

KANT

FONDAZIONE  
DELLA METAFISICA  
DEI COSTUMI

CRITICA  
DELLA RAGION  
PRATICA



RUSCONI

Immanuel Kant  
FONDAZIONE DELLA METAFISICA  
DEI COSTUMI

\*\*\*

CRITICA  
DELLA RAGION PRATICA



Rusconi Libri, Milano.

Prima edizione maggio 1994.

Introduzione, traduzione, note e apparati di Vittorio Mathieu.

Nel 1785 Immanuel Kant pubblica lo scritto dal titolo "Fondazione della metafisica dei costumi". Esso costituisce il primo vero tentativo di Kant di affrontare la problematica morale, e un congruo anticipo dell'opera più compiuta pubblicata, tre anni più tardi, con il titolo di "Critica della ragion pratica". La "Fondazione" è divisa in tre parti: esse seguono l'itinerario che la ragione deve compiere per giungere alla conoscenza delle condizioni di possibilità della moralità. La prima tratta della nozione di "ragione" intendendola come "facoltà dell'incondizionato", e descrive il cammino che va dalla conoscenza comune della moralità a quella filosofica. La seconda si occupa dell'ulteriore passaggio: dalla filosofia morale alla " metafisica de costumi ", ovvero, alla metafisica morale. La terza, infine, partendo da quest'ultima, giunge alla definitiva "critica della ragion pura pratica", dove il concetto di libertà guidando la singola volontà diventa la chiave e il fondamento della moralità di ogni essere razionale. L'analisi degli "Imperativi categorici e ipotetici", contenuta soprattutto in quest'ultima parte, costituisce il fulcro dell'opera.

Quest'edizione è curata da Vittorio Mathieu, uno dei maggiori studiosi di Kant a livello

italiano e internazionale. L'"introduzione" tematizza in maniera nuova ed esclusiva i temi fondamentali del primo pensiero morale kantiano. Le "note al testo" sono brevi ed essenziali e rispondono all'esigenza di chiarire i passi più controversi e difficili. La "bibliografia" contiene, oltre alle maggiori edizioni e ai maggiori studi sul tema, anche una storiografia kantiana specifica sul problema etico-religioso che abbraccia più di tre secoli. Il testo tedesco a fronte riproduce fedelmente l'edizione critica oggi di riferimento (K. Vorländer, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", "Philosophische Bibliothek"), aggiornata all'ultima edizione.

# INTRODUZIONE

# 1. Che cosa significa per Kant "Metafisica"?

Quello che conviene spiegare anzitutto è lo strano titolo: "Fondazione della metafisica dei costumi". Chi non abbia familiarità con la filologia germanica da un lato e con la filosofia di Kant dall'altro non può rendersi conto di che cosa mai sia una "metafisica dei costumi". Il termine kantiano per "costumi" è "Sitten": parola apparentata con il greco "ethos", con termini latini come "suesco" (mi abituo) oppure "sodalis" (compagno). Il significato originario era "consuetudine". Quando, nel '700, si cercò una terminologia tedesca da far corrispondere al latino filosofico (scolastico in particolare) che, a sua volta, era stato ricalcato sul greco da Cicerone, "Sitten" prese ad essere usato come equivalente di mores. Tale equivalenza compare già nell'antico tedesco, ma il significato etico di "costume" (da cui aggettivi come "costumato" "scostumato" e simili) viene in luce a partire dal '500: ad esempio nella traduzione della Bibbia di Lutero (1534) di 1 "Cor" 15,33: "Cattive chiacchiere divengono buoni costumi". Metafisica dei costumi è, quindi, ciò che noi diremmo "metafisica morale" o, all'inverso "etica metafisica": una dottrina del comportamento che tragga le sue prescrizioni non dall'autorità ma dalla ragione naturale.

Ancora, però, è necessario chiarire l'uso particolarissimo che Kant fa della parola "metafisica". Egli contrappone un significato nuovo di metafisica al significato tradizionale, e per questo è stato erratamente interpretato come un distruttore della metafisica. Dopo la "Critica della ragion pura", senza dubbio, secondo i kantiani e i post-kantiani "non si può più far metafisica", in senso tradizionale; mentre chi, come i cultori della "filosofia classica" o "filosofia perenne" (termine quest'ultimo leibniziano, ma fatto proprio, perlopiù, da filosofi cattolici) voglia continuare a far filosofia (ad esempio, nei tempi recenti in Italia: un Carlo Mazzantini, i filosofi dell'Università Cattolica, in particolare Gustavo Bontadini, l'Università di Padova, soprattutto per influsso di Umberto Padovani, che veniva dalla Cattolica, poi di Marino Gentile eccetera), o dovrà ripudiare Kant o, come avviene oggi di preferenza, reinterpretarlo.

Però l'intenzione dichiarata di Kant, lungi dall'essere quella di demolire la metafisica, era di porla "sulla strada sicura della scienza", ad analogia di quanto il Galilei aveva fatto per la fisica grazie al metodo sperimentale. Se non che in metafisica (almeno a quel tempo) non si vedeva il modo di intraprendere esperienze. Si reputava doversi procedere con la pura ragione, o che si trattasse di conoscere Dio, o il mondo, o l'anima dell'uomo: concetti che non cadono sotto nessuna esperienza diretta (neppure il "mondo": l'esperienza ha per oggetto singole cose, ma non il mondo nel suo complesso). La filosofia di Christian Wolff - un illuminismo scolastico, che pretende di fondarsi sulla pura ragione, anche se si esprime con un linguaggio e uno stile tratti dalla scolastica medievale - è costituita essenzialmente da tre scienze (esposte in latino e poi anche in tedesco) chiamate appunto "razionali": teologia razionale, cosmologia razionale, psicologia razionale. Qui il termine "razionale" ha lo stesso significato che ha ancora oggi in "meccanica razionale": costruita senza far ricorso all'esperienza. Le tre scienze suddette sono esplicitamente dichiarate impossibili dalla "Critica della ragion pura",

poiché la pretesa di conoscere oggetti senza servirsi dell'esperienza è insensata. Come supporre allora che Kant, non solo si proponesse di conservare la metafisica, ma di portarla sul cammino sicuro della scienza? La meccanica razionale, e in genere tutta la matematica, è certamente per lui una scienza, e si costruisce senza far uso dell'esperienza, muovendo da principi assolutamente "a priori": ma questi principi, come quelli dell'aritmetica e della geometria, sono desunti da determinate condizioni universali e costanti, le sole che rendano possibili una conoscenza in generale. Se non rispettasse tali condizioni - dette per questo da Kant "trascendentali", con un uso del termine "trascendentale" analogo, ma non identico, all'uso che ne aveva fatto la Scolastica - l'oggetto della conoscenza non potrebbe neppure costituirsi, come oggetto per noi. Pertanto di "qualsiasi" oggetto di conoscenza, e di ogni suo possibile comportamento, si potranno prevedere "a priori" taluni caratteri, e precisamente quei caratteri che dipendono dalle condizioni che rendono possibile la sua conoscenza. Queste condizioni sono formali, e di esse si dà una conoscenza "a priori". Se, perciò, una metafisica sarà possibile, lo sarà come conoscenza di forme, non di oggetti.

Ad esempio, di un oggetto fisico non occorre fare esperienza per sapere che è esteso e obbedisce ai teoremi della geometria (che per Kant, al tempo della Critica è una sola: la geometria euclidea; solo più tardi verrà a conoscere il problema della geometria non euclidea). Del pari anche di un oggetto mentale, o di uno stato d'animo semplicemente vissuto, si può sapere, senza farne esperienza, che tanto o poco durerà nel tempo. Dunque, la presenza necessaria nell'esperienza di forme "trascendentali", ovvero di conoscenze tali che fuori di esse nessun oggetto è costruibile o immaginabile, permette di conoscere qualcosa a priori: ciò che condiziona il conoscere con assoluta necessità condiziona anche l'"oggetto" di una tale conoscenza. Naturalmente l'oggetto in parola è solo l'oggetto "per noi", o fenomeno: in sé l'oggetto esiste per conto suo, non è condizionato dal nostro conoscere, che non lo crea. Quindi, di come sia la realtà in sé noi non sappiamo nulla. Ma, appunto perciò, possiamo fare come se non ci fosse, e costruire a priori conoscenze universali e necessarie circa l'unico oggetto possibile per noi.

## **2. Rapporto tra critica e filosofia.**

Giungiamo così al nuovo e rivoluzionario significato che Kant dà a "metafisica": questa scienza, o pretesa scienza, puramente a priori ha per oggetto, non la realtà in assoluto, ma le condizioni universali e necessarie che rendono possibile la conoscenza della realtà. Essa dovrà essere preceduta da una critica, condotta anch'essa con un metodo puramente "razionale", che accerti: 1) che le condizioni trascendentali ci sono; 2) quali siano. Questa ricerca è chiamata da Kant "filosofia trascendentale", ed è esaurita dalle tre "Critiche" rispettivamente della ragion pura, della ragion pratica e del giudizio - anche se l'ultimo Kant, nel cosiddetto "Opus postumum", tornerà sul problema della filosofia

trascendentale, per ragioni che non è luogo per esporre qui. Lasciamo da parte anche il problema della "Critica del giudizio" (1792) - lo stesso che ritorna con altre soluzioni nell'Opus postumo - e limitiamoci a cercare in che rapporto stia la filosofia critica con la metafisica nei campi rispettivi delle prime due Critiche e cioè la conoscenza della natura e la determinazione della volontà, entrambe secondo principi a priori. Purtroppo, specialmente nel caso della natura, sul rapporto tra filosofia critica, filosofia trascendentale e metafisica Kant emette opinioni oscillanti e a tratti contraddittorie. Egli pubblica effettivamente le promesse opere di "metafisica": i "Principi metafisici della scienza della natura" nel 1786, e la "Metafisica dei costumi" (o "metafisica morale") nel 1797. Specialmente la prima è piuttosto esigua: non per ragioni di incompletezza, perché Kant dice esplicitamente che il quadro è completo e che si tratta soltanto di svilupparlo nei particolari; bensì perché tale quadro non è altro che una ripresa della tabella delle 12 categorie, a cui Kant fa corrispondere le principali branche della fisica del suo tempo. Egli mostra, con ciò, che una fisica "a priori" è davvero possibile, e che è resa tale dal fatto che la struttura dell'intelletto - applicata al concetto di "materia in generale" - condiziona a priori il modo in cui è fatta la natura; ovvero, come aveva detto la "Critica della ragion pura", che l'intelletto è il "legislatore della natura". Solo, però, di una natura per noi, e in generale ("Überhaupt"): perché quale sia nei particolari la natura che troviamo effettivamente realizzata nell'esperienza non possiamo saperlo a priori, ma solo attraverso l'esperienza stessa. (L'"Opus postumum" cercherà poi, appunto, come sia condizionato a priori nel suo operare "lo stesso sperimentatore", con anticipazioni acute della filosofia della fisica d'oggi.) Del resto, che la sua metafisica della natura sia povera di contenuto, sebbene essenziale, Kant è il primo a dirlo, citando Persio.

Ciò su cui Kant oscilla è la caratterizzazione della sua "filosofia trascendentale" (nell'"Opus postumum" si contano decine e decine di definizioni, diverse almeno per qualche tratto); e ciò su cui almeno a prima vista si contraddice è il rapporto che, in base alla filosofia trascendentale, intercorre tra la critica e la metafisica. Nella "Critica della ragion pura" egli afferma che la prima è propedeutica e preparatoria rispetto alla seconda, e per di più assegna a quest'ultima un metodo diverso da quello della prima: un metodo costruttivo, simile al metodo di Euclide (lo mostrano anche certe argomentazioni in forma di postulati, teoremi eccetera). Tale metodo contrasta, peraltro, con altre affermazioni di Kant sul metodo della filosofia in generale, che è irriducibile a quello della matematica; in particolare, perché non può partire da definizioni, ma solo semmai arrivarci alla fine, e non può costruire, come la matematica, i propri concetti, ma solo argomentarli. Inoltre, quando Fichte dirà anche lui che la Critica kantiana è solo una propedeutica alla metafisica come "dottrina della scienza", Kant si arrabbierà non poco, nonostante che già lo avesse detto lui. Tale incoerenza si può capire, perché la genialità di Kant, per lo meno nello studio della natura, porta un contributo decisivo appunto con le tre Critiche, da cui si desume l'importanza e il limite del metodo trascendentale, e non con i lavori che applicano alla materia in generale la struttura delle 12 categorie, come appunto volevan fare i Principi dell'86.

In ogni caso, estendendo, come Kant esige, il rapporto tra filosofia e metafisica anche all'etica, non c'è dubbio che la "Fondazione", come dice la parola, appartenga al primo

tipo di indagine (trascendentale), mentre la "Metafisica dei costumi" appartiene al secondo. Ebbene, anche qui il lavoro di fondazione è più importante della scienza fondata: poiché la "Fondazione", che per l'argomento corrisponde alla "Critica della ragion pratica", sia pure in forma meno specialistica, è una fondazione dell'etica in generale, non soltanto kantiana; mentre l'opera del '97 è una sistemazione, sia pure brillante, di quel diritto naturale che nel '700 proseguiva il lavoro di giusnaturalisti secenteschi: in sostanza una precettistica non troppo dissimile da una qualsiasi "etica normativa", sia pure in forma particolarmente organica.

### **3. L'uso "pratico" della ragione.**

La "Fondazione" è un anticipo della "Critica della ragion pratica" che uscirà cinque anni dopo e la prima cosa da chiarire è che cosa voglia dire Ragion pratica, e perché occorra farne una critica, prima di passare alla costruzione del sistema dell'etica.

La definizione più concisa di "ragione" in generale in Kant è "facoltà dell'incondizionato". Questa facoltà opera, sia in campo conoscitivo, sia in campo pratico, cioè (nel linguaggio kantiano), nella "determinazione della volontà". La facoltà razionale è una sola, ma con due funzioni diverse. In campo conoscitivo l'esigenza dell'incondizionato vieta che si presuma di aver trovato punti di partenza assolutamente primi dell'indagine. Ad esempio per una necessità trascendentale, si sa che ogni evento è prodotto da un evento precedente, la causa, che a sua volta è l'effetto di una causa precedente, e così via. Detto ciò si potrebbe concludere con Aristotele che è necessario fermarsi, e postulare una causa prima (che già Aristotele identifica con Dio). Questa sarebbe l'incondizionato che, però, non si trova mai nella catena delle condizioni. Lo stesso accade nella divisione della materia: ogni parte è divisibile a sua volta, ma poiché, se il processo continuasse all'infinito, non si giungerebbe a niente, sembra che si debbano ammettere particelle assolutamente elementari non ulteriormente divisibili. Così pensavano gli atomisti. La ragione vieta queste conclusioni a buon mercato. Come spiega la Dialettica trascendentale della "Critica della ragion pura", essa non dimostra che la materia sia divisibile all'infinito, ma solo spinge a cercare particelle sempre più elementari o cause sempre anteriori. Essa non nega "simpliciter" che vi sia una causa prima, ma nega che si possa trovarla risalendo di causa in causa nella dimensione del tempo. Nel conoscere, dunque è chiaro che la ragione ha una funzione "regolativa": impone all'intelletto di cercare l'incondizionato e di non fermarsi nella ricerca, presumendo di averlo trovato.

Nella sua funzione pratica, di determinare la volontà, la ragione ha un'esigenza opposta: di far vedere che deve determinarla "essa sola", come ragion pura, poiché solo a questo patto l'azione resterà "morale", nel senso di "non influenzata da impulsi egoistici e soggettivi". Anche qui questa pretesa della ragione deve risultare giustificata, se non si vuole imporla dogmaticamente: quindi anche della ragion pura pratica occorre fare una



critica. La conclusione della critica è che la ragione, mentre in campo conoscitivo non può operare da sola come ragion pura se non in funzione regolativa dell'intelletto, (che inoltre, deve applicarsi ai dati della sensibilità), in campo pratico ciò che va "criticato", nel senso di assoggettarne le pretese, è precisamente la tendenza della ragione a subordinarsi alle richieste della sensibilità. Ciò che si dovrà riconoscere e giustificare come legittimo è appunto l'uso della ragion pura per determinare "da sola", senza nessun suggerimento della sensibilità, ciò che si deve fare. Qui, dunque, l'uso della ragione ha da essere non più regolativo ma "costitutivo"; in altri termini, la ragion pura dev'essere per se stessa pratica: deve determinare da sola la volontà, prescindendo del tutto dalle "inclinazioni".

Come questo in realtà sia possibile rimarrà un enigma, dal punto di vista della conoscenza; ma "che" debba essere così è attestato dalla presenza in noi della legge morale sotto forma di presenza alla coscienza di un "imperativo categorico", cioè appunto "incondizionato". Qui la facoltà dell'incondizionato è per se stessa pratica perché solo a questo patto è possibile pensare un imperativo categorico come moralmente necessario, ovvero tale che, per richiedere obbedienza, non ha bisogno d'altro se non di essere appunto incondizionato.

## **4. La ragione deve determinare da sola la volontà.**

Il quesito di come sia pensabile attribuire una simile efficacia alla ragione occupa la prima parte della "Fondazione", che descrive il "Passaggio dalla conoscenza comune della moralità alla conoscenza filosofica". Razionale, nel senso di indipendente dalla sensibilità, è qualsiasi rappresentazione del dovere, perché il valore morale è tipico di un essere che determina il proprio volere da sé non per un impulso immediato o una necessità fisica, bensì "per la rappresentazione della legge in se stessa". Una rappresentazione del genere, se agisce, non può che agire indipendentemente dall'esperienza. Ma il problema è appunto: agisce? A questa domanda non si può rispondere mediante accertamenti di fatto. Osservando il comportamento, riflettendo sulla propria anima, nessuno constaterà mai come un fatto che la semplice rappresentazione di una legge determini "di per sé" il mio comportamento. Lo psicologo potrà, al contrario, studiare i nessi tra il mio comportamento e la situazione in cui si produce - stati d'animo compresi - e trovare certe regolarità, certe correlazioni. Potrà anche chiamarle "leggi"; ma queste leggi sono efficaci nella misura in cui le circostanze empiriche "determinano" il comportamento. Rispetto ad esse, dunque, io sono passivo come un corpo che cade rispetto alla gravità (sebbene, apparentemente, con una dipendenza meno diretta). Per contro, quando penso alla moralità, suppongo che sia io a decidere, per il bene o per il male. Una tal decisione avverrà, dunque, quando io mi sia liberato da tutte le influenze empiriche, e determini la

volontà solo perché quello è il mio dovere, mi piaccia o non mi piaccia (ossia quali che siano le mie "inclinazioni"). Ora, supposte ininfluenti tutte le circostanze empiriche, ciò che rimane per determinarmi non è altro che la pura forma della legge. Questa è dunque "razionale" nel senso spiegato più su: che l'esperienza non ha nulla che vedere con essa.

Un siffatto procedimento per esclusione (di qualsiasi influenza empirica) permette a Kant di "postulare" l'efficacia di un principio che non ha nulla di empirico, nonostante che, appunto per ciò, questa efficacia non la si possa constatare. E' un procedimento filosofico abbastanza artificioso, che, peraltro, s'incontra bene col concetto della moralità che ha la coscienza comune. Questa distingue se un'azione è fatta "per dovere" (piaccia o non piaccia: e, anche se piace, non "perché" piace) o se, semplicemente, è conforme al dovere, ma ha la sua causa altrove (per esempio in sentimenti come la vanità, la compassione, l'ipocrisia eccetera): l'azione per puro dovere non è determinata da altro che dal dovere stesso. Questa assenza di moventi empirici è ciò che il filosofo chiama razionalità, ma la parola non deve ingannarci. Razionale, nel linguaggio comune, può essere anche un'azione fatta per calcolo. Ad esempio un comportamento onesto tenuto perché altrimenti si perderebbe credito e, si andrebbe in rovina, è senza dubbio razionale, e va contro l'impulso egoistico "immediato". Che cosa sia conveniente in generale, lo si sa appunto ragionando, non per impulso. Ma in questi casi la ragione è soltanto "strumentale" rispetto allo scopo della propria felicità: non è la ragione stessa il fonte della volontà, è una ragione pratica, ma non una ragione "pura" pratica. Per questo, mentre la critica della ragion pura conoscitiva aveva il compito di "limitare" la pretesa della ragione a conoscere, quella della ragion pura pratica ha il compito di togliere ogni diversa pretesa a giustificare l'azione strumentalizzando la ragione al servizio della sensibilità.

## **5. Imperativi categorici e ipotetici.**

Di qui l'analisi dei diversi tipi di imperativo, che costituisce il nucleo della "Fondazione della metafisica dei costumi". Certi imperativi sono tali solo a condizione che "si voglia già" una certa cosa. L'esempio che son solito fare è la scritta "premere" sotto un pulsante, che serve a dare l'allarme. Il sottinteso di quella prescrizione è: "premere se si vuol dare l'allarme". Uno scolaro americano, incapace di distinguere tra imperativi ipotetici e categorici, premette il pulsante, e la scuola venne evacuata. Analoghi gli imperativi "tirare" o "spingere" sui due lati di una porta: sono "regole dell'abilità". Se, per contro, si vuole esprimere un imperativo come imperativo etico - ad esempio "non mentire" - non si dice: "Non mentire se vuoi conservare l'amicizia delle persone" e così via. Si dice "non mentire" e basta, categoricamente, senza enunciare nessuna condizione sotto cui la prescrizione valga o non valga. L'imperativo qui non dipende da condizioni, quindi non è ipotetico. Comanda di per sé.

Che questo risponda al modo comune d'intendere la moralità è indubbio. Ma ciò non toglie che sorga la domanda: "E perché non dovrei mentire?". A domande del genere ci si è preclusi in partenza di dare risposta, perché, se ci fosse una ragione diversa dal dovere, dal dovere di non mentire, l'imperativo dipenderebbe da tale ragione e non sarebbe un imperativo categorico. Inoltre la giustificazione si sposterebbe di continuo. Ad esempio, se dicessi "Non devi mentire per non far del male agli altri" si domanderebbe di nuovo: "E perché non dovrei far del male agli altri?". Se poi si giustificasse il divieto di far del male agli altri dicendo che, alla prossima occasione, quelli faranno del male a te, ecco che l'imperativo, non solo paleserebbe la sua ipoteticità, ma anche il suo fondamento egoistico, di non volere che gli altri facciano del male a me.

In certi consigli della prudenza questa presenza subdola di una condizione empirica al di sotto dell'imperativo non si lascia mettere così facilmente in luce. Ad esempio l'imperativo "non ubriacarti" ha eccellenti ragioni che, apparentemente, nessun soggetto può non condividere: ragioni quali il non perdere la dignità e il controllo di sé; il non rischiare, guidando, multe e incidenti, eccetera. A lungo andare, evitare la cirrosi epatica, che nessuno si augura. Ci sono dunque numerosi motivi, che "sconsigliano" di ubriacarsi. Ma se nessuno di essi rispondesse alle inclinazioni del soggetto, se anzi, queste andassero in direzione opposta (voglia di uccidersi, eccetera) nessuno di questi argomenti, per quanto ragionevoli, persuaderà il soggetto che "non ubriacarsi" sia un imperativo. Egli risponderà: "Non mi importa niente, anzi...". Questi argomenti sono ragionevoli ma non razionali, cioè valgono "a condizione" che si voglia una certa cosa. La prescrizione è "puramente" razionale al contrario, se prescinde da qualsiasi argomento. Se non che possibili equivoci su ciò che Kant intende per ragione e razionalità hanno spesso oscurato questa distinzione che, pure è fatta anche dalla coscienza comune.

## **6. Il test della generalizzabilità.**

Gli equivoci oscurano, sia gli esempi che Kant porta per caratterizzare l'imperativo categorico, sia le formule che adopera per esprimerlo. La parola "ragione" ha spesso indotto a credere (perfino Bergson, nelle "Due fonti della morale e della religione") che, da buon intellettuale, Kant fondi la morale sulla necessità di non contraddirsi. Affermazione insensata. La contraddittorietà di certe conclusioni, che deriverebbero dal confondere norme etiche e consigli ispirati al principio della propria felicità, è un "test" a cui sottoporre la "massima" del comportamento per vedere se essa sia compatibile con la morale o no, e non la "ragione per cui" quella massima eticamente non si regge. E' il famoso "test" della generalizzabilità. Prendiamo un caso semplice: è immorale non restituire un debito se il creditore non ha mezzi per costringermi a farlo. Perché? Perché è un comportamento ispirato solo dal mio egoistico vantaggio, e non ipotizzabile a prescindere da questo. A "controllare" ciò (non ad altro) serve il "test" della

generalizzazione. Richard Wagner generalizzò per conto proprio, un tal modo di comportarsi, ma è impensabile che esso valga indiscriminatamente, perché in tal caso i prestiti sulla parola scomparirebbero, e con essi, il comportamento stesso. Questo esempio è giunto a far dire a più di un critico che Kant fonda il dovere sulla non contraddizione (essendo contraddittorio il concetto di un prestito che non va restituito o di una promessa da non mantenere). Altri hanno detto: dunque, Kant fonda il dovere di restituire i prestiti sulla opportunità che prestiti esistano, in contraddizione con tutta la sua dottrina.

Non si tratta affatto di questo. Si tratta di un espediente per formalizzare ciò che la coscienza comune avverte immediatamente. La coscienza soggettiva potrebbe anche sbagliarsi, e mentire a se stessa, quando crede d'interpretare la legge morale. Pertanto formalizzare ciò che la coscienza comune sente può essere utile. Infatti la teoria kantiana, che fonda l'etica come etica "autonoma" sulla "coscienza", sarà spesso accusata di soggettivismo. In realtà Kant vuole tutto il contrario, e per questo propone "artifici", per eliminare dal giudizio morale ogni soggettività. Il "test" della "generalizzabilità della massima" è il più importante. "Massima" è il principio soggettivo dell'azione, e il problema è sapere se la massima (soggettiva a cui si ispira la mia azione) corrisponda alla legge (che vale per tutti, oggettivamente). La caratteristica della legge è l'universalità: in concreto, il suo prescindere da "chi" si trovi in una posizione piuttosto che in un'altra. Non sarebbe una legge quella che stabilisse che il debitore deve restituire il prestito se è Caio, non deve restituirlo se è Sempronio: "chi" si troverà in quella posizione e chi nell'altra non si può e non si deve stabilirlo in anticipo. (Norme che si avvicinano a questo caso limite negativo "non sono leggi ma prepotenze", come direbbe Tommaso d'Aquino: ad esempio il trattamento diverso quando creditore sia il fisco e debitore il cittadino, o viceversa: allo Stato è agevole prevaricare a proprio favore.)

Per vedere se una massima sia o no compatibile con il concetto stesso di legge basta, dunque, provare a generalizzarla. Se il tentativo riesce, ciò significa che automaticamente la decisione che prendo prescinde dalla posizione che occupa "il caro io" nella fattispecie. Il giudizio così non risulterà inquinato da ciò che io posso egoisticamente desiderare. Recentemente il Rawls ha proposto un "test" equivalente: per giudicare quel che è giusto o non lo è dobbiamo supporci in una condizione di "ignoranza" - e, quindi, d'indifferenza - della mia situazione (se io sia ricco o povero, datore di lavoro o prestatore d'opera, eccetera). Analoga la funzione di un "test" tradizionale anche nella tradizione evangelica: "Non fare agli altri quel che non vuoi che sia fatto a te". Oppure, in Leibniz: "Mettetevi al posto degli altri". Kant critica come imperfetti questi "reattivi". Ad esempio, può darsi che io desideri che un altro pratichi su di me l'eutanasia, ma ciò non mi autorizza a praticarla su altri. Oppure, quanto a Leibniz: io non devo mettermi al posto degli altri ma, piuttosto "di nessuno" (come vuole il Rawls). Ma, anche se imperfette, tutte queste formule dicono che "il da farsi" per dovere non va giudicato da un punto di vista particolare.

Eppure questa astrazione dalla propria situazione è qualcosa che, se uno ci pensa, può sembrare strana. Perché dovrei farlo? Non si può dare nessuna ragione, se non appunto questa: perché così "devi" fare. Qualsiasi altra risposta verrebbe di nuovo motivata

appunto in funzione della posizione che si occupa. Ora, non risulta che nessun altro animale all'infuori dell'uomo possa, sia pur vagamente, concepire di dover decidere il da farsi con una simile astrazione. Nella fedeltà del cane o nella cura di molti animali per la prole il risultato può essere lo stesso, ma la motivazione è un'altra: deriva piuttosto appunto dalla situazione particolare, "quello" è il proprio padrone, "quella" la propria prole.

Ciò è piuttosto sottile, ma anche più evidente, nella generalizzabilità apparente di massime pur sempre egoistiche quali: "ognuno per sé, Dio per tutti". Kant non nega potersi "pensare" una massima del genere come valida per tutti, indipendentemente dalla propria posizione: nega che essa si possa "volere" nell'ignoranza della propria posizione. Ciò basta ad escludere che un comportamento del genere sia riconducibile all'imperativo categorico e, perciò, che sia morale. Anzi, la maggior parte delle norme morali a contenuto positivo (che non consistono, cioè, in un mero divieto) non discendono da un'impossibilità di pensare, bensì di volere, altrimenti. In esse le modalità con cui obbedire al dovere non discendono dalla sola legge morale, ma ciascuno deve trovarle e conciliarle con altri doveri dello stesso tipo. Si tratta dei doveri che Kant chiama imperfetti.

## **7. Etica formale, non formalistica.**

L'esclusione, nel determinare la volontà, di ogni punto di vista particolare conferisce all'etica kantiana quel carattere "formale" che tanto ha fatto discutere gli studiosi. "Formale" si contrappone a "materiale", e Kant intende, per etica materiale, ogni etica che faccia dipendere ciò che si deve dal valore intrinseco dello scopo dell'azione. Ad esempio la difesa della patria è un bene - anzi, in certe circostanze è un bene supremo e necessario - e poiché è un bene è un dovere, anche a rischio della vita. Questo è il modo di ragionare più facile e più comune: far dipendere la bontà del comportamento dalla bontà dello scopo. Lo scopo ovvero la cosa voluta, nel linguaggio kantiano, è la "materia" della volontà. L'etica formale rovescia il rapporto: ad esempio reagire alla prepotenza è un "dovere", e perciò difendere la patria ingiustamente assalita è un bene. E se la patria fosse assalita "giustamente"? Se solo potessi esserne certo, il mio dovere sarebbe, per lo meno, di astenermi. In casi meno evidenti, dovrò tener presente che non spetta a me giudicare, quasi io fossi un tribunale internazionale. Allora terrò conto anche di doveri imperfetti, quali la solidarietà fra concittadini e simili; con ciò Kant evita di urtare troppo di fronte le comuni vedute politiche. Kant ha una mentalità giuridica, secondo cui ciò che è giusto è un bene perché giusto, non giusto perché è un bene. Del resto questo modo di pensare non è così inconsueto come sembra. Si osservi come anche chi conduce una guerra ingiusta sostiene che il diritto sta dalla sua parte: egli si affida solo alla forza, ma si rende conto che anche il diritto è una forza.

Allora si potrebbe domandare: e perché reagire a ogni provocazione è un dovere indipendentemente dal mio interesse? La risposta chiarisce il carattere formale dell'etica, in apparenza così astratto. Appunto perché il concetto di ciò che è "giusto in sé" esclude qualsiasi privilegio di un punto di vista soggettivo sull'altro, nella giustizia è implicita una simmetria: chi prevarica turba questa simmetria, che è lo stesso ordine morale e che va, quindi, restaurata con un'azione eguale e contraria. Di qui nasce in generale il dovere di infliggere pene ai delitti: un dovere che Kant dichiara assoluto, indipendentemente da ogni considerazione d'opportunità. In contrasto col pensiero di Beccaria, secondo cui l'ordine è un bene e le pene hanno esclusivamente il compito di conservarlo, Kant pensa che il dovere di restaurare la simmetria etica sia indipendente da qualsiasi considerazione politica. Nella visione di Beccaria le pene divengono strumentali e, se non servissero a restaurare la sicurezza, non avrebbero alcuna ragion d'essere. Inoltre per Beccaria (contro quanto si afferma di solito) in casi eccezionali, quando sia un mezzo necessario per conservare la società, la pena di morte non è affatto esclusa. Kant pensa esattamente il contrario: infliggere una pena commisurata al delitto è, per la società, un dovere (perfetto), quand'anche la pena non servisse affatto a conservare la società (scopo accessorio). Qualora l'unica pena commisurata al delitto sia giudicata la morte, se anche per assurdo una società decidesse di sciogliersi il giorno dopo dovrebbe prima far eseguire tutte le sentenze di morte, "affinché il sangue degli innocenti non ricada sui cittadini" ("Metafisica dei costumi", edizione critica sesta, 335).

Una così forte esigenza di simmetria coincide con il carattere formale del dovere, che non è determinato dalla bontà dei contenuti (o materia della volontà), nessuno dei quali avrebbe di per sé una necessità così assoluta. In altri termini, qualsiasi imperativo fondato sulla "materia", ovvero sulla bontà dello scopo, sarebbe un imperativo solo ipotetico, quand'anche non sussista il minimo dubbio che lo scopo sia buono. Solo un imperativo fondato sulla forma può avere una necessità categorica.

In questo senso l'etica del dovere è un'etica formale, in cui ciò che va fatto per dovere va fatto "per principio", e non per opportunità, quale che sia "per tutti" l'utilità di farlo o la disutilità di non farlo. A questo tipo di etica si contrappone un'etica del "valore", in cui il dovere di comportarsi in un certo modo discende dal valore intrinseco dell'azione. Valore intrinseco significa che l'azione è buona, non perché serva a qualcosa, ma perché in essa risplende un valore in sé, per cui l'azione è fine a se stessa. Tale era l'etica degli antichi, in particolare di Aristotele: un'etica non utilitaristica, e neppure edonistica, ma, semmai, eudemonistica, ossia mirante alla felicità, sempre che a "felicità" (eudaimonia) si dia il significato di fruizione di un valore in sé. Kant non dissente in modo assoluto da tale veduta, ma obietta che "felicità" è un termine indefinito, il cui contenuto viene determinato a volta a volta solo dai suggerimenti della sensibilità: non può, quindi, determinare un dovere. Al contrario, il solo principio su cui possa fondarsi con sicurezza un valore è precisamente l'osservanza del dovere per il dovere (come dice esplicitamente la prima frase dello scritto presentato qui). Questa concezione del "valore intrinseco" è indubbiamente ristretta, ed è uno degli aspetti del "rigorismo" kantiano, che la "Critica del giudizio" attenuerà, senza tuttavia eliminarlo. La bellezza, ad esempio, per Kant costituisce bensì un valore in sé, non strumentale, ma solo in quanto è "simbolo della

moralità". Un altro aspetto del rigorismo è l'esclusione, dai moventi dell'azione morale, di qualsiasi inclinazione, foss'anche la migliore. Ciò darà luogo al celebre epigramma di Schiller, sulla necessità di prendere in odio gli amici per potersi comportare bene verso di loro per puro dovere. In realtà Kant non esclude che, a chi è buono, compiere il dovere dia una soddisfazione, e, quindi, risponda a una sua inclinazione: ma esclude che questa soddisfazione sia il "fondamento" su cui si determina la volontà, perché se così fosse questa avrebbe una motivazione interessata, che corromperebbe del tutto la moralità, e toglierebbe il fondamento stesso di quella soddisfazione.

## 8. Eccezionalità dell'uomo.

Che il dovere vada compiuto "per principio", e che quindi l'imperativo categorico non abbia altri argomenti per farsi valere se non se stesso - ovvero la forma della legge o universalità, non potendo la materia sollecitare la volontà se non attraverso stimoli empirici e quindi casuali - non significa che l'efficacia di tale forma, quando determina la volontà, possa essere "capita". Appunto perché non si tratta di una determinazione empirica nell'ambito del fenomeno, le categorie del nostro intelletto non hanno presa su di essa e restano vuote. Se dico che c'è un "senso del dovere", attraverso cui la forma stessa della legge diviene causa del determinarsi della volontà, uso la categoria di causa in un senso analogico, che non mi dà né una descrizione né, tantomeno, una spiegazione di come tutto ciò avvenga. In termini kantiani, "senso del dovere" si traduce "rispetto" o "sentimento morale": unico sentimento non suscitato da una rappresentazione empirica, bensì dalla rappresentazione a priori della legge (e quindi, nel linguaggio di Kant, non "patologico" ma "pratico"). Con esso la legge morale scende sul terreno stesso delle inclinazioni sensibili, e diviene capace di contrastarle, anzi in certi casi (si suppone) di vincerle del tutto.

Eppure, non soltanto non riusciamo a rappresentarci in concreto come ciò avvenga, ma non siamo neppure certi "che" ciò avvenga. Siamo certi soltanto che ciò "deve" avvenire, non per una necessità naturale (espressa in tedesco da "müssen"), bensì per una ineludibilità morale (espressa in tedesco da "sollen"). Quando un'azione non è solo perfettamente conforme al dovere, ma contrasta con ogni possibile inclinazione, sembra che non si riesca in nessun modo a spiegarla se non col rispetto del dovere (ad esempio il ritorno di Attilio Regolo a Cartagine, per rispettare la parola data, a prezzo certo della vita); eppure si potrebbe ancor sempre spiegarla con motivazioni egoistiche, ad esempio col desiderio di assicurarsi una fama immortale. In concreto, nella maggior parte dei casi, motivazioni disinteressate e motivazioni egoistiche si intrecciano indissolubilmente, però nella loro essenza non si confondono mai. E anche se non so mai con certezza in qual misura la mia volontà si sia determinata per dovere e in qual misura per inclinazione, il fatto stesso di rappresentarsi ipoteticamente (dal punto di vista conoscitivo) il dovere di

obbedire a un imperativo categorico (dal punto di vista pratico) conferisce all'uomo una dignità che vieta di trattarlo come un puro mezzo. In questo (e non nella capacità di ragionare utilitaristicamente) consiste la razionalità dell'uomo come "animal rationale". Ciò connette la seconda formula dell'imperativo, presentata dalla "Fondazione" alla prima, che esprime il carattere formale dell'etica del dovere: "agisci secondo quella massima che puoi volere che divenga una legge universale". Come abbiamo detto questa formula è solo uno strumento di controllo della moralità della massima, o principio soggettivo a cui si informa l'azione. Ma il fatto stesso che io supponga un movente d'azione oggettivo, sottratto a qualsiasi influsso della soggettività, conferisce all'umanità quel carattere di "eccezione", di cui oggi tanti si domandano il perché (ad esempio, fra gli animalisti). Domandarsi questo perché è giusto, negare che ci sia non lo è. La risposta kantiana è drastica: solo l'uomo si rappresenta il dovere di agire per dovere, quand'anche di fatto non riuscisse mai a far tacere la sua inclinazione. Solo l'uomo è soggetto a pressioni psicologiche che possono assoggettare completamente la sua volontà, e solo l'uomo è capace di pensarsi cionondimeno tenuto a vincerle ("video meliora proboque", eccetera). In altre parole, solo l'uomo è capace di pensare come un dovere assoluto il "dovere" di essere libero.

Con ciò troviamo la terza formula dell'imperativo categorico (sii libero), che giustifica la seconda (rispetta in ciascun uomo l'umanità come un fine) attraverso la prima (agisci prescindendo da tutto ciò che è legato al "caro io" e, quindi, liberamente). Ovviamente, l'imperativo categorico è sempre solo uno, e propriamente non è neppure formulabile. Non è rappresentabile come una formula conoscitiva capace di divenire una tecnica. E' rappresentabile però come senso del dovere in una "coscienza", che nel tedesco di tutti i giorni ha un suo nome ("Gewissen") diverso da quello della coscienza puramente psicologica ("Bewusstsein"). Per questo Kant chiama la presenza della legge morale alla mente "fatto della ragione". "Fatto" perché non si può farlo risalire a qualcosa di più primitivo, che ne sia la causa, né trascendente (come comando divino), né immanente (l'educazione, la costituzione psicofisiologica, eccetera). Fatto, però "della ragione", perché un fatto del genere non può essere oggetto di constatazione empirica. Inoltre, perché la coscienza morale è la rappresentazione di un incondizionato, di cui la ragione è la facoltà. In questo caso, la ragione, come ragion pura pratica, determina la volontà da sola, per il fatto stesso di esser rappresentata come il movente dell'azione a prescindere da qualsiasi preferenza individuale.

## **9. Morale autonoma.**

Quanto detto spiega in che senso Kant dichiara "autonoma" l'etica formale: la sola etica del dovere, o dell'imperativo categorico, che sia pensabile. La parola "autonomia", col suo riferimento a un "dare a se stessi la legge", ha suscitato molte diffidenze verso la



teorizzazione kantiana, quasi che il sottrarre la coscienza ad ogni legislazione "esterna" potesse, anche contro le intenzioni di Kant, portare alla conclusione che "bene è ciò che mi pare tale". In primo luogo conviene considerare gli argomenti kantiani contro la pensabilità di un'etica "eteronoma". Qualunque sia l'origine - esterna - del comando che impone come obbligatorio al soggetto un certo comportamento, "per farsi valere" tale comando deve disporre di sanzioni: cioè della capacità di suscitare conseguenze che il soggetto teme (punizioni) o che desidera (premi). Queste sanzioni si rendono efficaci solo attraverso meccanismi psicofisici, di cui non si può prevedere il risultato. Tommaso Moro, ad esempio, subì un supplizio preceduto da feroci tormenti pur di non riconoscere al re d'Inghilterra la facoltà di decidere in questioni di teologia. La sanzione - a cui, pure, da abile avvocato qual era, cercò di sottrarsi -, pur essendo tremenda, non lo distolse da un comportamento che lui sapeva doveroso. Quand'anche, poi, le sanzioni siano efficaci, il soggetto terrà il comportamento dovuto non per dovere, bensì, appunto, per evitare la sanzione. Il dovere, dunque, non può essere imposto in questo modo (dall'esterno) senza, perciò stesso, dissolversi come dovere. Ciò vale anche per le sanzioni comminate da Dio stesso, per questa o per un'altra vita. Come dirà Kant, neppure Dio può "fare" buono l'uomo, al modo in cui si ammaestra una scimmia: l'uomo può farsi buono (o, almeno sperarlo) solo da sé, ossia autonomamente (con l'aiuto della grazia, che, inspiegabile in natura, gli dà appunto la capacità di agire liberamente). Ciò nonostante che, dice Kant, i comportamenti doverosi vadano concepiti, come decreti divini, nel senso che sono dati da una volontà assoluta a una volontà "libera": ma sempre rivolti dall'interno come sollecitazione a una libera decisione di tale volontà.

In secondo luogo l'autonomia si esercita precisamente quando si prescinde da qualsiasi sollecitazione della sensibilità e, quindi, da qualsiasi inclinazione che possa turbare a mio favore l'oggettività del giudizio. Quindi non solo il decidere liberamente non è in contrasto con un dovere oggettivo (dettato da una considerazione del tutto disinteressata della situazione), ma ne è condizione necessaria. Le accuse di soggettivismo mosse all'etica kantiana sono assolutamente infondate.

Rimane, tuttavia, un paradosso. Ciò che il dovere comanda, in virtù della pura forma della legge, deve essere attuato non in qualche mondo separato, ma appunto nel mondo sensibile in cui dominano le leggi necessitanti della natura. Chi lo può attuare, dunque, non è l'uomo empirico soggetto alle leggi della causalità al pari di qualsiasi altro ente sensibile: è il suo "carattere intelligibile". Nel linguaggio kantiano, carattere intelligibile significa: modo di agire che può solo essere "pensato" (non conosciuto, perché per conoscere dovrei applicare le categorie del pensiero a un materiale sensibile che in questo caso non mi è dato). Dunque ciò che il dovere comanda è di agire secondo una modalità - la determinazione della volontà da parte della pura forma della ragione - che non possiamo conoscere, ma che siamo tenuti a presumere possibile. E che sia possibile pur senza che si sappia come, dipende dal concetto stesso del dovere, perché l'imperativo categorico, comandando a prescindere da qualsiasi condizione, non mi dice "fa il tuo dovere, se puoi" bensì "fa il tuo dovere", e basta; ovvero: "devi, dunque puoi". E poiché il contenuto di questo dovere non è altro che la libertà, ossia l'agire senza essere influenzati da nessuna sollecitazione esterna, Kant fa della libertà un "postulato pratico",

ossia: non un postulato muovendo dal quale si possa giungere a conoscere qualcosa (quali i postulati della geometria, muovendo dai quali si dimostrano i teoremi), bensì un postulato a partire dal quale si deve determinare la volontà. La sfera etico-pratica, in tal modo, viene scissa completamente, in linea di principio, dalla sfera conoscitiva. A partire dalla quale, tuttavia, mediante certe analisi di coscienza, si può arguire, sia pure senza certezza, se e in che misura la pura rappresentazione del dovere determini la volontà. Kant dice perciò di aver tolto il sapere per far posto alla fede: fede "razionale", fondata sul comando della ragion pura pratica, di cui la stessa fede religiosa autentica è espressione.

Gli altri "postulati della ragion pratica" sono introdotti da Kant, non senza abilità, per recuperare i dogmi dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, che altri filosofi avevano cercato di dimostrare con argomenti speculativi, senza però giungere a risultati soddisfacenti. Kant reinterpreta quei dogmi come condizione necessaria a rendere pensabili (non conoscibili) oggetti che la stessa ragion pura pratica comanda, e precisamente una sanzione positiva e negativa (premio e castigo) non come stimoli ad agire bene, ma come conseguenza di azioni commesse in regime di libertà. Infatti l'imperativo categorico mi ordina di volere certi contenuti e di non volerne altri. In primo luogo, ordina che io mi perfezioni moralmente e, per soddisfare a tale imperativo, un soggetto imperfetto e indefinitamente fallibile come l'uomo, a causa del peccato originale, richiede una persistenza sua volta indefinita della sua anima, che gli dia modo di perfezionarsi quanto occorre per meritare la felicità (dunque, immortalità dell'anima). In secondo luogo, l'imperativo categorico ordina che siano felici tutti gli esseri razionali in proporzione alla loro virtù (e viceversa). E ciò richiede un essere onnisciente, capace di conoscere tutte le motivazioni morali o egoistiche delle azioni, e onnipotente in modo da poter commisurare la felicità alla virtù (di qui il postulato dell'esistenza di Dio). Come si vede Kant reinterpreta in termini etici i principali dogmi della fede cristiana, riconducendo "la religione nei limiti della pura ragione" (pratica), secondo il titolo del libro del 1793, che porterà a Kant non pochi grattacapi con la censura affidata alla Facoltà di teologia.

## **10. La metafisica dei costumi.**

La "metafisica dei costumi", fondata dalla presente operetta, uscirà nel 1797 ed è un'esposizione di tutti quei fini che sono al tempo stesso doveri, ossia, che io son tenuto a propormi per rispetto della legge morale come tale, incondizionatamente e, quindi, "a priori". Alcuni di questi doveri sono "di diritto", e la loro osservanza può quindi essere incoraggiata da sanzioni esterne. Altri doveri non possono essere imposti in questo modo, e si chiamano "doveri di virtù". Anche dei primi il valore morale sussiste solo se il movente del comportamento è il rispetto della legge morale, non semplicemente giuridica; ma da ciò la legislazione esterna dello Stato non può che prescindere (non

potendo la motivazione reale essere conosciuta). In questo senso "non si possono fare processi alle intenzioni". Questo adagio non va inteso, naturalmente, nel senso che il giudice, in particolare nel giudizio penale, debba disinteressarsi delle intenzioni quali risultano dagli accertamenti (per distinguere, ad esempio, se un omicidio sia colposo, preterintenzionale o doloso).

Con questa costruzione "metafisica", cioè fondata su principi puramente razionali, Kant risponde a due problemi tradizionali: 1) distinguere e al tempo stesso collegare morale e diritto; 2) fondare un insieme di norme "di diritto naturale", nel senso che non dipendono dall'arbitrio del legislatore, che deve limitarsi a riconoscerle e farle rispettare.

Entrambi i problemi han continuato ad essere dibattuti anche dopo Kant. Nessun ordinamento, né morale né giuridico, può permettersi di ignorarli. La loro funzione implica riflessioni che vanno al di là di questa "fondazione" e della "metafisica" che ne consegue, ma i punti fermi dell'etica e della filosofia del diritto kantiana - in particolare il carattere formale, non formalistico, e autonomo dell'imperativo morale e il criterio per distinguere il diritto naturale dal diritto positivo dello Stato rimangono "fermi" anche per chi trovi a ridire su qualche punto particolare delle applicazioni che Kant ne fa.

# CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE DI KANT

1724. Immanuel Kant nasce a Königsberg, capitale della Prussia orientale (attualmente Kaliningrad), il 22 aprile, da Johann Georg Kant (1683-1747), sellaio, e da Anna Regina Reuter: quarto di undici figli, di cui sei morti in giovane età. Col fratello rimasto, divenuto pastore protestante, e soprattutto con le tre sorelle, conserverà scarsi rapporti.

1732. Entra nel Collegium Fredericianum, diretto dal pastore Franz Albert Schultz, d'indirizzo pietistico, ma aperto all'illuminismo wolffiano. Oggetto particolare di studio, i classici latini.

1740. S'iscrive all'Università, dove Martin Knutzen gli trasmette l'interesse per la filosofia newtoniana e per la matematica. Sei anni dopo, conclude i suoi studi preparando i "Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive" (Königsberg 1747), in cui prende posizione nella disputa tra cartesiani e leibniziani sulla questione.

1746. Comincia l'attività di precettore privato presso famiglie nobili della Prussia orientale (dalla quale non s'allontanerà mai, per tutta la vita).

1754. Risponde alla questione messa a concorso dall'Accademia di Berlino: "Se la Terra abbia subito modificazioni nel suo movimento di rotazione"; e successivamente a un'altra: "Se la Terra invecchi".

1755. Lasciato l'insegnamento privato, inizia la carriera universitaria, ottenendo il dottorato con la dissertazione "De igne" e la "venia legendi" con la "Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio". Insegnerà un po' di tutto: matematica, logica, fisica, geografia; più tardi filosofia, pedagogia, antropologia, psicologia. I suoi prevalenti interessi di geografia generale sono attestati dall'uscita della "Storia universale della natura e teoria del cielo" (Königsberg e Leipzig 1755), in cui anticipa la teoria di Laplace sulla formazione del sistema solare (senza, peraltro, attirare l'attenzione degli studiosi); nonché dai programmi d'insegnamento, che, tra il '56 e il '57, annunziano corsi su "la teoria dei venti".

1756. Il terremoto di Lisbona gli dà occasione per la pubblicazione di tre scritti in argomento, a cui si aggiunge la "Monadologia physica", ispirata a un dinamismo alla Boscovich, più che al monadologismo di Leibniz.

1758. Pubblica una "Nuova teoria del moto e della quiete".

1762. Esce un saggio "Sulla falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche".

1763. Escono due tra i più importanti scritti precritici: l'"Unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio" e la "Ricerca per introdurre il concetto di quantità negative in filosofia". Nel primo si prospetta la teoria dell'esistenza come posizione, e si afferma che, mentre la possibilità logica si riduce alla non contraddizione, la possibilità reale presuppone una qualche esistenza: essendo dunque impossibile un'assoluta non esistenza, si desume l'esistenza di un essere necessario, di cui si dimostrano poi l'unicità,

l'onnipotenza, eccetera. L'argomento (che non può esser confuso con l'"argomento ontologico") non sarà più né ripreso né confutato da Kant. Nel saggio sulle grandezze negative si distingue tra la contraddizione logica e l'opposizione reale (più a meno a), analoga a quella per cui due forze si annullano a vicenda.

1764. Pubblica la "Ricerca sull'evidenza dei principi della teologia naturale e della morale", in cui mette in rilievo la differenza di metodo tra matematica e filosofia; e le "Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime" in cui a fondamento della morale è posto "il sentimento della bellezza e della dignità della natura umana".

1766. Dopo aver tentato invano (nel '56 e nel '58) di ottenere un insegnamento universitario di ruolo, è nominato sottobibliotecario alla Biblioteca reale, per essersi "reso celebre con i suoi scritti". Pubblica i "Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica", l'opera in cui più si avvicina al punto di vista dell'empirismo inglese. Il visionario è il mistico svedese Swedenborg, che, tra l'altro, con la sua concezione di un paradiso non statico ma progressivo, influirà sull'idea kantiana di un perfezionamento indefinito della moralità, a cui corrisponde un incremento indefinito della felicità.

1768. Pubblica un saggio "Sul fondamento primo della distinzione delle regioni dello spazio", in cui accetta sostanzialmente la teoria newtoniana dello spazio assoluto, soprattutto in considerazione delle figure simmetriche incongruenti nello spazio.

1769. "L'anno '69 mi portò una gran luce": Kant ha scoperto il principio fondamentale del suo trascendentalismo, la funzione dello spazio e del tempo come forme che condizionano la ricezione, da parte nostra, di tutte le impressioni sensibili, e che, perciò, danno agli oggetti d'esperienza la loro struttura formale. Ciò permette di conoscere certe verità, concernenti gli oggetti, "a priori", cioè senza fare ricorso all'esperienza. Tali sono, ad esempio, le verità geometriche, che dipendono dalla forma dello spazio. Oltre che una gran luce, l'anno '69 portò a Kant una cattedra universitaria di Logica e Metafisica, ottenuta trasformando la cattedra di Matematica del defunto pastore Langhansen.

1770. Kant inaugura il suo insegnamento con la dissertazione "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis", in cui espone la fondazione trascendentale delle scienze matematiche, ma lascia aperta la questione delle scienze fisiche, che si ripromette di risolvere in uno scritto successivo. L'attesa si prolungherà per oltre dieci anni, perché la questione era ardua: spazio e tempo condizionano la forma dei fenomeni perché sono forme "recettive" della sensibilità: ma come possono le forme dell'intelletto, che è la facoltà della "spontaneità" del pensare, condizionare un oggetto che "non è prodotto dal nostro pensiero", bensì ci è "dato"?

