categorie al loro uso empirico».⁵⁷

La *modalità* chiarifica che la realtà è e non può che essere ciò che permane, e che permane proprio nell'intuizione. A questo punto, dunque, sull'intuizione non grava più il problema di “giustificare” il molteplice esterno prima della sintesi trascendentale dell'intelletto per trarne unità concettuale. A cosa servirebbe, infatti, ribadire il passaggio kantiano del molteplice dell'intuizione se in ogni momento della conoscenza ci troviamo già di fronte ad un *Faktum* già formato della *Kultur*? Siamo immersi già nel mondo.

Il molteplice di cui l'intuizione si fa carico non cade più fuori solo dal pensiero, ma dalla stessa esperienza. La sua *funzione primaria* nelle pagine kantiane diventa fondamento del metodo nel suo riferirsi ai *Fakta*; mentre il ruolo che invece è riconosciuto alla *riflessione* della *Urteilkraft* pare che in Natorp venga implicitamente intrecciato alle dense pagine dell'*Analitica dei principi* per cui l'intuizione è pieno pensiero oggettivo, immerso nella conoscenza della stessa esperienza, ovvero del mondo formato dall'azione creatrice del pensiero, ovvero la *Kultur*.

L'intuizione si rapporta al pensiero come «la funzione nel suo esercizio, nella sua realizzazione»: tale realizzazione «richiede per ciascuno dei suoi singoli stadi una determinazione rigorosamente univoca, ma una determinazione sempre in vista delle funzioni legali del pensiero», ovvero la determinazione «della singolarità» non può che *darsi* che «secondo la quantità, la qualità, il rapporto causale, e secondo le loro leggi».⁵⁸ È solo in questo modo che «ciò che sembrava *essere* dato come *Fixum*» si presenta, «diventa davvero “dato”».⁵⁹ Così e solo così, allora, dice Natorp citando direttamente Kant, si mette veramente in atto il principio kantiano del «dare un oggetto», secondo il quale «se questo [l'oggetto] non è inteso semplicemente in modo meditato ma è *rappresentato immediatamente nell'intuizione*», allora il “dare l'oggetto” «non consiste in altro che nel riferire la sua rappresentazione all'esperienza (sia reale o possibile)».⁶⁰ La *datità*, scrive a questo punto il marburghese, «diventa così un *postulato* della realtà, acquista un significato *modale*».⁶¹ E aggiunge:

⁵⁷ *Ivi*, pp. 246-247.

⁵⁸ *KMS*, p. 204; tr. it., p. 123.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 201 (i corsivi sono di Natorp). La curatrice dell'edizione italiana di Natorp rende il passaggio kantiano sulla base della traduzione di Giorgio Colli. Noi abbiamo invece preferito continuare a utilizzare l'edizione italiana della prima *Critica* curata da Pietro Chiodi non solo per ragioni di uniformità: Colli traduce il kantiano *unmittelbar in der Anschauung darstellen* (B 195) con «presentarlo immediatamente nell'intuizione» (cfr. l'edizione curata da Colli per i tipi della Adelphi, Milano, 1976, p. 232). Il valore della “presentazione” in Kant si ritiene debba piuttosto riferirsi alla *ipotesi* della terza *Critica* (cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino, 1993, pp. 323-327) poiché è lì, piuttosto, che si rivela una *presentazione* del pensiero nell'effettualità. E benché, così come si sta cercando di spiegare, è probabilmente necessario leggere il mondo del molteplice dell'intuizione come il mondo dei fenomeni culturali, deve rimanere ben chiaro che il punto natorpiano riguarda proprio l'atto creativo, e quindi la rappresentazione della realtà in quanto produzione, formazione della realtà, non la presentazione della riflessione.