1781. La "Critica della ragion pura" (Königsberg 1787), scritta in pochi mesi dopo che la teoria dello "schematismo trascendentale" aveva permesso a Kant di risolvere il problema di cui s'è detto, presenta al pubblico il trascendentalismo kantiano in tutta la sua ampiezza. Le forme universali e necessarie del nostro conoscere (spazio e tempo per l'intuizione sensibile, categorie per il pensiero intellettuale) condizionano la forma dell'oggetto per noi, cioè del fenomeno, che, per entrare nella nostra esperienza, deve adattarsi al nostro modo di conoscerlo. Impregiudicata e sconosciuta rimane, per contro, la struttura delle "cose in sé", considerate a parte, cioè, dal modo in cui le conosciamo;

che tuttavia, non potendo entrare nella nostra esperienza, non sono, per definizione, oggetto di conoscenza, ma solo di un pensiero vuoto. Ciò restringe l'ambito di tutto il nostro sapere alla esperienza possibile, al di fuori della quale possono bensì esserci idee "regolative", ma non oggetti conosciuti. In particolare vengono a cadere i tentativi di dimostrare l'esistenza di Dio (nella quale Kant non cessò mai di credere), nonché di risolvere questioni che trascendono l'esperienza possibile, come quella della libertà.

1783. Con i "Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza" rispone la fondazione trascendentale della Critica in senso rovesciato: dalla esistenza di una matematica e di una fisica, come scienze, si risale alle condizioni che rendono queste scienze possibili. L'esistenza della metafisica non può, per contro, esser data per scontata. Ma l'intenzione di Kant è di mostrare impossibile solo la metafisica "dogmatica", non preceduta dall'esame dei limiti del nostro conoscere intrapreso dalla "Critica". Compiuto questo esame, una metafisica "come scienza" sarà possibile, muovendo da quelle strutture a priori che non dipendono dalla esperienza perché (al contrario) la condizionano.

1784. Nella "Berlinische Monatsschrift" escono le "Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico" e la "Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?". Kant professa una fede nel progresso basata, non sui dati dell'esperienza, ma sul fatto che cercare il progresso è un dovere, e una fede nella libertà di pensiero, che non contrasta con l'obbedienza alle direttive dell'autorità, le quali possono essere discusse liberamente dai dotti, ma non eluse.

1785. Oltre alla "Fondazione della metafisica dei costumi", qui tradotta, escono scritti "Sui vulcani della luna", "Sull'illegalità della contraffazione di libri", "Sulla determinazione del concetto di razza umana" e due recensioni, abbastanza aspre, alle "Idee sulla filosofia della storia dell'umanità", di Herder.

1786. I "Principi metafisici della scienza della natura" espongono quella che, per Kant, è la "metafisica come scienza", cioè la dottrina a priori delle strutture intellettuali su cui si fonda la fisica (in base al principio della Critica, che l'"intelletto è il legislatore della natura"). Gli scritti brevi, che escono via via, continuano a interessare soprattutto la filosofia morale: "Che cosa significa "orientarsi nel pensare?""; "Congetture sull'origine della storia"; una recensione al "Saggio sul principio del diritto naturale", di G. Hufeland. La fama di Kant comincia a espandersi, e ne è un segno anche la nomina a rettore, per un biennio.

1787. Esce la seconda edizione della "Critica della ragion pura": interamente rifatta la parte riguardante la "Deduzione trascendentale" delle categorie.

1788. Esce la "Critica della ragion pratica" in cui i temi della "Fondazione" del 1785 sono trattati con più rigore, e pienamente coordinati con i principi della filosofia speculativa di Kant.

1790. La "Critica del Giudizio" (cioè, propriamente, della "facoltà di giudicare") prende in esame i principi a priori del "giudizio estetico" (fondato sul "libero gioco" delle nostre facoltà conoscitive, per cui un oggetto sensibile prodotto dall'immaginazione si presenta

"come se" fosse stato costruito in modo da soddisfare alle esigenze dell'intelletto) e del "giudizio "teleologico"", riguardante, cioè, la finalità nella natura. Quest'ultimo concetto, a differenza dei "concetti puri dell'intelletto" o categorie, non condiziona il "costituirsi" stesso dell'oggetto per noi, quindi la natura: ma la natura non può essere da noi pensata se non "come se" fosse costruita in vista di fini: altrimenti non riusciremmo a concepire interamente la sua unità. Importante lo scritto polemico contro il leibniziano Eberhard: "Su una scoperta per cui ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa inutile da una critica anteriore".

1792. Publica un articolo "Sul male radicale", il cui tema sarà ripreso nel libro sulla religione dell'anno successivo.

1793. "La religione nei limiti della semplice ragione" descrive la lotta del principio buono della moralità con il principio cattivo delle inclinazioni (laicizzazione del concetto di peccato originale). La religione, che si pretende rivelata, è un semplice mezzo per educare gli uomini alla moralità, la cui vittoria sarà il vero avvento del "regno di Dio". Il libro, dapprima vietato, poi permesso a Jena e giunto presto alla seconda edizione, procurò a Kant l'ingiunzione del governo di "usare meglio il suo ingegno" e di astenersi dallo scrivere di religione. Kant si professò obbediente; ma, dopo la morte di Federico Guglielmo Secondo, tornerà sull'argomento nel "Conflitto delle Facoltà" (1798). Importante lo scritto contro il Garve: "Sul detto comune: "questo può esser giusto in teoria ma non vale per la pratica"".

1795. "Alla pace perpetua" è un titolo che Kant trae da un'insegna di osteria, che rappresentava un cimitero: lo scetticismo su questo ideale è, però, corretto dalla fede pratica nel miglioramento morale dell'umanità, che compare anche in uno scritto (postumo), "Se l'umanità sia in costante progresso verso il meglio".

1797. Esce in due volumi ("Principi metafisici della dottrina del diritto" e "Principi metafisici della dottrina della virtù") la "Metafisica dei costumi": controparte etica della metafisica della natura esposta nel 1786. Essa traccia il quadro di tutti quei fini che sono, al tempo stesso, doveri: cioè, che la forma stessa della legge morale "m'impone di volere". Essi sono, in breve, tutti quei fini che conferiscono alla mia perfezione e all'altrui felicità. Particolarmente importante la parte sul diritto, cioè sulla legislazione "esterna", che limita la libertà di ciascuno, in modo da renderla compatibile con la libertà di tutti gli altri. In risposta a un articolo di Benjamin Constant, scrive "Sul presunto diritto di mentire per umanità".

1798. Esce l'"Antropologia dal punto di vista prammatico" e "Il conflitto delle Facoltà". Contro il Nicolai (esponente della "filosofia popolare") scrive "Sulla fabbricazione di libri".

1800. Escono, ad opera di uno scolaro (Jaesche), le lezioni di Logica, a cui seguiranno nel 1802-1803 le lezioni di Geografia fisica e di Pedagogia (ad opera di Rink).

1801. La salute di Kant peggiora rapidamente: egli lamenta una forma di "coma vigil" o insonnia continua, e le sue capacità di coordinazione diminuiscono. Interrompe, praticamente, la stesura di un'opera (cominciata nel 1796) "Sul passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica", che doveva rappresentare una revisione e

il culmine di tutta la sua filosofia trascendentale; e si dimette dal Senato accademico.

1804. Muore il 12 febbraio, mormorando "Es ist gut" (sta bene). Sulla sua tomba saranno iscritte le parole della "Critica della ragion pratica": "Il cielo stellato sopra di me, la legge morale in me".

Dopo inizi stentati, la fama di Kant si era diffusa nel mondo colto di tutta Europa. Essa fu in certo modo sanzionata dalla questione messa a concorso dall'Accademia delle scienze di Berlino nel 1793: "Quali progressi abbia compiuto la metafisica dai tempi di Leibniz e di Wolff", per la quale lo stesso Kant preparò una memoria, rimasta incompiuta (1800). Autori come Beck, Maimon, Reinhold, Fichte si proposero di sviluppare il criticismo e di portarlo alle sue ultime conseguenze, ma Kant ebbe difficoltà a riconoscersi nelle loro interpretazioni. Una scuola kantiana in senso stretto non si può dire che vi sia stata sebbene, nella seconda metà dell'Ottocento, la Facoltà filosofica di Marburg sia divenuta, in certo modo, custode dell'ortodossia kantiana. In quasi tutta la filosofia degli ultimi due secoli, tuttavia, un riferimento a Kant, positivo o negativo, non manca mai e per certi aspetti (ad esempio, per la fondazione della scienza fisica) il criticismo ha lasciato tracce anche fuori della filosofia in senso stretto.



# NOTA EDITORIALE

Il testo tedesco qui riportato è quello della "Philosophische Bibliothek", vol. 41: Immanuel Kant, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", a cura di Karl Vorländer, Leipzig 1994[7], che riprende fedelmente l'edizione dell'Accademia delle Scienze di Berlino aggiornandola e rivedendola con le indicazioni della critica interna. Il "testo" seguito per la traduzione è quello contenuto nel volume quarto dell'edizione dell'Accademia delle scienze di Berlino, a cura di PAUL MENZER; EWALD FREY ha curato l'aspetto filologico. Salvo diversa indicazione, sono state accettate le correzioni che tale edizione apporta all'edizione primitiva uscita presso Hartknoch nel 1785, e seguita, Kant vivente, da altre tre (1786, 1792, 1797), oltre a tre edizioni a Berlino e a Lipsia (tra il 1791 e il 1801) e a Gratz (1796). La "traduzione", data qui, segue abbastanza fedelmente il periodare kantiano, che qualche volta, tuttavia, è difficile da mettere d'accordo con la sintassi. Abbondando nell'interpunzione, ho cercato di scandirlo, ma, al tempo stesso, di rispettarne il ritmo, che fa parte dell'espressione del pensiero.

A parte le notizie storiche, le "note" del curatore si sforzano di chiarire i significati "lessicali", che spesso in Kant si scostano, non solo da quelli del parlare comune, ma anche da quelli della tradizione accademica da cui li trae. Solo attribuendo a ciascun termine il preciso (anche se variante entro i limiti dell'analogia) significato tecnico in cui Kant lo intende, è possibile - e anche molto più facile di quanto comunemente si creda - capire il pensiero di Kant, e riferirlo alla comune esperienza. (Le annotazioni di Kant stesso sono poste al piede della pagina e richiamate da un asterisco.)

GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

# **FONDAZIONE DELLA METAFISICA DEI COSTUMI**

# PREFAZIONE\*

L'antica filosofia greca si divideva in tre parti: "fisica", "etica", "logica". Codesta partizione è del tutto conforme alla natura della cosa, e non vi è nulla da correggervi, ma solo da aggiungervi il suo principio: sia per assicurarne in tal modo la completezza, sia per poter determinare correttamente le necessarie sottosezioni.

Qualsiasi conoscenza razionale è, o "materiale" - e allora riguarda un qualche oggetto - o "formale", e allora si occupa esclusivamente della forma dell'intelletto e della ragione stessa, nonché delle regole del pensare in generale, senza distinzione di oggetti. La filosofia formale si chiama "logica"; ma la materiale, che ha che fare con oggetti e con leggi determinate a cui è sottoposta, si divide a sua volta in due. Tali leggi, infatti, o sono leggi della "natura" o leggi della "libertà". La scienza delle prime si chiama "fisica", quella delle seconde è l'"etica"; l'una è detta anche "dottrina della natura", l'altra "dottrina dei costumi".

La logica non può possedere alcuna parte empirica, tale, cioè, che le leggi universali e necessarie del pensiero vi riposino su fondamenti tratti dall'esperienza: altrimenti non sarebbe logica, cioè un canone per l'intelletto o la ragione, che vale in qualsiasi pensiero e che deve essere dimostrato. Per contro, sia la filosofia naturale, sia la morale, hanno ciascuna una parte empirica; poiché quella deve definire le leggi della natura come oggetto d'esperienza, e questa le leggi del volere dell'uomo in quanto affetto da influssi naturali: la prima in forma di leggi secondo le quali tutto avviene, la seconda in forma di leggi secondo le quali tutto deve avvenire, ma non senza che si considerino le condizioni per cui, spesso, avviene il contrario. Ogni filosofia che si basi sull'esperienza può esser detta "empirica"; quella che trae le sue dottrine esclusivamente da principi a priori può dirsi filosofia "pura". Quand'è esclusivamente formale, quest'ultima si chiama "logica"; ma se è ristretta a determinati oggetti dell'intelletto si chiama "metafisica". Nasce così l'idea di una metafisica articolata in due parti: una "metafisica della natura" e una "metafisica dei costumi"<sup>1</sup>. La fisica avrà dunque una sua parte empirica, ma anche una parte razionale, e lo stesso l'etica: dove, peraltro, la parte empirica potrebbe assumere il nome particolare di "antropologia pratica", mentre la razionale potrebbe chiamarsi "morale" propriamente detta.

Tutte le industrie, i mestieri e le arti hanno tratto vantaggio dalla divisione del lavoro, grazie a cui uno non ha da fare tutto, ma si limita a un lavoro determinato, e, nelle sue operazioni, si differenzia sensibilmente da tutti gli altri, e così può raggiungere la massima facilità e perfezione di esecuzione. Dove le attività non sono così distinte e ripartite, ma ciascuno è un tutt'fare, l'industria rimane in condizioni di grande barbarie. Può darsi che sia un oggetto non indegno di considerazione il domandarsi se la filosofia pura non esiga in tutte le sue parti lo specialista, e se l'insieme del lavoro erudito non si troverebbe in condizioni migliori qualora coloro che, seguendo il gusto del pubblico, sono

avvezzi a vendere mescolati, in rapporti a loro stessi ignoti, l'empirico col razionale - e si chiamano pensatori indipendenti -, e quegli altri che, sotto il nome di pensatori astratti<sup>2</sup>, sono intenti a mettere a punto la parte puramente razionale fossero ammoniti di non praticare insieme due attività che, quanto al modo in cui van trattate, sono molto diverse, e per ciascuna delle quali forse è richiesto un talento speciale, sicché la loro unione in una stessa persona non produce altro che un arruffone; tuttavia io qui mi domando soltanto se la natura della scienza non richieda che la parte empirica sia tenuta sempre accuratamente distinta dalla razionale, e se alla fisica (empirica) propriamente detta non si debba far precedere una metafisica della natura, e all'antropologia pratica una metafisica dei costumi, depurate con cura da tutto ciò che possono avere di empirico, in modo che si sappia in entrambi i casi fino a che punto si estendano le possibilità della pura ragione, e da quali fonti essa tragga quei suoi insegnamenti "a priori": sia poi codesta indagine condotta da tutti i moralisti (il cui nome è legione), o da alcuni soltanto a ciò qualificati.

Poiché qui, propriamente, la mia intenzione si dirige sulla filosofia morale, io limito la questione in questi termini: se non si pensi che sia assolutamente necessario elaborare una volta per tutte una filosofia morale pura, completamente liberata da tutto ciò che sia comunque empirico e appartenente all'antropologia. Che così debba essere, appare direttamente dalla comune idea del dovere e delle leggi morali. Nessuno può negare che una legge che sia morale, e cioè fondi una obbligatorietà, debba comportare una necessità assoluta. Così il precetto non mentire non ha da valere solo per l'uomo, quasi che altri esseri razionali non dovessero preoccuparsene; e lo stesso può dirsi di ogni altra legge morale. Il fondamento dell'obbligatorietà, pertanto, non va cercato nella natura dell'uomo, o nelle circostanze del mondo in cui l'uomo è collocato, bensì "a priori", esclusivamente in concetti della pura ragione; mentre ogni altra prescrizione, che si fondi su principi della mera esperienza, foss'anche una prescrizione in certo senso universale, se si appoggia anche per una minima parte - ad esempio, per un suo movente - su basi empiriche, può dirsi bensì una "regola" pratica, ma mai una legge morale.

Perciò, non solo le leggi morali, con i loro principi, si distinguono essenzialmente da tutte le altre, che hanno in sé qualcosa di empirico, ma tutta la filosofia morale riposa interamente sulla sua parte pura, e, pur applicandosi all'uomo, non trae nulla dalla conoscenza dell'uomo (antropologia)<sup>3</sup>, bensì dà a lui, come essere razionale, leggi "a priori". Queste richiedono, sia pure, un giudizio aguzzato dall'esperienza: sia per distinguere in quali casi vadano applicate, sia per dare ad esse accesso alla volontà dell'uomo ed energia nell'esercizio: infatti l'uomo, affetto come tale da tante inclinazioni, è bensì capace dell'idea di una ragion pura pratica, ma non riesce facilmente a renderla efficace "in concreto" nel suo comportamento.

Una metafisica dei costumi è, perciò, assolutamente indispensabile, non solo per uno scopo teoretico, di indagare la fonte "a priori" dei principi pratici che si trovano nella nostra ragione, ma anche perché i costumi rimangono soggetti a ogni genere di corruzione, finché manchi quel filo conduttore e norma suprema del retto giudizio. Ciò che ha da essere moralmente buono, infatti, non basta che sia "conforme" alla legge morale:

esso deve anche avvenire "per" la legge morale. In caso contrario, quella conformità resta molto casuale e manchevole, perché il motivo non morale può, bensì, produrre qua e là comportamenti conformi alla legge, ma, per lo più, ne produrrà di difformi. Se non che la legge morale, nella sua purezza e genuinità (che appunto nelle questioni pratiche è la cosa più importante), non va cercata altrove che nella filosofia pura. Questa, dunque, come metafisica, deve precedere, e senza di essa non può esserci alcuna filosofia morale. Anzi, quella che mescoli i principi puri con gli empirici non merita il nome di filosofia (distinguendosi la filosofia dalla comune conoscenza razionale per la capacità di isolare in una scienza ciò che questa afferra solo mescolato con altro), e ancor meno di filosofia morale, dato che, per questa mescolanza, reca addirittura detrimento alla purezza dei costumi e contrasta con lo scopo suo proprio.

Non si creda, tuttavia, di aver già ciò, che qui si richiede, nella propedeutica che il celebre Wolff premise alla sua filosofia morale, chiamando la filosofia "pratica generale". Non si creda, cioè, che il campo qui coltivato non sia del tutto nuovo. Appunto perché voleva essere una "filosofia pratica generale", essa non prende in considerazione un volere specialissimo che, prescindendo da tutti i moventi empirici, sia determinato interamente da principi a priori, e che perciò potrebbe chiamarsi volere puro; bensì il volere in genere, con tutte le operazioni e condizioni che gli competono in questo significato generale. Essa si distingue, pertanto, da una metafisica dei costumi, così come la logica generale si distingue dalla filosofia trascendentale: quella esponendo le operazioni e le regole del pensiero "in genere", questa quelle particolari operazioni e regole che sono proprie del pensiero "puro": da cui, cioè, son conosciuti oggetti interamente "a priori". La metafisica dei costumi deve, infatti indagare l'idea e i principi di una possibile volontà pura, e non le operazioni e le condizioni del volere umano in genere, in gran parte di ordine psicologico. Che nella filosofia generale pratica (sia pure del tutto indebitamente) si parli anche di leggi morali e di dovere, non è un'obiezione: perché gli autori di quella scienza rimangono fedeli alla sua idea, e non distinguono i moventi, che, come tali, sono rappresentati interamente "a priori" dalla ragione - e si chiamano propriamente morali -, dai moventi empirici, che l'intelletto innalza a concetti generali per semplice comparazione di esperienze. Al contrario, senza badare alla differenza delle loro fonti, essi li considerano solo in base al risultato, maggiore o minore, della loro somma (considerandoli, pertanto, come uniformi). In questo modo pervengono al loro concetto di "obbligatorietà", che, in verità, è tutt'altro che morale, ma è tale quale lo si può pretendere in una filosofia che non si interessa punto dell'origine di tutti i possibili concetti pratici, se essi siano anche "a priori" o soltanto "a posteriori".

Coll'intento, dunque, di preparare una volta o l'altra una metafisica dei costumi, io ne faccio precedere qui la fondazione. E' vero: essa non ha propriamente altro fondamento che la critica della "ragion pura pratica", analogamente a quanto ha fatto per la metafisica la critica della ragion pura speculativa. Se non che, da un lato la prima non è così assolutamente necessaria come la seconda, perché in campo morale la ragione umana, anche nell'intelletto più comune, giunge facilmente a una grande correttezza e completezza, mentre in campo teoretico, come ragion pura, è affatto dialettica. D'altro canto, a una critica della ragion pura pratica, quando fosse compiuta, io chiederò che

mostri la sua unità con la ragione speculativa in un principio comune: poiché, alla fine, non può essere se non una medesima ragione, quella che va distinta unicamente per la sua applicazione. A una tal completezza io non potevo qui pervenire senza prendere in questione considerazioni di tutt'altra specie, confondendo il lettore. Per questo mi son servito del titolo di "fondazione della metafisica dei costumi", anziché di "critica della ragion pura pratica".

Ma poiché, in terzo luogo, anche una metafisica dei costumi, nonostante il suo titolo, che può spaventare, può essere divulgata e adattata all'intelletto comune giudico opportuno far precedere a parte questa elaborazione del fondamento, per non dover in seguito associare a dottrine più comprensibili quella sottigliezza che in una tal ricerca è inevitabile.

La presente fondazione, cionondimeno, altro non è che la ricerca e determinazione del "principio supremo della moralità": ciò che di per sé costituisce, nel suo intento, un lavoro a sé, da isolarsi da ogni altra ricerca di morale. Senza dubbio le mie affermazioni intorno a questo problema importante, e fin qui non ancora a sufficienza indagato, riceverebbero molta luce dall'applicazione dello stesso principio all'intero sistema, e verrebbero decisamente convalidate dalla adeguatezza, che esso mostra in tutti i casi: ma ho dovuto privarmi di questo vantaggio, in fondo più egoistico che altro, perché la facilità d'uso e l'apparente adeguatezza di un principio non forniscono alcuna dimostrazione sicura della sua esattezza e distolgono, piuttosto, dal valutarlo per se stesso in tutto rigore, e a prescindere dalle conseguenze.

Ho seguito in questo scritto il metodo che mi pareva più acconcio quando si voglia procedere analiticamente<sup>4</sup> dalla conoscenza comune alla determinazione del suo principio supremo; e, all'inverso, dall'esame di questo principio e delle sue fonti alla conoscenza comune, sinteticamente. L'opera si divide dunque così:

1. "Sezione prima": Passaggio dalla conoscenza razionale comune della moralità alla conoscenza filosofica.
2. "Sezione seconda": Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi.
3. "Sezione terza": Ultimo passo, dalla metafisica dei costumi alla critica della ragion pura pratica.

# Sezione prima

# PASSAGGIO DALLA CONOSCENZA RAZIONALE COMUNE DELLA MORALITA' ALLA CONOSCENZA FILOSOFICA.

E' impossibile pensare nel mondo, e, in genere, anche fuori di esso, una cosa che possa considerarsi come buona senza limitazioni, salvo, unicamente, la "volontà buona". Intelligenza, spirito, giudizio, o comunque si chiamino i "talenti" spirituali, nonché coraggio, decisione, costanza nei propositi, come proprietà del "temperamento", sono senza dubbio sotto molti riguardi buoni e desiderabili, ma possono divenire anche estremamente cattivi e dannosi, quando la volontà, che deve far uso di queste doti naturali e la cui costituzione specifica si chiama "carattere", non sia una volontà buona. Lo stesso accade con i "doni di fortuna": potenza, ricchezza, onore e la stessa salute, e quel benessere e contentezza del proprio stato che si chiama "felicità", danno forza d'animo, ma spesso anche prepotenza d'animo, se non vi sia una volontà buona, che ne rettifichi l'influsso sulla mente e, con ciò, renda conforme a fini universali anche l'intero principio dell'azione. Senza dire che uno spettatore ragionevole e imparziale mai si compiacerebbe di una buona sorte ininterrotta in un essere che non mostrasse nessun tratto di una volontà pura e buona: sicché la volontà buona appare come la condizione necessaria per rendere degni di essere felici.

Talune qualità favoriscono senz'altro tale volontà buona, e possono facilitarne l'opera, ma non hanno, ciononostante, un valore intrinseco incondizionato: esse presuppongono sempre ancora una volontà buona, che limita la stima che, del resto a ragione, si ha per esse, e non permette di considerarle come buone assolutamente. La moderazione negli affetti e nelle passioni, il dominio di sé e un sobrio sentire, non soltanto sono buoni sotto molti rispetti, ma sembrano costituire addirittura una parte del valore "intrinseco" della persona<sup>5</sup>. Tuttavia si è molto lontani dal poterli chiamare buoni senza limite alcuno (per quanto incondizionatamente gli antichi li abbiano apprezzati), perché, privi dei principi di una volontà buona, essi possono divenire estremamente cattivi; e il sangue freddo di un ribaldo lo rende, non solo molto più pericoloso, ma anche senz'altro più repellente ai nostri occhi di quanto non sarebbe senza tale qualità. La volontà buona è buona, non per ciò che produce o costruisce, non per la sua attitudine a raggiungere un qualsiasi scopo prestabilito, bensì per il volere come tale; e, in sé e per se stessa considerata, va stimata senza paragone più alta di tutto ciò che mediante il volere si può ottenere per soddisfare una qualche inclinazione; o anche, se si vuole, la somma di tutte le inclinazioni. Quand'anche, per un particolare sfavore del destino o per l'avarizia di una natura matrigna, alla volontà mancassero completamente i mezzi per raggiungere le sue intenzioni; quand'anche, nonostante i suoi sforzi più grandi, nulla se ne riuscisse a cavare, e solo rimanesse la volontà buona (da non intendersi certo come mero desiderio, bensì come un mettere in atto tutti i mezzi, nella misura del possibile); pure questa volontà risplenderebbe per se stessa come un gioiello: come qualcosa che ha il suo pieno valore



in sé. Nulla potrebbe aggiungere né togliere, a questo valore, il fatto di riuscire utile o infruttuoso: ciò non sarebbe altro, per dir così, che l'incastonatura per renderlo più maneggevole nel rapporto con gli altri, o per attirare l'attenzione di coloro che non se ne intendono abbastanza: non per raccomandarsi ai conoscitori, o per stabilirne il valore intrinseco. In questa idea del valore assoluto e della volontà pura e semplice, in cui non entra in gioco nessuna valutazione di una qualsiasi utilità, vi è qualcosa di così sorprendente che, per quanto concordi con ciò la comune ragione, inevitabilmente ne nasce un sospetto: che al fondo si trovi, forse, una semplice fantasticheria stravagante, e che la natura, nel dare alla nostra volontà la ragione come guida, abbia preso un abbaglio. Esaminiamo, dunque, quell'idea da questo punto di vista.

Nelle disposizioni naturali di un essere organizzato, cioè finalizzato alla vita, noi assumiamo come principio che non si trovi nessuno strumento, indirizzato a un qualche scopo, che non sia il più adatto e meglio commisurato ad esso. Se, dunque, in un essere dotato di ragione e volontà l'effettivo scopo della natura fosse la sua "conservazione", il suo "benessere" - in una parola, la sua "felicità" -, la natura avrebbe preso per questo molto male le sue misure, affidando alla ragione il compito di eseguire codesta intenzione. Infatti tutte le operazioni dirette a quel fine, e tutta la regola del suo comportamento sarebbero indicate a quell'essere molto più precisamente dal suo istinto. Per mezzo suo, quello scopo si potrebbe raggiungere molto più sicuramente di quanto non possa mai avvenire mediante la ragione. E, qualora questa fosse, cionondimeno, assegnata a quell'essere fortunato, essa dovrebbe servirgli soltanto a fargli sviluppare considerazioni sulla felice disposizione della sua natura, e indurlo ad ammirarla, a compiacersene, a ringraziare la causa benevola che gliel'ha data; non per sottomettere la sua facoltà di desiderare a quella guida, debole e ingannevole, guastando la naturale intenzione. In una parola, la natura si sarebbe guardata dal concedere alla ragione un "uso pratico", nonché la temerità di elaborare essa stessa, con la sua debole veduta, il progetto della felicità e dei mezzi per pervenirvi: la natura si sarebbe assunta la scelta, non solo degli scopi, ma anche dei mezzi, e avrebbe saggiamente affidato entrambi solo all'istinto. In verità troviamo anche che, quanto più una ragione è coltivata e si applica a cercare il godimento vitale e la felicità, tanto più l'uomo si scosta dalla vera contentezza. Di qui, a molti - e precisamente a coloro che più si sono illusi di fame uso - deriva, purché siano abbastanza sinceri per confessarlo, un certo grado di "misologia" ossia di odio per la ragione, poiché, nell'eccesso di ogni vantaggio che essi traggono, non dico dall'invenzione delle arti e del comune gusto, ma addirittura delle scienze (che, alla fine, sembrano essere anch'esse un lusso dell'intelletto), trovano, tuttavia, di essersi soltanto accollati, in realtà, più fatica di quanto non abbiano guadagnato in felicità<sup>6</sup>; e finiscono con l'invidiare, anziché disprezzare, il comune atteggiamento degli uomini, più vicino alla guida del semplice istinto naturale: il quale, nel fare e nel non fare, non concede molto spazio alla ragione. E fin qui bisogna riconoscere che il giudizio di coloro che sminuiscono assai, o addirittura stimano al di sotto dello zero, i conclamati vantaggi che la ragione dovrebbe procurarci in vista della felicità e contentezza, non è punto risentito o irriconoscente verso la bontà del governo del mondo: perché al di sotto di un tal giudizio si trova, piuttosto, l'idea d'una diversa e molto più degna finalità della loro esistenza. A

questa, e non alla felicità, sarebbe propriamente destinata la ragione, e a essa perciò, come condizione suprema, dovrebbe subordinarsi in gran parte l'intenzione privata dell'individuo.

Poiché, infatti, la ragione non è abbastanza adatta a guidare con sicurezza la volontà verso i suoi oggetti e verso la soddisfazione di tutti i nostri bisogni (che essa contribuisce, in parte, a moltiplicare), mentre a questo scopo ci avrebbe condotti molto più sicuramente un istinto naturale innato; e poiché, d'altra parte, la ragione come facoltà pratica, cioè come tale che abbia un influsso sulla "volontà", tuttavia ci è data; ne viene che la sua destinazione è di produrre un "volere che sia buono", non "come mezzo" in vista di altro. bensì "di per se stesso". E per questo, senza dubbio, la ragione era necessaria come tutte le altre disposizioni che la natura ha posto in atto per raggiungere i suoi fini. Una tal volontà non può essere, dunque, il bene unico e intero, ma deve essere il bene supremo, che condiziona tutti gli altri, inclusa ogni pretesa di felicità. In questo caso si può essere benissimo d'accordo con la saggezza della natura, quando ci si accorge che la cultura della ragione, indispensabile per la prima e incondizionata finalità, limita in molti modi, per lo meno in questa vita, il raggiungimento della seconda, che in ogni caso è condizionata, cioè, della felicità; e, anzi, potrebbe anche ridurla a un nulla, senza che per questo la natura venga meno al suo fine, dato che la ragione, la quale riconosce la sua suprema destinazione pratica nella fondazione di una volontà buona nel raggiungimento di questo scopo non è capace se non di una felicità specialissima, che deriva dal raggiungimento di uno scopo prescritto, a sua volta, solo dalla ragione, quand'anche tutto ciò fosse connesso con qualche danno agli scopi propostici dall'inclinazione. Ma, per sviluppare il concetto di una, in sé sommamente stimabile, volontà buona fine a se stessa - quale esso si trova già nel sano intelletto naturale, e che ha bisogno di essere, non tanto insegnato, quanto piuttosto semplicemente chiarito - per sviluppare questo concetto, che si trova sempre al sommo della valutazione dell'intero valore delle nostre azioni, e costituisce la condizione di tutto il resto, prendiamo in esame il concetto di "dovere", che contiene quello di volontà buona, sebbene con alcune limitazioni e impedimenti soggettivi: i quali, tuttavia, lungi dal nascondere e dal renderlo irriconoscibile, lo fanno risaltare più chiaro, per contrasto.

Tralascio, qui, tutte le azioni riconosciute senz'altro come contrarie al dovere, anche se, per questo o per quell'aspetto, possano essere vantaggiose. Di queste, infatti, non può mai venire in mente che possano esser fatte "per dovere", dato che col dovere addirittura contrastano. Metto da parte anche le azioni che effettivamente sono conformi al dovere, senza che gli uomini abbiano per esse "nessuna inclinazione" immediata; ma che, tuttavia, gli uomini eseguono perché a ciò li spinge una inclinazione diversa. Qui, infatti, si può facilmente distinguere se codeste azioni, conformi al dovere, siano compiute "per dovere" o per una intenzione egoistica. Molto più difficile è questa distinzione là dove l'azione è conforme al dovere e, per di più, il soggetto ha una "immediata" inclinazione ad essa. Ad esempio, è senz'altro conforme al dovere che il commerciante non prenda per il collo il cliente inesperto; e, là dove i traffici sono intensi, il commerciante saggio non fa nulla del genere, bensì rispetta un prezzo fisso, uguale per ognuno, sicché un bambino compera presso di lui altrettanto bene come chiunque altro. Il commerciante serve,

dunque, "onestamente": tuttavia ciò non basta affatto per esser sicuri che il commerciante si sia comportato così per dovere e per rispetto dei principi dell'onestà: il suo vantaggio gli imponeva di farlo; e che, oltre a ciò, egli dovesse avere per il compratore un'inclinazione immediata la quale, per dir così, per benevolenza, lo inducesse a non favorire nel prezzo l'uno piuttosto che l'altro, è una supposizione che, fin qui, non risulta. L'azione, dunque, non era compiuta, né per dovere, né per una inclinazione immediata, ma solo in vista del proprio vantaggio.

Per contro, conservare la vita è un dovere e, oltre a ciò, ciascuno ha un'inclinazione immediata a farlo. Ma, appunto perciò, la cura spesso angosciosa, con cui la maggior parte degli uomini attende a ciò, non ha di per sé alcun valore intrinseco, e la massima che la ispira non ha alcun contenuto morale. Gli uomini conservano bensì la loro vita "conformemente al dovere", ma non "per dovere". Quando, per contro, avversità e lutti senza speranza abbiano tolto ogni gusto alla vita; quando un infelice, di animo forte, provando per il proprio destino più indignazione che pusillanimità o abbattimento, desidera la morte, e tuttavia conserva la propria vita senza amarla - non per inclinazione o per paura, bensì per dovere -, ecco che la sua massima ha un contenuto morale.

Far del bene ogni volta che si può è un dovere; e, oltre a ciò, vi sono anime così partecipative che, anche senza alcun altro movente di vanità o d'interesse, provano un'intima soddisfazione a diffondere gioia intorno a sé, e possono gioire dell'altrui contentezza, sentendola come opera loro. Affermo, tuttavia, che in tal caso un'azione del genere, per quanto sia conforme al dovere e degna di apprezzamento, non possiede alcun vero valore etico, ma va di pari passo con altre inclinazioni<sup>Z</sup>: per esempio, con l'inclinazione all'onore che, quando fortunatamente coincide con ciò che effettivamente giova al bene comune ed è conforme al dovere e perciò degna di onore, merita, bensì, lode e incitamento, ma non propriamente stima morale, perché la massima manca di contenuto etico atto a far compiere queste azioni "per dovere" e non per inclinazione. Ma, supposto che l'animo di quel filantropo sia offuscato da un dolore proprio, tale da spegnere ogni partecipazione alle sorti altrui: egli avrebbe pur sempre la possibilità di beneficiare chi ne ha bisogno, ma il bisogno altrui non lo toccherebbe più, essendo egli sufficientemente occupato dal proprio. Posto, dunque, che nessuna inclinazione più ve lo stimoli, e che egli si strappi tuttavia da quella insensibilità di morte, per compiere l'azione senza inclinazione alcuna, per puro dovere: ecco che l'azione otterrebbe il suo genuino valore morale. Dico di più: qualora la natura avesse posto nel cuore di questo o di quello minore simpatia, e costui (peraltro un onest'uomo) fosse per temperamento freddo e indifferente al dolore altrui - forse perché lui stesso è corazzato contro il proprio da una particolare dote di pazienza e di sopportazione, che egli suppone o addirittura esige che si trovi anche in ogni altro -; se la natura avesse formato un tal uomo (che, in verità, non sarebbe il peggiore dei suoi prodotti) non propriamente alla filantropia, forse che egli non troverebbe in sé una fonte a cui attingere un valore molto più alto di quello proprio di un temperamento bonario? Certamente! Appunto qui comincia il valore del carattere, che è moralmente senza paragone il più alto: dal compiere il bene non per inclinazione, ma per dovere.

Assicurare la propria felicità è un dovere (per lo meno indiretto), poiché la mancanza di contentezza, aprendo il varco a molte preoccupazioni e bisogni insoddisfatti, potrebbe facilmente divenire una grossa "tentazione a trasgredire il dovere". Ma in questo campo, anche senza badare al dovere, gli uomini hanno di per sé la più possente e intima inclinazione alla felicità, nella cui idea si raccolgono, appunto, tutte le inclinazioni, come in una loro somma. Se non che il precetto della felicità entra in collisione con talune inclinazioni, senza che l'uomo sia in grado di formarsi un concetto determinato e sicuro di quella somma della soddisfazione di tutte le inclinazioni, che porta il nome di felicità. Non c'è, pertanto, da meravigliarsi che una singola inclinazione, in vista di ciò che essa promette o del momento in cui la si può soddisfare, possa prevalere su un'idea oscillante e nebulosa, e che l'uomo affetto, per esempio, da gotta possa scegliere di gustare ciò che gli piace, e di soffrire ciò che gli tocca, perché non si sente disposto a sacrificare il godimento dell'attimo presente all'aspettativa, forse infondata, di una felicità futura. Ma anche in questo caso, in cui la generale inclinazione alla felicità non determina il suo volere, e la felicità, almeno ai suoi occhi, non prevale necessariamente, rimane tuttavia (in questo come in tutti gli altri casi) una legge: quella di promuovere la propria felicità, non per inclinazione, ma per dovere; ed ecco che il suo comportamento raggiunge un genuino valore morale.

In questo senso sono da intendersi, senza dubbio, anche i passi della Scrittura in cui si ordina di amare il prossimo, e perfino il nemico. Infatti l'amore come inclinazione non può venir comandato; ma il far del bene per dovere lo può, anche se a ciò non spinge nessuna inclinazione, anzi contrasta un'inclinazione naturalmente irresistibile. Questo far del bene per dovere è un amore "pratico" e non "patologico"<sup>8</sup>, che ha luogo nella volontà, e non nelle preferenze del senso: nei principi dell'azione, e non nella partecipazione patetica. E solo un tal amore pratico può venir comandato. Seconda proposizione: un'azione compiuta per dovere trae il suo valore morale, "non dalla finalità" che persegue<sup>9</sup>, bensì dalla massima in base alla quale la si decide: quindi non dipende dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma solo dal "principio del volere" in base a cui si compie l'azione, prescindendo da qualsiasi oggetto della facoltà di desiderare. Che le mire che possiamo avere nelle nostre azioni, e le loro conseguenze, come scopi e moventi della volontà, non conferiscano alle azioni alcun valore morale incondizionato, risulta chiaramente da quanto si è detto. Dove può trovarsi, dunque, questo valore, che la volontà non trova nell'effetto sperato? In nessun'altra parte che nel "principio della volontà", a prescindere dagli scopi che con quell'azione possono essere raggiunti. Infatti la volontà si trova in mezzo, tra il suo principio "a priori", che è formale, e il suo movente "a posteriori", che è materiale, quasi come a un bivio: e poiché deve pur esser determinata da qualcosa, sarà il principio formale del volere quello che ha da determinarla, se la sua azione è fatta per dovere, dato che nessun principio materiale può fare altrettanto.

La terza proposizione, conseguenza delle altre due, la esprimerei così: "dovere è la necessità di una azione che va compiuta per rispetto della legge". Per l'oggetto, come effetto dell'azione progettata, posso avere bensì un'"inclinazione", ma "mai rispetto": appunto perché si tratta di un semplice effetto e non dell'attività di una volontà. Del pari non posso avere rispetto per un'inclinazione, appartenga essa a me o a un altro, ma al

più, nel primo caso, posso approvarla, e nel secondo anche amarla, cioè considerarla come favorevole al mio proprio vantaggio. Per contro, solo ciò che alla mia volontà si connette esclusivamente come fondamento, e mai come effetto, né serve alla mia inclinazione, ma la soggioga, o, per lo meno, la esclude del tutto dalla bilancia quando si tratta di scegliere - e, perciò, solo la pura legge per sé -, può essere oggetto di rispetto e, così, fornire un comando. Se, dunque, in un'azione fatta per dovere si deve metter da parte l'influsso dell'inclinazione e, con ciò, ogni oggetto della volontà, non rimane null'altro, che possa determinare la volontà, se non oggettivamente la "legge", e soggettivamente il "puro rispetto" per questa legge pratica, perciò la massima<sup>A1</sup> di seguire una tal legge anche andando contro tutte le mie inclinazioni.

Il valore morale dell'azione non si trova, dunque, nell'effetto che ci si attende da essa, e neppure, quindi, in un qualsiasi principio dell'azione che possa trarre motivo da questo effetto atteso. Tutti gli effetti, infatti (gradevolezza di uno stato proprio, o anche promozione dell'altrui felicità), possono essere prodotti anche da altre cause, senza che sia necessario l'intervento della volontà di un essere razionale: in cui, pure, solo si può trovare il bene supremo e incondizionato. Non può esser altro, dunque, che la "rappresentazione della legge" in se stessa - "che, invero, si trova solo nell'essere razionale" - in quanto essa, e non l'effetto sperato, sia fondamento di determinazione della volontà, quel bene così eccellente che noi chiamiamo morale, e che, presente già nella persona medesima che agisce secondo la legge, non va atteso dall'effetto che l'azione produce<sup>A2</sup>.

Ma qual tipo di legge può mai essere quella la cui rappresentazione, anche senza che si consideri l'effetto atteso, deve determinare la volontà, affinché questa possa chiamarsi buona in senso assoluto e senza limitazione? Dato che ho sottratto alla volontà tutti gli impulsi che potrebbero derivare dal prestare obbedienza a una qualche legge, non rimane altro che la universale conformità delle azioni alla legge in genere: solo questa deve servire da principio alla volontà. cioè, io non devo mai comportarmi in modo tale da non "poter volere che la mia massima divenga una legge universale"<sup>10</sup>. Allora solo la pura conformità alla legge in generale (senza che, a fondamento di certe azioni, si ponga una legge determinata) è ciò che serve da principio alla volontà; e anche ciò che deve così servirle, se il dovere ha da essere qualcos'altro che un vuoto sogno o un concetto chimerico. Su questo punto la comune ragione umana concorda, nel suo giudizio pratico, perfettamente, ed ha sempre davanti agli occhi il principio di cui s'è detto. Poniamoci la questione: mi è lecito, quando mi trovo in difficoltà, fare una promessa con l'intenzione di non mantenerla? Facilmente distinguo, qui, i due significati che la domanda può avere: se sia saggio, o se sia conforme al dovere fare una falsa promessa. La prima cosa può, senza dubbio, verificarsi spesso. Certo non basta constatare che, con quell'espedito, ho modo di sottrarmi all'incombente difficoltà: devo ben considerare se da questa menzogna non mi possa derivare, in seguito, un imbarazzo ancor maggiore di quelli da cui, per il momento, mi libero; e poiché, nonostante ogni mia presunta "astuzia", le conseguenze non sono facili da prevedere, e la perdita fiducia potrebbe portarmi svantaggi molto maggiori di qualsiasi danno che io pensi ora di evitare, devo domandarmi se non sarebbe più "saggio", in tale circostanza, comportarsi secondo una massima universale e darsi

come abitudine di non promettere mai, se non con l'intenzione di mantenere. Ma, a questo punto, mi riesce evidente che una tale massima avrebbe sempre a suo fondamento soltanto le conseguenze temute. Ora, è qualcosa di affatto diverso essere veritieri per dovere, o l'esserlo per timore di conseguenze sgradite: nel primo caso il concetto dell'azione, in se stesso, contiene già per me una legge; nel secondo devo cercare al di fuori di esso quali effetti possano derivare dalla mia azione. Se, infatti, mi scosto dal principio del dovere, l'azione è senz'altro moralmente cattiva; ma se sono infedele alla mia massima di saggezza, può darsi che, qualche volta, ciò mi torni di vantaggio, anche se è più sicuro rimanerle fedele. Per poi appurare in breve e senza possibilità di errore - allo scopo di risolvere il mio problema - se una promessa menzognera sia o no conforme al dovere, mi domando: sarei io contento che la mia massima (quella di trarmi d'impaccio mediante una falsa promessa) abbia da valere come legge universale (tanto per me quanto per gli altri), e potrei dire a me stesso: faccia chiunque una falsa promessa, se si trova in difficoltà e non può cavarsi d'impaccio in altro modo? Ecco che mi rendo conto immediatamente che posso, bensì, volere la menzogna, ma non una legge generale di mentire. Secondo una tal legge, infatti, non potrebbe esservi propriamente nessuna promessa, perché sarebbe inutile fingere davanti agli altri di legare la mia volontà nelle azioni future, se a questa finzione nessuno credesse; o se anche, pur credendoci per leggerezza, uno fosse pronto tuttavia a ripagarmi con la stessa moneta. Non appena, quindi, la mia massima divenisse una legge universale, si distruggerebbe da sé. Ciò che ho dunque da fare, perché il mio volere sia moralmente buono, non ho bisogno di particolare acutezza d'ingegno per appurarlo. Senza esperienza delle cose del mondo, incapace di prevedere tutti i casi che possono prodursi, io mi limito a domandarmi: puoi tu anche volere che la tua massima divenga una legge universale? Se non è così, la tua massima va respinta, e non già per un danno che possa derivarne a te, o anche ad altri, bensì perché essa non può entrare come principio in una possibile legislazione universale, verso la quale la ragione mi impone immediatamente rispetto. E, anche se questo rispetto, per il momento, non "vedo" su che cosa si fondi (essendo ciò oggetto della riflessione del filosofo), per lo meno capisco questo: che si tratta di apprezzare un valore che supera di gran lunga qualsiasi valore di cosa che possa essere apprezzata dall'inclinazione; e che la necessità che le mie azioni siano compiute per "puro" rispetto della legge pratica è ciò che costituisce il dovere, a cui ogni altra motivazione deve cedere il passo: perché il dovere è la condizione di una volontà buona in sé, il cui valore sta al di sopra di tutto.

Abbiamo così toccato il principio della conoscenza morale della comune ragione umana: principio che essa non isola, è vero, in questa forma universale; ma che, tuttavia, ha costantemente davanti agli occhi, e usa come criterio del suo giudizio. Facile sarebbe mostrare come, con questa bussola in mano, essa sia perfettamente in grado di distinguere, in tutti i casi che si presentano, che cosa è bene e che cosa è male, che cosa è conforme a dovere e che cosa col dovere contrasta: basta per questo, senza insegnarle assolutamente nulla di nuovo, fare come Socrate: renderla attenta al suo proprio principio, senza che essa abbia bisogno di scienza o di filosofia, per sapere che cosa debba fare se ha da essere onesta e buona, e perfino saggia e virtuosa. Era, del resto,

presumibile fin da principio che la conoscenza di ciò che ogni uomo è obbligato a fare, e quindi anche a sapere, sia alla portata di ogni uomo, anche del più comune. Con tutto ciò, è impossibile considerare senza ammirazione come la capacità pratica di giudizio supera senza paragone, nel comune intelletto umano, la capacità teoretica. In quest'ultima, se la comune ragione si arrischia di allontanarsi dalle leggi dell'esperienza e dalle percezioni dei sensi, essa cade in difficoltà inestricabili e in contraddizioni con se stessa; o, quanto meno, in un caos di incertezza, oscurità e inconsistenza. In campo pratico, per contro, la capacità di giudizio comincia a mostrare il suo pregio appunto quando l'intelletto comune esclude dalle leggi pratiche qualsiasi movente sensibile. Può, allora, darsi perfino a sottigliezze, e cercar sofismi con la propria coscienza, o con le pretese altrui, in rapporto a ciò che ha da chiamarsi retto; o può anche determinare sinceramente il valore delle azioni a beneficio della conoscenza sua propria; e, ciò che è più, in quest'ultimo caso può sperare di cogliere nel segno non meno di quel che farebbe un filosofo: anzi, può perfino superarlo in sicurezza, dato che il filosofo non dispone di alcun altro principio che quello dell'uomo comune, mentre il suo giudizio può facilmente esser turbato da una quantità di considerazioni estranee alla materia e venir deviato dalla retta direzione. Non sarebbe, dunque, più consigliabile affidarsi, nelle questioni morali, al giudizio della ragione comune e, al più, far intervenire la filosofia solo per esporre il sistema della moralità in modo più completo e comprensibile e fornire le regole per il suo uso (e, ancor più, per discuterne), ma non già con l'intento pratico di distogliere il comune intelletto umano dalla sua felice semplicità e guidarlo, con la filosofia, verso una nuova via d'indagine e d'insegnamento?

L'innocenza è una bellissima cosa: ma, purtroppo, non è facile da conservare, e si lascia spesso sedurre. Pertanto la saggezza - che del resto spesso consiste più nel fare che nel sapere - ha bisogno anche della scienza, non per imparare da lei, ma per rendere i suoi precetti accessibili e costanti. L'uomo sente in sé un potente contrappeso ad ogni comando del dovere, che la ragione gli rappresenta così degno di stima: lo sente nei suoi bisogni e nelle sue inclinazioni, la cui soddisfazione totale si riassume nel nome di felicità. Ora, la ragione comanda inflessibilmente, senza nulla promettere alle inclinazioni, e, pertanto, quasi respingendo e tenendo in nessun conto quelle pretese così impetuose e apparentemente eque (che non si lasciano cancellare da nessun comando). Nasce, di qui, una "dialettica naturale", cioè una tendenza a raziocinare contro quelle severe leggi del dovere, e a mettere in dubbio la loro validità, o, quanto meno, la loro purezza e rigidità, in modo da renderle, per quanto possibile, più adattabili ai nostri desideri e inclinazioni; cioè, in sostanza, in modo da corromperle e sopprimere interamente il loro valore: cosa che, in ultima istanza, neppure la comune ragione pratica può giudicare buona.

Non, dunque, un bisogno di speculazione (che la ragione non sente, fin quando s'accontenti di essere mera ragionevolezza), bensì un'esigenza propriamente pratica spinge la "comune ragione umana" a uscire dal suo ambito e a compiere un passo nel campo di una "filosofia pratica", per trarne insegnamenti e chiare istruzioni circa la fonte del suo principio e la sua corretta determinazione, in contrapposto alle massime che si fondano sul bisogno e sull'inclinazione. Così si trae dall'impaccio che le procurano le pretese delle due parti, e non corre il rischio, che le fa correre l'ambiguità in cui facilmente cade, di veder soffocati tutti i suoi principi morali genuini. Anche nella ragion

pratica comune, dunque, quando essa si coltiva, si sviluppa insensibilmente una "dialettica", che costringe a cercare aiuto nella filosofia, così come accade nell'uso teoretico: sicché la prima, non meno che la seconda, troverà pace solo grazie a una critica esauriente della nostra ragione.



# Sezione seconda

# **PASSAGGIO DALLA FILOSOFIA MORALE POPOLARE ALLA METAFISICA DEI COSTUMI.**

Se fin qui abbiamo tratto il concetto di dovere dall'uso comune della nostra ragion pratica, non se ne deve punto concludere che, per questo, noi lo abbiamo considerato come un concetto d'esperienza. Anzi, se noi badiamo all'esperienza dell'agire umano, troviamo frequenti - e, a nostro parere, anche giustificate - lamentele che dell'intenzione di agire per puro dovere si possono indicare così poco esempi sicuri che, anche quando di fatto si compie ciò che il "dovere" comanda, non si può mai essere assolutamente certi che ciò sia stato fatto propriamente "per dovere" e, quindi, abbia un valore morale. Per questo, vi sono stati in tutti i tempi filosofi che hanno assolutamente negato la realtà di una siffatta intenzione nelle azioni umane, tutto ascrivendo a un più o meno raffinato egoismo, senza per questo mettere in dubbio la correttezza del concetto di moralità: anzi, parlando con intimo dispiacere della fragilità e insincerità della natura umana, abbastanza nobile, bensì, per farsi un'idea così elevata di ciò che le è prescritto, ma, al tempo stesso, troppo debole per seguirla, e che si serve della ragione, che dovrebbe indicarle la legge, solo per curare gli interessi delle inclinazioni prese singolarmente, o, quando vada bene, rese il più possibile compatibili l'una con l'altra.

Effettivamente è affatto impossibile accertare con assoluta sicurezza, mediante l'esperienza, anche un singolo caso in cui la massima di un'azione, peraltro conforme al dovere, sia stata ispirata esclusivamente da ragioni morali e dalla rappresentazione del dovere medesimo. Capita bensì, qualche volta, che anche il più accurato esame di coscienza non giunga a capire che cosa, all'infuori del fondamento morale del dovere, avrebbe potuto agire su di noi con tanta forza da indurci a questa o quella azione buona, che ci è costata tanto sacrificio: eppure di qui non si può concludere con sicurezza che, effettivamente, qualche stimolo nascosto dell'amor di sé non sia stata la vera causa determinante della volontà dietro la mera facciata dell'idea del dovere. Poiché noi possiamo lusingarci volentieri di un nobile movente, falsamente presunto, ma in realtà, anche con l'esame spinto più a fondo, non riusciamo mai a individuare pienamente le molle segrete dell'agire: infatti, quando si tratta del valore morale, ciò che conta non sono le azioni che si vedono, bensì i loro principi interiori, che non si vedono.