⁶¹ *KMS*, p. 204; tr. it., p. 123.



questo solo è l'idealismo puro. Non accogliere questa correzione radicale, che in germe si trova già in Kant come autocorrezione⁶² [...], significherebbe rinunciare proprio a ciò che vi è di più profondo nella critica della ragione.⁶³

In questo senso, anche la sensazione «deve sottomettersi alla categoria modale della realtà e ad essa soltanto», diventando anzi «la semplice espressione del *problema della determinatezza dell'esperienza*, dell'*intuizione* dell'enunciato di realtà riguardo al singolo della quantità, della qualità e della relazione».⁶⁴ Essa, la sensazione, diventa «posizione della singolarità nella “apprensione”, e la percezione diventa processo di “riproduzione”, anzi, per la verità, diventa piuttosto produzione dell'immagine percepita»: il concetto di sensazione è l'«espressione della determinatezza ultima del reale-empirico» che però

si dà come concetto compiuto appunto soltanto nell'atto determinante della “ricognizione”, che non può avere il significato di “riconoscere” un'identità già data, ma solo quello di porre originariamente l'identità, se, per pura coerenza con il metodo trascendentale, nulla può essere determinato per il pensiero che non abbia determinato esso stesso.⁶⁵

Chiaramente, tiene a sottolineare Natorp, la “correzione” necessaria per correttamente intendere ciò che Kant ha voluto e non saputo fin in fondo dire non significa affatto che

il carattere peculiare della “intuizione”, e più che mai della “sensazione”, venga senz'altro eliminato; semplicemente cessa di essere un secondo fattore della conoscenza, assolutamente indipendente e contrapposto nel suo autonomo dominio al pensiero, un fattore estraneo al pensiero, al quale il pensiero dovrebbe adattarsi.

Il tutto sta nel comprendere che «la determinatezza dell'esperienza» non è altro che a sua volta «determinazione del pensiero, la determinazione completa, che è solo una guida alla determinatezza, una possibilità di determinazione piuttosto che una effettiva determinazione».⁶⁶

Il pensiero e l'intuizione sono entrambe determinazioni, solo che l'uno lo è delle leggi del pensiero, «l'altra come effettivamente determinazione compiuta». Ma sono entrambe *spontanee*, ossia «non accolte dall'esterno».⁶⁷ Questo è quell'«esercizio della spontaneità»⁶⁸ delle capacità conoscitive che Kant riteneva dovesse sempre esser tenuto presente in sede di problema della conoscenza.

5. L'assoluta non-assolutizzabilità del pensiero: la differenza tra contenuto e oggetto

Arrivati a questo punto della relazione natorpiana, val la pena di giungere alle conclusioni sottolineando però prima ancora un ultimo aspetto del testo, provando a dar ragione dello sforzo della “correzione”.

Fondamentale è tener bene a mente il carattere *in fieri* della conoscenza, laddove anche se il pensiero è, e nulla fuori di esso è per noi, ciò non implica affatto una assolutizzazione della *ragione*: l'«azzardo»

⁶² Per Natorp alcuni fondamentali concetti dell'*Estetica trascendentale* non sono che «insostenibili [...] residui della dissertazione inaugurale del 1770», ovvero «di una posizione per metà, anzi più che per metà dogmatica» poiché legata alla tradizione filosofica da cui Kant lentamente si è staccato (*ivi*, pp. 204-205; tr. it., *ibid.*).

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 205; tr. it., p. 124.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, legg. mod.

⁶⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 174.



del pensiero è quello di «affermare una determinazione completa, che invece il “semplice” pensiero [...] di per sé non sarebbe in grado di giustificare»; ma ciò non vuol certo dire che tutto il reale si apre e si chiude nei limiti della determinazione oggettuale, ciò comporterebbe una *fissità* dell’oggettualità che non appartiene al kantismo, alla Scuola di Marburgo, e men che mai alla riflessione di Natorp. Si tratta piuttosto di confrontarsi con quell’*in fieri* costante, quell’essere sempre in un «*continuum*»⁶⁹ che va determinato. Ciò vuol dire tener presente che ogni assunto è sempre un’ipotesi,⁷⁰ ma al contempo che nulla all’infuori del pensiero è irrazionale: l’irrazionale non può che entrare nel pensiero che secondo le regole della *ratio*, secondo la *razionalizzazione*. Come «potrebbe un fattore altro dal pensiero, anche solo un minimo di alterità dal pensiero, darsi nel pensiero, come potrebbe un elemento irrazionale darsi nella stessa *ratio*» se non inteso come «un impensato in generale»⁷¹ e che non implica affatto che questo non possa esser pensato con il progresso della conoscenza. Il vero significato dell’irrazionale per Natorp consiste nel fatto che «la conoscenza, in primo luogo la conoscenza teoretica, è un infinito, mai concluso e mai concludibile processo del pensiero»; ossia è «la determinazione dell’indeterminato, e il presunto “dato” dell’esperienza è una X, un qualcosa da determinare e mai definitivamente determinabile».⁷² L’irrazionale non è la cosa in sé; è da considerarsi piuttosto come ciò che è posto nel pensiero come compito, come incognita da determinare.