E a coloro che irridono a ogni moralità, come a un puro fantasma d'una fantasia umana che si monta da sé per vanità, non si può rendere servizio più desiderabile che concedere loro che il concetto del dovere (di cui volentieri ci si persuade, per comodità, che sia affine a tutti gli altri) debba effettivamente esser tratto dall'esperienza: perché così si prepara loro un sicuro trionfo. Per amor degli uomini, voglio concedere anche che la maggior parte delle nostre azioni siano conformi al dovere: ma, appena si guarda più da vicino il loro tendere e tentare, ci si imbatte dappertutto nel caro io, che spunta continuamente. Su di esso, e non sul severo comando del dovere, che molte volte richiederebbe abnegazione, si fonda la nostra intenzione. Né occorre essere un nemico

della virtù - ma solo un osservatore freddo, che non scambia il vivace desiderio del bene immediatamente per una sua realtà - per dubitare, in certi momenti (specialmente col crescere degli anni, e con un giudizio scaltrito dall'esperienza e affinato nell'osservazione), se mai realmente possa incontrarsi nel mondo una vera virtù. A questo punto, nulla può preservarci dalla totale rovina della nostra idea del dovere, e conservare nell'anima un fondato rispetto per la sua legge, se non il chiaro convincimento che, quand'anche non vi fossero mai azioni scaturite da una simile pura fonte, pure non si tratta punto di stabilire se accada questa o quella cosa: perché la ragione comanda di per se stessa, e indipendentemente da tutti i fenomeni, ciò che deve accadere: azioni, quindi, di cui può anche darsi che il mondo finora non abbia fornito alcun esempio, anzi, della cui eseguibilità, finché ci si fonda solo sull'esperienza, si può fortemente dubitare; e che la ragione non cessa, per questo, di comandare inderogabilmente. Per esempio: una assoluta onestà nell'amicizia non può non esser richiesta ad ogni persona, quand'anche, finora, non fosse esistito nessun amico sincero: infatti, un tal dovere si trova, come dovere in generale, nell'idea di una ragione che determina la volontà secondo principi a "priori", prima di qualsiasi esperienza.

Si aggiunga che, se non si vuol negare al concetto di moralità ogni verità e ogni rapporto a un qualche oggetto possibile, non si può dubitare che la sua legge non abbia una portata così universale da non valere solo per gli uomini, ma per qualsiasi "essere razionale in genere"; e non solo in particolari condizioni e con eccezioni, bensì in modo "assolutamente necessario". Allora, ecco che diviene chiaro che nessuna esperienza può darci lo spunto per concludere anche solo alla possibilità di una siffatta legge apodittica. Con qual diritto, infatti, di ciò che vale forse solo in condizioni accidentali per l'umanità, potremmo noi fare una prescrizione universale, che ogni natura razionale deve rispettare? E perché le leggi che determinano la "nostra" volontà dovrebbero essere considerate come leggi che determinano la volontà di un essere razionale in genere, e tali che solo per questo valgono anche per noi, se esse fossero meramente empiriche, e non traessero la loro origine, del tutto "a priori", da una ragione pura e tuttavia pratica?

Né si potrebbe fare maggior torto alla moralità che cercare di desumerla da esempi. Infatti, qualsiasi esempio mi venga presentato dev'essere, anzitutto, giudicato esso stesso in base ai principi della moralità, per vedere se sia degno di servire da esempio originario, cioè da modello, e non può in nessun modo essere la fonte prima, a cui attingerne il concetto. Anche il Santo dell'Evangelio deve, anzitutto, essere paragonato con il nostro ideale di perfezione morale, prima che lo si possa riconoscere per tale. E lui stesso dice: "Perché chiamate me (che vedete) buono? Nessuno è buono (nessuno è l'archetipo del bene) se non l'unico Dio" (che non vedete). Donde traiamo, tuttavia, il concetto di Dio come sommo bene? Unicamente dall'"idea" della perfezione morale, che la ragione disegna "a priori", e che connette indissolubilmente con il concetto di una volontà libera. L'imitazione, in verità, non ha luogo in morale, e gli esempi servono soltanto d'incitamento, cioè tolgono il dubbio circa l'eseguibilità di ciò che la legge comanda: rendono intuitivo ciò che la regola pratica esprime universalmente, ma non autorizzano mai a porre da parte il suo vero originale, che si trova nella ragione, per dirigersi secondo esempi.

Dal momento, dunque, che non c'è nessun genuino principio supremo della moralità che non riposi necessariamente sulla pura ragione, indipendentemente da qualsiasi esperienza, credo che non sia necessario domandarsi se sia opportuno presentare in universale (in abstracto) tali concetti, che, insieme con i relativi principi, sussistono "a priori": sempre che la loro conoscenza si distingua dalla conoscenza comune col nome di filosofica. Ma nel nostro tempo ciò potrebbe ben essere necessario. Se, infatti, si mettesse ai voti se sia da preferire una conoscenza razionale pura da ogni empiria, e perciò una metafisica dei costumi, oppure una filosofia pratica popolare, è facile indovinare da che parte penderebbe la bilancia. Questa condiscendenza a concetti popolari è senz'altro lodevolissima se, anzitutto, ci si è innalzati ai principi della pura ragione fino a possederli pienamente: e questo significa "fondare", anzitutto, la dottrina della morale sulla metafisica, per darle poi "accesso" al più vasto pubblico, una volta che sia saldamente fondata. Ma acconsentire a ciò nella ricerca primitiva, in cui si tratta di fondare i principi in tutto il loro rigore, sarebbe sommamente incongruo. Non soltanto un tal procedimento non può pretendere mai al merito, molto raro, di una vera "divulgazione filosofica": non essendo certo proprio dell'arte, per attenersi al senso comune, rinunciare, con ciò, ad ogni considerazione fondata; ma il risultato è un miscuglio ripugnante di osservazioni raccattate qua e là e di principi raziocinati a mezzo: cibo di cui si nutrono volentieri teste insipide, perché fornisce qualcosa di facilmente utilizzabile nella conversazione d'ogni giorno, ma in cui gli esperti percepiscono la confusione, e da cui distolgono insoddisfatti i loro occhi, senza tuttavia riuscire a farci nulla; mentre filosofi ben capaci di smascherare l'inganno trovano poco ascolto quando, per un po' di tempo, facciano a meno di una pretesa popolarità, per poter essere poi popolari a buon diritto, solo quando abbiano raggiunto una veduta precisa.

Sfogliando i saggi sulla moralità che rispondono a quel genere di gusto, s'incontreranno considerazioni, ora sulla specifica destinazione della natura umana (e, quindi, anche l'idea di una natura razionale in genere), ora sulla perfezione, ora sulla felicità; qui il sentimento morale, là il timor di Dio, un po' di questo e un po' di quello, in un miscuglio incredibile, senza che venga in mente di domandarsi se i principi della moralità siano, comunque, da cercarsi nella conoscenza della natura umana (che noi, difatti, possiamo ricavare solo dall'esperienza) e - posto che non sia così e che questi principi non si trovino se non "a priori", al di fuori di ogni empiria, esclusivamente nei concetti della ragion pura e non altrove, neppure per la minima parte - se non ci si debba decidere a isolare questa ricerca come filosofia pratica pura, o (se è lecito usare un nome così screditato) come metafisica<sup>A3</sup> dei costumi, per portarla per sé a totale compiutezza, e venire poi incontro al pubblico, che chiede popolarità, solo una volta che questa impresa sia stata compiuta. Se non che una tal metafisica dei costumi, perfettamente isolata, non mescolata con nessuna antropologia, o teologia, o fisica, o iperfisica, e ancor meno intessuta di qualità occulte (che potrebbero dirsi "ipofisiche"), non solo è una base indispensabile per qualsiasi conoscenza teoretica dei doveri determinata con sicurezza, ma è, al tempo stesso, un'esigenza della massima importanza per la reale esecuzione dei precetti morali. Infatti, la semplice rappresentazione del dovere e, in genere, della legge morale, pura da qualsiasi aggiunta estranea di attrattive empiriche, ha, attraverso la via della sola

ragione (che solo così si capisce come possa essere per se stessa anche pratica), un'influenza sul cuore dell'uomo, tanto superiore a tutti gli altri stimoli<sup>A4</sup> che l'esperienza possa dare, da far disprezzare, nella consapevolezza del suo valore, questi altri stimoli fino a che se ne divenga, a poco a poco, padroni. Per contro, un'etica composita, che mescoli le spinte dei sentimenti e delle inclinazioni con i concetti razionali, non può che rendere l'animo incerto, tra motivi che non si lasciano comporre sotto nessun principio, e che solo molto accidentalmente portano al bene, ma, spesso, possono portare anche al male.

Da ciò che si è detto risulta: che tutti i concetti etici hanno la loro sede e la loro origine interamente "a priori" nella ragione: e, questo, nella più comune ragione umana come in quella speculativamente più esercitata; che essi non possono venir tratti da nessuna conoscenza empirica e perciò puramente accidentale; che in questa purezza della loro origine si trova, appunto, la loro dignità di principi pratici supremi per noi; che, ogni volta che a ciò si aggiunge qualcosa di empirico, si diminuisce di altrettanto il loro influsso genuino e il valore incondizionato delle azioni. Ancora: che è, non soltanto assolutamente necessario in funzione teoretica, là dove si tratta semplicemente di riflettere, ma anche enormemente importante in pratica, attingere concetti e leggi morali dalla pura ragione, presentarli nella loro purezza incontaminata, determinare l'ambito di tutta questa conoscenza razionale pratica o pura, cioè definire l'intera facoltà della ragion pura pratica: non, però, nel modo che è permesso dalla filosofia speculativa, in cui talora si trova necessario far dipendere i principi dalla natura particolare della ragione umana, bensì nel senso che le leggi morali devono valere in generale, per ogni essere razionale, e vanno desunti dal concetto generale di essere razionale in genere. Sicché è necessario presentare tutta la morale - che, pure, per "applicarsi" agli uomini richiede l'antropologia - anzitutto indipendentemente da questa, come filosofia pura, cioè come metafisica (cosa che in questo tipo assolutamente speciale di conoscenze è possibile fare), con la consapevolezza che, senza essere in possesso di tali principi, è inutile e impossibile, non dico cercar di determinare esattamente, per un giudizio speculativo, la moralità del dovere in tutto ciò che al dovere si attiene, ma addirittura - in un uso pratico e comune, particolarmente delle istruzioni morali - è impossibile fondare i costumi sui loro principi genuini, e così produrre e instillare negli animi intenzioni moralmente pure, indirizzate al supremo bene del mondo. Ma, per procedere in questa elaborazione, per gradi naturali, non solo dal giudizio etico comune (che qui è degno di grande attenzione) al filosofico, come fin qui è avvenuto, bensì da una filosofia popolare, che si limita ad andare a tentoni per mezzo di esempi, alla metafisica (che non si lascia trattenere da nulla di empirico e, dovendo far fronte all'intero complesso delle conoscenze razionali di questa specie, giunge in ogni caso fino alle idee, dove anche gli esempi ci abbandonano), noi dobbiamo seguire ed esporre con chiarezza la facoltà razionale pratica, dalle sue regole generali di determinazione fino al punto dove da essa scaturisce il concetto di dovere.

Ogni cosa di natura agisce secondo leggi. Solo un essere razionale ha la capacità di agire "secondo la rappresentazione" delle leggi, cioè secondo principi ovvero con una "volontà". Poiché, per desumere le azioni dalle leggi, si richiede la "ragione", la volontà altro non è che ragion pratica. Quando la ragione determini la volontà immancabilmente, sicché le

azioni di un tal essere, riconosciute come oggettivamente necessarie, siano anche necessarie soggettivamente, la volontà è una facoltà di scegliere "solo ciò" che la ragione, indipendentemente dall'inclinazione, riconosce come praticamente necessario, cioè come buono. Ma se la ragione di per sé non determina la volontà nella sua interezza, questa va soggetta ancora a condizioni soggettive (a determinati moventi), che non sempre concordano con le oggettive: in una parola, la volontà non è "in sé" interamente conforme alla ragione (e ciò, effettivamente, accade negli uomini). Allora le azioni riconosciute come oggettivamente necessarie, soggettivamente sono accidentali, e la determinazione di una tal volontà secondo leggi obbiettive è una "coazione": ossia, il rapporto delle leggi obbiettive con una volontà non totalmente buona è rappresentato come una determinazione della volontà di un essere dotato di ragione mediante, bensì, fondamenti razionali, a cui però tale volontà per sua natura non obbedisce necessariamente.

La rappresentazione di un principio oggettivo, in quanto necessario per una volontà, si chiama comando (della ragione), e la formula del comando si chiama "imperativo".

Tutti gli imperativi sono espressi dal verbo "dovere", e rivelano, con ciò, il rapporto di una legge oggettiva della ragione con una volontà la quale, secondo la sua costituzione soggettiva, non ne viene necessariamente determinata (coazione). Essi dicono che compiere od omettere una qualche cosa sarebbe bene: però lo dicono a una volontà che non sempre fa senz'altro una cosa perché le si fa presente che è bene farla. Ora, praticamente "buono" è ciò che determina la volontà per mezzo di rappresentazioni della ragione e, perciò, non per cause soggettive, bensì oggettivamente, cioè per fondamenti che valgono per ogni essere razionale come tale. Il buono si distingue dal "gradevole", come da ciò che influenza la volontà solo per mezzo della sensazione, per cause puramente soggettive, che valgono solo per questo o quel senso individuale, e non come principio della ragione per ciascuno<sup>A5</sup>. Una volontà perfettamente buona sarebbe, dunque, sottoposta anch'essa a leggi oggettive (del bene), ma non la si potrebbe rappresentare come "costretta", per questo, ad azioni conformi alla legge, determinandosi essa da sé, per la sua costituzione soggettiva, solo in base alla rappresentazione del bene. Pertanto, per la volontà "divina", o, in generale, per una volontà "santa", non vale alcun imperativo: il verbo dovere qui non è al suo posto, perché il "volere" già di per sé concorda necessariamente con la legge. Gli imperativi sono dunque soltanto formule per esprimere il rapporto di leggi oggettive del volere in generale con l'imperfezione soggettiva della volontà di questo o quell'essere razionale: ad esempio, della volontà umana. Ora, gli "imperativi" in genere comandano, o "ipoteticamente", o "categoricamente". I primi ci presentano la necessità pratica di un'azione possibile come mezzo per raggiungere un qualche scopo che si vuole (o che è possibile che si voglia). Imperativo categorico sarebbe, per contro, quello che presenta un'azione come oggettivamente necessaria per se stessa, indipendentemente dal rapporto con un altro scopo.

Poiché ogni legge pratica ci presenta una possibile azione come buona, e perciò come necessaria per un soggetto la cui volontà si lasci determinare dalla ragione, tutti gli

imperativi sono formule della determinazione di un'azione necessaria secondo il principio di una volontà, per qualche aspetto, buona. Ora, se l'azione si presenta come buona solo "per altro", in quanto mezzo, l'imperativo è "ipotetico", mentre se è rappresentata come buona in "sé", e pertanto come necessaria per una volontà di per sé conforme a ragione e come principio della volontà stessa, l'imperativo è "categorico"<sup>11</sup>.

L'imperativo mi dice, dunque, quale azione, ch'io posso fare, sarebbe buona, e rappresenta la regola pratica in rapporto a un volere che, tuttavia, non compie un'azione senz'altro, solo perché essa è buona: sia perché il soggetto non sempre sa che è buona, sia perché, quand'anche lo sapesse, le massime da lui seguite possono tuttavia contrastare con i principi oggettivi di una ragion pratica.

L'imperativo ipotetico dice, dunque, soltanto che l'azione è buona per una qualche finalità, "possibile" o "reale". Nel primo caso, esso è un principio "problematicamente" pratico, nel secondo "assertoriamente" pratico. L'imperativo categorico, che proclama oggettivamente necessaria per sé l'azione, senza riferimento a una qualche finalità, cioè, anche senza un qualche altro scopo, vale come principio "apoditticamente" pratico. Ciò che è possibile solo mediante le forze di un essere razionale, lo si può pensare anche come un'intenzione possibile di una qualche volontà; e, pertanto, i principi delle azioni rappresentate come necessarie per raggiungere un qualche fine possibile sono, in realtà, infinitamente numerosi. Tutte le scienze hanno una parte pratica: essa consiste in problemi, che suppongono un qualche scopo per noi possibile, e in imperativi, che ci dicono come lo scopo vada raggiunto. Questi imperativi possono dirsi, in generale, imperativi dell'"abilità". Se lo scopo sia ragionevole e buono, non è qui in questione, ma solo che cosa si debba fare per ottenerlo. Le prescrizioni per un medico che vuol guarire, su base scientifica, il suo malato, e per un avvelenatore, che vuole ucciderlo con sicurezza, in questo senso hanno lo stesso valore: entrambe servono a portare allo scopo perfettamente. Poiché nella prima giovinezza non si sa quali scopi potranno presentarsi a noi nella vita, i genitori si sforzano, in primo luogo, di far imparare ai figli "molte cose", e di sviluppare in loro l'"abilità" nell'uso di mezzi per raggiungere "possibili" scopi di ogni genere, nessuno dei quali essi possono prevedere in anticipo se mai, in futuro, diverrà effettivamente un obiettivo della loro prole, ma che, in ogni caso, è "possibile" che lo divengano. E questa preoccupazione è così grande che, per essa, in genere tralasciano di formare e di correggere il giudizio dei figli sul valore delle cose che essi, eventualmente, potranno proporsi come scopi

C'è, poi, "uno" scopo che si può presupporre come reale in ogni essere razionale (in quanto gli si applichino imperativi, cioè in quanto essere dipendente), e che, dunque, è un obiettivo che non soltanto è "possibile" avere, ma che si può prevedere con certezza che tutti "avranno", per una necessità naturale: ed è l'obiettivo di "esser felici". L'imperativo ipotetico che rappresenta la necessità pratica di un'azione come mezzo per promuovere la felicità, è "assertorio"<sup>12</sup>. Non lo si può presentare come necessario solo per una finalità incerta, semplicemente possibile, bensì per una finalità che si può presupporre con certezza e "a priori" in ogni uomo, perché essa appartiene alla sua essenza. E l'abilità nella scelta dei mezzi per raggiungere il massimo benessere proprio

può dirsi "saggezza"<sup>A6</sup> in senso stretto. L'imperativo che si riferisce alla scelta dei mezzi per la propria felicità, cioè il precetto della saggezza, è, dunque, pur sempre solo "ipotetico", perché l'azione è comandata non assolutamente, ma solo come mezzo per una diversa finalità.

Vi è, infine, un imperativo che, senza porre a fondamento di ciò, come condizione, un'altra finalità raggiungibile mediante un certo comportamento, comanda tuttavia tale comportamento in modo immediato. Codesto imperativo è "categorico". Esso non concerne la materia dell'azione e ciò che da essa può risultare, bensì la forma e il principio a cui l'azione obbedisce; e la bontà essenziale dell'azione stessa consiste nell'intenzione, qualunque ne sia poi il risultato. Tale imperativo può dirsi imperativo della "moralità". La "diversità" del volere determinato secondo queste tre specie di principi risulta anche, con chiarezza, dalla diversità del tipo di coazione esercitata sulla volontà. Per rendere anche questo evidente, credo opportuno dare a quei principi, nel loro ordine, le seguenti denominazioni: gli imperativi sono, o "regole" dell'abilità, o "consigli" della saggezza, o "comandi" ("leggi") della moralità. Solo la "legge", infatti, comporta il concetto di una "necessità incondizionata", cioè oggettiva, e pertanto valida universalmente: e i comandi sono leggi a cui si deve obbedienza anche contro l'inclinazione. Il "consiglio", per contro, contiene bensì una necessità, che tuttavia vale solo alla condizione, soggettivamente accidentale, che questa o quella persona ascriva questo o quel fine alla propria felicità. Al contrario, l'imperativo categorico non è subordinato ad alcuna condizione, e può dirsi, del tutto propriamente, un comando necessario in senso assoluto, anche se pratico. Gli imperativi della prima specie potrebbero anche esser detti tecnici (pertinenti all'arte), quelli della seconda "pragmatici"<sup>AZ</sup> (pertinenti al benessere), quelli della terza "moralì" (attinenti al comportamento libero in generale, cioè ai costumi).

Sorge ora la questione: come sono possibili tutti questi imperativi? La questione non concerne la possibilità di eseguire l'azione ordinata dall'imperativo, ma domanda soltanto come si possa pensare la costrizione della volontà, che l'imperativo esprime. In che modo sia possibile un imperativo dell'abilità, in realtà, non richiede particolari spiegazioni: chi vuole lo scopo vuole (nella misura in cui la ragione abbia un'influenza decisiva sulle sue azioni) anche il mezzo necessario per raggiungerlo, quand'esso sia in suo potere. Tale proposizione, per quel che concerne il volere, è analitica, perché nel volere un oggetto come effetto della mia azione è pensata già la mia causalità come causa agente, e quindi è pensato l'uso del mezzo; e l'imperativo trae il concetto di operazione necessaria a questo scopo già dal concetto di una volontà diretta allo scopo. (Quanto al determinare i mezzi stessi, per una finalità presupposta, a ciò si richiedono, senza dubbio, proposizioni sintetiche: che, peraltro, non concernono ciò che rende reale l'atto della volontà, bensì ciò che rende reale l'oggetto.) Che, per dividere in due parti uguali una linea secondo un principio sicuro, io debba tracciare due archi che si incrociano facendo centro sugli estremi, questo me lo insegna la matematica solo mediante proposizioni sintetiche: ma che, se io so che un tale risultato si può raggiungere solo con queste operazioni, quando voglio compiutamente il risultato voglia anche le operazioni che per questo sono necessarie, è una proposizione analitica: infatti è del tutto identico rappresentarmi



qualcosa come possibile risultato di una mia azione, che si svolge in un certo modo, e rappresentare me stesso che agisco, in vista di essa, precisamente in quel modo.

Se solo fosse altrettanto facile fornire un concetto determinato della felicità, gli imperativi della saggezza farebbero tutt'uno con quelli dell'abilità, e sarebbero egualmente analitici. Qui come là, infatti, si potrebbe dire: chi vuole lo scopo vuole anche (necessariamente, secondo ragione) gli unici mezzi in suo potere che permettono di raggiungerlo. Sfortunatamente, il concetto della felicità è un concetto così indeterminato che, sebbene ogni uomo desideri giungere a essa, nessuno tuttavia è in grado di dire determinatamente e coerentemente che cosa, in verità, desideri e voglia. Causa di ciò è che tutti gli elementi che concorrono a formare il concetto della felicità sono empirici, ossia devono essere tratti dall'esperienza, mentre all'idea della felicità si richiede un tutto assoluto: un massimo di benessere nella mia condizione attuale e in ogni stato futuro. Ora, è impossibile che anche l'essere più penetrante e più potente al tempo stesso, ma pur sempre finito, si formi un concetto di ciò che egli, in questo caso, propriamente vuole. Se vuole la ricchezza, quante preoccupazioni, invidie e insidie non potrebbe attirare su di sé! Se vuole molta conoscenza e penetrazione, può darsi che la vista gli si acuisca solo per mostrargli tanto più spaventosamente quei mali che, ora, gli restano celati, e che egli non è in grado di evitare; o per aggiungere nuovi bisogni alle sue brame, che già presentemente gli danno abbastanza filo da torcere. Se vuole una lunga vita, che cosa esclude che essa sia, per lui, una lunga infelicità? Se vuole, quanto meno, la salute, quanto spesso non è accaduto che le indisposizioni del corpo abbiano trattenuto qualcuno da dissolutezze, in cui sarebbe caduto se la sua salute fosse stata perfetta, eccetera. In breve, nessuno è in grado di determinare con piena certezza, in base a un qualsiasi principio, che cosa effettivamente lo renderà felice: perché, per questo, sarebbe necessaria l'onniscienza. E' impossibile, quindi, agire secondo principi determinati in vista della felicità. E' possibile farlo solo secondo consigli empirici, per esempio la dieta, la parsimoniosità, la gentilezza, la continenza, eccetera, di cui l'esperienza ci insegna che, in media, favoriscono al massimo il benessere. Segue, di qui, che gli imperativi della saggezza, parlando propriamente, non possono comandare, cioè rappresentare in modo oggettivo come praticamente "necessarie" certe azioni; ma che essi sono, piuttosto, da considerare come consigli ("consilia") che come comandi ("praecepta") della ragione. E il problema di determinare, con sicurezza e generalità, quale azione promuoverà la felicità di un essere razionale è del tutto insolubile; pertanto, non è possibile trarne un imperativo, che comandi in senso stretto di fare ciò che rende felici: perché la felicità non è un ideale della ragione, bensì dell'immaginazione, e riposa su meri fondamenti empirici, da cui invano ci si attenderebbe che determinino un'azione da cui dovrebbe dipendere una serie di conseguenze, in realtà, infinita. Ma, supposto che si potessero indicare con sicurezza i mezzi per la felicità, codesto imperativo della saggezza sarebbe, tuttavia, una proposizione analiticamente pratica. Esso si distingue dall'imperativo dell'abilità perché, in questo, lo scopo è solo possibile, e nell'altro è dato: ma, per il resto, entrambi comandano soltanto i mezzi rispetto a ciò che si presuppone di volere, come scopo. Insomma, l'imperativo che comanda di volere il mezzo a chi vuole lo scopo è, in entrambi i casi, analitico. La possibilità di un tale imperativo non presenta, dunque, alcuna

difficoltà.

Per contro, come sia possibile l'imperativo della "moralità" è, senza dubbio, l'unico problema che richieda una soluzione, non essendo tale imperativo per nulla ipotetico, e non potendosi, quindi, appoggiare la sua necessità, rappresentata come oggettiva, su nessun presupposto, come accade negli imperativi ipotetici. Ma, nel considerare questo problema, non si deve mai tralasciare che non dobbiamo "mai" desumere "da un esempio", e cioè empiricamente, se, in genere, vi sia un imperativo siffatto, bensì preoccuparci del fatto che tutti gli imperativi, che sembrano categorici, potrebbero, tuttavia, essere occultamente ipotetici. Se, per esempio, si dice: tu non devi promettere falsamente; e si assume che la necessità di questo divieto non si riduca a un consiglio per evitare questo o quel male, come se si dicesse: tu non devi promettere falsamente per non perdere credito quando la menzogna divenga palese; se si assume, cioè, che un'azione di questa specie debba per se stessa essere considerata come malvagia, e che l'imperativo che la vieta sia, pertanto, categorico, tuttavia non si può far vedere con certezza in nessun esempio che la volontà, qui, si determini unicamente per la legge, senza nessun altro movente, anche se apparentemente è proprio così. Infatti, è sempre possibile che qualche timore di essere svergognati, o anche una oscura preoccupazione di altri pericoli possa aver influito sulla volontà. Chi mai potrà dimostrare l'assenza di una causa con l'esperienza, dal momento che quest'ultima altro non ci insegna se non che noi non la percepiamo? Ma per questa via il cosiddetto imperativo morale, che, come tale, appare categorico e incondizionato, di fatto sarebbe solo un precetto pragmatico, che ci rende attenti al nostro vantaggio e ci insegna solo a tenerne conto. Noi dobbiamo, dunque, indagare la possibilità di un imperativo "categorico" interamente "a priori", poiché, in questo caso, noi non disponiamo del vantaggio di trovarne data la realtà nell'esperienza, sicché scoprirne la possibilità non serve a stabilire che c'è, ma soltanto a spiegarlo. Frattanto, una cosa da intendersi preliminarmente è che solo l'imperativo categorico suona come una "legge" pratica, mentre tutti gli altri possono, bensì, chiamarsi "principi" della volontà, ma non leggi. Infatti, ciò che è necessario semplicemente per raggiungere un qualche scopo può essere considerato in sé come accidentale, e noi ci possiamo sempre esimere dal precetto rinunciando allo scopo; per contro, il comando incondizionato non lascia alla volontà alcuna scelta di preferire il contrario ed è il solo, pertanto, che comporti quella necessità che è propria della legge.

In secondo luogo, nel caso di questo imperativo categorico, o legge della moralità, la ragione per cui è difficile intendere come sia possibile è molto rilevante. Si tratta di una proposizione "a priori" sinteticamente pratica [A8](#): e, poiché intendere la possibilità di proposizioni di questa specie è così difficile nel conoscere teoretico, è facile desumere che la difficoltà non sarà minore in campo pratico.

Nell'affrontare il problema, cerchiamo anzitutto se, per caso, il semplice concetto di un imperativo categorico non fornisca anche la sua formula, contenente quell'unica proposizione in cui un imperativo categorico può consistere. Capire, poi, come sia possibile un tal comando assoluto, anche quando sappiamo com'esso suona, richiederà ancora gravi e speciali sforzi: ma noi li riserviamo per l'ultima sezione.

Quando io considero, in generale, un imperativo "ipotetico", non so in precedenza che cosa conterrà: fin quando, cioè, la condizione non mi sia indicata. Se, però, penso un imperativo "categorico", so immediatamente che cosa contiene. Poiché, infatti, all'infuori della legge, l'imperativo contiene solo la necessità della massima<sup>A9</sup> di conformarsi a tale legge, mentre la legge non contiene alcuna condizione a cui vada riferita, non rimane se non l'universalità di una legge in generale<sup>13</sup>, a cui la massima dell'azione debba conformarsi: ed è solo questa conformità ciò che l'imperativo propriamente rappresenta come necessario.

L'imperativo categorico è, dunque, uno solo, e precisamente il seguente: "agisci solo secondo quella massima che tu puoi volere, al tempo stesso, che divenga una legge universale".

Se, ora, da quest'unico imperativo possiamo derivare tutti gli imperativi del dovere come dal loro principio, possiamo - lasciando impregiudicato il problema se ciò che si chiama dovere non sia, per avventura, un concetto vuoto - mostrare per lo meno che cosa noi pensiamo con esso, e che cosa tale concetto voglia dire.

Dato che l'universalità della legge, secondo cui hanno luogo gli effetti, costituisce ciò che si chiama propriamente "natura" in generale (secondo la forma), cioè l'esistenza di cose in quanto determinata secondo leggi generali, l'imperativo universale del dovere potrebbe anche suonare così: "agisci come se la massima della tua azione dovesse, per tua volontà, divenire una "legge universale di natura"<sup>14</sup>.

Indichiamo ora alcuni doveri particolari, distinti, nel modo consueto, in doveri verso noi stessi e doveri verso gli altri uomini, nonché in doveri perfetti e imperfetti<sup>A10</sup>.

1. Un tale, colpito da una serie di sciagure tali da portarlo alla disperazione, prova disgusto per la vita; ma è ancora a tal segno in possesso della sua ragione, da domandarsi se il togliersi la vita non contrasti con il dovere che ha verso se stesso. Allora esamina se la massima della sua azione possa ben divenire una legge universale di natura. Ma la sua massima è: per amor di me, mi formo il principio che, se la vita, col suo perdurare, mi minaccia più male di quanto mi prometta di piacevolezza, io me la accorcio. Basta ora domandarsi se un tal principio dell'amor di sé possa divenire una legge universale di natura: allora si vede subito che una natura in cui fosse legge che, quello stesso sentimento che è destinato a promuovere la vita, distrugga la vita stessa, è una natura in sé contraddittoria e, quindi, non può sussistere come natura. Pertanto, quella massima non può fungere da legge universale di natura, e contrasta interamente col principio supremo di ogni dovere.

2. Un altro si trova nella necessità di prendere a prestito denaro. Sa bene che non sarà in grado di rifonderlo, ma si rende anche conto che il denaro non gli verrebbe prestato, se egli non promettesse risolutamente che pagherà, in un tempo determinato. Ha ben voglia di fare una simile promessa, ma ha ancora abbastanza coscienza per domandarsi: non è forse illecito e contrario al dovere trarsi d'impaccio in un modo siffatto? Qualora tuttavia vi si decidesse, la massima della sua azione suonerebbe così: se giudico di aver necessità di denaro, lo prenderò a prestito e prometterò di restituirlo, pur sapendo che questo non avverrà mai. Ora questo principio dell'amor di sé, o del proprio vantaggio, può darsi che si

lasci conciliare benissimo con tutto il mio benessere futuro: ma la domanda è se sia giusto. Trasformo allora la pretesa dell'amor di sé in una legge universale, e pongo la domanda così: che cosa risulterebbe, se la mia massima divenisse una legge universale? Mi accorgo allora che mai una legge di natura del genere potrebbe valere e coerire con se stessa, ma che dovrebbe necessariamente entrare in contraddizione. Infatti, l'universalità di una legge secondo cui, quando uno si giudica in stato di necessità, può promettere ciò che gli viene in mente, con la riserva di non mantenere, renderebbe impossibile la promessa e lo scopo stesso che si vuol raggiungere: nessuno crederebbe che gli sia fatta una promessa, ma tutti riderebbero di proposizioni del genere, come di un vano tentativo di inganno<sup>15</sup>.

3. Un terzo si trova in possesso di un talento che, opportunamente coltivato, potrebbe renderlo un uomo prezioso sotto molti rispetti. Si trova, tuttavia, in felici condizioni di fortuna, e preferisce abbandonarsi al godimento che affaticarsi a migliorare la sua felice disposizione naturale. Allora si domanda se la sua massima, di vanificare le sue doti naturali abbandonandosi al piacere, oltre ad andar d'accordo con se stessa vada anche d'accordo con ciò che si chiama dovere. E allora si accorge che una natura che segua una siffatta legge universale potrebbe, è vero, sussistere, anche se l'uomo (come l'abitante dei mari del Sud) lascia arrugginire il proprio talento e inclina a dissipare la propria vita unicamente nell'ozio, nel godimento, nella riproduzione, in una parola, nel piacere; ma che, tuttavia, è impossibile "volere" che ciò divenga una legge universale di natura, ovvero un istinto posto dalla natura in noi. Come essere razionale, infatti, egli vuole necessariamente che tutte le sue facoltà si sviluppino, poiché esse gli son date perché possano servire per ogni genere di fini.

Ancora: un quarto, a cui le cose vanno bene, ma che vede altri intorno a lui lottare contro grandi difficoltà (ed egli potrebbe facilmente aiutarli) pensa: che cosa me ne importa? Sia ognuno felice tanto quanto il cielo gli concede, o quanto riesce a rendersi tale da sé: io non gli porterò via nulla e non lo invidierò; ma non ho nessuna voglia di contribuire al suo benessere o ad assisterlo nelle sue necessità. Ora, senza dubbio, se questo modo di pensare divenisse una legge universale di natura, il genere umano potrebbe benissimo sussistere; e, senza dubbio, meglio che quando ciascuno chiacchiera di partecipazione e di benevolenza, e anche mostra zelo quando se ne presenta l'occasione, ma, per contro, non appena può, mente, si lascia corrompere o infrange in ogni modo i diritti altrui. Ma, sebbene sia possibile che sussista una legge universale di natura ispirata a quella massima, è tuttavia impossibile "volere" che un tal principio viga in ogni caso, come legge di natura. Infatti, una volontà che volesse questo contraddirebbe se stessa, potendosi ben presentare casi in cui essa ha bisogno dell'amore e della partecipazione altrui, e in cui una legge siffatta, uscita dalla sua stessa volontà, impedirebbe a lei stessa di sperare nell'aiuto desiderato. Questi sono alcuni dei molti doveri reali, o giudicati tali, la cui classificazione si lascia facilmente desumere dal principio proposto. Si deve "poter volere" che una massima della nostra azione divenga legge universale: questo è il canone del giudizio morale dato su di essa. Alcune azioni sono tali, che la loro massima non può neppure essere "pensata", senza contraddizione, come una legge universale di natura: tanto ci manca che si possa "volere" che lo divengano. In altre, per contro, non si trova

una siffatta impossibilità interna: tuttavia è impossibile "volere" che la loro massima venga innalzata all'universalità di una legge di natura, perché una tal volontà contraddirebbe se stessa. Si vede facilmente che la prima massima va contro un dovere stretto rigoroso (inderogabile), la seconda solo contro un dovere più largo (supererogatorio, o meritorio). Con ciò, grazie a questi esempi, tutti i doveri vengono compiutamente classificati nella loro dipendenza da un unico principio, per ciò che concerne il tipo della loro obbligatorietà (non l'oggetto dell'azione da compiersi).

Se, ora, badiamo a quel che avviene in noi quando trasgrediamo un dovere, ci accorgiamo che ciò che noi vogliamo veramente non è che la nostra massima divenga una legge universale, perché questo ci è impossibile, bensì, appunto, che rimanga universalmente una legge esattamente il contrario di ciò che vogliamo. Solo ci prendiamo la libertà nel nostro caso (e foss'anche solo per questa volta) di fare un'"eccezione" a vantaggio della nostra inclinazione. Di conseguenza, se soppesassimo tutto da un solo e identico punto di vista, cioè secondo ragione, troveremmo nella nostra volontà una contraddizione, e cioè: che oggettivamente un certo principio sia necessario come legge universale, e tuttavia soggettivamente non valga sempre, ma conceda eccezioni. Se non che, dato che una volta noi consideriamo la nostra azione dal punto di vista di una volontà perfettamente conforme alla ragione, un'altra volta consideriamo la stessa azione dal punto di vista di una volontà affetta da inclinazioni, in realtà qui non si produce nessuna contraddizione, bensì un'opposizione ("antagonismus") dell'inclinazione contro il precetto della ragione. Con ciò l'universalità del principio ("universalitas") viene trasformata in una semplice generalità ("generalitas"), in cui il principio pratico razionale s'incontra con la massima a mezza strada. Sebbene un nostro giudizio imparziale non possa giustificarlo, ciò mostra, tuttavia, che noi riconosciamo effettivamente la validità dell'imperativo categorico: soltanto (col massimo rispetto verso di esso) ci permettiamo una, così ci sembra, irrilevante eccezione, riservata a noi.

Fin qui abbiamo per lo meno mostrato che, se il dovere è un concetto dotato di significato e di effettiva giurisdizione sulle nostre azioni, questo non si può in nessun modo esprimere negli imperativi ipotetici, ma solo nell'imperativo categorico. Inoltre, abbiamo indicato chiaramente e determinatamente, per ogni uso, il contenuto dell'imperativo categorico, il quale dovrebbe contenere il principio di ogni dovere (sempre che ce ne siano): e questo non è poco. Non siamo, però, ancora giunti a dimostrare che un tal imperativo esista realmente, e che vi sia una legge pratica che comanda di per sé, con forza assoluta e al di fuori di ogni altro movente; e, infine, che l'obbedienza a tale legge sia dovere.

A questo scopo è estremamente importante tener presente, a titolo di avvertimento, che non può venir in mente di desumere la realtà di detto principio dalla "particolare costituzione della natura umana". Il dovere dev'essere, infatti, una necessità praticamente incondizionata dell'azione, e deve, quindi, valere per tutti gli esseri razionali (a cui possa comunque riferirsi un imperativo), e "solo per questo" essere una legge anche, in particolare, per tutte le volontà umane. Ciò che, per contro, dovesse valere in forza della particolare disposizione dell'umanità - ciò che ci appartenesse per particolari

sentimenti e inclinazioni, o addirittura, se possibile, per uno specifico indirizzo proprio della ragione umana, e non valesse necessariamente per la volontà di ogni essere razionale -, questo potrebbe essere, bensì, una massima per noi, ma non fornire una legge: potrebb'essere un principio soggettivo, secondo il quale abbiamo inclinazione o propensione ad agire, ma non un principio oggettivo, secondo il quale siamo "obbligati" ad agire, quand'anche ogni nostra propensione, inclinazione o disposizione naturale vi contrasti; al punto che la sublimità e l'intrinseca dignità del comando tanto più risplende in un dovere, quanto meno le cause soggettive gli sono favorevoli, e quanto più gli sono contrarie, senza perciò indebolire per nulla la coazione esercitata dalla legge o togliere qualcosa alla sua validità.

Vediamo, qui, la filosofia collocata effettivamente in una posizione critica, che essa deve mantenere anche se non riesce ad agganciarla a nulla nel cielo, o ad appoggiarla a nulla sulla terra. Qui essa deve dimostrare la sua genuinità, come conservatrice autonoma delle sue leggi, e non come semplice annunziatrice di quelle che le suggerisce una sensibilità innata, o una natura, chi sa come, tutrice. Tutte queste cose possono essere meglio di niente, ma non forniscono mai principi dettati dalla ragione. Questi devono avere la loro fonte e, con ciò, la loro obligatorietà interamente "a priori": non attendersi nulla dall'inclinazione dell'uomo, ma tutto dall'autorità della legge dal doveroso rispetto che le si deve portare; oppure, in caso contrario, condannare l'uomo al disprezzo e ad un'intima ripugnanza verso se stesso. Ogni elemento empirico, dunque, che volesse aggiungersi al principio della moralità, non solo sarebbe a ciò del tutto inadatto, ma porterebbe un danno estremo alla schiettezza dei costumi. Qui il genuino valore di una volontà assolutamente buona - valore che si eleva al di sopra di tutto ciò che ha un prezzo - consiste appunto nel fatto che il principio dell'azione sia libero da tutti gli influssi di motivi accidentali, che solo l'esperienza può fornire. Contro questa negligenza, o addirittura bassezza d'animo, nel cercare il principio tra motivi e leggi di ordine empirico, non si metterà mai in guardia abbastanza, dato che la ragione umana volentieri si adagia, stanca, su queste piume; e nelle dolci rappresentazioni del sogno (per cui, in luogo di Giunone, abbraccia una nuvola)<sup>16</sup> sostituisce alla moralità un bastardo, rappezzato da membra di tutt'altra discendenza, che assomiglia a tutto ciò che si vuole vedervi, salvo che alla virtù, agli occhi di colui che, almeno una volta, l'ha scorta nel suo vero volto<sup>A11</sup>.

La questione è, dunque, la seguente: è una legge necessaria "per tutti gli esseri razionali", che essi giudichino sempre le loro azioni secondo massime tali di cui sia possibile volere che servano da leggi universali? Se è così, questo dev'essere connesso (del tutto "a priori") già col concetto della volontà di un essere razionale in genere. Ma per scoprire questa connessione occorre, per quanto si recalcitri, fare un passo più in là: precisamente alla metafisica, sia pure a una sua branca distinta da quella della filosofia speculativa, e cioè alla metafisica dei costumi. In una filosofia pratica, dove non abbiamo da occuparci delle ragioni di ciò che "accade", bensì delle leggi di ciò che "deve accadere", quand'anche non accadesse mai, cioè di leggi oggettivamente pratiche, non occorre mettersi a indagare i fondamenti per cui qualcosa piace o non piace, avviene come per la soddisfazione della semplice sensazione di gusto; né se questo vada distinto

da una approvazione universale della ragione. Né occorre indagare su che cosa si fondi il sentimento del piacere e del dispiacere, e come di qui nascano massime, anche con la collaborazione della ragione. Infatti, tutto questo appartiene a una psicologia empirica che, se si vuol considerare la dottrina della natura come "filosofia della natura"<sup>17</sup>, ne costituirà la seconda parte, fondata su "leggi empiriche". Qui si tratta, però, di leggi oggettivamente pratiche, e, pertanto, del rapporto di una volontà con se stessa, in quanto determinato unicamente dalla ragione; e tutto ciò che ha rapporto con l'empiria ne cade, pertanto, fuori. Se, infatti, la "ragione" determina il comportamento "di per sé sola" (e di ciò dobbiamo ora indagare la possibilità), occorre che lo faccia necessariamente "a priori".

La volontà è pensata come una facoltà di determinarsi all'azione "secondo la rappresentazione di certe leggi". E una tal facoltà può incontrarsi solo in un essere razionale. Ora, ciò che serve alla volontà come fondamento oggettivo della sua autodeterminazione è lo scopo: e questo, quando sia dato dalla pura ragione, deve valere egualmente per tutti gli esseri razionali. Ciò che, per contro, contiene solo il fondamento della possibilità dell'azione, il cui effetto è lo "scopo", si chiama "mezzo". Il fondamento soggettivo del desiderio è il "movente", quello oggettivo del volere è il "motivo"<sup>18</sup>: di qui la distinzione tra scopi soggettivi, che dipendono da moventi, e scopi oggettivi, fondati su motivi che valgono per ogni essere razionale. I principi pratici sono "formali" quando fanno astrazione da tutti gli scopi soggettivi; sono "materiali" quando pongono a fondamento codesti scopi e, perciò, determinati moventi. Gli scopi che un essere razionale si pone a suo piacere, come "effetti" della sua azione (scopi materiali), sono tutti relativi soltanto: infatti, solo il loro rapporto con una facoltà di desiderare del soggetto, conformata in un certo modo, conferisce loro il valore che, pertanto, non può fornire alcun principio universale e necessario, che valga per ogni essere razionale e per qualsiasi volontà: cioè, non può fornire leggi pratiche. Tutti questi scopi relativi sono, perciò, fondamento solo di imperativi ipotetici. Posto, però, che vi sia qualcosa "la cui esistenza ha in se stessa" un valore assoluto, e che, come "fine in sé", possa essere fondamento di determinate leggi, in ciò, e soltanto in ciò, si troverebbe il fondamento di un possibile imperativo categorico, cioè della legge pratica.

Ora io dico: l'uomo, e ogni essere razionale in genere, "esiste" come scopo in se stesso, e "non solo come mezzo" perché sia usato da questa o quella volontà; in tutte le sue azioni, dirette, sia verso se stesso, sia verso altri esseri razionali, esso dev'essere sempre considerato, "al tempo stesso, anche come un fine"<sup>19</sup>. Tutti gli oggetti delle inclinazioni non hanno se non un valore condizionato, perché, qualora non esistessero le inclinazioni e i bisogni che su essi si fondano, anche il loro oggetto sarebbe senza valore. Le inclinazioni stesse, però, come fonti di bisogno, hanno così poco un valore assoluto, che le renda desiderabili, che, anzi, qualsiasi essere razionale deve piuttosto universalmente desiderare di esserne libero. Dunque, il valore di tutti gli oggetti "da ottenere" col nostro agire è sempre condizionato. Gli enti la cui esistenza non deriva dalla nostra volontà, bensì dalla natura, quando siano realtà prive di ragione, hanno unicamente un valore relativo, di mezzi, e si chiamano perciò "cose". Per contro, gli esseri razionali son chiamati "persone", perché la loro natura li designa, già essa, come fini in sé, cioè come qualcosa

che non può venire adoperato esclusivamente quale mezzo: e, pertanto, tale natura pone un limite all'arbitrio (ed è oggetto di rispetto). Questi non sono, dunque, scopi puramente soggettivi, la cui esistenza, come effetto della nostra azione, abbia un valore "per noi": sono "scopi oggettivi", cioè cose la cui esistenza è un fine in sé, tale che al suo posto non se ne può mettere nessun altro, e del quale i fini soggettivi dovrebbero stare al servizio, come "semplici" mezzi, perché senza di esso non vi sarebbe, in generale, nessun "valore assoluto". Ma se ogni valore fosse condizionato e pertanto accidentale, la ragione non potrebbe possedere nessun principio pratico supremo.

Se ha da esservi, dunque, un principio pratico supremo, e un imperativo categorico che comanda alla volontà dell'uomo, questo deve derivare dalla rappresentazione di ciò che è necessariamente uno scopo per ognuno, essendo "fine in se stesso": e, come tale, costituire un principio "oggettivo" della volontà, che serva di legge pratica universale. Il fondamento di tale principio è: "la natura razionale esiste come un fine in sé". Così, necessariamente, l'uomo si rappresenta la propria esistenza; e in tale senso, questo è un principio "soggettivo" dell'azione umana. Allo stesso modo, però, si rappresenta la propria esistenza anche ogni altro essere razionale, in conseguenza, appunto, dello stesso fondamento razionale che vale anche per me<sup>A12</sup>: esso è dunque al tempo stesso un principio "oggettivo", da cui si devono poter derivare, come da un fondamento pratico supremo, tutte le leggi della volontà. L'imperativo pratico sarà, dunque, il seguente: "agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo". Vediamo se ciò si possa mettere in pratica.

Tornando agli esempi precedenti, domandiamoci:

"In primo luogo", secondo il concetto del dovere necessario verso se stesso, colui che commette suicidio compie un'azione compatibile con l'idea dell'umanità come "fine in sé"? Se, per sfuggire a una condizione dolorosa, egli si distrugge, si serve di una persona unicamente come di "un mezzo" per conservare uno stato sopportabile fino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, e, perciò, non è qualcosa che si possa adoperare "solo" come mezzo: in tutte le sue azioni egli deve essere considerato, al tempo stesso, come un fine in sé. Io non dispongo quindi dell'uomo, nella mia persona, per mutilarlo, danneggiarlo o distruggerlo. (Qui devo tralasciare ogni determinazione più precisa di questo principio, intesa ad evitare ogni equivoco circa l'amputazione di membra per salvare la vita, circa il pericolo a cui uno espone la vita per conservarla, e così via: tali questioni rientrano nella dottrina morale vera e propria.)

"In secondo luogo", per ciò che riguarda il dovere necessario obbligatorio verso gli altri, colui che ha intenzione di fare agli altri una promessa menzognera si accorgerà immediatamente che vuole servirsi di un altro "solo come di un mezzo", senza rispettarlo al tempo stesso come uno scopo. Infatti, colui che, con una tal promessa, io adopero per i miei fini non può in nessun modo esser d'accordo con il mio modo di comportarmi verso di lui, e non può, quindi, avere in sé lo scopo di una siffatta azione. Più chiaramente ancora colpisce il contrasto col principio del dovere verso altri uomini, se si portano esempi di aggressioni allalibertà e alla proprietà. Perché qui appare evidente che il trasgressore dei



diritti dell'uomo intende servirsi della persona degli altri solo come di un mezzo, senza considerare che essi, come esseri razionali, devono sempre essere trattati anche come scopi, cioè come tali che possano contenere anche in sé lo scopo di quella precisa azione<sup>A13</sup>. "In terzo luogo", rispetto al dovere accidentale (supererogatorio) verso se stessi, non basta che l'azione non contrasti con l'umanità come scopo nella nostra persona: occorre anche che "concordi" con tale scopo. Ora, nell'uomo si trovano disposizioni ad una maggiore perfezione, che rientrano tra gli scopi della natura rispetto all'umanità nel nostro soggetto: il trascurarle sarebbe, bensì, in ogni caso compatibile con la "conservazione" dell'umanità come scopo in sé, ma non con la "promozione" di tale scopo.

"In quarto luogo", per quel che riguarda il dovere supererogatorio verso gli altri, lo scopo naturale, proprio di tutti gli uomini, è la loro felicità. Ora, l'umanità potrebbe, bensì, sussistere anche se nessuno contribuisse alla felicità degli altri senza tuttavia detrarre nulla ad essa intenzionalmente: se non che questo è un concordare solo negativo, e non positivo, con l'"umanità come fine in sé", quando nessuno si sforzi di promuovere, per quanto può, anche i fini degli altri. Infatti, il soggetto fine a se stesso è un soggetto tale che i suoi scopi, se quella rappresentazione ha da avere presso di me "tutta" la sua efficacia, devono anche, per quanto possibile, essere scopi "miei". Questo principio dell'umanità, e di ogni natura razionale in genere, "come fine in sé" (che è la condizione limitativa suprema della libertà d'azione di ciascun uomo) non è tratto dall'esperienza: in primo luogo, per la sua universalità, riguardando tutti gli esseri razionali in genere, circa i quali nessuna esperienza potrebbe dirci qualcosa; in secondo luogo, perché qui l'umanità non è rappresentata come scopo degli uomini (soggettivamente), cioè come un oggetto che uno, di per sé, si proponga come scopo, bensì come scopo oggettivo che, quali che siano gli scopi che effettivamente abbiamo, ha da costituire la suprema condizione limitativa di ogni scopo soggettivo: e ciò non può scaturire se non dalla pura ragione. "Oggettivamente", infatti, il fondamento di ogni legislazione pratica si trova nella "regola" e nella forma dell'universalità, che la rende capace (secondo il primo principio) di essere una legge (analoga alla legge di natura); ma "soggettivamente" si trova nello "scopo". Ora, soggetto di tutti gli scopi è ciascun essere razionale come fine in sé (in base al secondo principio). Segue ora di qui il terzo principio pratico della volontà, come condizione suprema del suo accordo con la ragion pratica universale: "l'idea della volontà di ogni essere razionale come di una volontà universalmente legislatrice".

In base a questo principio, vengono respinte tutte le massime non compatibili con una legislazione universale propria della volontà. Non solo, quindi, la volontà viene sottoposta alla legge, ma vi viene sottoposta in modo da dover essere considerata anche "come legislatrice rispetto a se stessa", e solo per questo, appunto, sottomessa alla legge (di cui essa stessa può considerarsi come l'autrice).

Gli imperativi - così rappresentati come una legislazione rispetto alle azioni, o alla "scelta" universale "di scopi", da parte degli esseri razionali come tali, analoga a un "ordinamento" universale "della natura" - escludono, bensì, dalla loro capacità coercitiva qualsiasi mescolanza di interessi come moventi, per il fatto, appunto, d'essere stati

rappresentati come categorici: ma essi sono stati "ammessi" come categorici perché è necessario ammettere imperativi del genere, se si vuole spiegare il concetto del dovere. Se, però, vi siano proposizioni pratiche che comandano categoricamente, non poteva di per sé esser provato, né in generale, in questa sezione, e neanche ancora in questo punto particolare. Una sola cosa si poteva fare: indicare l'indipendenza da qualsiasi interesse della volontà per dovere, come carattere distintivo specifico dell'imperativo categorico rispetto all'ipotetico: indicare questa indipendenza nell'imperativo stesso, mediante una qualche determinazione, che esso contenga. E questo è stato fatto nella presente terza formula del principio, e cioè nell'idea della volontà di ogni essere razionale come "volontà universalmente legislatrice" [20](#).

Se, infatti, pensiamo una cosa del genere, è vero bensì che una volontà che "sta sotto leggi" può esser legata alla legge anche da un interesse; ma una volontà che sia il suo stesso legislatore supremo non può, in quanto tale, dipendere da un qualsiasi interesse: perché una tal volontà dipendente implicherebbe una legge ulteriore, che limiti l'interesse del suo amor di sé alla condizione di valere come legge universale.

Dunque, il "principio" per cui ogni volontà umana è una "volontà universalmente legislatrice mediante tutte le sue massime" [A14](#), se soltanto potesse affermarsi nel volere umano, si "accorderebbe" in ciò "perfettamente" con l'imperativo categorico. Appunto in virtù dell'idea di una legislazione universale, esso "non si fonda su nessun interesse", e, quindi, tra tutti gli imperativi possibili è il solo che possa essere "incondizionato". La cosa si vede ancor meglio rovesciando la proposizione: se c'è un imperativo categorico (cioè una legge per la volontà di ogni essere razionale), esso può comandare solo di operare esclusivamente in base alla massima di un volere tale che possa aver per oggetto se stesso, come universalmente legislatore: poiché in tal caso soltanto il principio pratico, e l'imperativo a cui esso obbedisce, è incondizionato, non avendo a suo fondamento alcun interesse.

Se, ora, guardiamo all'indietro a tutti gli sforzi che fin qui si sono fatti per mettere in luce il principio della moralità, non possiamo meravigliarci che essi fossero destinati tutti, inevitabilmente, all'insuccesso. Si vedeva l'uomo legato dal suo dovere a leggi, ma non veniva in mente che egli fosse sottoposto "solo alla legislazione sua propria, e tuttavia universale"; e che fosse tenuto soltanto ad agire in modo conforme alla propria volontà, in quanto legiferante secondo lo scopo della natura, ma universalmente. Se, infatti, lo si pensava come sottoposto a una legge (quale che sia), si era costretti a supporre che questa comportasse un qualche interesse che fungesse da stimolo o costrizione, non sorgendo essa, come legge, dalla "sua" propria volontà, bensì essendo questa volontà legalmente costretta da "qualcos'altro" a comportarsi in un certo modo. Ma, a causa di questa conseguenza assolutamente necessaria, tutto il lavoro per trovare un principio supremo del dovere andava irrimediabilmente perduto. Infatti, non si mettevano mai le mani sul dovere, bensì su una necessità dell'azione fondata su un qualche interesse. Questo poteva essere un interesse proprio o altrui: ma, allora, l'imperativo doveva inevitabilmente presentarsi come condizionato, e non poteva assolutamente servire come comando etico. Chiamerò dunque questo principio 'principio dell'"autonomia" della

volontà', in contrapposto ad ogni altro, qualificato come principio della "eteronomia".

Il concetto dell'essere razionale in genere - che deve considerarsi in tutte le massime della sua volontà come universalmente legislatore, per giudicare da questo punto di vista se stesso e le sue azioni - ci porta a un concetto connesso col primo e assai fruttuoso: e, cioè, a quello di un "regno dei fini". Per "regno" intendo il collegamento sistematico di diversi esseri razionali mediante leggi comuni. Ora, poiché le leggi determinano gli scopi per la loro universale validità, se si astrae dalle differenze personali tra gli esseri razionali e, con ciò, da ogni contenuto dei loro scopi privati, sarà possibile pensare in connessione sistematica una totalità dei fini (tanto degli esseri razionali come fini in sé quanto dei singoli scopi che, ciascuno per sé, essi si possono proporre): in altre parole, un regno dei fini, reso possibile dai principi sovraesposti.

Infatti, tutti gli esseri razionali si trovano sotto la legge secondo cui ciascuno di loro deve trattare se stesso, e tutti gli altri, mai "come un semplice mezzo", ma sempre anche "al tempo stesso come un fine". Di qui nasce un collegamento sistematico degli esseri razionali mediante leggi oggettive comuni, cioè un regno che, avendo tali leggi in vista appunto le relazioni di esseri razionali tra loro come mezzi e fini, può ben chiamarsi regno dei fini (sia pure come un ideale).

Ma un essere razionale appartiene come "membro" al regno dei fini quando vi si trovi, bensì, come legislatore da un punto di vista universale, ma anche, al tempo stesso, sia sottomesso lui stesso a queste leggi. Vi appartiene, per contro, come "capo supremo" se, essendone legislatore, non è sottomesso alla volontà di nessun altro.

L'essere razionale deve sempre considerarsi come legislatore in un regno dei fini, possibile grazie alla libertà del volere: vi appartenga esso come membro come capo. Ma il posto di quest'ultimo può rivendicarlo, non semplicemente in virtù della massima del suo volere, bensì solo quando sia un essere del tutto indipendente, libero da bisogni e da limitazioni del suo potere, adeguato alla volontà.

La moralità sussiste, dunque, solo in quel riferirsi di tutte le azioni alla legislazione, che rende possibile un regno dei fini. Tale legislazione, però, deve potersi trovare in ciascun essere razionale e scaturire dalla sua libertà, il cui principio è dunque: non compiere alcuna azione secondo altra massima da quella con cui sia compatibile l'esistenza di una legge universale: in modo, dunque, "che la volontà, con la sua massima, possa considerarsi come universalmente legislatrice rispetto a se medesima". Ora, se le massime non concordano necessariamente già per la loro natura con questo principio oggettivo degli esseri razionali come universalmente legislatori, la necessità dell'azione secondo quel principio prende il nome di coazione pratica, cioè di "dovere". Il dovere non compete al capo, nel regno dei fini, bensì a ciascun membro e a tutti nella stessa misura.

La necessità pratica di agire secondo questo principio, il dovere, non si fonda punto su sentimenti, stimoli, inclinazioni, ma solo sul rapporto degli esseri razionali gli uni con gli altri, in cui la volontà di un essere razionale deve considerarsi, al tempo stesso, come "legislatrice", perché altrimenti nulla si potrebbe pensare come un "fine in sé". La ragione riferisce, dunque, ogni massima della volontà come universalmente legislatrice a ogni altra volontà, e anche a ogni azione rispetto a se medesima: e, questo, non in vista di un

qualche altro motivo pratico, o di uno sperato vantaggio, bensì per l'idea della "dignità" di un essere razionale, che non obbedisce ad altra legge da quella che esso stesso si dà.

Nel regno dei fini, tutto ha un "prezzo" o una "dignità". Ha un prezzo ciò, al cui posto può esser messo anche qualcos'altro, di "equivalente"; per contro, ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non comporta equivalenti, ha una dignità.

Ciò che si riferisce ai comuni bisogni e inclinazioni umani ha un "prezzo di mercato"; ciò che, anche senza presupporre un bisogno, si conforma ad un certo gusto, cioè a un compiacimento del mero gioco, senza scopo, delle facoltà del nostro animo, ha un "prezzo d'affezione"; ma ciò che costituisce la condizione a cui soltanto qualcosa può essere un fine in sé ha, non soltanto un valore relativo, cioè un prezzo, bensì un valore intrinseco, cioè una "dignità".

Ora, la moralità è la condizione a cui soltanto un essere razionale può essere un fine in sé, perché solo in grazia di essa è possibile appartenere, come membro legislatore, al regno dei fini. Dunque, la moralità e l'umanità, in quanto capaci di ciò, sono la sola cosa che abbia dignità. L'abilità e la diligenza nel lavoro hanno un prezzo di mercato; lo spirito, la fantasia vivace l'estro, un prezzo d'affezione; per contro, la fedeltà nel promettere, la benevolenza per principio (non per istinto) hanno un valore intrinseco. In loro mancanza, né la natura né l'arte contengono nulla che si possa collocare al loro luogo: perché il loro valore non consiste negli affetti che ne scaturiscono, nel vantaggio e nell'utilità che procurano, bensì nelle intenzioni, cioè nelle massime della volontà, pronte a manifestarsi in questo modo in azioni, quand'anche il successo non le favorisca. Codeste azioni non abbisognano neppure di una raccomandazione qualsiasi, da parte di una disposizione o di un gusto soggettivi, che inducano a considerarle con immediato favore e compiacimento; non hanno bisogno di nessuna propensione o sentimento immediato di desiderio: esse mostrano, nella volontà che le esercita, l'oggetto di un rispetto immediato, e per questo non si richiede altro che la ragione, per "imporle" alla volontà, non per "ottenere l'obbedienza mediante lusinghe": ciò che, nel caso di doveri, sarebbe senz'altro una contraddizione. Codesto apprezzamento ci fa dunque riconoscere, nel valore di un modo di pensare siffatto, la dignità, e lo colloca infinitamente al di sopra di ogni prezzo, col quale non lo si può in nessun modo paragonare e commisurare, senza una incomprensione radicale della sua santità.

Che cosa, dunque, autorizza l'intenzione moralmente buona, ovvero la virtù, ad avere così alte pretese? Nulla di meno che la partecipazione, che essa procura all'essere razionale, "a una legislazione universale", che lo qualifica come membro di un possibile regno dei fini, a cui egli fu destinato già dalla natura sua propria, come fine in se stesso, e, appunto perciò, come legislatore nel regno dei fini, libero rispetto a ogni legge della natura, dovendo obbedire solo alla legge che esso stesso si dà, e secondo la quale le sue massime possono rientrare in una legislazione universale (a cui esso stesso si sottomette). Infatti, nulla ha un valore che non sia quello che la legge gli conferisce. La legislazione come tale, però, che determina ogni valore, appunto per questo deve avere una dignità, cioè un valore incondizionato e incomparabile, nei cui riguardi la parola 'rispetto' è la sola che esprima adeguatamente la stima che un essere razionale vi deve

portare. L'"autonomia" è, dunque, il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale<sup>21</sup>.

I tre modi su esposti di rappresentare il principio della moralità non sono, in fondo, se non altrettante formule di una medesima legge, ognuna delle quali racchiude in sé le altre due. Tra esse sussiste, tuttavia, una diversità, che ha una rilevanza soggettivamente, più che oggettivamente, pratica nell'avvicinare un'idea della ragione all'intuizione (secondo una certa analogia), e perciò al sentimento. Infatti, tutte le massime hanno:

1. una "forma", che consiste nell'universalità; e allora la formula dell'imperativo etico si esprime così: doversi scegliere le massime come se avessero da valere come leggi universali di natura;
2. una "materia", e cioè uno scopo; e allora la formula suona: l'essere razionale, come scopo per sua natura, cioè come fine in se stesso, deve servire da condizione limitativa a ogni massima, rispetto a qualsiasi scopo semplicemente relativo e arbitrario;
3. una "determinazione completa" di tutte le massime mediante quella formula, e cioè: dover concordare tutte le massime, per legislazione propria, con un possibile regno dei fini come se fosse un regno della natura<sup>A15</sup>. Il progresso avviene, qui, quasi passando attraverso le categorie dell'unità della forma del volere (sua universalità), della "molteplicità" della materia (degli oggetti, cioè degli scopi), e della "totalità" del loro sistema. In verità, è preferibile, nel "giudizio" etico, procedere sempre secondo il metodo rigoroso, e porre a base la formula generale dell'imperativo categorico: "agisci secondo una massima che possa farsi al tempo stesso legge universale". Ma, se si vuole offrire accesso alla legge morale, è molto utile far passare una medesima azione attraverso tutti i tre concetti elencati, in modo da avvicinarla, per quanto possibile, all'intuizione.

Possiamo ormai finire di dove avevamo cominciato, e cioè col concetto di una volontà incondizionatamente buona. La "volontà è buona in senso assoluto" quando non può esser cattiva, cioè quando la sua massima non possa entrare in contrasto con se stessa, posto che se ne faccia una legge universale. Codesto principio è, dunque, anche la sua legge suprema: agisci sempre secondo quella massima di cui puoi volere, al tempo stesso, l'universalità come legge. E' questa l'unica condizione per cui una volontà non può mai entrare in contrasto con se stessa, e un siffatto imperativo è categorico. Poiché il valere di una volontà come legge universale per possibili azioni ha un'analogia con la connessione universale delle cose esistenti, secondo leggi universali, connessione che costituisce l'aspetto formale della natura in genere, l'imperativo categorico può anche esprimersi così: "agisci secondo massime che possono avere al tempo stesso per oggetto se stesse come leggi universali di natura". Così è fatta, dunque, la formula di una volontà assolutamente buona.

La natura razionale si eccettua da ogni altra, perché pone a se medesima uno scopo. Questo sarebbe la materia di ogni volontà buona. Ma poiché nell'idea di una volontà assolutamente buona, senza condizioni limitative (del raggiungimento di questo o quel fine), si deve astrarre del tutto da qualsiasi scopo "da porre in atto" (che renderebbe la volontà solo relativamente buona), il fine deve potersi pensare, qui, non come un fine da

realizzare, bensì "come indipendente": da pensarsi, perciò, solo in via negativa, come quello contro il quale non si può mai agire, e che, perciò, in ogni atto di volontà non deve essere mai valutato come un semplice mezzo, bensì sempre anche al tempo stesso come uno scopo. Ma ciò non può essere altro che il soggetto di tutti i possibili fini, in quanto questo è al tempo stesso il soggetto di una possibile volontà buona in senso assoluto<sup>22</sup>. Questo, infatti, non può essere posposto senza contraddizione a nessun altro oggetto. Il principio: agisci verso ogni essere razionale (verso te, o verso gli altri) in modo che nella tua massima esso valga al tempo stesso come scopo in sé, coincide, in fondo, con il principio: agisci secondo una massima che, al tempo stesso, contenga in sé la sua validità universale per ogni essere razionale. Infatti, il dover io restringere la mia massima, nell'uso dei mezzi per un qualsiasi fine, alla condizione della sua validità universale, come legge per qualsiasi soggetto, equivale a dire: il soggetto dei fini, cioè l'essere razionale, non deve mai esser posto a fondamento di tutte le massime dell'azione come puro e semplice mezzo, bensì come la suprema condizione limitativa nell'uso dei mezzi: in altri termini, come fine.

Segue di qui, incontestabilmente, che ogni essere razionale deve potersi considerare come scopo in sé rispetto a tutte le leggi a cui possa mai essere sottoposto; e, al tempo stesso, come legislatore universale: perché appunto questa qualificazione delle sue massime a una legislazione universale lo contraddistingue come fine in se stesso. In altri termini, la sua dignità (prerogativa) rispetto a tutte le creature meramente naturali comporta che le sue massime debbano essere sempre assunte dal punto di vista suo proprio, ma anche, insieme, di tutti gli altri esseri razionali come legislatori (che, perciò, prendono anche il nome di persone). In tal modo è possibile un mondo di esseri razionali ("mundus intelligibilis") come regno dei fini, e, precisamente, mediante l'autonoma legislazione di tutte le persone come membri. In base a ciò, ogni essere razionale deve agire come se, mediante la sua massima, fosse sempre un membro legislatore nel regno universale dei fini. Il principio formale di queste massime è: agisci come se la tua massima dovesse servire al tempo stesso da legge universale (per tutti gli esseri razionali). Un regno dei fini è, dunque, possibile soltanto per analogia solo con un regno della natura: quello, però, solo secondo massime, cioè regole imposte a se stessi; questo secondo leggi di cause efficienti esteriormente necessitate. A parte ciò, anche al tutto della natura - che, pure, è considerato come una macchina - si può dare, in quanto ha riferimento ad esseri razionali come scopi, il nome di 'regno' della natura. Un siffatto regno dei fini sarebbe ora effettivamente realizzato - in virtù di massime, la cui regola è prescritta a tutti gli esseri razionali dall'imperativo categorico - "se queste regole fossero universalmente seguite". Ma, nonostante che l'essere razionale non possa far conto su ciò - che, quando anche egli segua puntualmente queste massime, per ciò stesso anche tutti gli altri facciano altrettanto, e, quindi, che il regno della natura e il suo ordinamento finalistico vadano d'accordo con lui come membro qualificato di un regno dei fini, possibile mediante lui stesso (in altri termini: non potendo egli far conto sulla soddisfazione delle sue aspirazioni alla felicità) -. rimane tuttavia ferma quella legge: agisci secondo massime di un membro universalmente legislatore, in vista di un regno dei fini semplicemente possibile. Questa legge conserva tutta la sua forza, perché comanda

categoricamente. E qui precisamente s'incontra il paradosso: che unicamente la dignità della condizione umana come natura razionale, senza alcun altro scopo o vantaggio che si pensi di trarne, e perciò unicamente il rispetto per una pura idea, deve servire come precetto inderogabile del volere; e che appunto in questa indipendenza della massima da tutti quei possibili moventi consista la sua sublimità, e la dignità di ogni soggetto razionale ad essere un membro legislatore nel regno dei fini. Altrimenti, infatti, un tal soggetto dovrebb'essere rappresentato esclusivamente come sottoposto alle leggi di natura del suo bisogno. Quand'anche il regno della natura, come quello dei fini, fosse pensato come unificato sotto un capo supremo, e il secondo non rimanesse, perciò, mera idea, ma ottenesse realtà effettiva, ciò contribuirebbe, bensì, al formarsi di un forte incentivo, ma mai all'accrescersi del suo intrinseco valore: perché senza tener conto di sé, questo stesso legislatore unico ed esente da restrizioni dovrebbe sempre essere rappresentato come tale da giudicare il valore degli esseri razionali solo secondo il loro comportamento disinteressato, ad essi prescritto esclusivamente in virtù di quell'idea. L'essenza delle cose non muta, con ciò, i suoi rapporti esterni; e ciò che forma, da solo, l'assoluto valore dell'uomo, senz'altra considerazione, deve essere anche ciò in base a cui l'uomo è giudicato anche dall'Essere supremo. La "moralità" è, dunque, il rapporto delle azioni con l'autonomia del volere, cioè con la possibile legislazione universale mediante le sue massime. L'azione compatibile con l'autonomia del volere è "lecita", quella non compatibile "illecita". La volontà, le cui massime necessariamente concordano con le leggi dell'autonomia, è una volontà "santa", assolutamente buona. La dipendenza di una volontà non assolutamente buona dal principio dell'autonomia (e cioè la costrizione morale) è l'"obbligatorietà". Quest'ultima non può, dunque, riferirsi a un essere santo. La necessità oggettiva di un'azione obbligatoria si chiama "dovere".

Da quanto testé si è detto, si può capire facilmente come accada che, pur pensando noi, nel concetto di dovere, una sottomissione alla legge, tuttavia ci rappresentiamo anche, con ciò, una certa sublimità e "dignità", propria della persona che ai suoi doveri è fedele. L'essere "sottoposta" alla legge morale, infatti, non costituisce di per sé nessuna sublimità in lei, ma solo l'esserlo in quanto la persona è, al tempo stesso, "fonte della legge stessa", e solo in virtù di ciò le è sottomessa. Del pari abbiamo mostrato più su come, non la paura, e neppure l'inclinazione, ma soltanto il rispetto per la legge sia un movente capace di dare all'azione un valore morale. La nostra propria volontà che agisse solo per rispetto della condizione di una legislazione universale possibile mediante le sue massime, questa volontà, per noi possibile in idea, è l'oggetto vero e proprio del rispetto; e la dignità della condizione umana consiste precisamente in questa capacità, di essere universalmente legislatrice, pur congiunta con la condizione di essere, al tempo stesso, sottoposta a tale legislazione.

# **L'AUTONOMIA DELLA VOLONTÀ COME PRINCIPIO SUPREMO DELL'ETICA.**

L'autonomia del volere è quella proprietà della volontà per cui essa è legge a se stessa (indipendentemente da qualsiasi natura degli oggetti del volere). Principio dell'autonomia è dunque: non scegliere, se non in modo che le massime a cui si ispira la scelta siano, nel medesimo tempo, comprese nella volontà come una legge universale. Che questa regola pratica sia un imperativo - che lega, cioè, come condizione necessaria la volontà di ogni essere razionale - non lo si può dimostrare mediante la semplice scomposizione dei concetti che compaiono in essa, trattandosi di una proposizione sintetica: occorrerebbe, per questo, oltrepassare la conoscenza degli oggetti e addivenire a una critica del soggetto, cioè della ragion pura pratica. Infatti, codesto giudizio sintetico, che comanda apoditticamente, deve venir conosciuto del tutto "a priori": ma questo non è compito della presente sezione. Ma che codesto principio dell'autonomia sia l'unico principio della morale, lo si può benissimo mostrare mediante la semplice scomposizione dei concetti della moralità. Infatti, in tal modo si trova che il suo principio ha da essere un imperativo categorico, e che quest'ultimo non comanda nulla di più e nulla di meno che, precisamente, quell'autonomia.



# L'ETERONOMIA DELLA VOLONTÀ COME FONTE DI TUTTI I PRINCIPI SPURI DELLA MORALITA'.

Se la volontà cerca la legge "in qualche altra parte" che nella capacità delle sue massime a costituire una sua propria legislazione universale - e, pertanto, se, oltrepassando se stessa, la cerca nella natura di un qualche suo oggetto, che debba determinarla - ne deriva, in ogni caso, un'"eteronomia". La volontà non dà allora legge a se stessa, ma l'oggetto dà la legge alla volontà, mediante il suo rapporto con essa. Questo rapporto, riposi esso su un'inclinazione immediata o su rappresentazioni della ragione, non rende possibili se non imperativi ipotetici: io devo far qualcosa "perché ne voglio qualche altra". Per contro, l'imperativo morale, e perciò categorico, dice: io devo agire così e così, a prescindere da qualsiasi altra cosa io voglia. Ad esempio, il primo dice: io non devo mentire, se voglio conservare il mio onore. Il secondo, per contro, dice: io non devo mentire, quand'anche non me ne derivi il minimo disonore. L'imperativo categorico deve, dunque, fare astrazione da ogni oggetto, in modo che l'oggetto non abbia alcun "influsso" sul volere, e la ragion pratica (volontà) non si limiti ad amministrare interessi estranei, ma mostri esclusivamente la sua propria capacità di comando come legislatrice suprema. Così, per esempio, io devo cercar di promuovere la felicità altrui, non perché m'importi qualcosa il suo esistere (vuoi per una inclinazione immediata, vuoi, anche, per un compiacimento indiretto, mediato dalla ragione), bensì unicamente perché una massima che la escludesse non potrebbe essere compresa in una stessa volontà come legge universale.

# CLASSIFICAZIONE DI TUTTI I POSSIBILI PRINCIPI DELLA MORALITA' IN BASE AL SUPPOSTO FONDAMENTO DELL'ETERONOMIA.

Qui, come in tutti gli altri casi, la ragione umana nel suo uso puro, finché non si è servita della Critica, ha tentato tutte le possibili vie sbagliate, prima che le riuscisse di trovare l'unica giusta.

Tutti i principi che si possono assumere da questo punto di vista sono, o "empirici", o "razionali". I "primi", derivanti dal principio della felicità, si fondano su un sentimento fisico, o su un sentimento morale; i "secondi", derivanti dal principio della "perfezione", si fondano, o sul suo concetto razionale come effetto possibile, o sul concetto di una perfezione sussistente (la volontà di Dio) come causa determinante del nostro volere.

I "principi empirici" non sono in nessun caso adatti a fondarvi su una legge morale. Infatti, l'universalità con cui tali leggi debbono valere, senza distinzione, per tutti gli esseri razionali, ovvero la necessità pratica incondizionata che, con ciò, a quegli esseri si impone, manca, se il suo fondamento vien tratto dalla "particolare conformazione della natura umana", ovvero dalle circostanze accidentali in cui si trova. Peraltro, il principio della "propria felicità" è il più spregevole; non solo perché falso, e perché dà l'impressione che l'esperienza commisuri sempre il benessere al comportarsi bene; e neppure solo perché non contribuisce in nulla alla fondazione dell'etica, essendo qualcosa di assolutamente diverso rendere un uomo felice o renderlo buono, renderlo saggio e attento al suo utile o renderlo virtuoso; bensì perché basa la moralità su moventi atti, piuttosto, a sotterrarla, e a distruggere tutta la sua sublimità, collocando in una stessa classe ciò che spinge alla virtù con ciò che spinge al vizio, e assegnando solo al calcolo il compito di distinguere l'una dall'altro: sicché la virtù ne viene spenta completamente. Per contro, il sentimento morale, questa pretesa speciale sensibilità<sup>A16</sup> (per quanto superficiale sia anche il richiamarsi ad essa, credendo, coloro che non sanno "pensare", di trarsi d'impaccio con il "sentire"<sup>23</sup>, anche in ciò che è di pertinenza della pura ragione universale, e nonostante che i sentimenti, che per natura si differenziano infinitamente l'uno dall'altro, non forniscano una misura uniforme del bene e del male: sicché uno non può, in base al proprio sentimento, giudicare validamente dell'altro), rimane tuttavia più vicino alla moralità e alla sua dignità, rendendo alla virtù l'onore di riferire ad essa "immediatamente" il compiacimento e la considerazione, e non di dirle, senza mezzi termini, che ciò che ci lega ad essa non è la sua bellezza, ma solo il nostro vantaggio. Ai fondamenti "razionali" della moralità appartiene, per contro, il concetto ontologico della "perfezione", che (per quanto vuoto, indeterminato e perciò inutilizzabile esso sia, per trovare, nel campo immensurabile della realtà possibile, la massima somma che ci conviene<sup>24</sup>; e per quanto, nel suo proposito di distinguere quella realtà, di cui qui è questione, da ogni altra, esso abbia una propensione irresistibile ad aggirarsi in circolo, e non possa fare a meno di presupporre surrettiziamente quella moralità che vorrebbe spiegare) è, tuttavia, migliore del concetto teologico, che pretende di desumere la

moralità da una perfettissima volontà divina: non solo perché noi non scorgiamo tuttavia la sua perfezione, e solo possiamo desumerla dai nostri concetti, tra cui quello della moralità è il più elevato; bensì perché, se noi non facciamo ciò (e, se lo facessimo, la spiegazione cadrebbe in un grossolano circolo vizioso), il concetto che ancora ci rimane della sua volontà, caratterizzato dalla brama di onore e di dominio, e congiunto con le rappresentazioni terribili del potere e della vendetta, verrebbe a costituire il fondamento di un sistema etico direttamente opposto alla moralità<sup>25</sup>. Se, poi, io dovessi scegliere tra il concetto del senso morale e quello della perfezione in genere (che entrambi, per lo meno, non offendono la moralità, anche se non servono punto a fondarla), mi deciderei per il secondo, che, per lo meno, porta la causa davanti al tribunale della pura ragione, staccandola dalla sensibilità: pur non decidendo, anche qui, nulla, esso tuttavia conserva incorrotta per una possibile, più precisa determinazione, l'idea indeterminata di una volontà in sé buona.

Per il resto, penso che si possa tralasciare una confutazione circostanziata di tutte queste teorie. Essa è così facile, è così facilmente afferrabile da coloro stessi che, per ragioni d'ufficio, pur si dichiarano per una di queste teorie (dato che gli uditori non sopporterebbero volentieri che il giudizio sia rinviato), che farlo sarebbe soltanto sprecare lavoro. Ma ciò che qui più ci interessa è sapere che questi principi non pongono a fondamento primo della moralità altro che l'eteronomia del volere, e appunto per ciò sono destinati necessariamente a mancare il loro scopo.

Ovunque sia posto a fondamento un oggetto della volontà, per prescrivere ad essa la regola che la determini, codesta regola non è altro che eteronomia. L'imperativo è condizionato, cioè: "se, o poiché", si vuole un certo oggetto, ci si deve anche comportare così e così. Pertanto, esso non può mai comandare moralmente, ossia categoricamente. L'oggetto può determinare la volontà mediante l'inclinazione, come nel principio della propria felicità, o mediante la ragione diretta su oggetti della nostra volontà possibile, nel principio della perfezione: ma in nessun caso esso determina la volontà "immediatamente", con la rappresentazione dell'azione, bensì sempre solo con moventi che spingono la volontà, con la rappresentazione dell'effetto previsto dell'azione: "io devo fare qualcosa, perché ne voglio qualche altra". E allora occorre che nel mio soggetto sia posta, a fondamento, una qualche altra legge, per cui io voglio necessariamente quest'altra cosa: legge che richiede, a sua volta, un imperativo che limiti tale massima. Infatti, poiché la spinta che la rappresentazione di un oggetto, possibile mediante le nostre forze e secondo la costituzione naturale del soggetto, deve esercitare sulla sua volontà appartiene alla natura del soggetto, si tratti della sensibilità (della inclinazione e del gusto) o dell'intelletto e della ragione, che, secondo la particolare conformazione della loro natura, prendono piacere a un determinato oggetto, sarebbe propriamente la natura quella che dà la legge. Una tal legge, non soltanto dev'essere conosciuta e mostrata per mezzo dell'esperienza, e, quindi, è in sé accidentale e pertanto inadatta a costituire una regola pratica apodittica, quale ha da essere la morale; ma è anche "sempre soltanto eteronomia" della volontà, in cui la volontà non dà a sé la legge, bensì uno stimolo esterno dà la legge alla volontà, per mezzo di una natura del soggetto predisposta a riceverla. La volontà buona assolutamente, il cui principio dev'essere un

imperativo categorico, deve quindi, lasciando indeterminato ogni oggetto, contenere solo la "forma del volere", e precisamente come autonomia: cioè, la capacità della massima di ogni volontà buona, di fare di sé una legge universale, è essa stessa l'unica legge che il volere di ogni essere razionale impone a se stesso, senza il fondamento di un qualsiasi movente o interesse. "Come una simile proposizione pratica sintetica a priori sia possibile", e perché sia necessaria, è un problema la cui soluzione non si trova più entro i confini della metafisica dei costumi; né noi, qui, abbiamo affermato la sua verità, e ancor meno abbiamo finto di disporre di una sua dimostrazione. Abbiamo mostrato soltanto, sviluppando il concetto della moralità qual è comunemente inteso, che ad esso inerisce inevitabilmente un'autonomia del volere, anzi, che questa sta a suo fondamento. Chi, dunque, consideri la moralità come un qualcosa, e non come un'idea meramente chimerica senza verità, deve riconoscere il suo principio quale qui è stato indicato. Questa sezione, così come la prima, era dunque unicamente analitica. Che, ora, la moralità non sia una rappresentazione fantastica, è una conclusione a cui si può giungere se l'imperativo categorico, e con esso l'autonomia della volontà, è vero come principio "a priori" assolutamente necessario, e richiede un "possibile uso sintetico della ragion pura pratica", che noi non osiamo proporre senza una previa "critica" di detta facoltà razionale<sup>26</sup>. E di questa dobbiamo esporre nell'ultima sezione i tratti principali, che bastano al nostro scopo.

# Sezione terza

# **PASSAGGIO DALLA METAFISICA DEI COSTUMI ALLA CRITICA DELLA RAGION PURA PRATICA**

# **IL CONCETTO DELLA LIBERTA' E' LA CHIAVE PER LA SPIEGAZIONE DELL'AUTONOMIA DEL VOLERE.**

La "volontà" è un tipo di causalità proprio degli esseri viventi in quanto razionali, e la "libertà" sarebbe una proprietà di un tale modo di causare, per cui esso agisce indipendentemente da cause esterne "che lo determinino". Corrispondentemente, la "necessità naturale" è la proprietà della causalità di tutti gli esseri razionali di esser determinati ad agire dall'influsso di cause esterne.

La definizione addotta della libertà è "negativa", e non ce ne fa cogliere, perciò, l'essenza: ma da essa deriva un suo concetto "positivo" più ricco e fruttuoso. Poiché il concetto di causalità porta con sé quello di "leggi", secondo cui, in virtù di ciò che chiamiamo causa, deve seguire qualche altra cosa come conseguenza, la libertà, pur non essendo una proprietà del volere secondo leggi naturali, non è tuttavia in ogni senso eslege, ma dev'essere piuttosto una causalità secondo leggi immutabili, però di un tipo particolare: in caso diverso, infatti, la volontà libera non sarebbe nulla. La necessità naturale era una eteronomia delle cause efficienti, non potendo prodursi un effetto se non secondo la legge che qualcosa di esterno determini la causa efficiente a causare; ma che cos'altro può essere la libertà del volere, se non autonomia, cioè la proprietà del volere di essere legge a se stesso? Se non che la proposizione: il volere è, in tutte le azioni, legge a se stesso, non fa altro che indicare il principio di non agire secondo nessun'altra massima, che quella che può aver per oggetto una legge universale. Questa, appunto, è la forma dell'imperativo categorico e il principio della moralità: dunque, una volontà libera e una volontà sottoposta alla legge morale sono la stessa cosa. Se, dunque, si presuppone la libertà del volere, la moralità, insieme col suo principio, ne segue per semplice scomposizione di quel concetto. E', per contro, pur sempre una proposizione sintetica la seguente: una volontà assolutamente buona è quella, la cui massima può sempre contenere sé in se stessa, considerata come legge universale. Infatti, scomponendo il concetto di una volontà assolutamente buona, è impossibile trovarvi quella proprietà della massima. Siffatte proposizioni sintetiche, peraltro, sono possibili solo quando entrambe le conoscenze siano legate tra loro dalla connessione con una terza, che s'incontri in tutte e due. Il concetto "positivo" della libertà produce questa terza conoscenza, che non può essere la natura del mondo sensibile, come nel caso delle cause fisiche (nel cui concetto convengono i concetti di qualcosa come causa, in rapporto con "qualche altra cosa" come effetto). Che cosa sia questo terzo, a cui ci rinvia la libertà, e di cui abbiamo un'idea "a priori", non si può ancora mostrare qui, per rendere comprensibile la deduzione del concetto di libertà dalla ragion pura pratica e, con essa, anche la possibilità dell'imperativo categorico: prima di farlo, occorre ancora qualche preparazione.

# **LA LIBERTA' DEV'ESSERE PRESUPPOSTA COME PROPRIETA' DEL VOLERE DI OGNI ESSERE RAZIONALE.**

Non basta che noi, per una ragione qualsiasi, ascriviamo alla nostra volontà la libertà, se non abbiamo una ragione sufficiente per attribuirla anche a tutti gli "esseri razionali"<sup>27</sup>. Poiché, infatti, la moralità ci serve da legge solo in quanto siamo esseri razionali, essa deve valere anche per tutti gli altri esseri razionali; e poiché la si deve poter ricavare dalla proprietà della libertà, occorre dimostrare che la libertà, come proprietà del volere, appartiene a tutti gli esseri razionali. E non basta esporla in base a certe presunte esperienze della natura umana (essendo ciò, del resto, assolutamente impossibile, e dovendosi mostrare la libertà del tutto "a priori"), ma si deve dimostrarla come propria dell'attività degli esseri razionali in genere, dotati di volontà. Io affermo dunque: ogni essere che non possa agire altrimenti che "sotto l'idea della libertà è", per ciò stesso, realmente libero sotto il rispetto pratico. Per esso, cioè, valgono tutte le leggi che sono indissolubilmente connesse con la libertà, esattamente come se la sua volontà fosse dichiarata libera in se stessa per una proposizione della filosofia teoretica<sup>A17</sup>. Ora io affermo: in ogni essere razionale dotato di volere noi dobbiamo necessariamente ammettere anche l'idea della libertà, con cui soltanto esso agisce. Infatti, in un tal essere noi pensiamo una ragione la quale sia pratica, cioè sia dotata di causalità rispetto ai propri oggetti: ora, è impossibile pensare una ragione che, con la sua propria coscienza, riceva dal di fuori una guida per i suoi giudizi, perché in tal caso il soggetto riferirebbe la determinazione del giudizio, non alla sua ragione, bensì a una sollecitazione diversa. La ragione deve considerarsi come autrice dei suoi principi indipendentemente da influssi esteriori; e, di conseguenza, come ragione pratica, o volontà di un essere razionale, dev'essere considerata come libera di per sé. cioè: la volontà di quest'essere può essere una volontà sua propria solo sotto l'idea della libertà, e questa deve, quindi, essere attribuita, sotto il rispetto pratico, a tutti gli esseri razionali.



# QUALE INTERESSE INERISCA ALLE IDEE DELLA MORALITA'.

Abbiamo da ultimo riportato il concetto determinato della moralità all'idea di libertà, ma in nessun modo potevamo mostrarla come qualcosa di reale in noi stessi e nella natura umana: ci siamo resi conto soltanto di doverla presupporre, se vogliamo pensare un essere come razionale e come dotato di coscienza della sua causalità in rapporto alle azioni, cioè dotato di volontà. Abbiamo trovato, così, che appunto per la stessa ragione noi dobbiamo attribuire ad ogni essere dotato di ragione e volontà codesta proprietà, di determinarsi ad agire sotto l'idea della sua libertà.

Ma dal presupporre queste idee derivava anche la coscienza di una legge: i principi soggettivi delle azioni, cioè le massime, devono sempre essere scelti in modo che possano valere anche oggettivamente, cioè universalmente, come principi, e possano servire perciò alla nostra propria legislazione universale. Ma perché devo sottopormi a questo principio, e farlo come essere razionale in genere, alla stessa stregua, dunque, di tutti gli altri esseri dotati di ragione? Voglio concedere che a ciò non mi "spinga" nessun interesse, perché questo non fornirebbe un imperativo categorico: eppure io devo anche necessariamente "prendere" un interesse, a che questo accada: perché un tal dovere è, propriamente, un volere che vige in ogni essere razionale, a condizione che la sua ragione vi sviluppi la sua attività pratica senza impedimenti. Nel caso di esseri che, come noi, sono sollecitati dalla sensibilità con moventi d'altro tipo, e in cui, cioè, non accade sempre ciò che la ragione di per sé sola vorrebbe, quella necessità dell'azione è un dovere soltanto, e la necessità soggettiva si differenzia dall'oggettiva.

Sembra, dunque, che propriamente noi ci limitiamo a presupporre nell'idea della libertà la legge morale, e cioè il principio dell'autonomia della volontà stessa, e che non possiamo dimostrare di per se stessa la sua realtà e necessità oggettiva. Con ciò avremmo pur sempre guadagnato qualcosa di molto considerevole, avendo determinato, con maggior precisione di quella che si abbia di solito, il principio genuino; ma rispetto alla sua validità e alla necessità pratica di sottometterglisi, non avremmo fatto un passo avanti, perché, a chi ci domandasse perché mai la validità universale della nostra massima come legge debba essere la condizione limitativa della nostra azione, e su che cosa si fondi il valore che attribuiamo a questo modo di agire - valore che vorrebbe essere così grande da non trovare in nessuna parte un interesse superiore al suo - e come accada che l'uomo creda di cogliere soltanto in ciò il suo personale valore, rispetto al quale qualsiasi valore di una condizione gradevole o sgradevole va considerato come un nulla, non potremmo dare nessuna risposta soddisfacente.

Troviamo, bensì, che noi possiamo prendere un interesse a un modo d'essere della persona senza alcun interesse per la sua condizione, qualora esso solo ci qualifichi a partecipare di quest'ultimo, nel caso che la ragione fosse incaricata di distribuirlo: cioè, che il puro e semplice esser degni d'essere felici potrebbe interessarci di per sé, anche

senza la spinta a divenir partecipi di tale felicità. In verità, codesto giudizio non è altro che l'effetto della già presupposta incidenza delle leggi morali (qualora noi, mediante l'idea della libertà, ci stacchiamo da ogni interesse empirico). Ma che noi ci stacchiamo da questo, e, cioè, che ci consideriamo come liberi nell'agire, e che così dobbiamo tuttavia considerarci come sottoposti a certe leggi semplicemente per trovare un valore nella nostra persona - valore capace di rifondere ogni perdita di ciò che rende apprezzabile la nostra condizione - e come ciò sia possibile; e, quindi, "in base a che cosa la legge morale ci obblighi", questo, per questa via, non lo possiamo ancora vedere.

Si manifesta qui, dobbiamo riconoscerlo sinceramente, una sorta di circolo da cui sembra non si possa uscire. Noi ci supponiamo liberi nell'ordine delle cause efficienti, per pensarci sottoposti a leggi etiche nell'ordine dei fini; dopo di che ci pensiamo sottoposti a queste leggi perché ci attribuiamo la libertà del volere. Infatti, libertà e legislazione propria della volontà sono entrambe autonomia, e, perciò, concetti reciproci, nessuno dei quali, appunto perciò, può essere usato per spiegare l'altro e servirgli da fondamento, ma, tutt'al più, possono essere usati con l'intento logico di riportare rappresentazioni apparentemente diverse dello stesso oggetto a un unico concetto (come diverse frazioni di ugual contenuto ad un comune denominatore). Una via d'uscita, tuttavia, ci rimane: e cioè, cercare se noi, quando pensiamo noi stessi come cause efficienti mediante la libertà, non assumiamo un punto di vista diverso da quando ci rappresentiamo nelle nostre azioni come effetti, che ci stanno davanti agli occhi.

A far presente questa osservazione non si richiede una riflessione sottile. Si può presumere, piuttosto, che la faccia anche l'intelletto più comune, sia pure a modo suo, mediante una oscura distinzione all'interno di quella capacità di giudizio che esso chiama sentire. Tutte le rappresentazioni che ci vengono senza che noi lo vogliamo (come quelle dei sensi) non ci fan conoscere gli oggetti altrimenti che come essi agiscono su di noi, mentre ciò che gli oggetti siano in se stessi ci rimane sconosciuto. Sicché, per ciò che concerne questo tipo di rappresentazioni, anche con l'attenzione e la precisione più acute di cui sia capace l'intelletto, noi non perveniamo se non alla mera conoscenza di "fenomeni", e mai delle "cose in se stesse". Non appena si faccia questa distinzione (sia pure basata sulla semplice diversità che si osserva tra le rappresentazioni che ci vengono dall'esterno, e in cui quindi siamo passivi, da quelle che noi produciamo semplicemente da noi stessi, e in cui mostriamo la nostra attività), ne segue di per sé che, dietro ai fenomeni, dobbiamo ammettere e presupporre qualcosa che non è fenomeno, e cioè le cose in sé: pur dovendo riconoscere che, poiché esse non sono mai da noi conoscibili così come sono, ma solo come agiscono su di noi, noi non possiamo mai penetrarle, né sapere che cosa siano in sé. Ciò fornisce inevitabilmente una distinzione, per quanto rozza, tra il "mondo sensibile e il mondo intelligibile": il primo dei quali può anche differire decisamente nei vari osservatori, per la differenza della loro sensibilità, mentre il secondo, che gli sta a fondamento, rimane sempre il medesimo. Neppur di se stesso l'uomo può presumere di conoscersi come è in sé, mediante il senso interno che ha di se medesimo: poiché, infatti, egli non crea, per dir così, se stesso, e non riceve il concetto di sé "a priori", bensì empiricamente, è naturale che egli abbia notizia anche di sé mediante il senso interno e, di conseguenza mediante l'apparire della sua natura, secondo il modo

in cui la sua coscienza riceve le impressioni; mentre, d'altra parte, egli deve ammettere necessariamente, al di là di questa natura della sua soggettività, composta di puri fenomeni, ancora qualcos'altro che vi si trovi a fondamento, e cioè l'io, così come può esser fatto in se stesso; considerandosi, dunque, come appartenente al "mondo sensibile" in relazione alla pura percezione e recettività delle sensazioni, e come appartenente al "mondo intellettuale" o intelligibile in relazione a ciò che può essere in lui attività pura (che egli non coglie mediante l'affezione dei sensi, bensì mediante la coscienza immediata): anche se, di questo mondo intelligibile, non sa null'altro.

La stessa conclusione l'uomo pensante deve trarre circa tutte le cose che gli si presentano: ed è la conclusione che, presumibilmente, si trova anche nell'intelletto più comune, che, come è noto, inclina assai ad attendersi, dietro gli oggetti dei sensi, ancor sempre qualcos'altro di invisibile e di attivo per se stesso: pur tornando immediatamente a corrompere codesto invisibile col farne, di nuovo, una cosa sensibile, ovvero un oggetto di intuizione, e non progredendo, quindi, d'un passo sulla strada della verità.

Ora, l'uomo trova effettivamente in sé una facoltà con cui si distingue da tutte le altre cose, anzi, anche da se stesso in quanto riceve impressioni dagli oggetti: e questa facoltà è la "ragione". Questa, come pura attività spontanea, s'innalza anche al di sopra dell'"intelletto", perché, sebbene anche quest'ultimo sia attività spontanea e, a differenza del senso, non contenga solo rappresentazioni che si formano unicamente quando si riceve l'impressione delle cose (perciò passivamente), pur tuttavia non può trarre dalla propria attività altri concetti se non quelli che servono unicamente a "portare sotto regole le rappresentazioni sensibili", unificandole così in una coscienza: senza il qual uso della sensibilità, l'intelletto non penserebbe nulla; mentre la ragione manifesta nelle idee una spontaneità così pura, da trascendere di gran lunga completamente tutto ciò che la sensibilità possa offrirle, e sviluppa il suo ufficio più elevato nel distinguere tra loro un mondo sensibile e un mondo intelligibile, e nell'indicare così allo stesso intelletto i suoi limiti.

In considerazione di ciò, un essere razionale, "come intelligenza" (quindi non sotto l'aspetto delle sue facoltà inferiori), deve considerarsi come appartenente, non al mondo sensibile, bensì all'intelligibile. Pertanto, egli dispone di due punti di vista, da cui considerare se stesso e riconoscere le leggi dell'uso delle sue facoltà e, pertanto, di tutte le sue azioni: "da un lato", in quanto appartiene al mondo sensibile, si riconosce sottoposto a leggi di natura (eteronomia); "dall'altro lato", in quanto appartiene al mondo intelligibile, si riconosce sottoposto a leggi che, indipendentemente dalla natura, non si fondano sull'esperienza, ma esclusivamente sulla ragione. Come essere razionale, e, pertanto, appartenente al mondo intelligibile, l'uomo non può pensare la causalità del suo volere se non sotto l'idea della libertà. Infatti, l'indipendenza dalle cause determinanti del mondo sensibile (che la ragione deve in ogni caso attribuire a se stessa) è libertà: ora, con l'idea della libertà è indissolubilmente connesso il concetto della "autonomia", e con questo il principio universale della moralità, che sta, nell'idea, a fondamento di tutte le azioni degli esseri "razionali", allo stesso modo che la legge di natura sta a fondamento di tutti i fenomeni. E' tolto così il sospetto, che più su abbiamo insinuato, di un circolo

vizioso, nascosto nel nostro concludere dalla libertà all'autonomia, e da questa alla legge morale: il sospetto, cioè, che noi abbiamo posto a fondamento l'idea della libertà solo in vista della legge morale, per tornare, poi, a far discendere la legge morale dalla libertà; col che non potremmo fornire alcun fondamento alla legge morale, ma soltanto richiederlo, con una petizione di principio, a cui ben volentieri aderiranno le anime bene intenzionate, ma che noi non potremmo mai presentare altrimenti che come una proposizione da dimostrare. Ora, infatti, vediamo che, se noi ci pensiamo come liberi, ci trasponiamo, come membri, nel mondo intelligibile, e riconosciamo l'autonomia del volere insieme con la sua conseguenza, che è la moralità; se, per contro, ci pensiamo come obbligati, ci consideriamo come appartenenti al mondo sensibile, ma anche al mondo intelligibile nello stesso tempo.

# COME E' POSSIBILE UN IMPERATIVO CATEGORICO?

L'essere razionale, come intelligenza, si ascrive al mondo intelligibile, e chiama "volontà" la propria causalità solo come causa efficiente che appartiene a un tal mondo. D'altro canto, esso è consapevole di sé anche come elemento del mondo sensibile, in cui s'incontrano, bensì, le sue azioni come meri fenomeni di quella causalità, ma la loro possibilità non può venir desunta da quella causalità, che non conosciamo; mentre, al contrario, quelle stesse azioni, in quanto appartenenti al mondo sensibile, devono esser viste come determinate da altri fenomeni, e cioè dai desideri e dalle inclinazioni. Come proprie di un puro membro del mondo intelligibile, dunque, tutte le mie azioni sarebbero perfettamente conformi al principio dell'autonomia della volontà pura; come proprie di un elemento del mondo sensibile, esse dovrebbero essere assunte come interamente conformi alla legge naturale dei desideri e delle inclinazioni, e, perciò, alla eteronomia della natura. (Le prime si fonderebbero sul principio supremo della moralità, le seconde su quello della felicità.) Ma poiché il "mondo intelligibile contiene il fondamento del mondo sensibile e, perciò, anche delle sue leggi", e perciò dà immediatamente la legge alla mia volontà (che appartiene interamente al mondo intelligibile), e come tale deve anche venir pensato, così io, nonostante che per un altro verso appartenga al mondo sensibile, come intelligenza mi riconoscerò sottoposto alla legge del primo, cioè della ragione, che racchiude la sua legge nell'idea della libertà e, quindi, della autonomia del volere: sicché le leggi del mondo intelligibile devono essere considerate, rispetto a me, come imperativi, e le azioni conformi a questo principio come doveri.

Gli imperativi categorici sono così possibili, perché l'idea della libertà fa di me il membro di un mondo intelligibile; e se io non fossi altro che questo, tutte le mie azioni "sarebbero" sempre conformi all'autonomia della volontà. Ma, poiché mi riconosco anche come membro del mondo sensibile, le mie azioni "devono" esser conformi all'autonomia della volontà; e questo dovere "categorico" rappresenta una proposizione sintetica "a priori", in quanto, oltre alla mia volontà affetta da brame sensibili si ha ancora l'idea della mia volontà stessa, ma come volontà pratica pura, appartenente al mondo intelligibile, e questa contiene, secondo ragione, la condizione suprema anche della prima. E' un po' la stessa situazione in cui si trovano i concetti dell'intelletto, che si aggiungono alle intuizioni del mondo sensibile: essi, di per sé, non significano altro che una forma della legalità, e, con ciò, rendono possibili giudizi sintetici "a priori", su cui si fonda ogni conoscenza della natura.

L'uso pratico della comune ragione umana conferma l'esattezza di codesta deduzione. Nessuno, neppure il peggior ribaldo, per poco che sia abituato a fare uso della ragione, quando gli si presentino esempi di onestà nelle intenzioni, di costanza nel seguire le massime buone, di partecipazione al bene comune (anche se connesse con grandi sacrifici di vantaggi e comodità), manca di auspicare di essere anche lui dotato di siffatte intenzioni. Ma, questo, egli non riesce a realizzarlo in sé, a causa dei suoi istinti e

inclinazioni: non senza che egli desideri tuttavia, al tempo stesso, di esser libero da tali inclinazioni viziose. Con ciò egli mostra, dunque, di trasporsi nel pensiero, con una volontà libera dagli stimoli sensibili, in un ordine di cose tutto diverso da quello dei suoi desideri, che si sviluppano nel campo della sensibilità. Non potendo egli ripromettersi, dalla realizzazione di quel desiderio, nessuna soddisfazione di una sua voglia e, perciò, nessuna condizione che soddisfi alle sue inclinazioni effettive, o comunque ipotizzabili (altrimenti, l'idea stessa che carpisce il suo desiderio perderebbe la sua superiorità), la sola cosa che può aspettarsi da ciò è un maggior valore intrinseco della sua persona. Questa miglior persona egli crede, però, di essere quando si colloca dal punto di vista di membro del mondo intelligibile, a cui, senza che egli lo voglia, lo destina l'idea della libertà, cioè dell'indipendenza dalle cause "determinanti" del mondo sensibile: situazione in cui egli è conscio di una volontà buona che, per suo stesso riconoscimento, detta legge alla sua volontà cattiva di membro del mondo sensibile, e di cui egli riconosce l'autorità, nel momento stesso in cui la trasgredisce. Il dovere morale è, dunque, un suo volere necessario di membro di un mondo intelligibile, ed è pensato da lui come costrizione solo perché egli è, al tempo stesso, membro del mondo sensibile.

# DEL CONFINE ESTERNO DI OGNI FILOSOFIA PRATICA.

Tutti gli uomini si pensano liberi nella loro volontà. Di qui derivano tutti i giudizi sulle azioni che "si sarebbero dovute compiere", anche se "non le si è compiute". Eppure questa libertà non è un concetto d'esperienza, né può esserlo, poiché rimane salda nonostante che l'esperienza mostri il contrario di quelle esigenze, che il presupposto della libertà rende necessarie. D'altro canto, è altrettanto necessario che tutto ciò che avviene sia immancabilmente determinato da leggi di natura: e questa necessità naturale non è neppur essa un concetto d'esperienza, appunto perché comporta il concetto della necessità e, pertanto, di una conoscenza "a priori". Tuttavia, il concetto della natura trova conferma nell'esperienza, e dev'essere, anzi, inevitabilmente presupposto, se un'esperienza - cioè una conoscenza degli oggetti dei sensi coerente secondo leggi - ha da essere possibile. Pertanto la libertà è soltanto un'idea della ragione, la cui realtà oggettiva è in sé dubbia: mentre la natura è un "concetto dell'intelletto", che dimostra, e deve necessariamente dimostrare, la propria realtà in esempi tratti dall'esperienza.

Ora, sebbene di qui nasca una dialettica della ragione, perché la libertà, che si attribuisce al volere, sembra entrare in contrasto con la necessità della natura; sebbene, in questo divergere di strade, la ragione nel suo "uso speculativo" trovi una via molto più piana e facilmente percorribile che quella della libertà; pure, nell'"uso pratico", il viottolo della libertà è l'unico su cui sia possibile far uso della nostra ragione nell'agire e nel pretermettere: sicché, né alla più sottile delle filosofie, né al più comune intendere degli uomini, è possibile liberarsi, raziocinando, dell'idea della libertà. La filosofia deve dunque presupporre che nessun effettivo contrasto si trovi tra la libertà e la necessità naturale delle medesime azioni umane, non potendo la ragione sacrificare, né il concetto della natura, né quello della libertà.

Frattanto, tale contraddizione apparente deve, per lo meno, venire attenuata nel modo più persuasivo, quando anche non si riesca mai a comprendere la libertà. Infatti, se il pensiero della libertà fosse addirittura contraddittorio rispetto alla natura, che è necessaria anche essa, la libertà dovrebbe essere sacrificata alla necessità naturale.

Ed è impossibile sfuggire a tale contraddizione, se il soggetto, che si pensa libero, si considerasse libero "nello stesso senso, o sotto il medesimo riguardo", in cui si considera sottoposto, per la medesima azione, alla legge di natura. E', pertanto, un compito inderogabile della filosofia speculativa mostrare, quanto meno, che l'apparenza di contraddizione si fonda sul fatto che noi pensiamo l'uomo in un altro senso, e sotto un altro rispetto, quando lo diciamo libero e quando lo consideriamo come un elemento della natura sottoposto alle sue leggi; e che le due proposizioni, non soltanto "possono" ben coesistere, ma "devono", anzi, venir pensate "congiuntamente" nel medesimo soggetto: perché, altrimenti, non si capirebbe perché noi dobbiamo caricare la ragione con un'idea che, se anche si lascia congiungere "senza contraddizione" con un'altra, sufficientemente accertata, pure ci avvolge in un problema da cui la ragione, nel suo uso teoretico, viene

posta abbastanza a mal partito. Un tal compito inerisce, però, solo sulla filosofia speculativa, che deve aprire la strada alla filosofia pratica. Non sta, dunque, al beneplacito del filosofo togliere o lasciare intatta l'apparente contraddizione: perché nel secondo caso, la teoria che la concerne è un "bonum vacans", di cui a buon diritto può impadronirsi il fatalista, cacciando la morale dalla sua presunta proprietà, che essa detiene senza titolo<sup>28</sup>.