Non è la determinazione dell’oggetto ad essere infinita, la *Kultur* è tale – lo si diceva all’inizio – perché il metodo trascendentale si fonda sullo “storicamente additabile”, sul condensarsi delle forme culturali e il loro susseguirsi nel tempo. Non quindi la determinazione dell’oggetto, bensì «il processo è all’infinito», e «non condurrà mai ad un ultimo assoluto, che erroneamente si è pensato di trovare in quel cuore della natura». L’irrazionale va piuttosto inteso come «concetto opposto correlativo, nel senso della X che abbiamo il compito di conoscere, di razionalizzare, un compito eterno, che nessuna razionalizzazione può esaurire».⁷³ Non vi è mai un *soggettivismo* totale: ogni «oggettivazione resta desoggettivazione, uscita dal soggettivo». La soggettivizzazione riguarda piuttosto la *psicologia*. Non si dà mai «il contenuto assolutamente soggettivo, come non si dà l’oggetto assolutamente trans-soggettivo». Invece, per il metodo trascendentale,

ciò che ad un certo livello è diventato “contenuto” [*Inhalt*] ad un livello più basso era un “oggetto” [*Gegenstand*], ciò che ad un certo livello era un oggetto da conoscere diviene ad un livello più alto, essendo ormai conosciuto, “contenuto”, il quale rinvia nuovamente ad un “oggetto” = X più lontano, ad un livello più alto e quindi ancora da conoscere.⁷⁴

È proprio su ciò che si infrange il rapporto con Hegel. A Hegel Natorp dedica diverse pagine della relazione del ’12 e dettagliatamente si confronta con la *Scienza della logica*, la *Fenomenologia dello spirito*, passando per i *Lineamenti di filosofia del diritto*. Basti però qui sapere che tutto si concentra sulla sostanziale condivisione del kantismo hegeliano, fatta eccezione (una eccezione che dissolve ogni

⁶⁹ *KMS*, p. 206; tr. it., p. 125.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*: «l’empirismo che si contrappone all’idealismo si rivela sempre un falso assolutismo, mentre proprio l’idealismo trascendentale è il vero empirismo, che nell’esperienza non riconosce nessun assoluto».

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ivi*, p. 207; tr. it., pp. 125-126.

⁷³ *Ivi*, p. 208; tr. it., p. 126.

⁷⁴ *Ibid.*; tr. it., p. 127. Si apre dunque qui il problema del soggettivo che non è possibile qui approfondire per la complessa articolazione che ha la psicologia nella prima fase del pensiero di Natorp.



possibile legame con lo hegelismo) dell'esito assolutistico cui giunge il pensiero di Hegel, in cui di sostanziale c'è il togliere la differenza tra contenuto e oggetto: «in molte cose – scrive Natorp – siamo in sintonia con Hegel; si potrebbe quasi dire che egli condivide tutto l'essenziale con “l'idealismo critico” come noi lo intendiamo e lo sviluppiamo, salvo un punto: il suo assolutismo». E continua: «è un po' come se si dicesse che Tycho Brahe era perfettamente d'accordo con Copernico salvo il particolare che negava il movimento della terra». ⁷⁵ E il paragone è ancor più funzionale anche perché

l'assolutismo di Hegel, benché dichiarati di appoggiarsi sul “processo”, sul movimento dei concetti, significa in verità un arresto del pensiero. Il suo divenire universale è compiuto, finito, nei quattro periodi che si conoscono. Questo noi non lo accetteremo mai. ⁷⁶

Se ha un valore, infatti, il neokantismo marburghese, questo è certo l'aver riabilitato il processo storico-culturale anche dal punto di vista strettamente logico (ovvero dal punto di vista trascendentale) risolvendo l'indistinto in cui, nel cristallizzarsi delle forme dell'umano, si rischia di perdere i livelli di obiettivazione, e di confondere la mera oggettualità con il contenuto spirituale, culturale, che è invece la vera differenza tra le *res gestae* e la *historia rerum gestarum*.