E, tuttavia, qui non si può ancora dire che cominci il confine della filosofia pratica. Perché la composizione di quella lite non è di sua spettanza: essa esige dalla filosofia speculativa che questa ponga termine al dissidio, in cui si avvolge nei suoi stessi problemi teorici, in modo che alla ragion pratica sia data tranquillità e sicurezza rispetto agli attacchi esterni, che potrebbero contenderle il terreno su cui vuole edificarsi.

Ma la pretesa giuridica alla libertà del volere, anche nella comune ragione umana, si fonda sulla coscienza e sul presupposto, riconosciuto, dell'indipendenza della ragione da cause determinanti meramente soggettive, le quali, tutte insieme, appartengono alla semplice sensazione, e costituiscono il denominatore comune della sensibilità. L'uomo - che, in tal modo, si considera come intelligenza - si colloca con ciò in un altro ordine di cose, e in un rapporto con cause determinanti di tutt'altro tipo, quando si pensa come un'intelligenza dotata di volontà, e perciò di causalità, da quando si percepisce come fenomeno del mondo sensibile (cosa che egli, effettivamente, anche è), e assoggetta la sua causalità alla determinazione esterna secondo leggi naturali. Ma presto egli si accorge che entrambe le cose possono, anzi devono coesistere. Che, infatti, una "cosa come fenomeno" (appartenente al mondo sensibile) sia assoggettata a determinate leggi, da cui la medesima "cosa", o il medesimo essere, "in sé" è indipendente, è proposizione che non contiene la benché minima contraddizione. Ma che, d'altra parte, l'uomo debba pensarsi e rappresentarsi in questo duplice modo, dipende, per ciò che riguarda il primo punto, dalla coscienza che egli ha di sé, come oggetto che subisce l'impressione dei sensi; e, per ciò che riguarda il secondo punto, dalla coscienza che egli ha di sé come intelligenza, cioè come essere che usa della ragione indipendentemente dalle impressioni sensibili (e che, pertanto, appartiene al mondo intelligibile).

Per questo l'uomo si attribuisce una volontà, che non tiene in nessun conto ciò che fa parte unicamente delle sue brame e inclinazioni, e, per contro, pensa come possibili, anzi necessarie, azioni che derivano da lei soltanto, e che possono compiersi solo se ogni desiderio e stimolo sensibile è messo da parte. La causalità di codeste azioni si trova in lui come intelligenza, e nelle leggi che regolano gli effetti e le azioni secondo principi d'un mondo intelligibile, di cui egli non sa nient'altro, se non che in esso la ragione, e precisamente la ragione pura, indipendente dalla sensibilità, dà la legge; sicché, essendo egli in quel mondo, in quanto è intelligenza, il soggetto vero e proprio (mentre l'uomo non ne è altro che il fenomeno), quelle leggi concernono lui immediatamente e categoricamente. Sicché ciò a cui lo stimolano le inclinazioni e gli istinti (e perciò l'intera natura del mondo sensibile), non può recare nessun pregiudizio alle leggi della sua volontà come intelligenza: egli non è responsabile delle prime, che non dipendono dal suo Io genuino, cioè dalla sua volontà, bensì dell'indulgenza di cui si renderebbe



colpevole verso di esse, se permettesse loro di esercitare un influsso sulle sue massime, a detrimento delle leggi razionali della volontà. Per il fatto di "pensarsi" come appartenente ad un mondo intelligibile, la ragion pratica non oltrepassa punto i propri confini: lo farebbe, al contrario, se volesse "introdursi in sé con l'intuizione o la sensazione". Quello è soltanto un pensiero negativo, rispetto al mondo sensibile, che non dà alla ragione nessuna legge per determinare la volontà; ed è positivo solo su quest'unico punto: che quella libertà, come determinazione negativa, è, al tempo stesso, legata con una facoltà (positiva) e perfino con una causalità della ragione, che noi chiamiamo volontà: facoltà di agire in modo che il principio delle azioni sia conforme alla costituzione essenziale di una causa razionale, cioè alla condizione dell'universalità della massima come legge. Ma, se pretendesse di trarre un "oggetto del volere", cioè una motivazione, dal mondo intelligibile, allora la ragione oltrepasserebbe i propri confini, e presumerebbe una conoscenza che non ha<sup>29</sup>. Il concetto di un mondo intelligibile è, dunque, soltanto un "punto di vista" che la ragione si vede costretta ad assumere, al di fuori dei fenomeni, "per pensare se stessa come pratica". Ciò non sarebbe possibile se, nell'uomo, l'influsso della sensibilità fosse decisivo: ed è, tuttavia, necessario, se non si vuol negare all'uomo la coscienza di sé come intelligenza e, pertanto, come causa efficiente libera, razionale e attiva mediante la ragione. Codesto pensiero comporta, bensì, l'idea di un ordine e di una legislazione diversi dal meccanismo naturale che regge il mondo sensibile, e rende necessario il concetto di un mondo intelligibile (cioè della totalità degli esseri razionali come cose in se stesse): senz'altra presunzione, tuttavia, che di pensare, qui, secondo quel che esige la sua semplice condizione formale, cioè l'universalità della massima del volere come legge e, pertanto, l'autonomia della volontà, che è la sola che possa coesistere con la sua libertà; mentre, al contrario, tutte le leggi finalizzate a un oggetto forniscono una eteronomia, che dipende esclusivamente dalle leggi naturali, e che s'incontra soltanto nel mondo sensibile.

Ma la ragione oltrepasserebbe tutti i suoi confini se intraprendesse una "spiegazione del come" la ragion pura possa esser pratica: coincidendo in tutto e per tutto, questo problema, con la spiegazione di "come sia possibile la libertà".

Infatti, noi non possiamo spiegare se non ciò che siamo in grado di ricondurre a leggi, il cui oggetto possa esserci dato in una qualche esperienza possibile. Ma la libertà è una semplice idea, la cui realtà oggettiva non può in nessun modo essere esibita secondo leggi naturali e, pertanto, in una qualsiasi esperienza possibile. Poiché, dunque, non le si può mai sottoporre un esempio, fondato su una qualsiasi analogia, la libertà non può mai essere capita, o anche soltanto intuita. Essa vale solo come presupposto necessario della ragione, in un essere che crede di esser consapevole di una sua facoltà, diversa dalla pura e semplice facoltà di desiderare (che crede, cioè, di determinarsi ad agire come intelligenza e, pertanto, secondo leggi della ragione, indipendentemente dagli istinti naturali). Ma, dove cessa la determinazione secondo le leggi di natura, cessa anche ogni "spiegazione", e non rimane altro che la "difesa": cioè la risposta alle obiezioni di coloro che pretendono di aver visto più nel profondo l'essenza delle cose, e dichiarano, perciò, senz'altro impossibile la libertà. Ad essi si può soltanto mostrare che la contraddizione, che essi presumono di aver scoperta, non si trova se non nel fatto che, per far valere la

legge di natura rispetto alle azioni umane, è necessario considerare l'uomo come un fenomeno; e che, mentre essi dovrebbero pensarlo, in quanto intelligenza, anche come cosa in sé, continuano a pensarlo anche qui come fenomeno. Allora, senza dubbio, eccettuare la sua causalità (cioè la causalità del suo volere) da tutte le leggi naturali del mondo sensibile produrrebbe, in un solo e identico soggetto, una contraddizione: che, tuttavia, viene meno, se si riflette e si riconosce onestamente che, dietro ai fenomeni, devono trovarsi a fondamento cose in se stesse (sebbene nascoste), delle cui leggi d'azione non si può pretendere che coincidano con quelle che regolano i fenomeni.

L'impossibilità soggettiva di "spiegare" la libertà del volere fa tutt'uno con l'impossibilità, e di trovare, e di rendere comprensibile un "interesse"<sup>A18</sup> che l'uomo possa prendere alle leggi morali. Eppure egli prende realmente interesse ad esse; e la base di questo interesse è quello che si chiama 'senso morale': falsamente spacciato come criterio del nostro giudizio morale, mentre deve piuttosto esser considerato come l'effetto "soggettivo" che la legge esercita sulla volontà. E, di ciò, la ragione soltanto fornisce i fondamenti oggettivi.

Per volere ciò che la ragione da sola prescrive a un essere razionale soggetto alla sensibilità, è, bensì, necessaria una facoltà della ragione: un "senso di piacere", o di soddisfazione, che "si prova" nel fare il proprio dovere, e, pertanto, una causalità della ragione stessa che determini la sensibilità secondo i suoi principi. Ma è assolutamente impossibile scorgere, cioè rendere comprensibile "a priori", come un puro pensiero, che non contiene in sé nulla di sensibile, produca una sensazione di piacere o di dispiacere. Si tratta, qui, di uno speciale tipo di causalità, circa il quale, come circa ogni altra causalità, noi non possiamo determinare nulla "a priori", ma dobbiamo limitarci a interrogare l'esperienza. Poiché, però, questa non ci fornisce nessuna relazione di causa ed effetto, come avviene tra due oggetti dell'esperienza, dato che qui la pura ragione, mediante semplici idee (che non trovano oggetto nell'esperienza), dev'essere la causa di quell'effetto che, pure, si trova nell'esperienza, la spiegazione del come e del perché l'"universalità della massima come legge", e pertanto la moralità, ci "interessi", è per noi uomini del tutto impossibile. Solo questo è certo: che quella legge non ha validità per noi "perché" ci interessa (perché questo è eteronomia e dipendenza della ragion pratica dalla sensibilità, cioè da un sentimento che si trovi a suo fondamento, di modo che mai essa potrebbe essere eticamente legislatrice); bensì che ci interessa perché vale per noi, uomini, scaturendo dalla nostra volontà come intelligenza, e perciò dalla nostra personalità vera e propria. Ma "ciò che appartiene al semplice fenomeno è subordinato necessariamente dalla ragione, alla costituzione della cosa in sé". La questione, dunque, come sia possibile un imperativo categorico può trovare risposta nella misura in cui si indichi quell'unico presupposto, in base al quale soltanto esso è possibile, ossia è possibile l'idea di libertà. Potendosi scorgere la necessità di tale presupposto, ciò è sufficiente per l'"uso pratico" della ragione, ossia per la convinzione della "validità di detto imperativo" e, pertanto, anche della legge morale. Ma come questo presupposto stesso sia possibile, non è cosa che possa scorgere nessuna ragione umana. Ammesso però il presupposto della libertà del volere come intelligenza, la sua "autonomia", come condizione formale sotto cui soltanto la volontà può essere determinata, discende come

una conseguenza necessaria. Presupporre tale libertà del volere (senza, per questo, cadere in contraddizione col principio della necessità naturale della connessione dei fenomeni nel mondo dell'esperienza) è perfettamente "possibile" (come la stessa filosofia speculativa può mostrare): non solo, ma è anche, senz'altra condizione, praticamente "necessario", per un essere razionale conscio della propria causalità mediante la ragione, e perciò della sua volontà (che va distinta dalla brama). In altri termini, è necessario porre nell'idea quel presupposto a fondamento di tutte le sue azioni volontarie, come loro condizione. Ma come la pura ragione, senz'altri moventi che le possano derivare dal di fuori, sia di per se stessa pratica; cioè, "come il mero principio della validità universale di tutte le sue massime come leggi" (quale sarebbe, bensì, la forma di una ragion pura pratica), senza alcuna materia (o oggetto) della volontà, a cui si possa prendere in anticipo un qualche interesse, fornisca per se stessa un movente, e produca un interesse che può dirsi puramente "morale"; o, in altre parole, "come la ragion pura possa essere pratica", è una cosa assolutamente impossibile da spiegare per qualsiasi ragione umana: e ogni fatica e lavoro che mirassero a ciò andrebbero perduti.

E' esattamente lo stesso che se io cercassi di capire come sia possibile la libertà stessa, o la causalità di una volontà. A questo punto, infatti, io abbandono ogni fondamento di spiegazione filosofica, senza averne alcun altro. Potrei, bensì, prendere il volo verso il mondo intelligibile, - il solo che ancora mi rimanga -, cioè verso il mondo delle intelligenze: ma, sebbene di ciò io abbia un'"idea", che ha il suo giusto fondamento, non ho tuttavia, di quel mondo, la minima "conoscenza", né posso mai giungere ad averla con qualsiasi sforzo delle facoltà razionali datemi dalla natura. Quell'idea significa soltanto un qualcosa che rimane, quand'io abbia escluso dai motivi di determinazione della mia volontà tutto ciò che appartiene al mondo sensibile; e rimane solo con la funzione di limitare il principio dei motivi tratti dall'ambito della sensibilità, col fatto di delimitare l'ambito stesso, e dimostrare che esso non abbraccia tutto il soggetto, ma che, al di fuori di esso, vi è ancora altro. Questo di più, tuttavia, io non lo conosco. Della pura ragione, che pensa questo ideale, non rimane, dopo che se ne è isolata ogni materia, cioè ogni conoscenza di oggetti, altro che la pura forma, e cioè la legge pratica della universale validità delle massime: con la conseguenza di pensare, conformemente a ciò, la ragione come possibile causa efficiente, cioè determinante la volontà in riferimento a un puro mondo intelligibile. Ma i moventi, qui, non possono che mancare del tutto. Dovrebbe essere, infatti, questa stessa idea di un mondo intelligibile il movente, ovverosia ciò a cui la ragione prende originariamente interesse: ma render comprensibile ciò è, appunto, il problema che noi non possiamo risolvere.

Qui s'incontra, dunque, il limite superiore di ogni indagine morale. Ma averlo determinato è già cosa della massima importanza, affinché la ragione, da un lato, non vada cercando nel mondo sensibile, in un modo che pregiudica la moralità, il motivo ultimo in un interesse, comprensibile bensì, ma empirico; e, d'altro canto, affinché essa non muova inutilmente le sue ali verso uno spazio vuoto, di concetti trascendenti, sotto il nome di mondo intelligibile, e, senza muoversi dal posto, non si perda tra fantasie cervelotiche. Rimane, per contro, l'idea di un puro mondo intelligibile come della totalità delle intelligenze, a cui noi stessi apparteniamo come esseri razionali (pur essendo, al tempo

stesso, membri del mondo sensibile): rimane pur sempre come un'idea lecita e utilizzabile in favore di una fede razionale, anche se ogni sapere cessa ai suoi confini. Di modo che, mediante il sovrano ideale di un regno universale dei "fini in sé" (degli esseri razionali), a cui possiamo appartenere come membri solo se ci comportiamo scrupolosamente secondo massime della libertà che possano essere al tempo stesso leggi di natura, si produce in noi un vivo interesse alla legge morale.

# CONSIDERAZIONE CONCLUSIVA.

L'uso speculativo della ragione, "riguardo alla natura", conduce all'assoluta necessità di una qualche causa suprema "del mondo"; l'uso pratico della ragione, "rispetto alla libertà", conduce anch'esso a un'assoluta necessità, ma solo delle "leggi delle azioni" di un essere razionale come tale. Ora, è un "principio" essenziale di ogni uso della nostra ragione condurre la sua conoscenza fino alla consapevolezza della sua "necessità" (poiché, senza di ciò, essa non sarebbe conoscenza razionale). Altrettanto essenziale è, però, anche la "limitazione" della stessa ragione, per cui essa non scorge la "necessità" di ciò che esiste, o che avviene, e neppure di ciò che deve avvenire, senza porre a fondamento di ciò che avviene, o di ciò che deve avvenire, una "condizione". Ma in tal modo, continuandosi a chiedere una condizione ulteriore, non si fa altro che spostare sempre più in là la soddisfazione della ragione. Perciò la ragione cerca senza posa l'incondizionatamente necessario, e si vede costretta ad ammetterlo, pur senza avere alcun mezzo per renderselo comprensibile. Essa è già fortunata abbastanza se giunge a metter le mani su un concetto che, con quel presupposto, non sia incompatibile. Non è, dunque, un biasimo che colpisca la nostra deduzione del principio supremo della moralità, bensì un rimprovero che si dovrebbe fare alla ragione umana in generale, l'incapacità di rendere comprensibile, secondo la sua assoluta necessità, una legge pratica incondizionata, quale ha da essere l'imperativo categorico. Che, infatti, tale deduzione non voglia far ciò mediante una condizione, e cioè mediante un qualche interesse posto a fondamento, non le può venire rimproverato, perché appunto così mancherebbe una legge morale, cioè suprema, della libertà. E, così, è vero che non comprendiamo la necessità pratica incondizionata dell'imperativo morale, ma, almeno, comprendiamo la sua "incomprensibilità"; e questo è tutto ciò che si può esigere onestamente da una filosofia, che spinge i suoi principi fino ai confini della ragione umana.

Immanuel Kant

# **CRITICA DELLA RAGION PRATICA**

(a cura di Vittorio Mathieu)

Rusconi, Milano, Prima edizione aprile 1993.

Introduzione, traduzione, note e apparati di Vittorio Mathieu.

\*\*\*

# INTRODUZIONE

# 1. La ricerca di una nuova unità.

Il Settecento è il secolo della morale: a riflessione morale tende a ridursi la filosofia, e a pratica morale la religione. Non è più che una tendenza, che però incide sul significato stesso della parola "philosophie", soprattutto in Francia; e la Francia, a torto o a ragione, dà in quel secolo il tono alla cultura.

Le ragioni di questa tendenza dell'Illuminismo sono tutt'altro che misteriose. Agli inizi del secolo la morale era adespota, quasi orfana: priva, cioè, dei suoi sostegni tradizionali, che erano stati la religione e una politica confusa, o alleata, con la religione. Che cosa l'uomo dovesse fare, lo aveva dettato quasi sempre un'autorità religiosa, o un'autorità politica identificata, alle sue origini, col potere religioso. L'autorità politica, in seguito, si era secolarizzata, ma restava pur sempre appoggiata a una classe sacerdotale interprete del potere divino.

Ciò presupponeva, però, una condizione che nel Seicento s'era perduta: "un'unità di intenti", nella conduzione pubblica delle coscienze, per lo meno all'interno d'un certo gruppo, o entro un certo ambito territoriale. All'esterno, il gruppo poteva entrare in contrasto con altri, anzi lo faceva senza tregua: ma solo in casi non molto frequenti, nella vita associata tradizionale, la critica corrodeva l'unità dall'interno. Erano appunto i casi in cui il singolo, disorientato, si rivolgeva a fonti diverse dall'autorità politico-religiosa, per sapere che cosa dovesse fare; e si apriva uno spazio alla filosofia morale.

Un esempio tipico è l'Atene di Socrate, in cui, infatti, la morale si espande in un clima preilluministico. La filosofia morale non avrebbe avuto senso a Sparta, dove i cittadini (i non cittadini non contavano) trovavano regole ben precise da seguire: ma, in una Atene scettica e lacerata, le guide tradizionali del comportamento non parlavano più, e il campo restava libero per nuovi occupanti, in contrasto tra loro. Ecco sorgere, allora, fenomeni di concorrenza. E', apparentemente, una polemica teorica sulla "paideia" quella che si sviluppa in Atene tra i Sofisti, le scuole di retorica e l'Accademia platonica (legata da vincoli più o meno sotterranei alla «massoneria» dell'incipiente pitagorismo); ma sotto i contrasti teorici si nascondeva, e neppure poi troppo, una concorrenza professionale: una competizione per accaparrarsi l'industria dell'insegnamento e della preparazione alla vita politica; in una parola, la guida delle coscienze.

Una situazione analoga di lacerazione s'incontra nell'Europa di fine Seicento, e in Gran Bretagna in particolare. Fino alla Riforma l'unità teorica dell'etica aveva rispecchiato l'unità di principio della Chiesa. Gli scismi erano all'ordine del giorno, ma erano, appunto scismi: che urtavano contro il concetto, valido per principio, di una Chiesa cattolica o universale. Anche la Chiesa ortodossa, o «dalla retta fede», in linea di principio si considerava come cattolica o universale; e, del resto, il suo scisma (quantitativamente il più cospicuo) non dava più che un fastidio marginale, dopo che l'Oriente era caduto sotto il dominio dei turchi. La Riforma, per contro, mise in crisi il principio. Una crisi dell'unità, dapprima respinta ad ogni costo e da ogni parte, anche a prezzo della guerra e della



rovina, ma, dopo il Trattato di Westfalia, accettata con rassegnazione. L'unità di intenti era finita, e la sua fine era sanzionata da un atto ufficiale.

La guida unitaria andava ormai cercata altrove. Ed ecco risvegliarsi, alla ricerca di una diversa "universalità", la filosofia morale.

## **2. Il sentimento morale.**

E' tipico che questa situazione produca i suoi effetti anzitutto in Gran Bretagna. In Francia, la negazione dell'unità aveva imboccato la via dello scandalo: il «libertinismo». Questo atteggiamento si caricherà di scandalo morale, e in particolare sessuale, più tardi, per un processo tipico che trova molti analoghi nella tarda antichità e nel Medio Evo (poi, di nuovo, ai giorni nostri), in cui l'anomismo sessuale serve a contestare l'unità di principio. Ma, in origine, il libertinismo non è altro appunto che una negazione dell'unità di principio nella conduzione delle coscienze: negazione che si presenta tuttavia come scandalosa, perché, in Francia, ufficialmente l'unità della guida delle coscienze rimaneva.

Il libertinismo, in sostanza, è una conseguenza della revoca dell'Editto di Nantes. In Inghilterra la situazione è rovesciata: l'unità della guida delle coscienze ufficialmente non esiste, e quindi è impossibile una sua contestazione libertina. Se gli Stuart avessero avuto modo di mettere in pratica il programma di Hobbes, contro il pullulare delle sette e dei falsi profeti, il libertinismo avrebbe avuto in Inghilterra lo stesso significato che ebbe in Francia. Ma gli Stuart risultarono perdenti e, se anche fossero risultati vincenti, non avrebbero applicato il programma di dittatura teologica proposto da Hobbes.

Quindi la libertà di costumi, nella società inglese, rimase sempre un fatto privato (come nel periodo della Restaurazione), senza assumere il significato di contestazione «libertina» e teorica di un'unità che non occorre contestare.

Nacque, così, in Inghilterra l'etica del "sentimento morale": ricerca di una universalità dell'etica fondata su un principio diverso dal principio di autorità, e atta a comporsi con la tolleranza e il pluralismo; a ristabilire, insomma, un'unità di intenti nella società, che funzionasse come unità laica, non più religiosa. Ciò che il "concetto" - dettato dall'alto, o sviluppato dalla ragione - non riusciva più a fare, diveniva compito del "sentimento". Una forma rinnovata di "sensibilità dell'universale" sostituisce l'universale astratto, e ormai vuoto, delle formule, delle scuole, delle Chiese, delle accademie. "Sensus communis" s'intitola, infatti, una delle prime opere di Shaftesbury, e rivela chiaramente il tipo di risposta che la filosofia morale si apprestava dare alla situazione.

Negli autori latini, richiamati da Shaftesbury, infatti, il senso comune è un senso della "socialità": del convivere secondo norme che rendano possibile, e altresì piacevole, la convivenza. Norme non esterne, bensì spontanee in ciascuno, e tuttavia cospiranti a un'armonia interindividuale. E' l'etica a cui si troverà di fronte, subendone in parte il

fascino, il giovane Kant.

### **3. La sensibilità dell'universale.**

L'appello alla «sensibilità dell'universale», nel Settecento, trova nell'etica il suo campo preferenziale, ma non esclusivo. L'estetica, come dice la stessa parola, nasce sotto la medesima costellazione. Il "gusto" è appunto una forma particolare di sensibilità. L'origine della sua metafora si trova tra i cinque sensi, e il suo sbocco è la "percezione immediata di un valore", intorno al quale i precetti si limitano ad aggirarsi, senza coglierlo mai. Questo valore, pur essendo oggetto di sensibilità, è universale. L'estetica di Baumgarten, teoria di una perfezione metafisica colta in forma sensibile ("aisthesis" essendo la percezione), teorizza, paradossalmente su una base leibniziana, questa ritrovata sensibilità dell'universale. Che la teoria di una sensibilità superiore - differente dalla sensibilità inferiore, che afferra solo i particolari - nasca o rinasca su terreno leibniziano non è punto un dato storico sorprendente. La «sensibilità superiore» è l'equivalente umano dell'intelligenza intuitiva divina, capace di cogliere in un unico atto un'infinità di determinazioni distinte, ma non esterne l'una all'altra. A differenza dell'intelletto divino, la sensibilità superiore dell'uomo coglie l'infinito in forma «ridotta» (come direbbe il Cusano) commisurata a un intelletto finito: cioè in una forma confusa (e in una prospettiva parziale), il cui contenuto, però, non è un mero dato empirico, bensì un'essenza totale. La teorizzazione settecentesca più geniale di questa posizione (essenzialmente neoplatonica) si trova, come è noto, in Vico. L'uomo ha la capacità di cogliere le intenzioni divine (della Provvidenza), ma solo in forma di sensibilità confusa (nei primitivi), o di rappresentazione estetica trasposta in metafore («universale fantastico» delle età poetiche): quando passa agli universali astratti del discorso, nell'«età delle accademie», l'analisi mette, bensì, a nostra disposizione la «verità umana» di un conoscere dotato di utilità applicative, ma ci fa perdere il contatto immediato (sapienziale) con le idee o intenzioni della Provvidenza, a cui solo il ritorno di sensibilità (dell'universale) di una rinnovata «barbarie» ci può riportare.

Tutto questo mostra il clima mentale in cui si sviluppa la ricerca del valore universale nel Settecento. Qui dobbiamo fermarci, però, sulle conseguenze che tale clima ha nel campo dell'etica, e sulla risposta, per certi aspetti recettiva, per altri reattiva e restauratrice, del criticismo di Kant.

### **4. Platonismo e empirismo.**

La teoria del senso morale nasce con Shaftesbury, secondo un'impostazione essenzialmente platonica: e quanto detto fin qui toglie ogni ragione per meravigliarsene. Questo platonismo e classicismo ellenizzante rispondeva alla tradizione del platonismo inglese, da un lato, e alla sensibilità aristocratica di uno Shaftesbury dall'altro. Esso, però, urtava frontalmente contro l'indirizzo prevalente in quel secolo e in quella terra: un indirizzo "empiristico", individualistico e poco propenso a fughe nel trascendente. Che, dopo Shaftesbury, la dottrina del senso morale si conservi, nonostante che se ne rovescino i fondamenti, è quasi un miracolo, per occhi abituati all'evolversi degli indirizzi filosofici sul Continente: ma meraviglia molto meno se si tien conto della capacità di inversione conservatrice tipica dei britannici. In genere, infatti, i filosofi del senso morale, dopo Shaftesbury, sono empiristi, utilitaristi, pragmatici, economisti, antiplatonici. A loro farà riferimento di preferenza il Kant del periodo critico, e "pour cause". Per confutarli; per rinfacciare loro l'incapacità di fondare davvero un principio universale e autonomo della moralità. Nel periodo precritico, tuttavia, il principale documento della relativa adesione kantiana all'etica del sentimento morale ha per titolo "Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime", e, quindi, risente della stretta affinità platonica, ripresa dallo Shaftesbury tra bellezza e moralità; nonché del tentativo di far emergere da un sentimento «superiore» l'oggetto sovrasensibile di una sensibilità dell'universale.

Con Hume, la teoria del senso morale ha uno sbocco empiristico, che fa leva sulla consueta efficacia dell'abitudine nel farci passare dal particolare a uno pseudo-universale. L'universale non si trova più all'origine, come nel platonismo, bensì alla fine: come prodotto, in qualche modo, dall'esperienza. Il "sensus communis", che avvicina gli uomini tra loro in modo che si sentono partecipi l'uno dell'altro non richiede, nella nuova impostazione, alcuna radice sovrasensibile in un mondo ideale, perché nasce da una successione di situazioni vissute, da cui s'impara a poco a poco a evitare gli scontri, a ridurre gli attriti, a trarre partito dalle concordanze e a far coincidere così, statisticamente, l'interesse proprio con il bene altrui. La forma in cui il risultato di tutto questo è percepito da noi è ancora la sensibilità, non la ragione: è il sentimento della "simpatia". Ma la globalità di tale sentimento è l'effetto di una condensazione di esperienze, non la rivelazione di un valore metafisico.

Il vantaggio di tale globalità è che, impedendoci di analizzare il singolo caso, ci distoglie dal fare in esso un'eccezione, anche quando il nostro interesse individuale non coinciderebbe più con l'interesse sociale. La simpatia, allora, ci fa «sentire con gli altri», ed è più forte della ragione (strumentale), che ci indurrebbe a contrapporci agli altri. Il comportamento statisticamente vantaggioso prevale, per abitudine, su quello che ci avvantaggerebbe solo una volta ogni tanto; e lo sforzo psicologico per contrastare codesta inclinazione, naturale e acquisita al tempo stesso, sarebbe così doloroso, che preferiamo perdere un vantaggio sporadico per conservare una quiete costante. Nasce così, con una trasposizione tipicamente inglese dall'empirico all'ideale, dal particolare all'universale, dall'individualistico al sociale, una forma tipica della teoria del senso morale, che prelude a quello che sarà, nell'Ottocento, per un verso l'utilitarismo, per l'altro la stessa reinterpretazione spenceriana delle categorie kantiane: anche ciò che

appare "innato" nell'individuo, infatti (la tendenza a convivere socialmente con gli altri), in questa prospettiva è "acquisito" per la specie, attraverso una serie di esperienze prevalentemente dirette in un senso significativo.

## 5. L'Illuminismo «mondano».

Quando parla del «senso morale», Kant si riferisce, non tanto a Shaftesbury, che ne aveva lanciata la dottrina, e neppure a Hume, che l'aveva inflessa empiricamente, quanto al reverendo Francis Hutcheson (1694-1746), che costituisce l'anello di congiunzione tra il platonismo di Shaftesbury e l'empirismo di Hume e di Adamo Smith. Hutcheson era un presbiteriano non ortodosso che, nell'"Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Virtue" (1725) aveva anzitutto spiegato e difeso la dottrina di Shaftesbury contro il Mandeville; poi esposto le «Idee sul bene e sul male morale secondo l'opinione dei moralisti antichi», e, infine, aveva anche aggiunto un «Tentativo di calcolo matematico in questioni di moralità», che dal «calcolo dei piaceri e dei dolori» già coltivato da Socrate ci porta direttamente verso l'utilitarismo. Il suo interesse era essenzialmente teologico e negativo: negare, cioè, in polemica con le Chiese ufficiali, che le istituzioni siano necessarie per guidare la condotta sociale e morale degli uomini. Come deista, Hutcheson si appellava a un'intuizione immediata e individuale dei principi etici e religiosi, indipendente da ogni Rivelazione: e per questo gli serviva la sensibilità superiore e interiore dei valori, reintrodotta da Shaftesbury. Egli non mancava, peraltro, di prendere ciò che gli serviva anche da altre fonti, e il suo successo, prima come scrittore, poi come professore all'Università di Glasgow, servì a trasmettere ai lettori molto del materiale culturale con cui si son costituite le successive etiche, anche contrastanti, del secolo diciottesimo, non solo in Inghilterra.

In Prussia un lavoro del genere fu raccolto da quell'Illuminismo «mondano», spesso agnostico, ma rispettoso della religiosità naturale, che faceva da contrappeso, a Berlino, all'Illuminismo «scolastico», e cioè universitario, professato essenzialmente a Halle dalla scuola wolffiana. Berlino in quel tempo era priva di università, mentre ospitava una società intellettuale estremamente varia per provenienza ideale, religiosa (ebrei, calvinisti, eccetera) e anche geografica: pronta ad accogliere e a discutere le novità, più che a costruire con solidità una dottrina. Era il terreno di quella divulgazione di idee che costituì la «filosofia popolare», e che rappresenta l'avversario diretto a cui si rivolge Kant quando, sistemata tra il 1770 e il 1780 la dottrina critica della ragione speculativa, si rivolge alla filosofia della pratica, per promuovere anche in quel campo una "critica" che la ponga sulla strada sicura della scienza. Dal fondo lontano della sua provincia, Kant era attentissimo nel seguire ciò che si diceva e si scriveva nella capitale: ma, al tempo stesso, subiva anche il fascino del rigore ostentato a Halle, principale università dello Stato prussiano. L'aspirazione non dissimulata di Kant era di sposare la "Gründlichkeit"

scolastica al successo mondano, che i suoi amici della "Populärphilosophie" raccoglievano troppo a buon mercato, a suo parere, prendendo a piene mani dove capitava, e trasponendo nei loro scritti ciò che al pubblico piaceva sentirsi raccontare. La «filosofia popolare» voleva essere una «filosofia del sano intelletto comune» ("gesunder Menschenverstand", od espressioni analoghe), che i filosofi avrebbero dovuto, semplicemente, aiutare a svilupparsi. E all'intelletto comune, o senso comune - non più nel senso arcaico di Shaftesbury, bensì in quello cartesiano di "bon sens" - si riferisce continuamente Kant, con un sottinteso positivo e uno negativo insieme. Anche la sua filosofia morale, infatti, non pretende altro che di portare a rigore ed evidenza il principio della moralità "insito in ognuno di noi". E come potrebbe essere altrimenti? Si può forse supporre che gli uomini debbano aspettare gli insegnamenti dei filosofi (del resto contorti, confusi e contraddittori) per sapere quello che devono fare? Ma la corrente filosofia del "bon sens" distorce, non rivela, il comune principio della coscienza morale. L'intera classificazione dei principi etici sbagliati, che Kant pretende, come al solito, di riportare a una struttura concettuale e necessaria priori, è, in verità, un repertorio degli errori che i filosofi popolari andavano commettendo nel loro velleitario tentativo di interpretare e di puntellare teoricamente il «sano intelletto comune». Nella tabella (qui a p. 105), i nomi dei filosofi popolari (Nicolai Garve, Sulzer, Engel, Mendelssohn, e così via) non compaiono; sono indicate, in loro luogo, le loro "fonti", e le polemiche dirette sono rinviate a scritti complementari e minori. Alla mancanza di rigore di questa morale eclettica, tanto più pericolosa quanto meno si limitava a "studiare" il comportamento morale ma pretendeva di "aiutarlo" con considerazioni edificanti, Kant non esiterà a rivolgere il rimprovero di corrompere, nonché le menti, le coscienze medesime.

## 6. Kantismo e morale naturale.

La speranza di penetrare nel gran pubblico con i suoi scritti critici di morale, non si realizzò del tutto. Anche come moralista, Kant divenne famoso sulla scia del successo della sua filosofia trascendentale, o, meglio, dei fraintendimenti che ne diedero i romantici: non dunque, per la "Critica della ragion pratica", e ancor meno per la "Fondazione della metafisica dei costumi", che l'aveva preceduta con lo scopo, alquanto illusivo, di prepararle la strada, spiegandone i principi anche a un pubblico non specializzato. Di questo relativo insuccesso va data colpa, in parte, allo stile espositivo. Ma una parte - ed è la più paradossale - della colpa va data anche alla "riuscita" intenzione di Kant, di "non dire nulla di nuovo" o di assolutamente originale, bensì di esprimere solo ciò che tutti già sanno, salvo il precisarlo e l'inquadralo in un insieme coerente. Questo programma ha successo: e, appunto perciò, di tutto il kantismo, la morale è la parte che meno colpisce. Io credo che, se noi studiamo con attenzione il contenuto della "Critica della ragion pratica" - valutando bene i significati delle parole e delle espressioni kantiane, che, spesso, non coincidono con i loro significati comuni - non

possiamo non riconoscere che Kant ha colto con aderenza perfetta il principio della moralità: irrigidendolo, è vero, per certi aspetti, e restringendolo per altri, ma non falsandolo in nulla. Egli dice propriamente «le cose come stanno», in fatto di dovere e di fondazione dei doveri, senza una sola proposizione arbitraria, con uno stile di pensiero personale, ma senza nulla di personale nel contenuto. Qualcosa potrà mancare, anzi, molte cose mancano indubitatamente, per dare una rappresentazione a tutto tondo dei valori del comportamento umano.

E la mancanza di certe considerazioni provoca la paradossalità, e anche l'unilateralità, di altre. Ma, se si guarda a quel che c'è, pur con queste limitazioni, si vede che esso non è punto oggetto di un opinare personale: è l'indicazione precisa di una verità, che non si può misconoscere. Ora, questa è una situazione abbastanza eccezionale, per opere di filosofia. Anche se qualcuno ha cercato di fare oggetto della filosofia l'«incontrovertibile», di fatto non c'è nulla di così controverso come le opinioni dei filosofi. E le controversie "giovano singolarmente" alla fama dei filosofi. La "Critica della ragion pratica", dunque, non fa fracasso perché, una volta tanto, i problemi che si pone li risolve. Essa «dà una formula» (come vanta, a titolo di merito, Kant, contro Tittel, che glielo aveva ascritto a demerito: confer. \* a p. 45): e una formula è una verità operativa, che «determina esattamente ciò che si deve fare per eseguire un compito». A risultati del genere ci abitua il matematico, come osserva la medesima nota, ma essi non sembrano rientrare tra le prestazioni abituali dei filosofi. Sicché la fama delle opere filosofiche vive molto più sulla storia degli equivoci e delle dispute a cui dan luogo, che sul retto giudizio con cui possa accadere a lettori attenti di interpretarle. Ora, la morale critica di Kant, dal punto di vista del successo, ha il difetto di "non giustificare equivoci".

Ciò non significa che equivoci, di fatto, non ne siano sorti: ne indicheremo più in là qualcuno anche illustre. Ma sono semplici sviste, mentre la filosofia teoretica di Kant, per fare un esempio opposto, ha dato luogo a fraintendimenti grandiosi. Quali moralisti, infatti, si diranno persecutori di Kant? Nessuno.

Quali scuole ne hanno sviluppate, magari tradendole, le dottrine? Neppure una. E la ragione è facile da capire: moralisti di scuola kantiana sono semplicemente gli "uomini", quando sono morali: e, per questo, non serve essere filosofi. La definitività della dottrina etica di Kant ha fatto di essa una strada senza sbocchi.

L'etica kantiana, insomma, non è una costruzione personale, bensì un'interpretazione di ciò che ciascuno pensa, quando pensa al dovere.

## **7. La forma della legge come principio morale.**

L'assunto da cui dipende la fondazione kantiana della moralità può dirsi anch'esso, teoreticamente, un'ipotesi. La sua realtà, infatti, non è né constatabile empiricamente, né evidente per logica (come condizione per costruire un pensiero), al modo di un assioma di

geometria. Moralmente, però, può ben dirsi un "fatto" ("Factum"), come la chiama Kant, perché coincide con l'esistenza stessa della moralità. Ammesso che un dovere ci sia - e la coscienza morale mi dice che c'è -, il problema è solo intendere rettamente che cosa la legge, di per sé, mi comandi, e in virtù di che cosa: e Kant lo chiarisce.

A risolvere in concreto la prima questione - cioè a stabilire che cosa devo fare, a volta a volta - posso, è vero, trovare qualche difficoltà. Ma, se devo dire che cosa la legge morale comandi in genere - salvo a vedere poi come la si debba applicare nei particolari -, la risposta è facile: "mi comanda di essere libero". E, se mi domando in virtù di che cosa me lo comandi, devo rispondere che lo comanda "per la sua stessa forma". Inteso bene questo rapporto sinallagmatico tra forma e contenuto, che Kant prospetta nei problemi 1 e 2 della "Critica della ragion pratica", la fondazione kantiana dell'etica può dirsi compiuta, e tutto ciò che resta è, da un lato, connetterla con i principi della filosofia teoretica di Kant, dall'altro desumere, dalla forma stessa della legge, il sistema dei doveri, al plurale, che è l'oggetto dell'opera intitolata da Kant "Metafisica dei costumi".

Una legge che, per la sua stessa forma, mi comanda di essere libero sembra, a tutta prima, un concetto un po' astruso: soprattutto per chi sia abituato a vedere nelle leggi un obbligo, o un divieto, definito nel suo "contenuto" («fa questo», «non fare quest'altro»: come nelle leggi del Decalogo) e nel principio, in virtù del quale me lo si comanda, un'autorità (in quel caso Dio). Nella formulazione kantiana appare subito evidente, rispetto a codesta tradizione, l'impostazione laica, derivante dalla situazione che abbiamo descritto all'inizio; ma anche l'intento di salvare, ciò nonostante, l'"universalità" della legge morale, su una base diversa da quella della «sensibilità dell'universale»: perché quest'ultima coglie un determinato contenuto o «valore», mentre, nella legge morale kantiana, l'universale è la "forma", cioè, come meglio vedremo, quella "simmetria" che rende possibile una legge come legge universale. Un'analisi accurata degli enunciati di Kant permette, tuttavia, di vedere anche la continuità con la tradizione, sia lontana, del Decalogo (assolutezza divina del principio che comanda), sia vicina, della «universalità laica» come indipendente da ogni istituzione. Basta, per questo, intendere che cosa voglia dire quel contenuto, che è "oggetto del comando" di essere liberi, e quella forma che me lo comanda (la forma universale della legge).

«Essere liberi» significa non essere semplicemente il "luogo di passaggio" di un'azione, che viene da lontano, e che si perde di nuovo lontano, dopo avermi attraversato. Significa essere l'"origine assoluta" di un'azione che, almeno per qualche cosa, dipende "esclusivamente" da me. Questo assunto non è di poco conto, se l'aggettivo «assoluto» e l'avverbio «esclusivamente» sono presi sul serio. Anzi, Kant si compiace di osservare che, per la conoscenza teoretica, nessun essere che s'incontri in natura può ammettersi o determinarsi come libero nell'esperienza: perché, se un agente fa qualcosa, lo fa in conseguenza di una determinazione ricevuta da altro. Per la prima Critica, la causalità naturale si determina sempre solo in virtù di una causa precedente: sicché l'agente è legato a catene causali, i cui primi anelli si trovano non si sa dove, e, in ogni caso, fuori di lui. L'agente è quindi un luogo di passaggio, non d'«iniziativa»: anche se, spesso, si ha difficoltà a risalire via via per la catena delle cause determinanti, e a seguire in tutti i suoi

pleSSI il reticolo attraverso cui l'azione è filtrata, quando passa per il soggetto.

Esultante per la coerenza che constata nel proprio sistema, Kant osserva, peraltro, che quell'impossibilità di concepirci come liberi vale solo perché, in quanto oggetti d'esperienza, noi siamo «fenomeni», soggetti alla legge della causalità naturale. Ma «essere un fenomeno» significa essere un modo particolare di apparire della realtà, e non la realtà come essa è «in sé». Per un altro verso, dunque, il fenomeno è anche "altro" che un mero fenomeno: e questo «altro verso» sarà, appunto, quel verso per cui "dobbiamo" essere liberi, anche se non sappiamo teoreticamente "come".

Noi saremmo liberi come cose in sé, come «noumeni», cioè, non come oggetti della sensibilità, ma come esseri «intelligibili». E poiché la coscienza (morale) ci rivela, appunto, che abbiamo il "dovere" di pensarci liberi, - rivolgendosi a noi come ad esseri capaci di determinare incondizionatamente la nostra volontà, e non solo di farne lo zimbello di un'azione che non deriva da noi - noi "sappiamo" che possiamo essere liberi realmente, perché lo "dobbiamo": «devi, dunque puoi». L'impossibilità di rappresentarci liberi come fenomeni non esclude che ci pensiamo liberi come cose in sé, e la presenza della legge in noi ci comanda di farlo: di pensare, dunque, come "reale" quella possibilità che la Critica della ragione conoscitiva mostrava solo come una eventualità "non contraddittoria".

Questo modo di introdurre la libertà, senza dubbio, è peculiare del sistema kantiano. Ma che la legge morale comandi la libertà, lo si può capire anche al di fuori di quel sistema: ed è questo ciò che rende universale la morale di Kant. Che l'essere liberi sia oggetto di un comando assoluto, è una stranezza solo apparente: come cercheremo tosto di vedere.

## **8. Autonomia come oggettività di giudizio.**

Che cosa significa, infatti, essere «l'origine assoluta di un'azione»? Come determinare un'azione senza rifarsi a qualcosa che c'è già: un'azione, dunque, che sia un «inizio» senza essere in nessun modo una conseguenza? Ciò può avvenire solo se determiniamo la nostra volontà "prescindendo da tutto ciò che può influire su di noi" per la particolare situazione in cui, a volta a volta, ci troviamo come soggetti. Prescindendo, ad esempio, dal desiderare questo piuttosto che quello, per il fatto di trovarci nella posizione di chi deve dare, piuttosto che di chi deve ricevere, o, viceversa, di chi ha commesso un torto piuttosto di chi lo ha subito, eccetera. In altri termini, per esser liberi noi dobbiamo decidere guardando la realtà "dal di fuori" e dimenticandoci di «esser dentro» ("interesse"): non tener conto di ciò che «conviene» o «non conviene» alle nostre inclinazioni, bensì decidere, come si suol dire, con "oggettività".

E questa oggettività, o non parzialità e non particolarità, non è altro che l'"universalità" del fondamento di determinazione del volere, che, osserva Kant, è la "forma della legge in quanto legge". Determinarci a volere senz'altro motivo che quello di essere



«imparziali» (cioè, di non volere questo o quello a causa della posizione in cui ci troviamo) significa essere liberi. Per questo Kant risolve due problemi sinallagmatici, dicendo che «volontà libera» è quella che si determina per la sola "forma" della legge (l'imparzialità), e che la forma di una legge è la sola cosa che possa determinare, a volere questo o quello, una volontà libera.

A considerare bene queste parole, ci si accorge che l'esistenza di una tal libertà non è cosa che vada da sé. Come può la sola imparzialità "indurmi" a qualcosa? Che ragione ho ancora per decidere, quando "prescindo" da tutto ciò che tocca la mia situazione e che quindi, appunto perciò, potrebbe motivarmi? Le mie inclinazioni, i miei gusti, i miei affetti, i miei interessi, son messi a tacere. E, se tutto questo tace, sembra che anche la mia volontà non possa che rimanere muta, per l'ipotesi stessa.

Così sarebbe, infatti, se noi non fossimo sensibili alla legge morale: se non provassimo «rispetto» per essa. L'idea stessa della libertà («idea» nel senso kantiano, di «concetto a cui non si può sottoporre nessuna intuizione corrispondente») è così efficace, da stimolare in noi un «interesse» diverso da tutti gli interessi sensibili: "l'interesse per la moralità", che è l'unico modo di essere liberi. Il rispetto per la legge morale è, dunque, la nuova forma che assume in Kant la sensibilità dell'universale.

E' un caso assolutamente unico in tutta la natura, quello dell'uomo, che presume di determinarsi solo per attuare l'idea della libertà: e può sorgere il sospetto che si tratti di un'illusione. Anche quando decido di essere imparziale, si dirà, la ragione per cui voglio questo piuttosto che quello dipende sempre dal mio esser fatto così anziché in un altro modo, dal mio trovarmi in una situazione piuttosto che in un'altra, eccetera. Come pretendere di volere la stessa cosa, indipendentemente dal fatto di essere il debitore o il creditore, l'accusato che si difende o la parte lesa che accusa? E' l'obiezione che anche Kant rivolge a formule della moralità meno rigorose della sua, come il «non fare agli altri quel che non vuoi che sia fatto a te» (che, tuttavia, anch'esse esprimono, sia pure alla buona, lo stesso principio kantiano dell'universalità, ovvero del prescindere dalla posizione particolare). L'accusato ha il compito di difendersi: ma "deve", ciò nonostante, "voler" essere condannato, se è colpevole; e la parte lesa deve volere che sia assolto, se non lo è. Essere liberi significa collocarsi, in ogni caso, nella posizione del giudice perfettamente imparziale e disinteressato (quale in assoluto può essere solo il giudice divino), per trovare esclusivamente nella configurazione del fatto la ragione per decidere<sup>1</sup>.

E allora, per quanto paradossale, questa libertà sembra che, almeno qualche volta, si faccia davvero luce nel comportamento degli uomini: quando il soggetto decide chiaramente "contro" ogni suo interesse, per puro rispetto dell'oggettività. Egli restituisce una somma che nessuno - neppur più il suo creditore, al limite - sa che gli è stata prestata. Far ciò gli "costa", e non gli serve a nulla: non «gli conviene». Eppure comportamenti del genere sono reali; e non si lasciano facilmente spiegare in forza di un movente soggettivo, sicché si può ben supporre, alla loro origine, il puro movente oggettivo del dovere, che spinge ad agire «come si deve», prescindendo del tutto da ciò che conviene o non conviene. Dunque, la libertà è reale. E' vero: si può sempre supporre

un movente soggettivo occulto: un potenziale complesso di colpa, un desiderio di far bella figura, il timore di futuri imprevisti, o anche una forma di autolesionismo. Kant afferma, infatti, che non possiamo mai esser certi, si tratti di noi o di altri, che un'azione qualsiasi sia stata fatta per dovere, e tanto meno per puro dovere. Ma, in qualche caso, supporlo è quanto meno più verosimile della supposizione opposta. Ebbene, l'ipotesi stessa, che esista in natura un essere libero, capace di fare qualcosa senz'altro interesse che per la giustizia, è di per sé un'ipotesi entusiasmante, che riempie l'animo di ammirazione: perché, se non ci fosse la legge del dovere nulla potrebbe farcela immaginare<sup>2</sup>. L'uomo acquista, con ciò, una dignità che nessun altro essere naturale possiede.

## 9. La «ragione» come principio di libertà.

Eccezionale, rispetto a tutto ciò che si dà in natura, l'uomo tuttavia, per un altro verso, non è che uno qualsiasi dei possibili (pensabili) portatori della legge morale. Questa non è una legge "dell'uomo" in quanto uomo: è una legge per l'uomo in quanto "essere libero" e vale nell'identico modo per ogni essere libero (o «razionale», nei senso che Kant dà alla parola), compreso Dio. Per Dio la legge morale non è un «imperativo», perché con essa la sua volontà coincide spontaneamente (a differenza della nostra): ma, né il contenuto della legge, né la sua forma (che, del resto, si equivalgono) variano da un caso all'altro.

Nessuna eventuale accusa di «relativismo» si giustifica, quindi, rispetto alla morale kantiana, neppure nel senso in cui si può parlare di relativismo (trascendentale) per la sua teoria della conoscenza (per esser la forma degli oggetti d'esperienza relativa a un modo particolare, anche se per noi universale e necessario di conoscerli). L'"autonomia" della morale kantiana, non solo non implica una "arbitrarietà" delle decisioni, ma è la più rigorosa esclusione di ogni interferenza del soggettivo, consistendo nel purificare la volontà da tutto ciò che è relativo alla costituzione o alla posizione particolare del soggetto.

Appunto per ciò l'etica kantiana è autonoma. In una condizione del genere, infatti, è chiaro che il comando morale non può venirmi dal di fuori, perché tutto ciò che potrebbe indurmi a subire un comando esterno (in modo che faccia presa su di me) è "escluso": il soggetto, che si determina prescindendo da tutto ciò che gli interessa come soggetto particolare, può obbedire solo a quel comando che "coincide con la sua stessa libertà".

Intesa così, si capisce l'obiezione di Kant alla legge morale interpretata come comando divino: cioè, quasi che fosse morale "perché" Dio me la comanda, e non viceversa. Se il comando di Dio fosse esterno, infatti, avrebbe presa su di me solo a condizione che io tema o spero qualcosa da lui: e, allora, non sarebbe la giustizia il motivo che mi fa volere; e l'imperativo non sarebbe «categorico» (incondizionato), perché trarrebbe la sua forza solo dal mio desiderio o dal mio timore di ciò che Dio mi può promettere o minacciare. Che, però, la legge morale "sia" la volontà di Dio, che viene dall'interno della mia realtà

noumenica, è dottrina dello stesso Kant: che fa di Dio - e del Dio "personale" del teismo, non dell'Assoluto impersonale del deismo - precisamente il promulgatore della legge morale. L'eventuale scrupolo che, di fronte all'etica kantiana, può avere un'anima religiosa, non è se il comando di Dio sia di essere liberi, ma se Dio possa "ridursi" all'idea del promulgatore di tale comando: essere perfetto (onnisciente, onnipotente, eccetera), da pensarsi così solo in funzione della legge morale. L'aspirazione dell'anima religiosa è che Dio possa parlarmi con la "grazia", anche in modo diverso che come coscienza morale (sebbene, certo, sempre in sostegno di essa). L'etica di Kant rientra indubbiamente in quello sviluppo, che abbiamo visto proprio del Settecento, per cui la preoccupazione di conservare absolutezza alla morale, sganciandola dall'autorità della Chiesa, comincia, bensì, con il laicizzare la morale, ma finisce col laicizzare la stessa religione, riducendola appunto a morale.

## 10. Ragion pura e ragione strumentale.

Conviene, per contro, chiarire quel termine di «ragione» che compare anche nel titolo di "Critica della ragion pratica", e che può essere fonte degli equivoci più funesti. Quando Kant parla di un «essere razionale», in generale intende un essere capace di volere "deliberatamente": i cui propositi e le cui azioni, cioè, non derivano da un impulso "immediato" delle forze naturali, ma sono mediati da un atto di decisione del soggetto che vuole, anche se la loro fonte prima si trova fuori della ragione stessa. Ciò non significa affatto, perciò, che gli atti di un essere razionale siano sempre «razionali», e neppure sempre «ragionevoli»: ma solo che sono "mediati dalla rappresentazione di un fine", sia poi questo fine scelto per motivi buoni e ragionevoli, o anche pessimi e aberranti. L'uso «pratico» più comune della ragione è, appunto, di trovare i mezzi per raggiungere fini che non è la ragione stessa a proporre. Quando, però, il soggetto decide prescindendo da tutte le inclinazioni per determinare la volontà unicamente come "è doveroso" determinarla, allora la ragione (nel significato che Kant dà a questa parola) non si limita più a indicare i mezzi, per raggiungere un fine che l'inclinazione determina: perché l'inclinazione è messa del tutto da parte, e nulla più è dettato dal di fuori. La ragione determina essa stessa ciò che deve volere la volontà: ossia, è «per se stessa pratica».

Intesa così, la ragione non è più la semplice facoltà di ragionare: è la «facoltà dei princìpi», che ricerca ed applica l'incondizionato. Uso alquanto peculiare, che Kant fa del termine ragione, il quale, però, non autorizza a costruirvi su interpretazioni balorde, come troppe volte è avvenuto: quasi che Kant confondesse la logica (costruita dalla ragione) con la morale. L'«essere razionale» è un essere che decide, che delibera, in quello che Kant chiama «uso pratico» della ragione, e, pertanto, un essere libero. Se, poi, sia libero soltanto di scegliere questa o quella via per raggiungere un fine che non si dà lui

liberamente, o se sia libero di darsi lui stesso un fine, indipendentemente da qualsiasi sollecitazione esterna, è appunto il problema dell'autonomia della volontà, che la legge morale ci obbliga a considerare come deciso in favore della seconda alternativa. Kant esprime ciò dicendo che, in tal caso, quella che decide (ovvero «è pratica») è la «ragion pura», ossia la ragione non più condizionata dalla sensibilità nella scelta dei fini. Dal punto di vista dell'interesse, il comportamento che ne scaturisce sembra anzi, spesso, il più irragionevole possibile: un comportamento da Attilio Regolo, che rispetta la parola data al nemico, quando potrebbe non farlo. Ma il comportamento è «razionale» perché sottratto all'influsso della sensibilità.

## **11. La generalizzabilità della massima.**

I malintesi a cui può dar luogo l'uso kantiano di «ragione» sono aggravati dagli equivoci che, talora, fa sorgere il «"test" della generalizzabilità», che Kant, nella nota al Teorema terzo (e poi diffusivamente nella "Fondazione della metafisica dei costumi", propone per giudicare se la massima a cui ispiro la mia azione (cioè il principio soggettivo per cui agisco) coincida o no col principio oggettivo di rispettare la legge morale. Il giudizio va portato sulla "massima", non sul contenuto dell'azione: perché questo, osserva Kant, potrebbe essere conforme a ciò che la legge comanda, ma non essere ispirato dalla legge; come quando uno fa ciò che deve perché teme una sanzione, e non lo farebbe se non la temesse. Ora, il "test" consiste nel verificare se la mia intenzione sia quella di rispettare la legge, o se io segua un'intenzione diversa, che non può mai presumere di confondersi con la legge. Esso verifica, quindi, se ciò che voglio in quella particolare situazione, "potrei volerlo prescindendo dalla posizione che occupo io". Se posso volere, cioè, che il principio secondo cui determino la mia volontà divenga principio anche di una «legislazione universale», che valga per tutti.

Quando la mia massima è immorale, lesiva di un dovere stretto, mi accorgo di non poter neppure "pensare" che divenga una legge universale: come se, ad esempio, fosse legge universale che i prestiti ricevuti non si restituiscano, e così via.

Quando la massima è difforme dalla morale semplicemente nel senso che trascura un comando largo, o un dovere imperfetto (ad esempio, il dovere di soccorrere gli altri, che non può essere omesso, ma che non mi dice ancora "come", e in che misura, gli altri debbano essere soccorsi), allora posso bensì pensare che tutti si comportino a quel modo, ma non posso "volarlo": e questo basta a mostrare che la mia massima, in quel caso, deriva dall'egoismo, e non è conciliabile con l'universalità di una legge. Nel primo caso è contraddittorio pensare la massima come una legge universale, nel secondo no; ma la volontà che segue tale massima, se estesa alla generalità dei casi, entrerebbe egualmente in conflitto con se stessa.

Ora, se fossero soltanto persone illustri - e sia pur versate in filosofia, come il celebre

etologo Konrad Lorenz<sup>3</sup> - a equivocare sul "test" della generalizzabilità, non varrebbe la pena proporre rettifiche. Ma quando un filosofo professionale come Bergson enuncia, in forma più grave, la stessa obiezione, vuol dire che c'è qualcosa da mettere in chiaro. Dice il Lorenz: «Secondo un'opinione di Kant, l'uomo, come essere ragionevole, non può volere un'azione nella cui essenza abbia scoperto una contraddizione razionale. Io non mi pronunzio per l'opinione, forse troppo prosaica, che bisognava essere un professore fuori della realtà, e un così appassionato ammiratore della ragion pura com'era Kant, per poter credere a questo seriamente, anche solo per un istante». Il grave è che Bergson, nelle "Deux Sources", aveva enunciato precisamente quell'opinione «prosaica». Egli dice: «La pretesa di fondare la morale sul rispetto della logica è potuta nascere presso filosofi e dotti, abituati a inchinarsi davanti alla logica in materia speculativa, e portati così a credere che, in qualsiasi campo e per l'umanità tutta intera, la logica s'imponga con autorità sovrana».

Eppure dovrebb'essere abbastanza chiaro che, quando Kant dice che sarebbe contraddittorio pensare come legge universale che i prestiti non vadano restituiti, non fonda punto l'obbligazione sul principio di non contraddizione: sulla necessità, logico-tautologica, di pensare ciò che si è imprestato come «qualcosa che va restituito». E neppure sulla "opportunità" che vi siano prestiti, come qualcun altro ha anche detto (perché, certo, se il deposito non fosse mai restituito nessuno lo praticerebbe). La prova della generalizzabilità della massima serve solo a rivelare "da che cosa sia ispirata" la ragione, verificando se essa prescinda dalla posizione del singolo, cioè dagli interessi particolari, positivi o negativi che siano, o se sia dettata precisamente da questi. Solo nel primo caso avremo quell'oggettività, quell'indifferenza rispetto alla posizione, che contraddistingue la giustizia come tipico rapporto di "simmetria". Non ci può essere giustizia senza simmetria; e non ci può essere una legge generale senza simmetria, sicché il «"test" della generalizzabilità della massima» serve a vedere se essa rispetti o no la simmetria, in questo caso della giustizia.

Per questo Kant dice che la legge di natura è il «tipo» (cioè la figura, il termine di paragone analogico: locuzione tratta dalla teologia) della legge morale. Le leggi di natura, infatti, come sappiamo noi oggi ancor meglio di Kant, rispettano sempre certe simmetrie (o invarianze rispetto a qualcosa), e solo a questo patto possono coesistere tutte insieme in una natura unitaria. La simmetria, è stato detto, è «la legge delle leggi di natura». Essa è anche la legge di tutte le massime morali, espresse dal «non fare agli altri...», in modo più approssimato, ma non sostanzialmente diverso dalla formula kantiana della generalizzabilità. Ora, la logica serve senza dubbio a giudicare la generalizzabilità, ma questo è solo il modo per controllare l'ispirazione della massima, non il fondamento per produrla. E tanto meno il contenuto della legge morale, che è la libertà.

## **12. La forma determina il contenuto.**

A partire di qui si capisce come una legge puramente "formale" che impone di agire secondo un principio che «possa volersi come universale», sia in grado di determinare il "contenuto" di molte nostre azioni. E' vero che essa lo determina, per lo più, solo negativamente sicché il comando assume la forma di un divieto (come nella maggior parte delle norme del Decalogo): «non mentire», «non trattenere il deposito», e così via. La forma della legge non mi dice, infatti, tutto ciò che debbo fare; o, meglio, in certi casi non indica "come" lo devo fare. Me lo dice lasciando una certa latitudine alla scelta del modo e della misura. Ma, sotto l'aspetto per cui lega la mia volontà, la lega necessariamente, "incondizionatamente" (categoricamente), come una fonte originaria e assoluta di determinazione. In questo obbedire alla legge per la legge consiste la mia libertà: l'unica libertà per me pensabile come incondizionata. Quella che si chiama libertà in altri casi, cioè il «fare ciò che si vuole» - anche se a volerlo sono portato da una inclinazione naturale che non controllo -, può dirsi, sì, libertà, ma solo condizionata e strumentale: libertà nella scelta dei mezzi per un fine che non mi do io. Probabilmente, una libertà del genere non avrebbe neppure ragione di esistere nell'ordine delle cose, se non fosse un passaggio verso quella libertà come "autonomia", di darmi io stesso il fine, che mi è comandata dalla legge morale. Infatti, osserva Kant seguendo Rousseau<sup>4</sup>, per obbedire ai condizionamenti della natura la spontaneità dell'istinto servirebbe meglio che la libertà strumentale della ragione.

Da questo punto di vista, nessuna dottrina della salvezza religiosa ha qualcosa da temere dall'etica kantiana della libertà e meno che mai la dottrina cristiana. L'etica kantiana trascura, bensì, la necessità della grazia, laicizzandola, ma non la nega: perché la legge morale (su questo punto Kant si batte a fondo contro tutti gli empirismi) non ha, e non può avere, origine nella natura.

La formazione pietistica di Kant si ritrova in questo concetto, di una libertà come obbedienza alla legge, che fa dell'uomo il punto di congiunzione di due mondi tra cui, pure, il nostro conoscere non vede connessione possibile: il «regno della natura», dove la legge è esterna, e il «regno dei fini»<sup>5</sup>, dove è interna: laicizzazione di quello che Leibniz chiamava ancora «regno della grazia», e che Kant non chiama più così per non fare dell'iniziativa divina un assunto conoscitivo, che ci porti nel campo del trascendente. Per accentuare al massimo che solo il "dovere" congiunge il regno della libertà con quello della natura, Kant si oppone a Leibniz, negando tra i due una continuità qualsiasi, di cui possiamo comunque renderci conto. Noi dobbiamo, bensì, ammettere la loro connessione come possibile, ma solo in virtù di un Dio, postulato per un'esigenza puramente morale (cioè dettata a noi dalla necessità del dovere).

Il rigorismo kantiano è l'aspetto etico che prende questa scissione teoretica totale, tra mondo della natura e regno dei fini. Ogni illusione di orientare il primo verso il secondo, per Kant, lungi dall'aiutare la moralità, come cercavano di far vedere i moralisti «mondani» da lui combattuti, non fa che inquinare la purezza del movente morale, il rispetto per la legge. Certo, è una caricatura dire che per Kant un'azione è fatta per dovere solo se è fatta contro voglia, secondo il celebre epigramma di Schiller<sup>6</sup>. Ci può e ci

dev'essere, infatti, un entusiasmo per il dovere, suscitato dal rispetto per la legge morale. E questo è un "sentimento", anche per Kant: l'unico sentimento che non nasce dalla natura fisica, bensì da una rappresentazione pura a priori, la legge; e che, tuttavia, scende, come un arcangelo Michele, a combattere le inclinazioni sul loro stesso terreno, e può vincerle. Ma, anche dopo la sua vittoria, se è vero che l'azione per dovere non è fatta contro voglia, essa è pur sempre fatta contro "le" voglie: che, buone o cattive che siano naturalmente, inquinerebbero la purezza del movente, per la loro stessa origine naturale. In questo senso (non perché la natura come tale sia cattiva), le inclinazioni rappresentano l'espressione di quel «male radicale» di cui parlano gli scritti religiosi di Kant<sup>7</sup>.

## 13. Il rigorismo.

Un diverso aspetto del rigorismo kantiano è il divieto di cercare una conciliazione tra doveri perfetti, cioè tra quei doveri che determinano "interamente" le modalità dell'azione<sup>8</sup>. Qui si può parlare davvero di «razionalismo», nel senso anche deteriore della parola. Invano, infatti, Kant spera che i doveri perfetti non collidano mai tra loro; sicché nel celebre scritto su Benjamin Constant esclude il preteso «diritto di mentire per umanità» (ad esempio, per proteggere un innocente cercato dal suo aspirante assassino).

Sembra, è vero, in questi casi, che io possa limitarmi a tacere, come dice Kant: ma se ciò «mette l'assassino sulle tracce dell'innocente, non mi rende forse complice del delitto? Se è così, il "dovere" di mentire diviene un dovere perfetto. Non si può, certo, aver diritto di mentire per umanità, ma si può averne il dovere: un dovere ben diverso da quello, imperfetto, di aiutare il prossimo, che è bensì inderogabile (altrimenti non sarebbe un dovere), ma la cui esecuzione può, e deve, essere armonizzata con quella di altri doveri imperfetti (ad esempio, sviluppare le mie capacità naturali). Se non vi fossero conflitti "anche" tra doveri perfetti, non vi sarebbe tragicità nella vita: ma non è così.

Ecco un aspetto dell'esistenza su cui Kant non ci dice abbastanza. Un altro è la necessità, per lo meno per compiere i doveri imperfetti, di una sorta di "intenzione morale" nell'umanità. Kant non lo esclude - anzi, il concetto di dovere imperfetto implicitamente lo afferma -, ma lo lascia un po' in ombra. Altri moralisti, come il Bergson della «morale aperta», insisteranno, per contro, su questo aspetto dell'eticità, che non è fra i meno importanti.

Kant era costretto a trascurarlo, per non mettere in pericolo quel taglio netto tra regno della natura e regno dei fini, di cui giudicava di aver bisogno. Per la stessa ragione, il rigorismo costringe Kant a fare del valore morale, non solo il valore «supremo», che condiziona tutti gli altri, ma altresì l'unico: per lo meno l'unico valore assoluto. Una più compiuta analisi dei valori - che manifestano, per dir così, la gloria di Dio già nel mondo - porterebbe a conclusioni diverse. Per questo però, di nuovo occorrerebbe togliere quella

scissione totale tra i due mondi, che Kant giudica necessaria per la sua teoretica non meno che per la sua etica.

Altri, più particolari difetti potremmo trovare, se esaminassimo partitamente l'opera destinata a darci il "contenuto" vero e proprio della moralità secondo Kant: la "Metafisica dei costumi". Opera che, analogamente a quanto era avvenuto per la filosofia teoretica, segue, come sistema, a quella semplice «propedeutica» che era la "Critica". Come nell'altro caso, però, anche in questo la «propedeutica» pare infinitamente più importante della «scienza» che su di essa si fonda (tanto che, alla fine, Kant stesso si mostrerà seccato che, a proposito della "Critica", si parli di propedeutica: quasi che non lo avesse fatto lui stesso).

«Metafisica dei costumi» è un calco, un po' strano, del titolo tedesco ("Metaphysik der Sitten"), che significa soltanto, per Kant, «insieme di norme ricavabili a priori dalla forma stessa della legge». E' noto che alcune di queste norme formano doveri "di diritto", o doveri stretti, le altre doveri larghi o "di virtù". Kant li costruisce e li ordina con maestria: ma è naturale che la loro determinazione risenta del tempo, e delle idiosincrasie di Kant, molto più che la "Critica".

## 14. Morale e diritto.

Con tutto ciò, se dai particolari ci si innalza all'insieme, credo sia giusto riconoscere alla metafisica kantiana dei costumi un'importanza maggiore che alla corrispondente metafisica della natura. L'esistenza stessa della sua parte prima, o Dottrina del diritto<sup>9</sup>, è una negazione radicale di una teoria che ai tempi di Kant era in disarmo, ma che già aveva celebrato i suoi fasti nella sofistica greca, e che oggi - o, piuttosto, ieri - ha riconquistato le menti di moltissime persone anche bene intenzionate (si pensi a Benedetto Croce): la dottrina del diritto come semplice espressione della volontà del più forte; o se si vuol presentare le cose sotto un aspetto più «sociale» - della volontà dello Stato («diritto positivo»), di cui il più forte, per definizione, s'impadronisce. Se le norme del diritto discendono a priori dalla forma della legge morale, cioè dalla simmetria della giustizia, è chiaro che sul loro contenuto "non può avere alcuna influenza la volontà di nessuno": né del più forte, né dello Stato, né di Dio medesimo. La volontà ha solo il dovere di "farle valere". E questo dovere è ribadito con forza da Kant, in particolare nel caso della legge penale, come caso specifico di un dovere impostoci dalla legge morale per la sua stessa forma, che è la simmetria.

Il dovere che la società ha di "punire i delitti" non è altro che il corrispondente simmetrico del dovere, che la legge morale impone a tutti, di volere il sommo bene. Il sommo bene è una "felicità" di tutti gli esseri razionali, perfettamente adeguata alla rispettiva "virtù". La virtù (conformità della volontà alla legge) è la "condizione" suprema perché di bene si possa parlare; ma la felicità, commisurata alla virtù, fa parte del "contenuto" che la legge



stessa ci prescrive. E' l'oggetto che appunto la forma della legge (la simmetria) mi comanda di perseguire, siano o non siano sufficienti le mie forze a raggiungerlo. Il sommo bene non è la ragione per cui devo conformarmi alla legge morale (quasi questa fosse una regola tecnica per raggiungerlo): ma il dovere di conformarmi alla legge morale è la ragione per cui devo perseguire il sommo bene.

Ora, a far corrispondere la felicità alla virtù le nostre forze sono ben poco adeguate (e, forse, questo non è neppure un male: perché la virtù, in questo mondo, si inquinerebbe, se si abituasse a vedersi regolarmente premiata con la felicità). In compenso, le nostre forze bastano spesso a far corrispondere l'infelicità alla colpa: e questo è un dovere simmetrico al primo, che Kant impone inesorabilmente alla società, come dovere di punire il delitto. La giustificazione "utilitaria" della pena (che farebbe del punito un semplice "mezzo", anziché un fine) era trovata da Kant nel libretto del Beccaria, ma fu confutata da lui radicalmente. Nel combatterla egli adotta un concetto troppo meccanico e aritmetico di corrispondenza tra colpa e pena (per cui, ad esempio, la pena di morte è considerata come assolutamente "necessaria", e non solo come accettabile e "opportuna"). Tuttavia non c'è dubbio che la dottrina del diritto di Kant sia essenziale per rivendicare il dovere (e non il diritto) di punire, come dovere etico, in forza della legge di simmetria della moralità.

Questi esempi possono servire a farci capire quanto sia difficile per la mentalità d'oggi, accettare veramente l'etica kantiana in tutta la sua profondità (anziché limitarsi a vedervi un seguito di nobili declamazioni in favore del dovere, «nome sublime»). Accettare la morale di Kant è difficile, perché è difficile accettare di fatto, e non solo a parole, la moralità come tale. Ma questa è una ragione impellente per pensarci su. Per non limitarsi a leggere le pagine di Kant come un bel documento storico, ma per capire i suoi argomenti nella loro tecnicità, e soppesarne il valore attuale<sup>10</sup>. Si dovrà, allora, per lo meno riconoscere che sono argomenti scomodi, da cui è difficile liberarsi. O anche è facilissimo: ma a patto di lasciar cadere una dimensione essenziale, forse la più essenziale, della nostra esistenza.

VITTORIO MATHIEU

# CRITICA DELLA REGION PRATICA

# PREFAZIONE

Perché questa Critica non si intitoli Critica della ragion pura pratica, bensì semplicemente della ragion pratica in generale, nonostante che il primo titolo sembri richiesto dal parallelismo con la Critica della ragione speculativa, risulterà sufficientemente chiaro dalla trattazione. Essa deve, semplicemente, mostrare <che vi è una ragion pura pratica> e con questa finalità essa critica <la facoltà pratica> tutta intera. Se questo le riesce, non ha bisogno di criticare la facoltà pura stessa, per vedere se in quest'impresa la ragione non <esorbiti> in una semplice presunzione (come accade alla ragione speculativa).

Infatti se, come ragion pura, è effettivamente pratica<sup>1</sup>, essa dimostra la realtà sua e dei suoi concetti col fatto, e qualunque raziocinare contro la possibilità che ciò avvenga è inutile.

Con tale facoltà rimane accertata, ormai, anche <la libertà> trascendentale, presa precisamente in quel significato assoluto in cui la ragione speculativa la richiedeva nell'uso del concetto di causalità, per salvarsi dall'antinomia in cui cade inevitabilmente allorché vuol pensare, nella serie dei nessi causali, <l'incondizionato><sup>2</sup>. Concetto, peraltro, che essa può costruire solo problematicamente, come non impossibile, senza assicurargli alcuna realtà oggettiva, e col solo risultato di non venire attaccata nella sua essenza con la presunta impossibilità di ciò che essa deve pur lasciar sussistere, per lo meno come pensabile, e di evitare di precipitare, in tal modo, nell'abisso dello scetticismo.

Il concetto della libertà, in quanto la sua realtà è dimostrata da una legge apodittica della ragion pratica, costituisce ora <la chiave di volta> dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della ragione speculativa. E tutti gli altri concetti (di Dio e dell'immortalità), che, come semplici idee nella ragion pura, rimangono senza punto d'appoggio, si legano ora a quello, e con esso e per esso ricevono consistenza e realtà oggettiva: in altri termini, la loro <possibilità> viene dimostrata per il fatto che la libertà è reale. Infatti, quest'idea si manifesta attraverso la legge morale.

Ma la libertà è anche la sola, tra tutte le idee della ragione speculativa, di cui <sappiamo> a priori che è possibile, pur senza sapere come sia fatta: perché essa è la condizione<sup>A1</sup> della legge morale, che noi conosciamo. Le idee di <Dio> e dell'<immortalità> non sono, per contro, condizioni della legge morale, ma soltanto condizioni dell'oggetto necessario di una volontà determinata da codesta legge<sup>3</sup> cioè dell'uso semplicemente pratico della nostra ragion pura.

Di quelle idee, quindi, noi non possiamo affermare di <conoscere ed intendere>, non dico la realtà, ma assolutamente neppure la possibilità. Al tempo stesso, però, esse sono condizioni dell'applicazione della volontà moralmente determinata al proprio oggetto,

datole a priori (sommo bene). Di conseguenza, la loro possibilità può e deve essere <assunta>, in questo riferimento pratico, senza che tuttavia teoreticamente la si conosca e si sappia come è fatta. A tal uopo, in vista della pratica, è sufficiente che essa non contenga alcuna impossibilità interna (contraddizione). Rispetto alla ragione speculativa, noi abbiamo a che fare, qui, con un fondamento semplicemente <oggettivo> della credenza: che, tuttavia, è <oggettivamente> valido per una ragione altrettanto pura, ma pratica, e, con ciò, fornisce alle idee di Dio e dell'immortalità mediante il concetto della libertà, una realtà e qualificazione oggettiva, anzi una necessità soggettiva (esigenza della ragione pura) di ammetterle. Con ciò la ragione non estende le sue conoscenze teoriche, ma, semplicemente, vien data la possibilità che, ciò che prima era mero <problema>, qui divenga <affermazione>, sicché l'uso pratico della ragione viene a connettersi con gli elementi del suo uso teoretico. E questa esigenza non è l'esigenza ipotetica di una <qualche> finalità della speculazione, per cui si debba ammettere qualcosa se si <vuole> arrivare a completare l'uso della ragione nella conoscenza: è, per contro, un'esigenza <legale>, di ammettere qualcosa, senza cui non può avvenire ciò che ci si <deve> inderogabilmente proporre, come fine della propria azione.

Senza dubbio, per la nostra ragione speculativa sarebbe più soddisfacente risolvere da sé quei problemi, senza un tal giro, e mettere a disposizione la loro soluzione come fondamento per l'uso pratico. ma alla nostra facoltà di conoscere non è data una così buona sorte. Coloro che menano vanto di conoscenze così elevate, non dovrebbero tenersele per sé, ma offrirle al pubblico esame e vantaggio. Essi - vogliono <dimostrare>: benissimo! Dimostrino, e la critica deporrà ai loro piedi, come davanti a vincitori, tutto il suo armamentario.

"Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis"<sup>4</sup>. - Poiché, dunque, in realtà essi non vogliono, presumibilmente perché non possono, noi ci troviamo costretti a riprendere in mano la critica per cercare nell'uso morale della ragione quei concetti di <Dio, libertà e immortalità>, per i quali la speculazione non trova garanzia sufficiente della loro <possibilità>, e per fondarli su quell'uso medesimo.

Così si spiega anche, per la prima volta, l'enigma della critica: come si possa <negare realtà oggettiva> all'uso oltresensibile delle categorie nella speculazione, e <riconoscere> ad esse codesta realtà rispetto agli oggetti della ragion pura pratica. Ciò, infatti, dev'essere necessariamente considerato come incongruo, fin quando quell'uso pratico non sia conosciuto se non di nome. Ma se, attraverso una sua scomposizione completa, s'intende che quella pensata realtà non sconfinava in nessuna determinazione teorica <delle categorie>, e in nessun ampliamento della conoscenza del sovrasensibile, ma è intesa soltanto a indicare che un oggetto compete ad esse sotto quel riguardo, perché esse sono, o contenute a priori nella determinazione necessaria della volontà, o legate indissolubilmente con l'oggetto di tale determinazione, allora quella incongruenza scompare, perché di quei concetti si fa un uso diverso da quello della ragione speculativa. Con ciò, per contro, si manifesta una conferma molto soddisfacente, e prima difficilmente ipotizzabile, del modo di pensare conseguente della critica speculativa. Questa puntualizzava che gli oggetti dell'esperienza come tale - e, tra essi, il nostro stesso

soggetto - son da considerarsi solo come <fenomeni>, a fondamento dei quali, peraltro, si devono porre cose in se stesse; e che, pertanto, non si deve considerare tutto il sovrasensibile come un'invenzione, e il suo concetto come vuoto di contenuto.

Ora, la ragion pratica, di per se stessa, senza un preventivo accordo con la ragione speculativa, procura realtà a un oggetto sovrasensibile della categoria della causalità, e cioè alla <libertà> (sia pure come concetto pratico e solo per l'uso pratico); e con ciò conferma mediante un fatto una cosa che là poteva soltanto venir pensata. Con ciò anche l'affermazione sorprendente, sebbene incontestabile, della critica speculativa, che <financo il soggetto pensante è a se stesso fenomeno "nell'intuizione interna">, ottiene nella critica della ragion pratica la sua piena conferma: al punto che a tale affermazione si dovrebbe addivenire, quand'anche essa non fosse stata dimostrata dalla prima critica<sup>A2</sup>.

Con ciò capisco anche perché le più considerevoli obiezioni contro la critica, che fin qui siano state fatte, si muovono precisamente intorno a questi due cardini: <da un lato>, la realtà oggettiva, negata nella conoscenza teoretica e affermata nella pratica, delle categorie applicate ai noumeni<sup>5</sup>; <dall'altro>, la paradossale esigenza di fare di sé, come soggetto della libertà, un noumeno, ma anche al tempo stesso, rispetto alla natura, un fenomeno nella propria coscienza empirica. Infatti, finché non ci si formava nessun concetto determinato della moralità e della libertà, non si poteva indovinare che cosa si volesse porre, come noumeno, a fondamento del preteso fenomeno; e, d'altro lato, se pure fosse in generale possibile farsi di ciò un concetto, dal momento che tutti i concetti dell'intelletto puro erano stati destinati, nell'uso teoretico, esclusivamente alla conoscenza dei fenomeni. Solo una critica esauriente della ragion pratica può eliminare tutti questi malintesi, e porre in chiara luce quella consequenzialità che ne rappresenta il massimo pregio<sup>6</sup>. Tanto basti a giustificare perché, in quest'opera, i concetti e i principi della ragion pura speculativa, che, pure, sono stati già assoggettati alla loro critica specifica, qui tornino ad essere esaminati qua e là: cosa che non si conviene all'andamento sistematico di una scienza da costruirsi (dove questioni giudicate vanno semplicemente richiamate, e non poste di nuovo in discussione), ma che qui è permesso, anzi necessario: perché la ragione, con quei concetti, viene considerata nell'atto di passare ad un uso tutto diverso da quello che essa ne faceva là. Un tal passaggio rende necessario un paragone del nuovo uso col precedente, in modo che la nuova strada sia distinta accuratamente dall'antica e, al tempo stesso, risulti il loro collegamento. Considerazioni di questo genere - tra cui quelle ancora una volta indirizzate al concetto di libertà, ma nell'uso pratico della ragion pura - non saran riguardate come una zeppa, che serva soltanto a riempire le lacune del sistema critico della ragione speculativa (perché questo sistema, rispetto alle sue finalità, è completo), né, come si suol fare nelle costruzioni troppo affrettate, per apporvi in seguito chiavi e sostegni, bensì come membri costruttivi veri e propri, che rendono visibile la connessione del sistema; in guisa che concetti che, colà, potevano essere presentati solo problematicamente, ora si lasciano scorgere nella loro esibizione reale. Questa avvertenza riguarda principalmente il concetto della libertà, di cui non si può osservare senza meraviglia che tanti si vantino di poterlo intendere perfettamente, e di saperne spiegare la possibilità, allorché lo

considerano solo in riferimento alla psicologia; mentre, se lo avessero valutato esattamente in senso trascendentale, avrebbero dovuto riconoscerne, tanto l'<indispensabilità>, come concetto problematico nell'uso completo della ragione speculativa, quanto la totale <incomprensibilità>. Passando poi al suo uso pratico, sarebbero dovuti addivenire da sé alla determinazione precisa di quel concetto rispetto ai suoi principi: cosa di cui essi vogliono così poco sentir parlare. Il concetto della libertà è la pietra d'inciampo per tutti gli <empiristi>, ma è anche la chiave dei più sublimi principi pratici per i moralisti <critici>, che, grazie ad esso, si rendono conto di dover procedere necessariamente in modo <razionale><sup>7</sup>. In considerazione di ciò, chiedo al lettore di non scorrere con occhio distratto quel che, alla fine dell'analitica, si dice di tale concetto.

Se un tal sistema, quale viene sviluppato qui dalla critica della ragione circa la ragion pura pratica, abbia richiesto poca o tanta fatica, soprattutto perché non si mancasse il giusto punto di vista da cui il suo insieme può essere mostrato correttamente, lascio che giudichino coloro che s'intendono di lavori del genere. Esso presuppone, bensì la fondazione della metafisica dei costumi, ma solo in quanto questa ci familiarizza provvisoriamente col principio del dovere, e indica e giustifica una sua formula definita<sup>A3</sup>; per il resto, esso si sostiene da sé. Che non sia stata aggiunta la <classificazione> completa di tutte le scienze pratiche, alla stregua di quella fornita dalla critica della ragione speculativa, non è senza una valida ragione: questa va cercata nella natura della facoltà razionale pratica. Infatti, la determinazione specifica dei doveri come doveri dell'uomo, per classificarli, è possibile solo se sia stato anzitutto conosciuto il soggetto di tale determinazione (l'uomo), con quella costituzione con cui esso esiste: sia pure, soltanto in riferimento al dovere.

Tale determinazione, però, non fa parte di una critica della ragion pratica in generale. Questa ha soltanto il compito d'indicare esaurientemente, ma senza particolare riferimento alla natura umana, i principi della sua possibilità e della sua estensione, nonché i relativi confini. La classificazione fa parte, insomma, del sistema della scienza<sup>8</sup>, e non del sistema della critica<sup>9</sup>. All'obiezione di un recensore acuto e amante della verità<sup>10</sup> - e, pertanto, pur sempre degno di rispetto -, mossa a quella <fondazione della metafisica dei costumi>, argomentante <che il concetto del bene non vi è stato determinato prima del principio morale><sup>A4</sup> (come, secondo lui, sarebbe stato necessario), spero di avere dato una risposta soddisfacente nel secondo capitolo dell'Analitica. Del pari ho preso in considerazione alcune altre obiezioni venutemi da uomini che danno l'impressione di avere a cuore la scoperta della verità (poiché coloro che hanno davanti agli occhi soltanto il loro vecchio sistema, e che hanno già deciso in anticipo che cosa vada approvato e che cosa no, non richiedono alcun esame, che potrebbe disturbare la loro privatezza). E così mi comporterò anche per il seguito. Quando si ha che fare con la determinazione di una particolare facoltà dell'animo umano, secondo fonti, contenuti e confini, non si può, per la natura stessa della conoscenza umana, se non cominciare dalle sue <parti>, e da una loro precisa e (per quel che possibile, nell'attuale condizione degli elementi già acquisiti) completa esposizione. Ma, ancora, va posta una seconda attenzione più tipicamente filosofica e <architettonica>: ad afferrare, cioè, correttamente <l'idea del tutto> e, a partire da essa, a cogliere tutte le singole parti nel loro rapporto

reciproco, per mezzo della loro deduzione dal concetto di quell'insieme in una pura facoltà razionale. Codesto esame, con la corrispondente garanzia, è possibile solo grazie alla conoscenza intima del sistema; e coloro che apparissero svogliati rispetto alla prima indagine ossia, considerassero che non valga la pena raggiungere quella conoscenza - non pervengono al secondo grado, cioè alla visione d'insieme, che consiste in un ritorno sintetico su ciò che già era stato indicato prima analiticamente. Non meraviglia, quindi, che essi trovino dappertutto incoerenze, anche se le lacune che dovrebbero farle supporre non si trovano nel sistema stesso, ma solo nel modo di procedere sconnesso del loro pensiero.

In questa trattazione non mi preoccupo punto del rimprovero di voler introdurre un nuovo linguaggio<sup>11</sup>, perché il modo di conoscere, qui, si accosterebbe da sé alla popolarità. Un siffatto rimprovero non poteva venire in mente a nessuno nei riguardi della prima Critica, sempre che l'avesse meditata, e non semplicemente sfogliata. Escogitare nuove parole, là dove la lingua non manca di espressioni per nessun concetto dato, è uno sforzo puerile per distinguersi tra la folla, non grazie a nuovi e veri pensieri, ma grazie a un nuovo drappo apposto sul vecchio vestito. Se, dunque, i lettori di quello scritto conoscono espressioni più comuni, e tuttavia egualmente adatte al pensiero, che quelle da me adoperate; o se confidano di poter mostrare, per caso, la nullità di quei pensieri medesimi, e perciò, al tempo stesso, di ogni espressione volta a manifestarli, nel primo caso otterranno tutta la mia gratitudine: perché non chiedo che di venir persuaso; e nel secondo si faranno un merito, per lo meno nei riguardi della filosofia. Ma, finché quei pensieri si reggono, dubito molto che si potesse trovare per loro qualche espressione adatta, e tuttavia più facile<sup>A5</sup>.

In questo modo sarebbero ormai spiegati i principi a priori di due facoltà dell'animo: della facoltà di conoscere e di quella di desiderare; e sarebbero definiti quanto alle condizioni, all'ambito e ai confini del loro uso: offrendo, così, un terreno sicuro per una filosofia sistematica come scienza, sia teoretica, sia pratica.

Ma che cosa mai di peggio ci potrebbe capitare, che se qualcuno facesse la scoperta inaspettata che in nessun caso c'è, né può esserci, conoscenza a priori?<sup>12</sup> Eppure di ciò non c'è pericolo. Sarebbe come se qualcuno volesse mostrare, per mezzo della ragione, che non c'è nessuna ragione. Infatti, noi diciamo che conosciamo qualcosa per mezzo della ragione solo se siamo consapevoli che avremmo potuto conoscerla, quand'anche non l'avessimo così incontrata nell'esperienza: pertanto, conoscenza razionale e conoscenza priori sono la stessa cosa. Voler spremere necessità da una proposizione empirica ("ex pumice aquam")<sup>13</sup> e, con questo, voler procurare a un giudizio anche una vera universalità (senza la quale non c'è alcuna conclusione razionale, e neppure, pertanto, la conclusione per analogia, la quale richiede una universalità e necessità oggettiva per lo meno presunta, e presuppone pur sempre, quindi, una conclusione razionale) è una pura e semplice contraddizione. Fare appello alla necessità soggettiva, cioè all'abitudine<sup>14</sup>, anziché all'oggettiva, che ha luogo nei giudizi a priori, significa negare la facoltà della ragione di esprimere un giudizio sull'oggetto, cioè di conoscerlo, e di sapere che cosa gli appartiene. Significa, ad esempio, non poter dire, di ciò che segue

spesso e costantemente a un determinato stato, che da questo stato si possa <concludere> a quello (perché ciò implicherebbe una necessità oggettiva, e il concetto di un collegamento a priori), bensì soltanto che ci si può attendere eventi analoghi (al modo degli animali), e quindi, significa respingere il concetto di causa, come fondamentalmente falso e fondato su un mero inganno del pensiero. Pretendere di rimediare a questa mancanza di validità oggettiva, e pertanto universale, dicendo che, purtuttavia, non si vede ragione per attribuire ad altri esseri razionali un modo di rappresentazione diverso, posto che ciò fornisca una conclusione valida, equivarrebbe a fare della nostra stessa incertezza un mezzo più prezioso, per allargare la nostra conoscenza, di qualsiasi riflessione. Invero, il solo fatto di non conoscere altri esseri razionali all'infuori dell'uomo ci autorizzerebbe a presumerli costituiti così come ci conosciamo: sicché li conosceremmo effettivamente. Non sto a ricordare che l'universalità della credenza non dimostra la validità oggettiva di un giudizio (cioè la validità di esso come conoscenza): perché, quand'anche quell'unanimità accidentalmente avesse luogo, ciò non dimostrerebbe ancora che vi sia concordanza con l'oggetto. Al contrario, solo la validità oggettiva costituisce il fondamento di un consenso universale necessario.

Con questo sistema dell'<universale empirismo> dei principi, Hume si troverebbe molto bene. Egli infatti, come è noto, voleva che, in luogo di qualsiasi significato oggettivo della necessità nel concetto di causa, si assumesse un significato semplicemente soggettivo, e cioè l'abitudine, di modo che si veniva a negare alla ragione ogni giudizio circa Dio, la libertà e l'immortalità. Ed egli era bravissimo, purché gli si concedessero i principi, a trarne conseguenze, con perfetta coerenza logica. Eppure lo stesso Hume non estese l'empirismo al punto da comprendervi anche la matematica. Egli pensava che le proposizioni matematiche siano analitiche, e, se questo fosse esatto, esse sarebbero effettivamente apodittiche: ma non se ne potrebbe trarre alcuna conclusione circa la capacità della ragione a formulare, anche in filosofia, giudizi apodittici che, in tal caso, avrebbero da esser sintetici (come il principio di causalità). Se, però, l'empirismo dei principi fosse accolto nella sua generalità, anche la matematica vi rimarrebbe implicata.

Posto, ora, che la matematica entri in contraddizione con la ragione, che ammette principi puramente empirici - come è inevitabile nella antinomia, perché la matematica dimostra incontestabilmente la divisibilità infinita dello spazio, mentre l'empirismo non la può concedere -, allora la massima possibile evidenza della dimostrazione contrasterà, palesemente, con le presunte conclusioni dei principi d'esperienza, e ci si troverà a domandarsi, come il cieco di Cheselden<sup>15</sup>: che cosa mi inganna, la vista o il tatto? (L'empirismo, infatti, si fonda su una necessità sentita, il razionalismo su una necessità <intesa>.) E così l'empirismo universale si manifesta come vero e proprio <scetticismo>, quale falsamente si attribuisce a Hume in un senso così illimitato<sup>A6</sup>, dal momento che egli salvava per lo meno una sicura pietra di paragone dell'esperienza, nella matematica<sup>16</sup>, mentre quello non concede assolutamente alcun criterio di paragone dell'esperienza: criterio che andrebbe cercato sempre soltanto in principi a priori, nonostante che l'esperienza non consti di mere sensazioni ma anche di giudizi.

Ma, poiché in questa età filosofica e critica è difficile prendere sul serio un cotale



empirismo che, probabilmente, viene formulato solo a titolo di esercizio per la facoltà di giudicare, e allo scopo di porre in una luce più chiara, per contrasto, la necessità di principi razionali a priori, dobbiamo pur esser grati a coloro che si affaticano in un siffatto lavoro, anche se esso è peraltro sterile.

# Introduzione

# DELL'IDEA DI UNA CRITICA DELLA RAGION PRATICA

L'uso teoretico della ragione si occupava di oggetti della pura facoltà conoscitiva, e la sua critica, riguardante quest'uso, colpiva propriamente solo la facoltà pura della conoscenza: questa, infatti, suscitava il sospetto, in seguito confermato, di perdersi facilmente al di là dei propri confini, tra oggetti irraggiungibili, o addirittura concetti tra loro contraddittori. Diversamente stanno le cose nel caso dell'uso pratico della ragione. In questo, la ragione si occupa dei fondamenti di determinazione della volontà: la quale è una facoltà, o di produrre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni, o di determinare se stessa cioè la propria causalità a cercarli (basti, poi, o no la capacità fisica a raggiungerli)<sup>17</sup>. Qui, infatti, la ragione può pervenire per lo meno alla determinazione della volontà: e, pertanto, ha sempre una realtà oggettiva, per quel che riguarda semplicemente il volere. Dunque, la prima questione è la seguente: se la ragion pura basti, da sola, a determinare la volontà, o se essa possa costituire un fondamento di determinazione solo in quanto empiricamente condizionata<sup>18</sup>. Ora qui interviene un concetto di causalità giustificato dalla Critica della ragion pura, anche se incapace di esibizione empirica: e cioè la <libertà>; e se, ora, possiamo trovare qualche ragione per dimostrare che questa proprietà appartiene effettivamente alla volontà dell'uomo (e così pure a quella di ogni essere razionale), allora, non soltanto sarà mostrato che la ragion pura può essere pratica, ma che essa sola, e non la ragione empiricamente limitata, è incondizionatamente pratica. Di conseguenza, noi non dobbiamo elaborare una critica <della ragion pura pratica>, ma soltanto della ragion <pratica> in generale. Qui, infatti, la pura ragione, purché si mostri che esiste, non richiede alcuna critica. Al contrario, essa stessa contiene il criterio per la critica di tutto il proprio uso. La critica della ragion pratica, in generale, ha pertanto l'obbligo di distogliere la ragione empiricamente condizionata dalla pretesa di fornire, essa sola, il fondamento esclusivo di determinazione della volontà. Qui l'uso della ragion pura, appurato che esista, è solo immanente; quello empiricamente condizionato, per contro, che si arroghi l'esclusiva, è trascendente, e si manifesta in presunzioni e ordini che sconfinano del tutto dal suo territorio. Abbiamo dunque, un rapporto esattamente inverso a quello che si è trovato nell'uso speculativo della pura ragione.

Poiché, d'altra parte, è pur sempre la conoscenza della ragion pura quella che offre il fondamento all'uso pratico, la divisione di una Critica della ragion pratica segue, nelle sue linee generali, lo stesso ordine che quella della ragione speculativa. Avremo, quindi, anche qui una <dottrina degli elementi> e una <dottrina del metodo>; e in quella, come parte prima, una <analitica>, come regola della verità, e poi una <dialettica>, come esposizione e risoluzione dell'apparenza nei giudizi della ragion pratica. Se non che l'ordine, all'interno della sezione dell'Analitica, tornerà ad essere rovesciato rispetto a quello della critica della ragion pura speculativa. Nella presente trattazione, infatti, noi

cominceremo dai principi per passare ai concetti, e da questi, se possibile, alla sensibilità: mentre nella ragione speculativa dovemmo cominciare dalla sensibilità e finire con i principi. La ragione di ciò è, di nuovo, la seguente: che noi ora abbiamo a che fare con la volontà, e dobbiamo esaminare la ragione, non in rapporto agli oggetti, bensì in rapporto a tale volontà e alla sua causalità. Qui, dunque, i principi della causalità empiricamente incondizionata devono costituire l'inizio, dopo il quale soltanto potrà farsi il tentativo di applicare i nostri concetti, del fondamento di determinazione di una tal volontà, agli oggetti e, infine, al soggetto e alla sua sensibilità. La legge della causalità per la libertà, cioè un principio pratico puro, costituisce qui, indiscutibilmente, l'inizio e determina gli oggetti a cui soltanto può venir riferito.

# Parte prima

DOTTRINA DEGLI ELEMENTI DELLA RAGION PURA PRATICA.

# **LIBRO PRIMO**

ANALITICA DELLA REGION PURA PRATICA.

# Capitolo primo.

## DEI PRINCIPI DELLA RAGION PURA PRATICA.

### § 1

Definizione. - <Principi> pratici sono proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà, sotto cui stanno parecchie regole pratiche. Essi sono soggettivi, o <massime>, quando la condizione è considerata dal soggetto come valida solo per la propria volontà; sono oggettivi, o leggi pratiche, se la condizione è riconosciuta come oggettiva, cioè come valida per la volontà di ogni essere razionale.

Nota. - Se si ammette che la ragion pura possa contenere in sé un fondamento pratico, cioè un fondamento sufficiente a determinare la volontà, esistono leggi pratiche; se invece no, tutti i principi pratici saranno semplici massime. Nella volontà patologicamente affetta di un essere razionale può prodursi un contrasto tra le massime e le leggi pratiche da lui stesso riconosciute. Qualcuno, ad esempio, può formarsi la massima di non lasciare invendicata nessuna offesa, e tuttavia rendersi conto che questa non è una legge pratica, ma solo una sua massima; che, per contro, come regola per la volontà di ogni essere razionale non potrebbe costituire un'unica massima coerente. Nella conoscenza della natura i principi di ciò che accade (per esempio il principio dell'eguaglianza dell'azione e della reazione, nella trasmissione del movimento) sono, al tempo stesso, leggi della natura: perché l'uso della ragione, in tal campo, è teoretico, e determinato dalla costituzione dell'oggetto. Nella conoscenza pratica - cioè in quella che ha che vedere soltanto con i fondamenti determinanti la volontà - i principi che ci si forma non sono ancora, perciò, senz'altro leggi, a cui si sia inevitabilmente sottoposti: perché in campo pratico la ragione ha che fare solo con il soggetto, e precisamente con la facoltà di desiderare, secondo la cui particolare costituzione la regola può assumere un valore diverso. La regola pratica è sempre un prodotto della ragione, perché prescrive un'operazione come mezzo per raggiungere l'effetto che ci si propone. Ma, per un essere in cui la ragione non rappresenti, da sola, ogni fondamento di determinazione della volontà, codesta regola è un <imperativo>, cioè una regola contenente un dovere, che esprime la necessitazione oggettiva dell'azione, e indica che, se la ragione determinasse completamente la volontà, l'azione avverrebbe immancabilmente secondo tale regola. Gli imperativi valgono quindi oggettivamente, e sono del tutto distinti dalle massime come principi soggettivi. Ma essi, o determinano le condizioni della causalità dell'essere razionale - inteso come causa efficiente - solo rispetto all'effetto e alla sua raggiungibilità; oppure determinano esclusivamente la volontà, basti essa o meno a ottenere l'effetto. I primi sarebbero imperativi ipotetici, e conterrebbero mere prescrizioni dell'abilità; i secondi sarebbero, per contro, categorici; i soli che rappresentino leggi pratiche. Le massime sono dunque, bensì, <principi>, ma non <imperativi>. E gli stessi imperativi, quando siano condizionati, cioè non determinino la volontà semplicemente

come volontà, ma la determinino rispetto a un effetto desiderato - quando, in altri termini, siano imperativi ipotetici -, sono bensì <prescrizioni> pratiche, ma non <leggi>. Queste ultime devono bastare a determinare la volontà come volontà, ancor prima che io mi domandi se ho la capacità necessaria a raggiungere un effetto desiderato, ovvero che cosa debba fare per produrre tale effetto; e devono, pertanto, essere categoriche, altrimenti non sono punto leggi, perché manca ad esse la necessità, che, se ha da esser pratica, dev'essere indipendente dalle condizioni patologiche e perciò inerenti accidentalmente alla volontà. Se, ad esempio, dite a qualcuno che deve lavorare e risparmiare in gioventù per non penare da vecchio, questo è un giusto e, al tempo stesso, importante precetto pratico per la volontà: ma è facile vedere che la volontà è rinviata, in questo caso, a <qualcos'altro>, che si presuppone che essa desideri. E l'aver o no questo desiderio, va rimesso allo stesso agente: può darsi che egli preveda ancora altre risorse, oltre a quelle del patrimonio da lui stesso guadagnato; o che non speri punto d'invecchiare; o che pensi di potersi arrangiare in caso di bisogno. La ragione, da cui soltanto può scaturire qualsiasi regola implicante necessità, pone bensì, in questo suo precetto, anche necessità (altrimenti esso non sarebbe un imperativo): ma si tratta di una necessità condizionata solo soggettivamente, che non si può presupporre in ugual grado presso tutti i soggetti. Per una legislazione della ragione, però, si richiede che questa non abbia da presupporre che se medesima, perché la regola è oggettiva e universalmente valida solo quando vale indipendentemente da tutte le condizioni subietive accidentali, che si possono trovare in un essere razionale, e non nell'altro. Supponete ora di dire a qualcuno che non deve mai promettere in falso: ecco una regola che concerne esclusivamente la sua volontà. Non importa se gli scopi che quel tale possa avere vengano in tal modo raggiunti o no: è il mero volere quello che vien determinato, da quella regola, interamente a priori.

Se, ora, risulta che tale regola è praticamente giusta, essa è una legge, perché è un imperativo categorico. Le leggi pratiche si riferiscono, dunque, unicamente alla volontà, prescindendo da ciò che la sua causalità possa ottenere: da quest'ultima (in quanto appartenente al mondo sensibile) si può fare astrazione, per avere quelle leggi nella loro purezza.

## § 2

Teorema 1. - Tutti i principi pratici che presuppongono un <oggetto> (materia) della facoltà di desiderare come fondamento di determinazione della volontà sono, dal primo all'ultimo, empirici, e non possono fornire alcuna legge pratica.

Per materia della facoltà di desiderare intendo un oggetto, che si desidera sia reale. Ora, se il desiderio di tale oggetto precede la regola pratica, ed è la condizione per cui ci si fa di essa un principio, allora io dico che (in primo luogo) tale principio è, in ogni caso, empirico. Infatti, il motivo determinante dell'arbitrio è, in questo caso, la rappresentazione di un oggetto, e quel suo rapporto con il soggetto per cui la facoltà di desiderare è determinata alla realizzazione di esso. Ma un tal rapporto con il soggetto si



chiama piacere, che si prende alla realtà di un oggetto. Questo piacere, dunque, dovrebbe esser presupposto, come condizione della possibilità di determinare l'arbitrio. Ma di nessuna rappresentazione di un oggetto qualsiasi si può sapere a priori se sarà accompagnata da <piacere>, o da <dispiacere>, o se sia indifferente. Dunque, in questo caso il motivo determinante dell'arbitrio dev'essere immancabilmente empirico, e tale dev'essere, pertanto, anche il principio pratico materiale, che lo presuppone come condizione.

E poiché (<in secondo luogo>) un principio che si fondi solo sulla condizione soggettiva di esser sensibili a un certo piacere o dispiacere (che, in ogni caso, non può essere accertata se non empiricamente, e non può valere allo stesso modo per tutti gli esseri razionali) può bensì servire da <massima> per il soggetto che si trova in quella condizione, ma neppure per lui può servire da <legge> (perché gli manca quella necessità che dev'essere riconosciuta a priori), un tal principio non può mai fornire una legge pratica.

### § 3

Teorema 2. - I principi pratici materiali sono, in quanto tali, tutti della stessa specie, e rientrano nel principio dell'amor di sé, o della propria felicità. Il piacere che dà la rappresentazione dell'esistenza di una cosa, in quanto abbia da essere la ragione per cui si desidera questa cosa, si fonda sulla <recettività> del soggetto, perché <dipende> dall'esistenza di un oggetto; perciò appartiene al senso (sentimento), e non all'intelletto, il quale esprime un rapporto della rappresentazione <con un oggetto>, secondo concetti, e non un rapporto con il soggetto, secondo la sensibilità. Esso è dunque pratico solo in quanto la sensazione gradevole, che il soggetto si attende dalla realtà dell'oggetto, determina la facoltà di desiderare. Ora, la coscienza che un essere ragionevole ha della piacevolezza del suo vivere, che accompagni ininterrottamente tutta la sua esistenza, è la <felicità>; e il principio di fare di questa il fondamento supremo di determinazione dell'arbitrio è il principio dell'amore di sé. Dunque, tutti i principi materiali, che pongono il fondamento di determinazione dell'arbitrio nel piacere o dispiacere che si attende dalla realtà di un qualsiasi oggetto, sono tutti di <una stessa specie>, nel senso che appartengono tutti al principio dell'amor di sé, o della propria felicità.

Corollario. - Tutte le regole pratiche <materiali> pongono il motivo determinante della volontà nella <facoltà di desiderare inferiore>; e, se non ci fosse alcuna legge puramente formale della volontà, sufficiente a determinarla, non si potrebbe neppure ammettere una facoltà di desiderare superiore<sup>19</sup>.

Nota 1. - C'è da meravigliarsi che persone, peraltro acute, abbiano potuto credere che la distinzione tra <facoltà di desiderare inferiore e superiore> dipenda dall'origine delle "rappresentazioni" collegate con il senso di piacere, a seconda che tale origine si trovi <nei sensi> o nell'<intelletto>. Perché, quando si cercano i motivi che determinano il desiderio, e li si pone in un qualsiasi diletto che ci si attende da qualcosa, non importa assolutamente donde provenga la <rappresentazione> dell'oggetto piacevole, ma solo

quanto essa <piaccia>. Se una rappresentazione, per quanto abbia sede e origine nell'intelletto, può determinare l'arbitrio solo in quanto presuppone un senso di piacere nel soggetto, il suo diventare un motivo determinante dell'arbitrio dipende interamente dalla costituzione del senso interno, e cioè dal fatto che questo si senta affetto piacevolmente. Per quanto eterogenee siano le rappresentazioni degli oggetti, per quanto esse siano rappresentazioni intellettuali, o addirittura razionali, in contrapposto alle rappresentazioni sensibili, pure il senso di piacere per cui esse vengono propriamente a costituire il fondamento di determinazione del volere (il diletto, l'appagamento che da esse ci si attende, che stimola l'attività intesa a produrre l'oggetto) è di un'unica specie, non solo nel senso che, in ogni caso, non può essere riconosciuto se non empiricamente, ma anche nel senso che esso sollecita un'unica e identica forza vitale, che si esprime nella facoltà di desiderare; e, sotto questo rispetto, non può distinguersi da un qualsiasi altro motivo determinante, se non per il grado. Come si potrebbe altrimenti stabilire un confronto <quantitativo> tra due motivi affatto diversi quanto alla specie della rappresentazione, per dare la preferenza a quello che sollecita di più la facoltà di desiderare? Una stessa persona può restituire senza averlo letto un libro, per lui molto istruttivo, e che non gli capiterà mai più tra mano, per non perdere una partita di caccia; o andarsene a metà d'un interessante discorso, per non arrivare in ritardo a pranzo; lasciare una conversazione fatta di osservazioni intelligenti, e che egli, del resto, apprezza assai, per sedersi al tavolo di gioco; o respingere perfino un povero, che in un altro tempo gli farebbe piacere aiutare, perché in quel momento non ha in tasca altro denaro che quello che gli serve esattamente per pagare il biglietto d'ingresso alla commedia. Se la determinazione del volere si fonda sul sentimento di piacere o di dispiacere, che egli si attende da una causa qualsiasi, gli è del tutto indifferente quale sia la specie della rappresentazione da cui viene colpito.