6. Conclusioni

«Difficilmente ci si potrà perciò contestare la fedeltà allo spirito di Kant o di Platone. Come per tutti i nostri predecessori, Schiller, Wilhelm von Humboldt e tutti gli altri, il kantismo per noi non è un affare di testa, ma un affare di cuore, l'affare di tutta la vita». Così Natorp si appresta a concludere il suo lavoro. Egli aggiunge

La nostra epoca aspira soprattutto ad una presenza della filosofia nella vita, e quindi a una presenza nella filosofia stessa del calore vitale del sangue della cultura che lotta per le più grandi conquiste [...]. Per questo non abbiamo paura di seppellire il corpo di questa filosofia [il “vecchio” kantismo], affinché il suo spirito viva. Proprio così pensiamo di essere e di rimanere veri discepoli di Kant. ⁷⁷

Le parole con cui il marburghese conclude la sua relazione lasciano pochi dubbi sul valore che per Natorp deve avere la filosofia: esser immersa nella vita. La vita che non può che esser fondata sulla considerazione di un metodo che interroghi quella vita e ne sappia *dire* la verità senza mai pensarsi finito, ultimo, concluso. È la continuità della vita ⁷⁸ che pulsa nelle viscere del metodo trascendentale descritto da Natorp.

Se infatti si vuol dare un significato a questa lungo *Bericht* del 1912 – al di là degli obiettivi polemici specifici –, certamente questo va trovato nel definire la distinzione tra metafisica e la filosofia come metodo per analizzare la vita, sapendo così che la vita stessa, la realtà, è un processo *in fieri* che non può arrestarsi o determinarsi se non mediante il pensiero che scinde in astrazione il piano dell'oggettività da quello della soggettività. La vita è infatti tanto quell'immediato della coscienza, quanto la condensazione dei *Fakta* storicamente individuabili che fanno della storia la storia dell'uomo nelle sue condensazioni

⁷⁵ *Ivi*, p. 213; tr. it., p. 131.

⁷⁶ *Ibid.*; tr. it., pp. 131-132.

⁷⁷ *Ivi*, p. 219; tr. it., p. 137.

⁷⁸ Si rimanda qui all'interessante lavoro di S. Luft, “Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie”, *Phänomenologische Forschungen* 2006: pp. 93-134.



spirituali, ovvero nelle forme culturali. Forme che sono il contenuto e non il mero oggetto “semplicemente” accaduto o unificato nell’addivenire a se stesso dello spirito del mondo hegeliano. La vita è invece quella immersione costante nel flusso della realtà in cui il nostro pensiero forma, mediante l’azione creatrice del *pieno pensiero oggettivo* dell’intuizione, l’esperienza, che accoglie l’irrazionale mai come assolutamente esterno, ma come suo proprio correlativo opposto, ossia come l’eterno e mai finito sviluppo della conoscenza, nel suo interrogare e interrogarsi.

È in questo senso, dunque, che in ultima battuta ci si sente qui di definire il metodo e il kantismo natorpiano come pienamente aderente al trascendentale del filosofo di Königsberg, di cui Natorp punta a portare alla luce la matrice, ovvero quella necessaria spinta a leggere il mondo e saper dire la vita.

La relazione natorpiana del 1912, allora, è e va intesa, dal punto di vista storiografico, come un importante documento, la cartina di tornasole, del kantismo marburghese e, ancor più, degli esiti di una più che trentennale ermeneutica del kantismo, quale è stata la riflessione di Natorp. Una riflessione che si confronta con i classici senza mai essere “sorda” nei confronti del suo presente, un presente caratterizzato dalla fenomenologia husserliana e dallo psicologismo, e quindi da uno sbilanciamento verso il soggettivo, che Natorp punta a contrastare riportando l’attenzione sul momento dell’oggettività.

Tuttavia alla soggettività, da intendersi sempre quale correlativo nella conoscenza al pari dell’oggettività, Natorp dedica l’*Allgemeine Psychologie*. L’intento di questo contributo natorpiano, invece, era quello di sottolineare il modo in cui la Scuola di Marburgo intese la filosofia di Kant in quanto filosofia della cultura. Ciò vuol dire, secondo Natorp, il dover saper essere della filosofia al contempo analisi dell’immediatezza della coscienza, ossia della potenza espressiva della vita, e il saper descrivere il massimo grado dello sviluppo culturale e delle obbiettivazioni dello spirito nell’oggettività.