Per fare la sua scelta, egli considera solo quanto sia intenso, quanto lungo e quanto facilmente ottenibile, nonché quanto spesso ripetuto, sia il piacere. Allo stesso modo che, a chi abbia bisogno di oro per le sue spese, non interessa minimamente se la materia di cui è costituito sia stata estratta dalle montagne o setacciata dalla sabbia, purché quell'oro venga accettato ovunque per lo stesso valore, così nessuno, quando gli interessi soltanto la piacevolezza del vivere, si domanda se le rappresentazioni siano intellettuali o sensibili, ma solo <quanti e quanto intensi piaceri> esse gli procurino, per il tempo più lungo possibile. Solo coloro che volentieri negherebbero alla pura ragione la facoltà di determinare la volontà, senza presupporre sentimento di sorta, possono sviarsi così lontano dalla loro propria definizione, da dichiarare assolutamente eterogenei due motivi che, pure, essi stessi hanno precedentemente riportato a uno stesso principio.

Così, ad esempio, si trova che è possibile trovar piacere anche in una semplice <erogazione di forza>, nella coscienza della propria forza d'animo nel superare gli ostacoli che si frappongono alle nostre iniziative, nel coltivare le doti dello spirito, eccetera: e giustamente diciamo che queste sono gioie e divertimenti più <fini>, perché si trovano meglio di altri in nostro potere, non si logorano, ma, anzi, esercitano la sensibilità a un loro godimento via via più intenso; e, oltre a divertire, coltivano. Tuttavia, spacciarli per un modo di determinare il volere diverso dal semplice senso - considerato

che, per la possibilità di una loro fruizione, presuppongono anzitutto, come condizione prima di un siffatto compiacimento, una speciale sensibilità disposta nel nostro animo - è un equivoco esattamente simile a quello di quegli ignoranti che, volendo impicciarsi di metafisica, pensano la materia così fina, così sopraffina, che a questo pensiero si sentono venire essi stessi il capogiro; e credono, in questo modo, di avere escogitato un essere <spirituale>, e tuttavia esteso. Se noi, dando ragione a Epicuro, contiamo esclusivamente sul piacere che la virtù promette perché essa determini la volontà, non possiamo poi rimproverarlo di considerare questo piacere come del tutto omogeneo con quello dei sensi più grossolani: perché non si ha assolutamente nessun fondamento per fargli carico di ascrivere le rappresentazioni, da cui è suscitato in noi quel sentimento, unicamente ai sensi corporei. Di molte di esse, per quel che si può capire, egli ha cercato la fonte anche nell'esercizio della facoltà di conoscere superiore: ma questo non gli impedì e non poteva impedirgli, di considerare interamente omogeneo con gli altri, secondo il principio di cui si è detto, il piacere che quelle rappresentazioni, peraltro intellettuali, provocano in noi, e grazie al quale soltanto possono divenire fondamenti di determinazione della volontà. Essere <conseguente> è il più stretto obbligo di un filosofo: eppure è anche quello che viene meno frequentemente rispettato. Le antiche scuole greche ci offrono di ciò più esempi di quanti ci sia dato incontrare nei nostri tempi, portati al <sincretismo>, in cui si costruisce un < sistema di alleanze > di principi contraddittori, pieno di disonestà e di superficialità: perché questo costituisce una miglior raccomandazione per il pubblico, contento di sapere di tutto un po', e, in realtà, nulla di nulla, nella persuasione di poter stare su tutte le selle<sup>20</sup>. Il principio della propria felicità, per quanto intelletto e per quanta ragione si spendano in suo favore, non comporterebbe alcun fondamento di determinazione della volontà al di fuori di quelli che si riferiscono alla facoltà di desiderare <inferiore>. Pertanto, delle due l'una: o non v'è alcuna facoltà di desiderare superiore, o la <pura ragione> dev'essere pratica per sé sola, cioè deve poter determinare il volere per la semplice forma della regola pratica, senza presupporre sentimenti di sorta, e, pertanto, senza rappresentazioni di piacere o di dispiacere come materia della facoltà di desiderare: materia che condiziona sempre empiricamente i principi. Quindi la sola ragione, in quanto determina per se stessa il valore (e non in quanto è al servizio delle inclinazioni), è una vera facoltà di desiderare <superiore>, a cui si subordina quella determinabile patologicamente; ed essa è realmente, <specificamente> diversa da quest'ultima, sicché anche la minima mescolanza di impulsi di questo genere lede la sua forza e il suo privilegio, così come il minimo elemento empirico, che sia condizione di una dimostrazione matematica, degrada e annienta la sua dignità e la sua efficacia. In una legge pratica la ragione determina la volontà immediatamente, non attraverso un sentimento interposto di piacere o di dispiacere, neppure rispetto a questa stessa legge; e solo il suo esser pratica come pura ragione le rende possibile di essere <legislatrice>.

Nota 2. - Esser felice è necessariamente l'aspirazione di ogni essere razionale, ma finito: ed è, pertanto, un motivo determinante inevitabile della sua facoltà di desiderare. Infatti, la contentezza di tutta la propria esistenza non è qualcosa come un possesso originario, una beatitudine, la quale presupporrebbe una coscienza della propria autosufficienza e

indipendenza, bensì un problema, sollevato dalla sua stessa natura finita. Un tal essere è bisognoso, e il suo bisogno concerne la materia della sua facoltà di desiderare, cioè qualcosa che si riferisce a un senso soggettivo di piacere o di dispiacere, e che determina che cosa sia necessario perché un tale essere sia contento. Ma appunto perciò, appunto perché tale motivo determinante del soggetto può essere conosciuto solo empiricamente, è impossibile fare della soluzione di questo problema una legge: perché questa, in quanto oggettiva, dovrebbe contenere un <fondamento di determinazione identico> in tutti i casi e per tutti gli esseri ragionevoli.

Ora, sebbene il concetto della felicità sia <costantemente> il fondamento del rapporto pratico che gli oggetti hanno con la facoltà di desiderare, esso, tuttavia, non è altro che il titolo generale dei motivi determinanti soggettivi, e non determina nulla specificamente: mentre il problema pratico consiste precisamente in questo, e senza una tale determinazione non è punto risolto. In che cosa, cioè, ciascuno debba riporre la propria felicità, dipende dal sentimento di piacere o di dispiacere proprio di ciascuno, e, anche in uno stesso soggetto, dalla diversità dei bisogni e dal variare di quel sentimento; e quindi una legge <necessaria soggettivamente> (come legge di natura) è, oggettivamente, un principio pratico del tutto <accidentale>, che in soggetti diversi può e deve essere diversissimo, e pertanto non può mai fornire una legge; perché, per il desiderio di felicità, non ha mai importanza la forma della legalità, ma solo la materia, e precisamente la questione: se e in qual misura dall'obbedire alla legge ci si possa attendere un godimento. I principi dell'amore di sé possono bensì contenere regole generali dell'abilità (per trovare i mezzi per uno scopo): ma, in tal caso, sono principi semplicemente teoretici<sup>AZ</sup>; come, ad esempio, il proverbio: «chi vuol mangiare pane, trovi un mulino». Ma le prescrizioni pratiche che su tali principi si fondano non possono mai essere universali, perché il motivo determinante della facoltà di desiderare si fonda sul sentimento del piacere e del dispiacere, che non si può mai assumere come universalmente diretto sugli stessi oggetti. Ma, posto anche che esseri razionali finiti pensino in modo del tutto concorde rispetto a quello che si debba considerare come oggetto del loro sentimento di piacere o di dispiacere, nonché rispetto ai mezzi di cui si devono servire per ottenere una cosa e tener lontana l'altra, egualmente il <principio dell'amor di sé> non potrebbe in nessun modo venir da loro spacciato per una <legge pratica>: perché quella concordia sarebbe essa stessa soltanto casuale. Il fondamento di determinazione sarebbe sempre soltanto soggettivamente valido, e in modo puramente empirico, né avrebbe quella necessità che vien pensata in qualsiasi legge: la necessità oggettiva, fondata su ragioni a priori. Una necessità di quel genere andrebbe dunque considerata, non certo come pratica, ma semplicemente come fisica: la necessità che la nostra inclinazione ci forzi ad agire in quel modo, così immancabilmente come siamo forzati a sbadigliare quando vediamo sbadigliare gli altri. Si dovrebbe, anzi, affermare che non esistono affatto leggi pratiche, ma soltanto <consigli> in vista di ciò che desideriamo, anziché promuovere principi semplicemente soggettivi al rango di leggi pratiche: le quali devono avere una necessità assolutamente oggettiva, e non solo soggettiva, e devono essere riconosciute a priori dalla ragione, e non per mezzo dell'esperienza (per quanto empiricamente generale questa possa essere). Le stesse

regole di fenomeni concordanti son chiamate «leggi» della natura (ad esempio, le leggi della meccanica) soltanto se le si conosce realmente a priori, o, quanto meno (come nel caso delle leggi chimiche), se si ammette che si conoscerebbero a priori, sulla base di fondamenti oggettivi, se la nostra veduta giungesse più nel profondo. Soltanto nel caso di principi pratici soggettivi accade che si ponga esplicitamente come condizione che essi fondino, non su condizioni oggettive, ma su condizioni semplicemente soggettive dell'arbitrio: e che essi, pertanto, non si possano mai presentare come leggi pratiche, ma sempre soltanto come semplici massime. Quest'ultima osservazione sembra, a prima vista, ridursi a una semplice disputa di parole: ma, in verità, essa stabilisce il significato dei termini della distinzione più importante di tutte, la sola che, in indagini pratiche, possa esser presa in considerazione.

## § 4

Teorema 3. - Se un essere razionale ha da pensare le sue massime come leggi pratiche universali, può pensare quelle massime solo come principi tali che contengono il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma unicamente secondo la forma.

La materia di un principio pratico è l'oggetto della volontà. Questa può essere la ragione per cui la volontà si determina, o può non esserlo<sup>21</sup>. Se è il fondamento di determinazione della volontà, la regola della volontà viene ad essere sottoposta a una condizione empirica (al rapporto della rappresentazione determinante con il sentimento di piacere o di dispiacere); di conseguenza, non può essere una legge pratica. Ora, in una legge, se si prescinde da ogni materia, cioè dall'oggetto della volontà (in quanto motivo determinante), non rimane altro che la semplice forma di una legislazione universale. Dunque un essere razionale, o non può in nessun modo pensare i <propri> principi soggettivamente pratici, cioè le proprie massime, al tempo stesso come leggi universali, o deve ammettere che la loro semplice forma, per cui esse <si adattano ad una legislazione universale>, ne faccia, di per sé sola, leggi pratiche.

Nota. - Quale forma nella massima si adatti a una legislazione universale e quale no, è cosa che l'intelletto più comune è in grado di distinguere, anche senza nessuna istruzione. Poniamo che io mi sia fatto la massima di accrescere il mio patrimonio con qualsiasi mezzo sicuro. Ora ho in mano mia un <deposito>, il cui proprietario è morto senza lasciare in proposito nessuno scritto. Ecco, naturalmente, un caso che cade sotto la mia massima. Io ora voglio soltanto sapere se tale massima possa anche valere come legge pratica universale.

Considero dunque il caso in questione, e domando se la mia massima potrebbe assumere la forma di una legge, e cioè se io, con la mia massima, potrei al tempo stesso stabilire una legge come la seguente: che chiunque possa negare di aver ricevuto un deposito, se nessuno può dimostrare che gli è stato lasciato.

Subito mi accorgo che un tal principio, come legge, annienterebbe se stesso, perché farebbe sì che non vi sia più alcun deposito<sup>22</sup>. Una legge pratica, che io riconosco come

tale, deve qualificarsi come adatta per una legislazione universale: è, questa, una proposizione identica, e quindi chiara per sé. Se ora io dico: la mia volontà è sottoposta a una <legge pratica>, non posso addurre la mia inclinazione (per esempio, nel caso presente, la mia avarizia) come motivo determinante adatto ad una legge pratica universale: perché essa, ben lungi dall'adattarsi a una legislazione universale, posta nella forma di una legge universale è, anzi, costretta a cancellare se stessa.

E' quindi strano che, essendo la brama di felicità - e, pertanto, anche la massima con cui ciascuno fa di quest'ultima il motivo determinante della sua volontà - presente in tutti, sia potuto venire in mente a persone assennate di spacciarla perciò per una <legge pratica> universale. Infatti, mentre negli altri casi una legge universale della natura rende tutto concorde, qui, al contrario, se si volesse dare alla massima l'universalità di una legge, ne verrebbe proprio l'opposto della concordia: il contrasto più acuto, e il totale annientamento della massima stessa e del suo scopo. La volontà di tutti, in tal caso, non avrà uno stesso oggetto, ma ciascuno avrà il suo proprio (il proprio benessere); che potrà anche, bensì, per caso essere compatibile con le intenzioni di altri, parimenti dirette al proprio benessere, ma sarà ben lontano dal bastare a una legge, perché le eccezioni che, all'occasione, si è autorizzati a fare sarebbero infinite, e per nulla capaci di venire abbracciate determinatamente da una regola generale. In questo modo vien fuori un'armonia simile a quella con cui una poesia satirica dipinge il contrasto di due coniugi che vogliono annientarsi a vicenda: «<O mirabile armonia: ciò ch'ei vuole, vuole anch'ella... >», eccetera: ovvero a quel che si racconta dell'impegno di re Francesco Primo contro Carlo Quinto: ciò che vuole mio fratello Carlo (e cioè Milano), lo voglio anch'io. Motivi determinanti empirici non si adattano a nessuna legislazione universale esterna, e neppure interna: perché uno pone a fondamento dell'inclinazione il proprio soggetto, e un altro ne pone un altro, e anche nello stesso soggetto prevale ora un'inclinazione, ora un'altra. Trovare una legge che le regoli tutte insieme sotto la condizione che concordino tra loro, è assolutamente impossibile.

## § 5

Problema 1. - Supposto che la semplice forma legislativa delle massime sia, da sola, il fondamento di determinazione sufficiente di una volontà, trovare come sia fatta quella volontà che si lascia determinare da essa soltanto. Poiché la semplice forma della legge può essere rappresentata soltanto dalla ragione, e, quindi, non è un oggetto che cada sotto i sensi, né, di conseguenza, rientra tra i fenomeni, la rappresentazione di essa come fondamento di determinazione della volontà è distinta da tutti i fondamenti che determinano ciò che accade in natura secondo la legge di causalità: in ciò, infatti, gli stessi fondamenti della determinazione devono essere fenomeni. Se, però, nessun altro motivo determinante della volontà può servirle da legge, tranne quella pura forma legislativa universale, una tale volontà dev'essere pensata come interamente indipendente dalla legge naturale dei fenomeni, e precisamente dalla legge della causalità degli uni rispetto agli altri. Codesta indipendenza si chiama <libertà> nel senso

rigoroso, e cioè trascendentale<sup>23</sup>, della parola.

Dunque, una volontà a cui possa servir da legge la pura forma legislativa della massima è una volontà libera.

## § 6

Problema 2. - Supposto che una volontà sia libera, trovare la legge che, sola, è atta a determinarla necessariamente.

Poiché la materia della legge pratica, ossia un oggetto della massima, non può mai venir data altrimenti che per via empirica, mentre la volontà libera dev'essere indipendente da condizioni empiriche (cioè appartenenti al mondo sensibile) e tuttavia determinabile, la volontà libera deve tuttavia trovare nella legge un fondamento di determinazione, indipendentemente dalla materia della legge stessa. Ma in una legge, all'infuori della <materia>, non c'è nient'altro che la forma legislativa. Dunque, codesta forma legislativa, in quanto contenuta nella massima, è l'unica cosa che possa costituire un fondamento di determinazione di quella volontà.

Nota. - Libertà e legge pratica incondizionata rinviano, dunque, reciprocamente l'una all'altra. Qui ora, io non domando se esse siano anche di fatto distinte, o se una legge incondizionata non sia, piuttosto, semplicemente, l'autocoscienza di una ragion pura pratica, coincidente in tutto e per tutto con il concetto positivo della libertà; ma domando: <donde comincia> la nostra <conoscenza> dell'incondizionatamente pratico: dalla libertà, o dalla legge pratica? Dalla libertà non può cominciare, perché di essa non possiamo acquistar coscienza immediatamente, essendo il suo concetto primo negativo; né possiamo inferirla a partire dall'esperienza, perché l'esperienza ci presenta solo la legge dei fenomeni, cioè il meccanismo della natura, che è precisamente l'opposto della libertà. E' dunque la <legge morale> ciò di cui noi acquistiamo coscienza immediatamente (non appena prendiamo in esame massime della volontà). Essa ci si presenta <per prima>; e poiché la ragione ce la presenta come un motivo determinante tale, che nessuna condizione sensibile lo può soverchiare, e che, anzi, è interamente indipendente da ciò, essa ci conduce direttamente al concetto di libertà. Com'è, peraltro, possibile la coscienza di quella legge morale? Noi possiamo prender coscienza di pure leggi pratiche esattamente nello stesso modo in cui siamo coscienti di puri principi teoretici: considerando la necessità con cui la ragione ci prescrive tali leggi, sì da metter da parte tutte le condizioni empiriche<sup>24</sup>. Il concetto di una volontà pura scaturisce dalle prime, così come dai secondi scaturisce la consapevolezza di un intelletto puro. Che sia questo il vero ordine dei concetti, che la moralità per prima ci scopra il concetto della libertà, e che, pertanto, sia la <ragion pratica> a proporre per prima alla ragione speculativa l'insolubile problema che quel concetto contiene, mettendola così nel più grande imbarazzo, lo si vede chiaro già da questo: che con il concetto di libertà non si può spiegare nulla nei fenomeni, dove il filo conduttore dev'essere rappresentato sempre dal meccanismo naturale. Per di più, l'antinomia della ragion pura, quand'essa vuole risalire all'incondizionato nella serie delle cause, si avvolge in incongruenze, sia che segua

un'alternativa, sia che segua l'alternativa opposta, mentre, quanto meno, il meccanismo è utilizzabile per spiegare i fenomeni. Dunque, nessuno avrebbe mai avuto la temerarietà di introdurre la libertà nella scienza, se la legge morale, e con essa la ragion pratica, non l'avesse condotto a ciò, mettendogli sotto gli occhi quel concetto<sup>25</sup>.

Anche l'esperienza, del resto, conferma che i concetti seguono in noi l'ordine che si è detto. Poniamo che qualcuno affermi, della sua inclinazione sensuale, che essa è per lui assolutamente irresistibile quando gli si presenti l'oggetto desiderato e l'occasione di fruirne: e domandiamogli se, supposto che davanti alla casa in cui trova quell'occasione, fosse innalzata una forca, per impiccarlo immediatamente dopo che ha avuto ciò che desiderava, egli, in tal caso, non sarebbe in grado di reprimere la sua inclinazione. Non è difficile indovinare che cosa risponderrebbe. Ora domandategli se, quando un principe gli imponesse, pena la stessa morte immediata, di fornire una falsa testimonianza contro una persona onesta che quel principe vorrebbe mandare in rovina con pretesti speciosi, per quanto grande sia il suo amore alla vita non riterrebbe possibile passargli sopra. Se lo farebbe o no, egli forse non si arrischierà a dirlo: ma che gli sia possibile farlo, dovrà riconoscerlo senza riserve<sup>26</sup>.

Egli giudica, dunque, che può fare qualcosa perché è cosciente che deve farlo, e riconosce in sé la libertà che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta sconosciuta.

## § 7

Legge fondamentale della ragion pura pratica. - Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre, al tempo stesso, come principio di una legislazione universale.

Nota. - La geometria pura possiede postulati, come proposizioni pratiche che, tuttavia, non contengono altro che il presupposto che si <possa> eseguire qualcosa, quando si sia richiesti di farlo: e queste sono le uniche sue proposizioni che concernano un'esistenza. Si tratta, dunque, di regole pratiche sottoposte a una condizione problematica della volontà. Qui, per contro, la regola dice che ci si deve assolutamente comportare in un certo modo. La regola pratica è dunque incondizionata, ed è pertanto rappresentata come una proposizione pratica categorica a priori, da cui la volontà è determinata senz'altro immediatamente in modo oggettivo (mediante la stessa regola pratica che, dunque, in questo caso è legge). Infatti la <ragion pura, in se stessa pratica>, è qui immediatamente legislatrice. La volontà è pensata, dunque, come determinata, in quanto volontà pura, indipendentemente dalle condizioni empiriche; e, pertanto, come determinata <dalla pura forma della legge>; e questo fondamento di determinazione è considerato come la condizione suprema di tutte le massime.

La cosa è abbastanza singolare, e non trova riscontro in tutto il resto della conoscenza pratica. Infatti, il pensiero a priori di una possibile legislazione universale che, dunque, è semplicemente problematico, s'impone incondizionatamente come legge, senza che si tragga nulla dall'esperienza, o da una qualsiasi volontà estranea. Inoltre, non si tratta di



una prescrizione secondo cui debba avvenire un'operazione che renda possibile un effetto desiderato (perché, in tal caso, la regola sarebbe sempre condizionata fisicamente), bensì di una regola che determina a priori semplicemente la volontà, rispetto alla forma delle sue massime. E, così, non è impossibile, quanto meno, pensare una legge che serva unicamente a determinare la forma <oggettiva> dei principi, come tale che costituisca un fondamento di determinazione grazie alla forma <oggettiva> di una legge in generale. La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto<sup>27</sup> della ragione, non perché la si possa desumere da precedenti dati razionali, per esempio dalla coscienza della libertà (perché una tale coscienza non ci è data anzitutto), ma perché ci si impone di per se stessa come una proposizione sintetica a priori<sup>28</sup>, non fondata su alcuna intuizione, né pura né empirica. Tale proposizione sarebbe bensì analitica se si presupponesse la libertà del volere, ma per far questo, se si intende la libertà in un senso positivo, sarebbe necessaria un'intuizione intellettuale<sup>29</sup>, che non è assolutamente lecito ammettere. Tuttavia, per poter considerare senza equivoci tale legge come <data>, occorre osservare che non si tratta di un fatto empirico, bensì dell'unico fatto della ragione pura, la quale, per mezzo di esso si annunzia come originariamente legislatrice ("sic volo, sic jubeo")<sup>30</sup>.

Corollario. - La pura ragione è per sé sola pratica, e dà (all'uomo) una legge universale, che chiamiamo <legge morale>.

Nota. - Il fatto accennato più sopra è incontestabile. Basta analizzare il giudizio che gli uomini danno sulla legittimità delle loro azioni, e si troverà sempre che, qualunque cosa possa dire in proposito l'inclinazione, la loro ragione tuttavia, incorruttibile e da se stessa costretta, riserva la massima della volontà, in un'azione, sempre alla volontà pura, cioè a se medesima, considerando se stessa come pratica a priori. Ora, questo principio della moralità - in forza della stessa universalità della legislazione, che ne fa il motivo determinante formale supremo della volontà, senza considerazione di qualsiasi differenza soggettiva in essa - è dichiarato dalla ragione, al tempo stesso, una legge valida per tutti gli esseri razionali, in quanto abbiano comunque una volontà, cioè una facoltà di determinare la loro causalità mediante la rappresentazione di regole, e perciò in quanto son capaci di azioni secondo principi, quindi anche secondo principi pratici a priori (perché soltanto questi posseggono quella necessità che la ragione esige in un principio). Non si limita pertanto agli uomini, ma riguarda tutti gli esseri finiti dotati di volontà e di ragione; anzi, include addirittura l'Essere infinito, come intelligenza suprema.

Nel primo caso, però, la legge ha la forma di un imperativo, perché si può, bensì, presupporre in quell'essere finito, come essere razionale, una volontà pura, ma, trattandosi di un essere affetto da bisogni e mosso da cause sensibili, non una volontà santa, ossia non una volontà che non sia capace di alcuna massima contrastante con la legge morale. In quegli esseri, quindi, la legge morale è un <imperativo> che comanda categoricamente, perché la legge è incondizionata. E il rapporto di quella volontà con la legge è un rapporto di <dipendenza>, chiamato obbligatorietà, che implica una <coercizione>, sebbene solo da parte della ragione e della sua legge obbiettiva, a compiere una certa azione. Questa si chiama <dovere>, perché un arbitrio

patologicamente affetto (sebbene non per questo determinato, e quindi pur sempre libero) comporta un desiderio, che sorge da cause soggettive, e, quindi, può essere spesso in contrasto con il puro motivo determinante oggettivo, esigendo perciò una resistenza da parte della ragion pratica, in forma di coercizione morale, che può dirsi una costrizione interna, ma intellettuale. Nell'intelligenza perfettissima giustamente ci si rappresenta l'arbitrio come incapace di una massima che non possa essere, al tempo stesso, legge oggettiva, e il concetto della <santità>, che per questo le compete, non la pone, bensì, al di sopra di ogni legge pratica, ma certo al di sopra di ogni legge pratico-costrittiva, e pertanto di ogni obbligo e di ogni dovere. La santità del volere è, nondimeno, un'idea pratica, che deve necessariamente servir da modello: avvicinarsi ad essa all'infinito è la sola cosa che tutti gli esseri razionali finiti abbian da fare. Tale idea è tenuta costantemente ed esattamente davanti agli occhi di quegli esseri dalla pura legge morale, che per questo si chiama «santa» essa stessa. Ed esser certi di un siffatto progresso all'infinito delle proprie massime, e di una loro capacità di migliorare continuamente - in altri termini, la virtù -, è la cosa più alta che la ragion pratica finita possa conseguire, senza essere, a sua volta, per lo meno in quanto facoltà acquisita naturalmente, mai perfetta: perché la sicurezza, in tal caso, non diventa mai certezza apodittica, e, come convinzione, è molto pericolosa.

## §8

Teorema 4. - L'<autonomia> della volontà è l'unico principio di ogni legge morale, e dei doveri a questa legge conformi: ogni <eteronomia> dell'arbitrio, per contro, non solo non fonda alcuna obbligatorietà, ma, anzi, è contraria al suo principio e alla moralità del volere. In altri termini, l'unico principio della moralità consiste nell'indipendenza da ogni materia della legge (cioè da un oggetto desiderato), e al tempo stesso, tuttavia, nella determinazione dell'arbitrio per mezzo della pura forma legislativa universale, di cui dev'esser capace una massima. Quell'<indipendenza> è dunque la libertà in senso <negativo>; questa <legislazione autonoma> della ragione pura, e come tale pratica, è libertà in senso <positivo>. Pertanto, la legge morale non esprime null'altro che l'<autonomia> della ragion pura pratica, cioè della libertà, e questa è anche senz'altro la condizione formale di tutte le massime, obbedendo alla quale soltanto esse possono accordarsi con la suprema legge pratica. Se, dunque, nella legge pratica si introduce, "come condizione della sua possibilità", la materia del volere<sup>31</sup>, che non può essere altro che l'oggetto di un desiderio - il quale oggetto viene collegato con la legge -, ne deriva un'eteronomia dell'arbitrio, e cioè una dipendenza dalla legge della natura, che spinge a obbedire a un qualche stimolo o inclinazione, e la volontà non si dà essa stessa la legge, ma solo le prescrizioni per obbedire in modo razionale a leggi patologiche. Però la massima, che in tal modo non può mai contenere in sé la forma universalmente legislatrice, non stabilisce per questa via nessuna obbligatorietà, ma è, anzi, in contrasto con il principio di una ragion pratica p u r a, e perciò anche con l'intenzione morale, quand'anche l'azione che ne nasce si trovasse ad essere esteriormente conforme alla

legge.

Nota 1. - Alla legge pratica, dunque, non va mai ascritta una prescrizione pratica che implichi una condizione materiale (e pertanto empirica). Infatti, la legge della pura volontà, cioè della volontà libera pone quest'ultima in una sfera totalmente distinta dall'empirica; e la necessità che quella legge esprime, non potendo essere una necessità naturale, può dunque consistere solo in condizioni formali della possibilità di una legge in genere. Ogni materia di regole pratiche riposa sempre su condizioni soggettive, che non procurano, per gli esseri razionali, nessuna universalità che non sia quella semplicemente condizionata (nel caso, cioè, che io <desideri> questo o quest'altro, che cosa io debba fare per realizzarlo), e ruotano sempre tutte intorno al principio della <propria felicità>. Ora, non si può certo negare che qualsiasi volere debba avere anche un oggetto, e, pertanto, una materia: ma non è detto, perciò, che questa sia senz'altro il motivo determinante e la condizione della massima.

Se essa lo è, non la si può presentare in forma di legge universale, perché l'aspettazione dell'esistenza dell'oggetto verrebbe ad essere, allora, la causa che determina l'arbitrio, e a fondamento del volere si dovrebbe porre la dipendenza della facoltà di desiderare dall'esistenza di una qualche cosa: dipendenza che va cercata sempre soltanto in condizioni empiriche, e perciò non può mai fornire il fondamento di una regola necessaria e universale. Così, ad esempio, la felicità di altri esseri potrà essere l'oggetto della volontà di un essere razionale: ma se essa fosse il fondamento di determinazione della massima, si dovrebbe presumere, non soltanto che nel benessere altrui troviamo una naturale soddisfazione, ma anche che ne sentiamo un vero e proprio bisogno, come quello che suscita negli uomini il modo di sentire simpatetico<sup>32</sup>. Ma codesto bisogno non lo posso presupporre in ogni essere razionale, e, comunque, non certamente in Dio. La materia della massima può dunque rimanere, ma essa non deve essere la sua condizione, altrimenti la massima non sarebbe adatta a costituire una legge. Dunque, la semplice forma della legge, che limita la materia<sup>33</sup>, dev'essere, al tempo stesso, un fondamento per assegnare tale materia al volere, senza però presupporla. Supponiamo, ad esempio, che la materia sia la mia felicità. Questa materia, se la attribuisco a ciascuno (come effettivamente posso fare, nel caso degli esseri finiti), può divenire una legge pratica <oggettiva> solo quando io vi comprendo anche la felicità degli altri.

Dunque, la legge di promuovere la felicità altrui non sorge dal presupposto che questo sia un oggetto che la volontà di ciascuno ha senz'altro, ma solo dal fatto che la forma dell'universalità - che la ragione esige come condizione perché una massima dell'amor di sé acquisti la validità oggettiva di una legge diviene il fondamento di determinazione del volere<sup>34</sup>. Non, dunque, l'oggetto (la felicità degli altri) era il motivo determinante della volontà pura, ma la semplice forma legislativa, con cui ho limitato la mia massima fondata sull'inclinazione, per procurarle l'universalità di una legge, e adeguarla così alla ragion pura pratica. Da questa limitazione soltanto, e non dall'aggiunta di un movente esterno, poteva sorgere il concetto dell'<obbligo> di estendere anche alla felicità altrui la massima del mio amore per me stesso. Nota 2. - Il contrario esatto del principio della moralità ha luogo quando il fondamento per determinare la volontà è posto nella felicità

<propria>; e questo, come ho mostrato più su, avviene ogni volta che il motivo determinante, che deve servire da legge, è trovato in qualunque cosa che non sia la forma legislativa della massima. Tale contrasto, però, non è semplicemente logico, come quello tra regole empiricamente condizionate che si volessero innalzare a principi conoscitivi necessari, bensì pratico; e se la voce della ragione, nei riguardi della volontà, non fosse così chiara, così impossibile da soffocare, così precisa anche nell'uomo più comune, que! principio manderebbe completamente a picco la moralità. In tali condizioni, però, l'etica si mantiene solo nelle speculazioni, fatte per confondere le teste, delle scuole abbastanza temerarie da rendersi sorde a quella voce celeste per poter tener ferma una teoria che non affatichi troppo le menti.

Se un amico, a cui del resto vuoi bene, credesse di giustificarsi presso di te di una falsa testimonianza ch'egli abbia dato, adducendo in primo luogo il dovere sacro, secondo lui, di promuovere la propria felicità, e in secondo luogo enumerando i vantaggi che in tal modo si è procurato - vantando la prudenza seguita per rendersi sicuro da qualsiasi possibilità d'essere scoperto, anche da parte di te medesimo, a cui comunica il segreto unicamente per poterlo smentire in qualunque momento<sup>35</sup> -; e poi sostenesse, con tutta serietà, di avere compiuto un vero dovere umano; tu, o gli rideresti direttamente in faccia, o ti ritrarresti da lui con orrore; anche se, qualora uno abbia indirizzato i suoi principi unicamente al proprio vantaggio, tu non abbia assolutamente nulla da obiettare. Oppure supponete che qualcuno vi raccomandi un individuo come governante a cui affidare ciecamente tutti i vostri affari; e, per ispirarvi fiducia, lo vanti come uomo saggio, che s'intende meravigliosamente bene del proprio vantaggio, ed è instancabile, sì da non lasciar passare inutilizzata nessuna occasione che possa servirgli; e infine, perché non si sospetti in lui un egoismo volgare, esalti la finezza con cui sa vivere, e dica come non cerchi la sua soddisfazione nell'ammassar denaro o nella sensualità, ma nell'accrescere le proprie conoscenze, in una conversazione istruttiva scelta assennatamente, nonché nel far del bene a chi ne ha bisogno; aggiungendo però che, quanto ai mezzi (che ricevono il loro valore, o disvalore, unicamente dal fine), egli non baderebbe troppo per il sottile, né esiterebbe a servirsi del denaro altrui non appena sapesse che può farlo con sicurezza e senza essere scoperto - così come del proprio. Allora non manchereste di credere, o che chi vi fa la raccomandazione voglia prendervi in giro, o che abbia perduto il senno. I confini tra la moralità e l'amore di sé sono tracciati così nettamente, che anche l'occhio più comune non può mancare di distinguere se qualcosa rientri in questo od in quella. Le poche osservazioni che seguono possono sembrare superflue, a proposito di una verità così manifesta: ma, quanto meno, esse possono servire a dare una maggior chiarezza al giudizio della comune ragione umana. Il principio della felicità può bensì fornire massime, ma mai tali che siano adatte a divenire leggi della volontà, anche quando ci si proponga come oggetto la felicità <universale>. Poiché, infatti, la conoscenza di essa riposa solo su dati d'esperienza, dipendendo ogni giudizio in proposito dall'opinione di ciascuno - che, per di più, è molto mutevole -, è possibile bensì dare regole <generali>, ma mai <universali>: regole, cioè, che si verificano in media più spesso, ma non che debbano essere valide sempre e necessariamente. Su di esse, perciò, non può fondarsi alcuna <legge> pratica. Appunto perché qui è posto a fondamento della regola stessa un

oggetto dell'arbitrio, che, perciò, deve precederla, la regola non può mai fondarsi su altro che su ciò che si sente, e perciò non può che riferirsi all'esperienza e fondarsi su di essa: di conseguenza, non può aversi che un' indefinita varietà di giudizi. Questo principio non prescrive dunque a tutti gli esseri razionali le stesse regole pratiche, anche se esse stanno tutte sotto un titolo comune, quello della felicità. La legge morale, per contro, è pensata come oggettivamente necessaria, appunto perché deve valere per ogni essere dotato di ragione e volontà.

La massima dell'amor di sé (prudenza) si limita a <consigliare>; la legge della moralità <comanda>. E vi è una fondamentale differenza tra ciò che viene <consigliato> e ciò a cui siamo <tenuti>.

Che cosa si debba fare in forza del principio dell'autonomia della volontà, è scorto dall'intelletto più comune facilissimamente e senza bisogno di riflessione; che cosa si debba fare sul presupposto della sua eteronomia, è visto difficilmente, ed esige conoscenza del mondo. In altri termini, quale sia il <dovere>, ciascuno lo vede da sé; ma che cosa possa apportare veri e duraturi vantaggi è questione che, quando debba venire estesa all'intera esistenza, rimane sempre avvolta da un'impenetrabile oscurità, e richiede molta prudenza, per adattare con le opportune eccezioni, in modo anche solo sopportabile, la regola pratica indirizzata a ciò ai fini della vita. Eppure la legge morale comanda a ciascuno, esigendo la più puntuale obbedienza. Dunque, il giudizio circa ciò che si deve fare secondo questa legge non dev'essere così difficile, che l'intelletto più comune e meno esercitato, anche senza esperienza del mondo, non possa venirne a capo.

Soddisfare al comando categorico della moralità è in potere di ognuno, in ogni tempo; soddisfare alle prescrizioni empiricamente condizionate della felicità è possibile solo qualche volta, e, per lo più, non lo è neppure per quel che riguarda un singolo scopo. La ragione è che, nel primo caso, interessa solo la massima, che dev'essere pura e genuina, mentre nel secondo contano anche le forze e il potere fisico di realizzare un oggetto desiderato. Comandare che ciascuno cerchi di render se stesso felice sarebbe pazzesco: non si comanda mai a qualcuno ciò che egli immancabilmente vuole già per sé. Gli si dovrebbero comandare, semplicemente, le misure adatte; o, meglio, offrirglielle, non potendo egli far sempre ciò che vuole. Ma comandare la moralità sotto il nome del dovere è perfettamente ragionevole; anzitutto perché non tutti vogliono volentieri obbedire a tale precetto. quand'esso contrasti con le inclinazioni; e poi perché, per quel che riguarda i modi per mettere in pratica la legge, questi non han bisogno, qui, di venire insegnati, dato che, sotto questo rispetto, ciò che ciascuno vuole, lo può anche senz'altro<sup>36</sup>.

Chi ha perduto al gioco, può ben <adirarsi> con se stesso e con la propria leggerezza; ma se è cosciente di aver <barato al gioco><sup>37</sup> (pur vincendo, con questo mezzo), deve <disprezzare> se stesso, non appena si pone a confronto con la legge morale. Questa ha da essere, dunque, qualcosa di diverso dal principio della propria felicità: perché il dover dire a se stessi: «io sono un <indegno>, anche se ho riempito la mia borsa», deve pur avere una regola del giudizio diversa da quella per cui si plaude a se stessi dicendo: «sono un uomo <prudente>, perché ho arricchito le mie finanze». Vi è, infine, ancora una

cosa, nell'idea della ragion pratica, che accompagna la trasgressione di una legge morale, e cioè il <meritare una pena>. Ebbene, il divenir partecipi della felicità non si lascia collegare in nessun modo con il concetto di una pena in quanto tale. Sebbene, infatti, colui che punisce possa avere, al tempo stesso, la buona intenzione di indirizzare la pena anche a quello scopo, essa tuttavia, dev'essere anzitutto giustificata per se stessa in quanto pena, cioè in quanto semplice male fisico; in guisa che il punito, quand'anche tutto dovesse fermarsi qui, senza che si scorga nessun vantaggio dietro quella durezza, debba egualmente riconoscere che ha avuto ciò che gli spettava, e che la sua sorte si adatta perfettamente alla sua condotta. In ogni pena come tale vi dev'essere anzitutto giustizia: essa costituisce l'essenziale di questo concetto. Ad essa può congiungersi anche la benevolenza, ma il colpevole non ha il benché minimo motivo, dato il suo comportamento, per contar su di essa. La pena, dunque, è un male fisico che, anche se non fosse collegato con il male morale per una conseguenza <naturale>, dovrebbe esservi collegato come conseguenza secondo i principi di una legislazione morale. Se, ora, qualsiasi colpa, anche prescindendo dalle conseguenze fisiche rispetto al suo autore, è punibile per se stessa - cioè deve andare (almeno in parte) a detrimento della felicità -, è chiaro che sarebbe incongruo dire: il delitto è consistito precisamente nell'attirare su di sé una pena, danneggiando la propria felicità (ciò che, secondo il principio dell'amor di sé, dovrebbe essere il vero concetto di qualunque delitto). La pena, a questo modo, sarebbe il fondamento per cui qualcosa è chiamato un delitto, e la giustizia dovrebbe piuttosto consistere nell'omettere qualsiasi punizione, e nell'impedire financo la punizione naturale: perché, allora, l'azione non conterrebbe più nulla di cattivo, essendo ormai tenuti lontani i mali fisici che altrimenti ne seguirebbero, e in forza dei quali soltanto l'azione era detta cattiva. Insomma, considerare ogni premio e castigo soltanto come un artificio nelle mani di una potenza superiore, destinato unicamente a fare agire gli esseri ragionevoli in vista del loro scopo finale (la felicità), significa così palesemente ammettere un meccanismo che toglie ogni libertà al loro volere, che sarebbe inutile soffermarsi su questo punto<sup>38</sup>.

Ancor più sottile, sebbene altrettanto falsa, la pretesa di coloro che ammettono un certo senso morale particolare, che determinerebbe lui, e non la ragione, la legge morale; per cui la coscienza della virtù sarebbe immediatamente legata alla soddisfazione e al compiacimento, quella del vizio all'irrequietudine interiore e al dolore. Costoro fanno, così, dipendere tutto dall'aspirazione alla propria felicità. Senza ripetere ciò che è stato detto più su, mi limiterò a far rilevare l'illusione che qui si nasconde. Per rappresentarsi il vizioso come tormentato da un'inquietudine interiore per la coscienza delle sue malefatte, occorre immaginarselo già in precedenza, nel fondo essenziale del suo carattere, come moralmente buono, almeno in qualche grado; così come ci si deve immaginare già come virtuoso colui che si compiace della coscienza di azioni conformi al dovere. Il concetto della moralità e del dovere doveva precedere, dunque, qualsiasi considerazione di tale contentezza, e non può assolutamente venire ricavato da essa. Ora, per sentire quella contentezza nella coscienza della propria conformità al dovere, o per sentire l'amaro morso quando ci si può rimproverare una sua trasgressione, occorre anzitutto apprezzare l'importanza di ciò che chiamiamo dovere: l'<autorità> della legge morale, e il valore immediato che l'obbedire ad essa conferisce alla persona agli occhi di se medesima. Non

si può, dunque, sentire tale contentezza o tranquillità d'animo prima di rendersi conto dell'obbligatorietà, e, anzi, facendone il fondamento di essa. Bisogna, quanto meno, già trovarsi a mezza strada sul cammino dell'onestà, per potersi anche solo rappresentare quei sentimenti. Del resto, non nego affatto che, come il volere umano è determinabile immediatamente dalla legge morale grazie alla libertà, anche il frequente esercizio conforme a tale fondamento di determinazione possa, da ultimo, produrre soggettivamente un senso di soddisfazione. Anzi, rientra nello stesso dovere fondare e coltivare questo, che propriamente è il solo che meriti di esser chiamato sentimento morale<sup>39</sup>. Ma il concetto del dovere non può esser tratto di qui: altrimenti dovremmo immaginare il sentimento di una legge in quanto tale, e fare un oggetto della sensibilità di ciò che può essere soltanto pensato dalla ragione. E ciò, quando non fosse una pura e semplice contraddizione, cancellerebbe ogni concetto del dovere, e porrebbe al suo posto un gioco meccanico di inclinazioni più fini, che verrebbero, di quando in quando, in contrasto con altre, più grossolane.

Se, ora, paragoniamo il nostro principio supremo formale della ragion pura pratica (come autonomia della volontà) con tutti i principi <materiali> della moralità fin qui conosciuti, possiamo rappresentarci tutti questi in una tavola, come tali che realmente esauriscono tutti gli altri casi possibili, all'infuori dell'unico caso formale; e mostrare così, <ad oculos>, che è inutile rivolgersi a un altro principio, diverso da quello esposto. Tutti i possibili fondamenti di determinazione della volontà sono, o semplicemente <soggettivi>, e pertanto empirici o anche <oggettivi> e razionali. Gli uni e gli altri sono, o <esterni>, o <interni>.

-----  
FONDAMENTI MATERIALI DI DETERMINAZIONE PRATICA. Nel principio della moralità essi sono:

Soggettivi: soggettivi esterni: - Dell'educazione (secondo Montaigne)<sup>40</sup> - Della costituzione civile (secondo Mandeville)<sup>41</sup>. soggettivi interni: Del sentimento fisico (secondo Epicuro) - Del sentimento morale (secondo Hutcheson)<sup>42</sup>.

Oggettivi: oggettivi interni: Della perfezione (secondo Wolff e gli Stoici). oggettivi esterni: Della volontà di Dio (secondo Crusius<sup>43</sup> e altri moralisti teologi).

-----  
.Quelli che si trovano sul lato sinistro sono tutti empirici e, palesemente, non valgono come principio universale della moralità. Ma quelli che si trovano sul lato destro si fondano sulla ragione (infatti, la perfezione come <proprietà> delle cose, e la perfezione suprema rappresentata come una <sostanza>, cioè Dio, sono pensabili, entrambe, solo mediante concetti razionali). Se non che il primo concetto, e cioè quello della <perfezione>, può essere inteso, o in senso <teoretico>, e allora non significa altro che perfezione di ciascuna cosa nella sua specie (trascendentale), o perfezione di una cosa semplicemente come cosa in genere (metafisica): ma di questo non può trattarsi qui. Il concetto della perfezione in senso <pratico>, peraltro, è la sufficienza o non sufficienza d'una cosa rispetto a scopi di qualsiasi genere. Tale perfezione come <proprietà>

dell'uomo, quindi come qualità interiore, non è altro che il <talento>, e ciò che lo rafforza o lo completa è l'<abilità>. La perfezione suprema pensata come <sostanza>, e cioè Dio conseguenza esterna (sotto il rispetto pratico) -, è la sufficienza di questo essere a tutti gli scopi pensabili. Se, dunque, devono anzitutto essere indicati scopi, in relazione ai quali soltanto il concetto di perfezione (interna a noi stessi o esternamente propria di Dio) può divenire fondamento di determinazione della volontà; e, d'altro canto, uno scopo, come <oggetto> che deve precedere la determinazione della volontà mediante una regola pratica e contenere il fondamento della sua possibilità, e pertanto la <materia> della volontà, preso come fondamento di determinazione della volontà medesima è in ogni caso empirico; sicché esso può servire come principio <epicureo> della dottrina della <felicità>, ma mai come principio razionale puro dell'etica e del dovere (così come i talenti e la loro promozione possono divenire motivi della volontà solo perché contribuiscono ai vantaggi della vita; e la volontà di Dio, se l'obbedirle è preso come oggetto della volontà senza un precedente principio pratico indipendente da quell'idea, può a sua volta divenire motivo della volontà solo mediante la felicità che da ciò ci si attende): ne segue, in primo luogo, che tutti i principi qui elencati sono <materiali>; in secondo luogo, che essi abbracciano tutti i principi materiali possibili; e infine, dato che i principi materiali sono assolutamente inadatti a costituire la legge suprema della moralità (come è stato dimostrato), segue che il <principio formale pratico> della ragion pura, secondo il quale la semplice forma di una legislazione universale possibile mediante le nostre massime deve costituire il fondamento di determinazione supremo e immediato della volontà, è l'<unico principio possibile> atto a fornire imperativi categorici, cioè leggi pratiche (che fanno di certe azioni doveri) e, in genere, l'unico adatto a servire di principio della moralità, sia nel giudicarne, sia nell'applicarsi alla volontà umana per determinarla.

## **1. Deduzione dei principi della ragion pura pratica.**

Questa <analitica> mostra che la ragion pura può essere pratica, cioè determinare la volontà indipendentemente da ogni stimolo empirico: e, questo, mediante un fatto, in cui effettivamente la pura ragione in noi si dimostra pratica, e cioè l'autonomia nel principio della moralità, con cui la ragione determina la volontà all'azione. - Essa mostra, inoltre, che questo fatto è indissolubilmente connesso con la coscienza della libertà del volere, anzi, fa tutt'uno con essa; per cui la volontà di un essere razionale, che, come appartenente al mondo sensibile, si trova necessariamente sottoposto alle leggi della causalità al pari delle altre cause efficienti, tuttavia nel campo pratico è cosciente, per un altro verso, come essere in se stesso, della propria esistenza determinabile in un ordine intelligibile delle cose; senza avere, per questo, una particolare intuizione di sé, bensì in



conformità di certe leggi dinamiche, in grado di determinare la sua causalità nel mondo sensibile. Che, infatti, la libertà, se ci compete, ci trasporti in un ordine intelligibile di cose, è stato più su dimostrato a sufficienza.

Se, ora, facciamo un paragone con la parte analitica della Critica della ragion pura speculativa, vien fuori uno strano contrasto. Colà, non i principi, bensì la pura <intuizione> sensibile (spazio e tempo) costituiva il dato primitivo, che rendeva possibile la conoscenza a priori: e, precisamente, solo per oggetti della sensibilità. - Principi sintetici da puri concetti, senza intuizione, vi erano impossibili; anzi, essi potevano aver luogo solo in riferimento all'intuizione, che in noi è sensibile, e, pertanto, solo in riferimento a oggetti di un'esperienza possibile, poiché i concetti dell'intelletto, collegati con tale intuizione, erano i soli che rendessero possibile quella conoscenza che noi chiamiamo esperienza. - Al di fuori degli oggetti d'esperienza e, pertanto, circa le cose come noumeni, alla ragione speculativa era a buon diritto interdetta ogni positiva <conoscenza>. - Essa, cionondimeno, giungeva a mettere al sicuro il concetto dei noumeni: cioè la possibilità, anzi, la necessità di pensarli, e di ammettere, ad esempio, la libertà, negativamente considerata, come perfettamente compatibile con quei principi e quelle limitazioni della ragion pura teoretica. Essa metteva in salvo questo concetto contro tutte le obiezioni, senza, tuttavia, fornire alcuna conoscenza determinata che a tali oggetti si potesse estendere, anzi, restandone totalmente scissa.

Per contro, la legge morale, pur senza darne nessuna <veduta>, fornisce tuttavia un fatto assolutamente inspiegabile a partire da tutti i dati del mondo sensibile e dall'intero ambito dell'uso teoretico della nostra ragione: fatto che ci segnala un puro mondo intelligibile, anzi, lo determina positivamente e ce ne fa conoscere qualcosa, e cioè una legge.

Al mondo dei sensi, come <natura sensibile>, codesta legge deve dare (per ciò che riguarda gli esseri razionali) la forma di un mondo intelligibile, cioè di una natura sovrasensibile, senza, tuttavia, recar pregiudizio al meccanismo della prima. Ora, la natura in senso generale è l'esistenza di cose sotto leggi. La natura sensibile di esseri razionali in generale è la loro esistenza sotto leggi empiricamente condizionate, e perciò, per la ragione, è <eteronomia>. La natura sovrasensibile dei medesimi esseri, per contro, è la loro esistenza secondo leggi del tutto indipendenti da ogni condizione empirica e, pertanto, appartenenti all'<autonomia> della ragion pura. E poiché le leggi per cui l'esistenza delle cose dipende dalla conoscenza sono pratiche, ne viene che la natura sovrasensibile, nella misura in cui possiamo farcene un concetto, altro non è se non una <natura sotto l'autonomia della ragion pura pratica>. La legge di tale autonomia è la legge morale, che costituisce, pertanto, la legge fondamentale di un mondo sovrasensibile e di un mondo intelligibile puro, che ha da formare il contrapposto del mondo sensibile, senza tuttavia recar pregiudizio alle sue leggi. Si potrebbe chiamare la prima natura <originaria> ("natura archetypa"), quale noi la conosciamo nella sola ragione, e la seconda - poiché contiene il possibile effetto dell'idea della prima come fondamento di determinazione della volontà - natura derivata ("natura ectypa"). In realtà la legge morale, secondo la sua idea, ci traspone in una natura in cui la pura ragione

quando fosse accompagnata da una capacità fisica adeguata, produrrebbe il sommo bene, e determina la nostra volontà a dare al mondo sensibile la forma di un tutto di esseri razionali.

Che questa idea serva realmente da modello alle determinazioni della nostra volontà, quasi fosse un progetto, lo conferma la più comune attenzione a sé medesimi.

Se sottopongo all'esame della ragion pratica la massima secondo cui intendo rendere una testimonianza, vedo subito benissimo quale sarebbe, se valesse come legge di natura universale. E' evidente che ciascuno, in questo modo, sarebbe tenuto alla verità. E' impossibile, infatti, far valere con la generalità di leggi di natura, come mezzo di prova, dichiarazioni presentate tuttavia come intenzionalmente false. Del pari, è immediatamente regolata la massima che seguo circa il disporre liberamente della mia vita, se mi domando quale essa dovrebbe essere affinché una natura si conservi secondo una legge concepita in quel modo. Palesemente, nessuno potrebbe por fine <arbitrariamente> alla propria vita, in una natura siffatta, perché una simile costituzione non formerebbe un ordine naturale stabile. E lo stesso in tutti gli altri casi. Ma nella natura reale, qual essa è oggetto dell'esperienza, la volontà libera non si determina da sé, secondo massime siffatte da poter fondare, di per sé, una natura secondo leggi generali, o da accordarsi da sé con una natura ordinata secondo esse.

Sono, anzi, inclinazioni private quelle che costituiscono un tutto naturale secondo leggi patologiche (fisiche), e non una natura quale soltanto sarebbe possibile mediante il nostro volere guidato da pure leggi pratiche. E, tuttavia, noi siamo coscienti, mediante la ragione, di una legge a cui tutte le nostre massime sono sottoposte, come se dalla nostra volontà dovesse scaturire direttamente un ordine naturale. Questo dev'essere, dunque, l'idea di una natura, non data empiricamente, e tuttavia possibile mediante la libertà: dunque, di una natura sovrasensibile, a cui noi diamo realtà oggettiva quanto meno sotto il rispetto pratico, perché la consideriamo come oggetto del nostro volere di esseri razionali puri.

La differenza, dunque, tra le leggi di una natura a cui è sottoposta la volontà, e di una natura sottomessa a una volontà (rispetto a ciò che riferisce la volontà alle azioni libere), sta nel fatto che nella prima gli oggetti devono essere cause delle rappresentazioni che determinano il volere, mentre nella seconda il volere dev'essere la causa degli oggetti: sicché la sua causalità trova il suo fondamento di determinazione unicamente nella facoltà razionale pura e, pertanto, può anche denominarsi ragion pura pratica.

Dunque, i due problemi: come la ragion pura, <da un lato>, possa <conoscere> a priori oggetti, e come, <dall'altro>, possa essere immediatamente un fondamento di determinazione della volontà, cioè della causalità dell'essere razionale rispetto alla realtà degli oggetti (unicamente mediante il pensiero della validità universale delle proprie massime come leggi), sono due problemi molto diversi.

Il primo, che appartiene alla critica della ragion pura speculativa, esige che si chiarisca, anzitutto, come siano possibili a priori intuizioni, senza le quali non ci può esser dato in nessun caso un oggetto, e nulla, quindi, può essere conosciuto sinteticamente a priori. E la sua soluzione consiste in ciò, che tutte queste intuizioni sono solo sensibili, sicché non

rendono possibile alcuna conoscenza speculativa che oltrepassi l'ambito dell'esperienza possibile; e che, pertanto, tutti i principi di quella ragion pura speculativa non servono ad altro che a render possibile l'esperienza: o gli oggetti dati, o gli oggetti che possono darsi, all'infinito, senza esser mai dati completamente. Il secondo problema, che appartiene alla critica della ragion pratica, non esige che si chiarisca come siano possibili gli oggetti della facoltà di desiderare: perché ciò rimane un compito della critica della ragione speculativa, che riguarda la conoscenza teoretica della natura; ma esige solo che si chiarisca come la ragione possa determinare la massima della volontà: cioè, se ciò possa avvenire solo mediante rappresentazioni empiriche come motivi, o se anche la ragion pura sia pratica, e dia legge a un ordine naturale possibile, sebbene non conoscibile empiricamente. La possibilità di una tal natura sovrasensibile, il cui concetto possa essere al tempo stesso il fondamento della sua realtà per mezzo della nostra volontà libera, non richiede alcuna intuizione a priori (di un mondo intelligibile), che, in tal caso, essendo sovrasensibile, cadrebbe fuori della nostra possibilità. Riguarda, infatti, solo il fondamento di determinazione della volontà nella sua massima, il problema se esso sia empirico o un concetto della ragion pura (della sua conformità alla legge in generale); e come la seconda alternativa sia possibile. Se la causalità del volere giunga a realizzare gli oggetti o no, tocca deciderlo ai principi teoretici della ragione, che indaga la possibilità degli oggetti della volontà; la cui intuizione, dunque, non costituisce punto un suo momento nell'espletamento del compito pratico. Qui si tratta soltanto della determinazione della volontà e del fondamento della sua massima come massima di una volontà libera, e non del successo. Infatti, se la <volontà> si conforma alla legge solo per la pura ragione, non importa come stiano le cose rispetto alla sua <capacità> di eseguire: la critica non si preoccupa se, da queste massime della legislazione di una natura possibile, scaturisca davvero una natura reale: perché essa, qui, non indaga se non come sia possibile una ragion pura pratica, che, cioè, determini immediatamente la volontà. In tale questione, dunque, la ragione può senza biasimo - e, anzi, deve cominciare dalle leggi pratiche pure e dalla loro realtà. Anziché l'intuizione, essa pone a loro fondamento il concetto della loro esistenza nel mondo intelligibile, e cioè la libertà. Poiché questo concetto non significa altro, e quelle leggi non sono solo possibili in relazione alla libertà del volere, ma, se si presuppone la libertà del volere, sono necessarie; o, viceversa, la libertà è necessaria perché quelle leggi sono necessarie come postulati pratici. Come, ora, sia possibile questa coscienza delle leggi morali, o, ciò che è lo stesso, della libertà, non si può qui spiegare ulteriormente: si può soltanto benissimo difendere la loro ammissibilità nella critica teoretica. L'<esposizione> del principio supremo della ragion pratica si è così compiuta: è stato mostrato, in primo luogo, che cosa esso contenga, e che esso sussiste per sé interamente a priori e indipendentemente da principi empirici; e, in secondo luogo, in che cosa si distingua da tutte le altre leggi pratiche. Ma, nella <deduzione> - cioè nella giustificazione della sua validità oggettiva e universale [44](#) - e nella comprensione della possibilità di una tal proposizione sintetica a priori, non si può sperar di procedere allo stesso modo che con i principi dell'intelletto puro teoretico. Questi, infatti, si riferivano a oggetti dell'esperienza possibile, e cioè ai fenomeni: e si poteva dimostrare che, solo a condizione che tali fenomeni siano riportati sotto le categorie conformemente a quelle

leggi, essi possono esser conosciuti come oggetti dell'esperienza, e che, di conseguenza, qualsiasi esperienza possibile dev'esser commisurata a tali leggi. Questa via non può essere imboccata nella deduzione della legge morale. Non si tratta, infatti, di conoscere la costituzione degli oggetti offerti alla ragione da qualche altra fonte: si tratta di una conoscenza che deve poter costituire il fondamento dell'esistenza degli oggetti, e grazie a cui la ragione ha capacità di esser causa in un essere razionale; cioè la ragion pura può esser considerata come una facoltà che determina immediatamente il volere.

Con ciò ha termine, però, ogni veduta umana: quando noi giungiamo alle facoltà o capacità fondamentali. Infatti, la loro possibilità non può in nessun modo esser capita; né, d'altra parte, può essere immaginata o postulata a capriccio.

Nell'uso teoretico della ragione, perciò, solo l'esperienza ci autorizza ad ammetterle. Ma anche questo surrogato, di addurre dimostrazioni empiriche in luogo di una deduzione da fonti conoscitive a priori, ci è tolto rispetto alla facoltà pratica pura della ragione. Infatti, ciò che ha bisogno di trarre il fondamento dimostrativo della sua realtà dall'esperienza, deve dipendere, per il fondamento della sua possibilità, da principi empirici: che tuttavia, renderebbero impossibile già nel suo concetto una ragion pura, e tuttavia pratica. Con tutto ciò la legge morale ci è data come un fatto della ragion pura, di cui siamo coscienti a priori, e che è apoditticamente certo, posto anche che nell'esperienza non si possa indicare alcun esempio in cui quella legge sia seguita. La realtà oggettiva della legge morale non può, dunque, essere dimostrata con nessuna deduzione, nonostante ogni sforzo della ragione teoretica, speculativamente o empiricamente appoggiata; e quand'anche, perciò, si volesse sacrificare la certezza apodittica, l'esperienza non servirebbe a confermarla e a dimostrarla a posteriori. Tuttavia, quella realtà sussiste saldamente per se stessa.

Ma al posto di questa deduzione, vanamente cercata, del principio morale compare qualcosa di tutto diverso e di totalmente paradossale: e cioè che, al contrario, tale principio serve di deduzione di una facoltà imperscrutabile, che nessuna esperienza può mostrare, e che tuttavia la ragione speculativa dovette quanto meno ammettere come possibile (per trovare, tra le sue idee cosmologiche, l'incondizionato secondo la sua causalità, in modo da non entrare in contraddizione con se stessa): e cioè la facoltà della libertà, di cui la legge morale, che non richiede essa stessa alcun fondamento di giustificazione, dimostra non solo la possibilità, ma la realtà, in esseri che riconoscono tale legge come obbligatoria. La legge morale è, in verità, una legge della causalità mediante la libertà e, dunque, della possibilità di una natura sovrasensibile, così come la legge metafisica dell'accadere nel mondo sensibile era una legge della causalità della natura sensibile. La prima determina, dunque, ciò che la filosofia speculativa dovette lasciare indeterminato, e cioè la legge per una causalità, il cui concetto nella filosofia speculativa era negativo soltanto: e gli fornisce ora, per la prima volta, una realtà oggettiva.

Questa sorta di accredito della legge morale, per cui essa stessa si costituisce in principio di deduzione della libertà, come di una causalità della ragion pura, basta perfettamente a soddisfare una sua esigenza, in luogo di ogni giustificazione a priori, dal momento che la

ragion teoretica era costretta quanto meno ad <ammettere> che la libertà fosse possibile. Infatti, la legge morale ne dimostra la realtà in modo soddisfacente anche per la critica della ragione speculativa, per il fatto di ammettere - a una causalità pensata solo negativamente, e la cui possibilità la ragione speculativa era costretta ad ammettere pur senza capirla - una determinazione positiva, e cioè il concetto di una ragione che determina la volontà immediatamente (mediante la condizione di una forma legale universale delle sue massime). Essa è in grado così di offrire alla ragione - che, quando voleva procedere speculativamente, oltrepassava sempre con le sue idee il campo del conoscibile -, per la prima volta, una realtà oggettiva, anche se soltanto pratica, trasformando il suo uso <trascendente> in <immanente><sup>45</sup> (esser, cioè, una causa efficiente nel campo dell'esperienza mediante idee).

La determinazione della causalità degli esseri all'interno del mondo sensibile non poteva mai, come tale, essere incondizionata, e pertanto, per tutta la serie delle condizioni dev'esserci necessariamente qualcosa di incondizionato, e perciò anche una causalità che si determini totalmente da sé. L'idea della libertà, come facoltà di una spontaneità assoluta, non era dunque una mera esigenza, bensì, <per ciò che riguarda la sua possibilità>, un principio analitico della ragion pura speculativa. Essendo, tuttavia, assolutamente impossibile indicare, in una qualsiasi esperienza, un esempio di tale libertà non potendosi incontrare tra le cause delle cose, come fenomeni, nessuna determinazione della causalità che sia, a sua volta, del tutto incondizionata -, noi potevamo soltanto <difendere> il pensiero di una causa che agisca liberamente, applicandolo a un essere del mondo sensibile in quanto considerato anche, per un altro verso, come noumeno, e mostrando che non è contraddittorio che tutte le sue azioni siano condizionate fisicamente, in quanto fenomeni, e tuttavia che la loro causalità sia considerata come fisicamente incondizionata, in quanto l'essere che agisce è un essere intelligibile. In tal modo, del concetto di libertà si faceva un principio regolativo della ragione, col quale io non conosco, è vero, l'oggetto a cui attribuire una causalità siffatta, e non so che cosa esso sia, ma, cionondimeno, da un lato tolgo di mezzo l'impedimento a riconoscere, nella spiegazione di tutti gli accadimenti del mondo e perciò anche delle azioni degli esseri razionali, la necessità di risalire all'infinito nel meccanismo della natura, dal condizionato alla condizione; ma anche, d'altro canto, tengo aperto alla ragione speculativa il luogo per essa vuoto, e cioè l'intelligibile, in cui collocare l'incondizionato. Tuttavia, io non potevo <realizzare> questo <pensiero>: non potevo, cioè, tradurlo nella <conoscenza> di un essere che agisca così: neppure nella conoscenza della sua semplice possibilità. Questo posto vuoto lo riempio, ora, la ragion pura pratica, mediante una determinata legge della causalità in un mondo intelligibile (mediante la libertà), e cioè la legge morale. Con ciò la ragione speculativa non guadagna nulla rispetto alla sua capacità di comprensione, ma guadagna rispetto all'<assicurazione> del suo concetto problematico della libertà, a cui si procura qui una <realtà oggettiva> e indubitabile, anche se pratica soltanto. Anche il concetto della causalità, la cui applicazione - e, pertanto, il cui significato - propriamente ha luogo solo in riferimento ai fenomeni, per connetterli nell'esperienza (come dimostra la Critica della ragion pura), non si amplia, nel senso di estendere il suo uso al di là dei predetti confini. Infatti, se la

ragione volesse far questo, dovrebbe proporsi di mostrare come il rapporto logico del fondamento e della conseguenza possa essere impiegato sinteticamente in un altro tipo di intuizione, diverso dalla sensibile: in altri termini, come sia possibile una "causa noumenon". Questo, essa non può fare assolutamente. Ma non è questo il suo problema come ragion pratica: perché, qui, essa non fa altro che porre il fondamento di determinazione della causalità dell'uomo come essere sensibile (la quale è data) nella <pura ragione> (che per questo si chiama «pratica»). Essa, perciò, ha bisogno del concetto di causa, dalla cui applicazione ad oggetti in funzione di una conoscenza teoretica qui può prescindere completamente (perché tale concetto si trova a priori nell'intelletto, anche indipendentemente da ogni intuizione), non per conoscere oggetti, bensì per determinare la causalità rispetto ad essi: non ne ha bisogno, dunque, per nessun'altra finalità che per una finalità pratica. Essa può, quindi, spostare il fondamento di determinazione della volontà nell'ordine intelligibile delle cose, confessando tuttavia ben volentieri, al tempo stesso, di non capire punto quale determinazione possa avere il concetto di causa in vista della conoscenza di tali cose. Essa deve bensì conoscere in modo determinato la causalità rispetto alle azioni della volontà nel mondo sensibile, perché altrimenti la ragion pratica non potrebbe produrre realmente alcuna azione. Ma quel concetto, che essa si forma della sua propria causalità come noumeno, essa non ha bisogno di determinarlo teoreticamente, in funzione della conoscenza della sua esistenza sovrasensibile, e di dargli un significato in questo senso: il significato, esso lo riceve in ogni caso, anche se soltanto per l'uso pratico, mediante la legge morale. Teoreticamente, esso rimane pur sempre un concetto puro dell'intelletto, dato a priori, che può essere applicato a oggetti, siano essi sensibili o non sensibili; anche se, in quest'ultimo caso, esso non ha alcun significato teorico determinato e alcuna applicazione, ma è solo un pensiero formale, sebbene essenziale, dell'intelletto circa un oggetto. Il significato che la ragione gli conferisce mediante la legge morale è esclusivamente pratico, nel senso che l'idea della legge di una causalità (della volontà) ha essa stessa causalità, ovvero è il suo fondamento di determinazione.

## **2. Del diritto della ragion pura a un ampliamento nel suo uso pratico, che non le è consentito per sé nel suo uso speculativo.**

A principio morale abbiamo eretto una legge della causalità, che colloca il fondamento della sua determinazione fuori di tutte le condizioni del mondo sensibile; e non abbiamo soltanto pensato la volontà, come essa sia determinabile in quanto appartenente a un mondo intelligibile; quindi, non abbiamo soltanto <pensato> il soggetto di questa volontà (l'uomo) come appartenente al puro mondo intelligibile, anche se, sotto questo

rispetto, ci è sconosciuto (cosa che poteva avvenire anche secondo la critica della ragion pura speculativa); ma l'abbiamo anche <determinata> rispetto alla sua causalità, per mezzo di una legge che non può in nessun modo essere annoverata tra le leggi naturali del mondo sensibile. Dunque, abbiamo <ampliato> la nostra conoscenza al di là dei confini del mondo sensibile, mentre la Critica della ragion pura dichiarava vana tal presunzione in qualsiasi conoscenza speculativa. Ora, come conciliare qui l'uso pratico della ragion pura con il teoretico, rispetto alla determinazione dei confini del suo potere?

<David Hume>, del quale si può dire che abbia propriamente dato inizio a ogni contestazione dei diritti di una ragion pura, rendendo necessaria un'indagine radicale della ragione stessa, concludeva così: Il concetto di <causa> è un concetto che contiene la <necessità> della connessione dell'esistenza di cose diverse, precisamente in quanto diverse: sicché, se è posta A, io devo riconoscere che esiste anche necessariamente un'altra cosa, tutta diversa, B. Ma una connessione può esser pensata come necessaria solo se conosciuta a priori: infatti, l'esperienza potrebbe solo farci sapere che un collegamento esiste, ma non che esso esista necessariamente. Ora, egli osserva, è impossibile riconoscere a priori, e come necessario, il collegamento tra una cosa e un'altra cosa (ovvero tra una determinazione e un'altra determinazione, del tutto diversa dalla prima), se esse non ci son date nella percezione<sup>46</sup>. Dunque, il concetto di causa è di per sé falso e ingannevole, e la cosa più indulgente che se ne possa dire è che è un'illusione scusabile, in quanto l'«abitudine» (necessità <soggettiva>) a percepire frequentemente l'esistenza di certe cose, o delle loro determinazioni, dopo o accanto a quella di altre, inconsapevolmente viene scambiata per una necessità <oggettiva> di collocare una tale connessione nell'oggetto medesimo. In tal modo si forma surrettiziamente il concetto di causa, senza che si abbia mai propriamente il diritto di accreditarlo come acquisito, implicando esso una connessione in sé tutta chimerica e inammissibile per la ragione, alla quale nessun oggetto potrà mai corrispondere. - Fu introdotto così, per la prima volta, l'«empirismo», come unica fonte dei principi rispetto ad ogni conoscenza riguardante l'esistenza di cose (restandone ancora esclusa la matematica); e con esso però, al tempo stesso, il più duro <scetticismo> rispetto all'intera scienza della natura (come filosofia). Secondo tali principi, infatti, noi non possiamo mai <concludere>, dall'esistenza di date determinazioni delle cose, a quella di una loro conseguenza (perché, per questo, si richiederebbe il concetto di una causa, che contenga la necessità di tal connessione); ma solo possiamo attenderci casi simili a quelli osservati di solito, secondo la regola dell'immaginazione, senza che tale aspettativa sia mai certa, per quanto frequentemente convalidata. Di nessun accadimento si potrebbe dire che qualcosa deve averlo preceduto, a cui esso dovesse seguire <necessariamente>: cioè che esso debba avere una <causa>; e per quanto siano numerosi i casi in cui la stessa cosa è accaduta, tanto da potersene desumere una regola, non si può per questo assumere che sempre e necessariamente sarà così. Si dovrebbero, dunque, lasciare i suoi diritti anche al cieco caso, rispetto al quale ogni uso della ragione vien meno: e ciò fonda saldamente e rende inconfutabile lo scetticismo, rispetto ad ogni inferenza che pretenda di risalire dagli effetti alle cause.

La matematica si salvava, tuttavia, perché Hume pensava che le sue proposizioni fossero

tutte analitiche: ossia, che da una determinazione all'altra si procedesse per identità e, quindi, in forza del principio di non contraddizione (cosa peraltro falsa, essendo, anzi, tali proposizioni tutte sintetiche: e, sebbene la geometria non abbia che fare con l'esistenza di cose, ma solo con la loro determinazione a priori in una intuizione possibile, pure essa passa precisamente, come nel concetto di causa, da una determinazione A a una tutta diversa B, connessa tuttavia necessariamente con la prima). Eppure quella scienza, così pregiata per la sua certezza apodittica, avrebbe dovuto soggiacere anch'essa all'empirismo dei principi, per la stessa ragione per cui Hume, al posto della necessità oggettiva nel concetto di causa, collocava l'abitudine: avrebbe dovuto, a dispetto di ogni sua superbia, abbassare le sue ardite pretese di comandare l'assenso a priori, e attendere l'assenso alla validità universale delle sue proposizioni dal favore degli osservatori. Questi, come testimoni, non si sarebbero rifiutati di ammettere che, ciò che il geometra presenta come principi, essi lo avevano anche costantemente percepito, sicché, pur non essendo necessario, era lecito attendersi che anche per il futuro accadesse lo stesso.

In tal modo, l'empirismo di Hume rispetto ai principi porta inevitabilmente anche allo scetticismo rispetto alla stessa matematica e, dunque, ad ogni uso teoretico <scientifico> della ragione (rientrando questo, o nella filosofia, o nella matematica). Se l'uso comune della ragione (in una così terribile rovina dei capisaldi della conoscenza) possa aver sorte migliore, e non sia, anzi, coinvolto ancor più irreparabilmente nella medesima distruzione di ogni sapere; e se, pertanto, da quei principi non debba discendere uno scetticismo <universale> (che colpirebbe, sia pure, soltanto i dotti), è cosa che lascio giudicare a ciascuno.

Per ciò che riguarda ora la mia elaborazione nella Critica della ragion pura occasionata, bensì, dalle aporie di Hume, ma giunta molto al di là, fino ad abbracciare l'intero campo della ragion pura teoretica nel suo uso sintetico e, pertanto, anche ciò che si chiama metafisica in generale -, il mio procedimento, rispetto ai dubbi sollevati dal filosofo scozzese riguardo al concetto di causa, è stato il seguente. Hume aveva perfettamente ragione nel dichiarare ingannevole e illusorio il concetto di causa, dal momento che egli (come avviene, del resto, anche quasi sempre) intendeva gli oggetti dell'esperienza come <cose in se stesse>. Infatti, di cose in se stesse, e delle loro determinazioni come tali, non si può scorgere perché, quando sia posta una cosa A, debba necessariamente esserne posta anche un'altra, B. Era, dunque, impossibile ammettere una siffatta conoscenza a priori delle cose in sé. Ancor meno quell'uomo acuto poteva concedere un'origine empirica di tale concetto, perché questa contraddirebbe direttamente alla necessità della connessione, che nel concetto di causalità è l'essenziale. Con ciò il concetto era messo al bando e, al suo posto, interveniva l'abitudine nell'osservare il corso delle percezioni.

Ma dalle mie ricerche risultò che gli oggetti, con cui abbiamo che fare nell'esperienza, non sono punto cose in sé, bensì semplici fenomeni, e che, sebbene nelle cose in sé non sia dato vedere - anzi, sia impossibile ammettere che, posta una cosa A, debba risultare <contraddittorio> non porne un'altra B, del tutto diversa dalla prima (necessità della



connessione tra A come causa e B come effetto), si può tuttavia benissimo pensare che esse debbano essere collegate necessariamente in un certo modo (per esempio, rispetto ai rapporti di tempo) come fenomeni <in un'esperienza>, e che non le si possa separare <senza contraddire> a quel collegamento, in virtù del quale tale esperienza è possibile: un'esperienza, nella quale soltanto quelle cose si presentano come oggetti da noi conoscibili. E così si trovò essere realmente: sicché ebbi modo, non solo di dimostrare la realtà oggettiva del concetto di causa rispetto agli oggetti dell'esperienza, ma anche di <dedurlo> come concetto a priori, in forza della necessità della connessione che esso comporta. Ebbi modo, cioè, di esporne la possibilità a partire dall'intelletto puro, senza far intervenire fonti empiriche, eliminando l'empirismo della sua origine e, con esso, la sua conseguenza inevitabile, e cioè lo scetticismo: anzitutto, rispetto alla scienza della natura, e poi, esattamente per le stesse ragioni, anche rispetto alla matematica, scienze entrambe che si riferiscono a oggetti dell'esperienza possibile. E così spazzai via il dubbio radicale su tutto ciò che la ragion teoretica afferma di conoscere.

Ma che cosa avviene dell'applicazione di tale categoria della causalità (e così pure di tutte le altre, poiché, senza di esse, non si può instaurare alcuna conoscenza dell'esistente) a cose che non sono oggetti di esperienza possibile, ma che si trovano al di là dei suoi confini? La realtà oggettiva di questi concetti, infatti, potei dedurla solo rispetto a oggetti di una possibile esperienza. Appunto questo fatto, di averle salvate solo in quel caso, dimostrando che con le categorie si possono, bensì, pensare oggetti, ma non determinarli a priori, è ciò che dà ad esse un posto nell'intelletto puro, da cui sono riferiti a oggetti in generale (sensibili o non sensibili). Se ancora qualcosa manca, questo è la condizione <dell'applicazione> di tali categorie, in particolare, della causalità, a oggetti. Questa condizione è l'intuizione, che, quando manchi, rende impossibile l'applicazione della categoria per <conoscere teoreticamente> l'oggetto come noumeno. Codesta applicazione, se qualcuno la tenta (come s'è visto anche nella Critica della ragion pura), gli viene rigorosamente proibita: tuttavia, rimane sempre la realtà oggettiva del concetto, e può essere usata anche per i noumeni, ma senza che si possa minimamente determinare teoreticamente tale concetto e produrne, perciò, una conoscenza. Che, infatti, tale concetto non contenga nulla di impossibile, neppure se riferito a un oggetto «in sé», fu dimostrato con l'assicurargli la sua sede nell'intelletto puro, per ogni applicazione a oggetti dei sensi; e per quanto esso con ciò, quando sia riferito a cose in sé (che non possono essere oggetti d'esperienza), non comporti alcuna determinazione per la rappresentazione di un <oggetto determinato> in funzione conoscitiva, esso può tuttavia esser capace di una determinazione che lo renda applicabile sotto qualche altro rispetto (ad esempio, pratico). Mentre ciò non potrebbe avvenire se, come vuole Hume, il concetto di causalità contenesse qualcosa di impensabile in ogni caso.

Per scoprire, ora, questa condizione dell'applicazione del concetto pensato ai noumeni, non abbiamo che da ricordarci del perché la sua applicazione a oggetti dell'esperienza non ci bastava, ma volevamo usarlo anche per le cose in sé.

Allora ci si accorge subito che non era una finalità teoretica, bensì pratica, quella che creava tale necessità. Nella conoscenza, quand'anche l'applicazione ci riuscisse, non ne

caveremmo alcun vantaggio per conoscere la natura o, in generale, gli oggetti che ci possono in qualche modo esser dati; ma, in ogni caso, faremmo un lungo passo, da ciò che è condizionato sensibilmente (in cui abbiamo già il nostro da fare per seguire diligentemente la catena delle cause), verso il sovrasensibile, sì da completare la nostra conoscenza dalla parte dei fondamenti, e da delimitarla, mentre rimarrebbe sempre aperto un abisso infinito tra quel confine e ciò che noi conosciamo effettivamente. Con ciò avremmo seguito una curiosità vana, più che un desiderio fondato di conoscere.

Ma, al di fuori del rapporto in cui l'<intelletto> si trova con gli oggetti (nella conoscenza teoretica), l'intelletto ha un rapporto anche con la facoltà di desiderare che, per questo, prende il nome di volontà, e di «volontà pura» in quanto l'intelletto puro (che, in tal caso, si chiama ragione)<sup>47</sup> sia pratico mediante la pura rappresentazione di una legge. La realtà oggettiva di una volontà pura, o, ciò che è lo stesso, di una ragion pura pratica, è data a priori nella legge morale, alla stregua di un fatto. Così, infatti, si può chiamare una determinazione della volontà che è ineludibile, pur non riposando su princìpi empirici. Ma nel concetto di una volontà è già contenuto anche il concetto della causalità, e in quello di una volontà pura, pertanto, il concetto di una causalità con libertà: cioè, non determinabile secondo leggi della natura, e, quindi, non indicabile come esistente in nessuna intuizione empirica, ma tale che se ne giustifica perfettamente la realtà oggettiva, nella pura legge pratica a priori: non tuttavia (come è facile vedere) in funzione dell'uso teoretico, ma solo dell'uso pratico della ragione. Ora, il concetto di un essere dotato di volontà libera è il concetto di una "causa noumenon"; e che questo concetto non sia contraddittorio, lo si scorge già con certezza dal fatto che il concetto di una causa scaturente in modo esclusivo dall'intelletto puro ha la sua realtà oggettiva assicurata già, rispetto agli oggetti in generale, dalla deduzione: sicché, per la sua stessa origine, può, indipendentemente da tutte le condizioni sensibili e senza, dunque, essere ristretta ai fenomeni (dove se ne ha da fare un uso teoretico determinato), venire in ogni caso applicata a cose come pure entità intellettuali. Ma poiché a tale applicazione non si può sottoporre alcuna intuizione - che, in ogni caso, può essere solo sensibile -, la "causa noumenon", rispetto all'uso teoretico della ragione, è un concetto che, per quanto possibile o pensabile, rimane tuttavia vuoto. Ma io ora, con esso, non pretendo di <conoscere teoreticamente> la natura di un essere, <in quanto dotato di una volontà pura>: mi basta qualificarlo come tale, e, perciò, collegare il concetto della causalità con quello della libertà (e con ciò, inseparabilmente, con la legge morale, come fondamento della sua determinazione). Codesto diritto mi compete in ogni caso, in virtù dell'origine pura, e non empirica, del concetto di causa: senza che io mi consideri, son ciò, autorizzato a farne alcun altro uso, se non in riferimento alla legge morale, che determina la sua realtà: in altri termini, un uso pratico. Se io, con Hume, avessi tolto al concetto di causalità la realtà oggettiva nell'uso teoretico, non solo rispetto alle cose in sé (cioè al sovrasensibile), ma anche rispetto agli oggetti dei sensi, quel concetto avrebbe perduto ogni significato, e si sarebbe rivelato come un concetto teoreticamente impossibile del tutto inutilizzabile. E poiché del nulla non si può far alcun uso, l'uso pratico di un concetto <teoreticamente nullo> sarebbe stato del tutto incongruo.

Ora, però, il concetto di una causalità empiricamente incondizionata è, bensì,

teoreticamente vuoto (mancandogli una intuizione corrispondente), tuttavia pur sempre possibile, se riferito a un oggetto indeterminato. E se, in luogo di questo, gli si dà un significato per la legge morale, e quindi sotto il rispetto pratico, io resto pur sempre privo di un'intuizione, che determini la sua realtà oggettiva teoretica, ma gli procuro, cionondimeno, un'applicazione reale, che si può indicare in concreto nelle intenzioni, o nelle massime. Esso ottiene, cioè, una realtà pratica, che si lascia indicare: e questo basta a renderlo lecito anche in riferimento ai noumeni.

Se non che, una volta che si sia introdotta codesta realtà oggettiva di un concetto puro dell'intelletto nel campo del sovrasensibile, essa offre, ormai, anche a tutte le altre categorie, sebbene sempre solo in quanto si trovino in un collegamento <necessario> con i fondamenti di determinazione della volontà pura (con la legge morale), una realtà oggettiva, anche se applicabile solo praticamente. Questa non ha alcuna influenza sulla conoscenza teoretica di tali oggetti, come comprensione della loro natura mediante la pura ragione: non serve, cioè, ad ampliarla. Infatti, come troveremo anche in seguito, le categorie si riferiscono sempre soltanto ad esseri come <intelligenze>, e, anche a questi, solo al rapporto della <ragione> con la <volontà>: pertanto, sempre solo al <pratico>, senza potersi arrogare alcuna conoscenza. Ma quali proprietà possano venir tirate in causa, in collegamento con quelle categorie, per rappresentare teoreticamente tali cose sovrasensibili, son cose che, tutte quante, non appartengono al sapere, bensì soltanto al diritto di assumerle e presupporle (in funzione pratica, ma con necessità), anche là dove si ammettano esseri sovrasensibili (come Dio), secondo una certa analogia, cioè secondo il rapporto razionale puro, di cui ci serviamo praticamente rispetto alle cose sensibili. E, con ciò, applicandosi al sovrasensibile, ma solo in funzione pratica, non si dà il minimo spunto alla ragion pura teoretica a svagare nel trascendente.

# Capitolo secondo

## DEL CONCETTO DI UN OGGETTO DELLA RAGION PURA PRATICA.

Per «concetto di un oggetto della ragion pura pratica» intendo la rappresentazione di un oggetto come effetto che si può ottenere per mezzo della libertà<sup>48</sup>. Essere un oggetto della conoscenza pratica come tale significa, dunque, solo il rapporto della volontà con l'azione, in virtù del quale sarebbe realizzato quell'oggetto o il suo contrario; e giudicare se qualcosa sia o no un oggetto della ragion pratica pura, significa soltanto accertare la possibilità o impossibilità di <volere><sup>49</sup> quella determinata azione con cui, se ne avessimo il potere (e su ciò deve decidere l'esperienza), sarebbe realizzato un certo oggetto. Se si assume l'oggetto come fondamento di determinazione della nostra facoltà di desiderare, la sua <possibilità fisica> mediante il libero uso delle nostre forze dovrebbe precedere il giudizio, si tratti di un oggetto della ragion pratica o no <sup>50</sup>. Per contro, se si può considerare la legge come un motivo determinante a priori dell'azione, e questa, perciò, come determinata dalla pura ragion pratica, il giudizio, se qualcosa sia un oggetto della pura ragion pratica o no, viene ad essere del tutto indipendente dal confronto con il nostro potere fisico, e la questione è solo di sapere se ci sia lecito <volere> un'azione indirizzata all'esistenza di un oggetto, posto che ciò fosse in nostro potere: e, perciò, la <possibilità morale> dell'azione deve precedere. Qui, infatti, non l'oggetto, ma la legge della volontà è il fondamento di determinazione dell'azione medesima. I soli oggetti di una ragion pratica sono, dunque, il <bene> e il <male>. Il primo termine indica, infatti l'oggetto necessario di un desiderio, il secondo di una repulsione: ma, entrambi, secondo un principio della ragione. Se il concetto del bene non dovesse venir ricavato da una legge pratica che lo preceda, ma dovesse, anzi, servire da fondamento a quest'ultima, potrebb'essere solo il concetto di qualcosa, la cui esistenza promette piacere, determinando così la causalità del soggetto, e cioè la sua facoltà di desiderare, alla produzione dell'oggetto stesso. Ora, dato che è impossibile scorgere a priori quale rappresentazione sarà accompagnata da <piacere>, e quale, per contro, da <dispiacere>, stabilire che cosa sia immediatamente buono o cattivo sarebbe un compito che verrebbe a spettare, senz'altro, all'esperienza. La proprietà del soggetto, in relazione alla quale soltanto si può costituire tale esperienza, è il sentimento del piacere e del dolore, come recettività appartenente al senso interno; sicché il concetto di ciò che è immediatamente buono si ridurrebbe inevitabilmente al concetto di ciò che è immediatamente connesso con una sensazione di <diletto>, e quello del cattivo in senso assoluto, a ciò che suscita immediatamente <dolore>. Ma poiché ciò contrasta già con l'uso della stessa lingua, che distingue il <buono> dal <piacevole>, e il <cattivo> dallo <spiacevole>, esigendo che del buono o del cattivo si giudichi sempre con la ragione, quindi mediante concetti che si possono comunicare universalmente, e non con la semplice sensibilità, che si limita ai singoli soggetti e alla loro recettività - mentre con nessuna rappresentazione pura e semplice di un oggetto si può collegare

immediatamente a priori un piacere o un dispiacere -, il filosofo che si reputasse costretto a porre a fondamento del suo giudizio pratico un senso di piacere, dovrebbe chiamar <buono> ciò che costituisce un <mezzo> per raggiungere il piacevole, e <cattivo> ciò che è <causa> di sensazioni sgradevoli e di dolore. Infatti, il giudizio sul rapporto tra mezzo e fine appartiene senz'altro alla ragione. Ma, sebbene soltanto la ragione sia capace di scorgere la connessione dei mezzi con i loro scopi (tanto che si potrebbe anche definire la volontà come la facoltà degli scopi, in quanto essi sono sempre i fondamenti che determinano la facoltà di desiderare secondo principi), pure le massime pratiche derivanti dal suddetto concetto del bene, inteso semplicemente come mezzo, non prenderebbero mai a oggetto del dovere una cosa buona per se stessa, ma sempre soltanto come buona <per un qualche scopo>.

Il bene sarebbe sempre semplicemente l'utile, e ciò a cui esso serve si troverebbe sempre al di fuori della volontà, nella sensazione. Se, ora, si dovesse distinguere quest'ultima, in quanto sensazione piacevole, dal concetto del bene, non si avrebbe modo di trovare in nessun luogo qualcosa di immediatamente buono, ma il bene andrebbe cercato solo nei mezzi per raggiungere qualcos'altro, e precisamente una qualche sensazione piacevole. E' una vecchia formula delle scuole: "nihil appetimus nisi sub ratione boni; nihil adversamus nisi sub ratione mali"; ed essa ha un uso spesso esatto, ma spesso anche uno molto dannoso alla filosofia, perché le espressioni "boni" e "mali" contengono un'ambiguità, di cui è responsabile la limitatezza della lingua. Esse comportano un duplice senso, e perciò pongono inevitabilmente su una base ambigua e incerta le leggi pratiche, e costringono la filosofia - che può ben capire la diversità dei concetti espressi con una stessa parola, ma tuttavia non è in grado di trovare per essi un'espressione peculiare - a distinzioni sottili, su cui poi non ci si riesce a metter d'accordo, non potendosi designare immediatamente la differenza con un'espressione appropriata [A8](#).

La lingua tedesca ha la fortuna di possedere espressioni che non lasciano passare inosservata tale differenza. Per quello che i latini designano con un solo termine, "bonum", essa dispone di due concetti assai diversi, insieme con le loro corrispondenti espressioni. A "bonum" corrispondono, cioè, "das Gute" e "das Wohl"[51](#); a "malum", "das Böse" e "das Übel" (o "Weh"). Si hanno, allora, due giudizi del tutto diversi, a seconda che di un'azione si consideri il suo "Gut" e "Böse", o invece il nostro "Wohl" e "Weh" (detto anche "Übel"). Segue, già, di qui, che quella proposizione d'ordine psicologico rimane, quanto meno, ancora molto incerta, se viene tradotta così: «noi non desideriamo nulla, se non in considerazione del nostro star bene o star male ("Wohl" o "Weh")»; mentre diviene indubitabile - e risulta espressa, nel medesimo tempo, in modo perfettamente chiaro - se la si rende così: «noi non vogliamo nulla, per indicazione della ragione, se non in quanto lo giudichiamo buono o cattivo ("gut" o "böse")».

Lo star bene o lo star male indicano sempre soltanto un riferimento al nostro stato di piacere o di dispiacere, di soddisfazione o di dolore; e se, per questo, desideriamo o detestiamo un oggetto, ciò accade solo in quanto esso vien riferito alla nostra sensibilità, e al senso di piacere o di dispiacere che cagiona. Ma il buono o il cattivo ("Gut" o "Böse") implicano in ogni caso un riferimento al volere in quanto la legge razionale lo determina a

proporsi qualcosa come suo oggetto. La volontà, infatti, non viene mai determinata immediatamente dall'oggetto e dalla sua rappresentazione<sup>52</sup>; essa è una facoltà di farsi, di una regola della ragione, la causa motrice di una propria azione (per mezzo della quale si può realizzare un oggetto). Il buono o il cattivo in sé si riferiscono, quindi, propriamente solo ad azioni, non allo stato della sensibilità individuale; e se qualcosa ha da essere - o da essere giudicato - buono o cattivo assolutamente (sotto tutti i rispetti, e senza ulteriori condizioni), solo il modo di agire, solo la massima della volontà, e, pertanto, la persona agente medesima, come uomo buono o cattivo, potrà venir chiamato così, ma non una cosa.

Dunque, si potrà sempre deridere lo stoico che, tra i più atroci dolori della gotta, esclamava: dolore, tu mi puoi tormentare quanto è possibile, ma io non riconoscerò mai che tu sia qualcosa di cattivo ("kokoy", "malum")!: eppure egli aveva ragione. Era un malessere, ciò che egli sentiva, e questo tradiva il suo grido; ma che, per questo, gli toccasse qualcosa di cattivo, non aveva motivo di ammetterlo. Infatti il dolore non diminuisce minimamente il valore della sua persona ma solo il valore del suo stato. Un'unica menzogna, di cui fosse stato cosciente, avrebbe dovuto abbattere il suo animo; ma il dolore gli dava soltanto occasione per elevarlo, se egli si rendeva conto di non esserne responsabile per una qualsiasi azione ingiusta, e di non essersi, con questo, reso degno di pena.

Ciò che noi dobbiamo chiamar buono dev'essere, a giudizio di ogni uomo ragionevole, un oggetto della facoltà di desiderare; e il cattivo un oggetto di ripugnanza agli occhi di ciascuno. Perciò, oltre alla sensibilità, per un tal giudizio si richiede ancora la ragione. Allo stesso modo stanno le cose per la verità in contrapposto alla menzogna, per la giustizia in contrapposto alla violenza, eccetera. E tuttavia noi possiamo chiamare male (fisico) qualcosa che, tuttavia, ciascuno deve riconoscere come buono, a volte mediamente, a volte immediatamente. Chi si sottopone a un'operazione chirurgica, la sente indubbiamente come un male fisico; ma con la ragione, lui stesso, e chiunque altro, la proclama buona. O, se qualcuno molesta e inquieta la gente pacifica, e una qualche volta finisce con l'imbattersi male, e trova uno che lo carica di botte, questo è senza alcun dubbio un male fisico; ma ciascuno dà a ciò il suo plauso, e lo ritiene buono, anche se non ne viene nessun'altra conseguenza. Anzi, quello stesso che le busca deve, nella sua ragione, riconoscere che gli sta bene, vedendo esattamente realizzata in lui quella proporzione tra lo star bene e il comportarsi bene che la sua ragione inevitabilmente gli prospetta. Senza dubbio, il nostro benessere o malessere importa <moltissimo>, nel giudizio della nostra ragion pratica; e, per quel che concerne la nostra natura di esseri sensibili, <la sola cosa che importa è la felicità>: se questa, come soprattutto la ragione richiede, vien giudicata, non secondo l'impressione passeggera ma in base all'influenza che tale accidentalità ha su tutta la nostra esistenza, e sul nostro esserne contenti o meno. Ma a ciò non si riduce <tutto ciò che importa in generale>. L'uomo è un essere che, appartenendo al mondo sensibile, è pieno di bisogni, e pertanto la sua ragione riceve senza dubbio, da parte della sensibilità, un compito che non può rifiutare: occuparsi degli intessei della sensibilità medesima, e formarsi massime pratiche indirizzate alla felicità in questa vita, e, se possibile, anche in una vita futura. Tuttavia

l'uomo non è così completamente animale da essere indifferente a tutto ciò che la ragione dice per se stessa, e da adoperarla solo come uno strumento per la soddisfazione dei suoi bisogni di essere sensibile. Perché avere la ragione non lo solleva punto, in valore, al di sopra dell'animalità, se la ragione deve servirgli soltanto a procurargli ciò che gli animali ottengono con l'istinto. In tal caso, la ragione sarebbe soltanto un modo particolare, di cui si è servita la natura, per provvedere l'uomo in vista di quel medesimo scopo a cui ha destinato gli animali: essa non lo destinerebbe ad un fine superiore. E' vero, dunque, che per questa disposizione della natura, che solo in lui s'incontra, l'uomo ha bisogno della ragione per giudicare via di ciò che gli apporta vantaggio o svantaggio; ma, oltre a ciò, egli la possiede per uno scopo superiore, e, cioè, non soltanto per considerare, insieme con il resto, ciò che è buono o cattivo in sé - e su cui può giudicare solo la ragion pura, che non abbia assolutamente alcun interesse sensibile -, ma per distinguere radicalmente questa specie di giudizio dall'altra, e farne la condizione suprema di quella.

In codesto giudizio intorno a ciò che è buono o cattivo in sé, a differenza di ciò che può venir chiamato così solo relativamente al nostro star bene, o star male, importa rilevare i seguenti punti. O si pensa già un principio razionale in sé, come fondamento di determinazione della volontà, senza considerare possibili oggetti della facoltà di desiderare (un fondamento che determina, quindi, solo mediante la forma legislativa della massima): e allora quel principio è legge pratica a priori, e la pura ragione si ammette che sia pratica di per se stessa. La legge determina allora <immediatamente> la volontà; l'azione ad essa conforme è <buona in se stessa>; e una volontà, la cui massima sia sempre conforme a tale legge, è <buona assolutamente>, sotto tutti i rispetti, ed è la <condizione suprema di ogni bene>. Oppure, un motivo che determina la facoltà di desiderare precede la massima della volontà, presupponendo un oggetto di piacere o di dispiacere, quindi qualcosa che produce godimento o dolore: e la massima della ragione, di promuovete quello e di evitate questo, determina le azioni, decidendo se esse siano buone relativamente alla nostra inclinazione, quindi mediatamente (rispetto a uno scopo diverso, in quanto mezzi per raggiungerlo). Queste massime non possono mai, allora, essere leggi, ma si chiamano tuttavia precetti razionali pratici. Lo scopo stesso - il godimento che noi cerchiamo - in quest'ultimo caso non è un <bene>, bensì un <benessere>: non un concetto della ragione, bensì un concetto empirico d'un oggetto della sensazione. Solo l'uso del mezzo per questo scopo, cioè l'azione (dato che, per questo, occorre una riflessione della ragione) si dice tuttavia «buono»: ma non in senso assoluto, bensì soltanto relativamente alla nostra sensibilità, rispetto al suo sentimento di piacere o di dispiacere. Ma la volontà, la cui massima è sollecitata in quel modo, non è una volontà pura, indirizzata unicamente a ciò per cui la pura ragione può esser pratica per se stessa.

E' giunto ora il momento di spiegare il paradosso, proprio del metodo di una critica della ragion pratica: e cioè, che <il concetto del buono e del cattivo non deve venir determinato prima della legge morale (a cui, apparentemente, dovrebbe perfino servir da fondamento), ma solo (come appunto si è fatto qui) dopo di essa, e mediante essa>. Se anche, cioè, noi non sapessimo che il principio della moralità è una legge pura, che

determina a priori la volontà, tuttavia, per non assumere principi del tutto gratuitamente ("gratis"), quanto meno dovremmo lasciare a tutta prima <impregiudicato>, se la volontà abbia solo motivi determinanti empirici, o anche puri, a priori. Va, infatti, contro ogni regola fondamentale del procedimento filosofico l'assumere già come deciso fin da principio ciò intorno a cui si ha, appunto, da decidere. Posto ora che noi volessimo cominciare dal concetto del bene, per desumere da esso le leggi della volontà, tale concetto di un oggetto (in quanto oggetto buono) presenterebbe al tempo stesso codesto oggetto come unico fondamento di determinazione della volontà. Ora, poiché tale concetto non avrebbe per regola alcuna legge pratica a priori, la pietra di paragone del bene e del male non potrebbe esser posta in null'altro che nella concordanza dell'oggetto con il nostro sentimento di piacere o di dispiacere; e l'uso della ragione potrebbe consistere solo in ciò: sia nel determinare tale piacere o dispiacere tenendo conto di tutte le sensazioni della mia esistenza, sia nello stabilire i mezzi per procurarmi l'oggetto desiderato. E poiché solo con l'esperienza si può accertare che cosa sia conforme al sentimento di piacere, e la legge pratica, secondo l'ipotesi, dovrebbe essere fondata su ciò come sua condizione, la possibilità di leggi pratiche a priori verrebbe esclusa senz'altro, ritenendosi necessario trovare anzitutto un oggetto per la volontà, il cui concetto costituisca, come concetto di un bene, il fondamento di determinazione universale, sebbene empirico, della volontà. In realtà, sarebbe stato necessario investigare anzitutto se non vi sia anche un fondamento di determinazione a priori della volontà (che non si sarebbe mai trovato altrove che in una legge pratica pura, e precisamente in quanto essa prescrive alle massime la pura forma della legge, senza considerare un oggetto): ma poiché a fondamento di ogni legge pratica si poneva già un oggetto, secondo i concetti del buono e del cattivo, e poiché quell'oggetto, se non è desunto da una legge antecedente, poteva esser pensato solo in base a concetti empirici, ci si era privati in anticipo della stessa possibilità, anche semplicemente di "pensare" una legge pratica pura. Se, invece, si fosse anzitutto cercata analiticamente quest'ultima, si sarebbe trovato che, non il concetto del bene come oggetto tende possibile e determina la legge morale, ma, inversamente, la legge morale, per prima, determina il concetto del bene, in quanto questo meriti di esser chiamato così assolutamente.

Questa osservazione, che concerne semplicemente il metodo delle supreme investigazioni morali, ha la sua importanza. Essa spiega d'un tratto la ragione determinante di tutte le confusioni dei filosofi circa il supremo principio della morale. Essi, infatti, cercavano un oggetto del volere, per fare di esso la materia e il fondamento di una legge (che, di conseguenza, veniva ad essere il fondamento di determinazione della volontà, non immediatamente, bensì mediante quell'oggetto, riferito al sentimento di piacere o di dispiacere); mentre avrebbero dovuto cercare anzitutto una legge, che determinasse a priori e immediatamente la volontà, e solo in conformità di essa l'oggetto. A questo punto, essi potevano riportare tale oggetto di godimento, che doveva fornire il concetto supremo del bene<sup>53</sup> morale nella felicità, nella perfezione, nel sentimento morale o nella volontà di Dio. Il loro principio era pur sempre eteronomo, essi dovevano inevitabilmente imbattersi in condizioni empiriche per una legge morale: perché potevano chiamare buono o cattivo il loro oggetto, in quanto fondamento di determinazione immediato della



volontà, soltanto in base al suo rapporto immediato con il sentimento, che è sempre empirico. Solo una legge formale, tale cioè che prescriva alla ragione nient'altro che la forma della sua legislazione universale come condizione suprema delle massime, può essere a priori un fondamento di determinazione della ragion pratica. Gli antichi tradivano inequivocabilmente tale errore, col fare interamente consistere la loro indagine morale nella determinazione del concetto del sommo bene; ossia di un oggetto di cui si proponevano, poi, di fare il motivo determinante della volontà nella legge morale: un oggetto che solo molto più tardi, quando la legge morale è stata anzitutto stabilita per sé e giustificata come fondamento di determinazione del volere, può venir presentato come oggetto alla volontà, determinata ormai a priori, in base alla forma della legge. E' quel che intraprenderemo nella dialettica della ragion pura pratica. I moderni, tra cui la questione del sommo bene pare caduta in disuso, o, quanto meno, scaduta a questione accessoria, nascondono l'errore di cui s'è detto (come in molti altri casi) dietro a parole indeterminate; e, per contro, lo si scorge egualmente far capolino dai loro sistemi, dove allora tradisce, in ogni caso, un'eteronomia della ragion pratica, da cui non può mai scaturire una legge morale che comandi a priori universalmente.

Poiché, ora, i concetti del bene e del male, come conseguenza della determinazione a priori della volontà, presuppongono anche un principio pratico puro, e perciò una causalità della pura ragione, ne viene che essi originariamente non si riferiscono (a guisa di determinazioni dell'unità sintetica del molteplice di intuizioni date in una coscienza) a oggetti, come i concetti puri dell'intelletto o categorie della ragione usata in funzione conoscitiva (che, anzi, presuppongono questi oggetti come dati); bensì sono tutti modi di un'unica categoria e cioè della causalità in quanto il fondamento della sua determinazione consiste nella rappresentazione razionale di una sua legge che, come legge della libertà, la ragione dà a se stessa, e con cui si dimostra pratica a priori. Poiché, con ciò, le azioni, <da un lato>, sottostanno ad una legge che non è una legge della natura, bensì della libertà, che regola, perciò, il comportamento di esseri intelligibili; ma, <da un altro lato>, come accadimenti nel mondo sensibile, fan parte dei fenomeni, ne viene che le determinazioni di una ragion pratica, hanno luogo solo in riferimento a questi ultimi, e perciò conformemente alle categorie dell'intelletto, ma non in funzione di un suo uso teoretico, per portare a priori sotto una coscienza il molteplice dell'<intuizione> (sensibile), bensì solo per sottoporre a priori il molteplice dei <desideri> all'unità della coscienza di una ragione pratica che comanda nella legge morale, ovvero di una volontà pura a priori.

Queste <categorie della libertà> (chiamiamole così, in contrapposto ai concetti teoretici come categorie della natura)<sup>54</sup> hanno, rispetto a queste ultime, un vantaggio evidente, e cioè: che queste sono soltanto forme del pensiero, che caratterizzano in modo indeterminato, mediante concetti generali, solo oggetti quali che siano per la nostra possibile intuizione; mentre le prime, riguardando la determinazione di un <libero arbitrio> (a cui non si può certo far corrispondere pienamente alcuna intuizione, ma che ha come suo fondamento a priori una pura legge pratica: cosa che non si può dire di nessun concetto dell'uso teoretico della nostra facoltà conoscitiva), come concetti pratici elementari hanno a loro fondamento nella ragione - in luogo della forma dell'intuizione

(spazio e tempo), che non si trova nella ragione stessa, ma dev'essere tratta da altra fonte, e cioè dalla sensibilità - la <forma di un puro volere>, data dunque alla facoltà di pensare come tale. Avviene con ciò che, poiché in tutte le prescrizioni della ragion pura pratica si tratta solo di determinare la volontà, e non le condizioni naturali (della facoltà pratica) per dare esecuzione ai suoi fini, i concetti pratici a priori divengono immediatamente conoscenze rispetto al principio supremo della libertà, e non hanno bisogno di attendere intuizioni, da cui ricevere significato. E, questo, precisamente per la straordinaria ragione che esse stesse producono la realtà di ciò a cui si riferiscono (l'intenzione del volere): cosa che non possono certo fare i concetti teorici. Solo, è bene osservare che tali categorie riguardano solo la ragion pratica, e perciò nel loro ordine procedono da quelle che sono moralmente indeterminate, e condizionate sensibilmente a quelle che, non condizionate sensibilmente, sono determinate solo mediante la legge morale.

## **1. Tavola delle categorie della libertà in relazione ai concetti di bene e di male.**

- 1) Della quantità: Soggettiva, secondo massime (intenti della volontà individuale); Oggettiva, secondo principi (precetti); Principi a priori, tanto oggettivi quanto soggettivi della libertà (leggi).
- 2) Della qualità: Regole pratiche del comportamento ("praeceptivae"); Regole pratiche dell'omissione ("prohibitivae"); Regole pratiche dell'eccezione ("exceptivae").
- 3) Della relazione: Con la personalità; Con lo stato della persona; Rapporto reciproco di una persona con lo stato dell'altra.
- 4) Modalità: Lecito e illecito; Dovere e contrario al dovere; Dovere perfetto e imperfetto.

Ci si accorge subito che in questa tavola la libertà, come specie di causalità non sottomessa, tuttavia, ai fondamenti empirici di determinazione, viene considerata in riferimento alle azioni possibili per mezzo di essa, come fenomeni nel mondo sensibile. Di conseguenza, essa si riferisce alle categorie della loro possibilità naturale, prendendosi tuttavia ciascuna categoria in senso così generale, che il fondamento di determinazione della sua causalità può anche essere assunto al di fuori del mondo sensibile, nella libertà come proprietà di un essere intelligibile: finché le categorie della modalità non introducono il passaggio dai principi pratici in generale a quelli della moralità, anche se solo <problematicamente><sup>55</sup>. Essi, infatti, potranno essere esibiti <dogmaticamente><sup>56</sup> solo in seguito, mediante la legge morale.

Nulla aggiungo a chiarimento della presente tabella, essendo essa di per sé abbastanza comprensibile. Queste classificazioni secondo principi contribuiscono assai, tanto alla solidità quanto alla comprensibilità di ogni scienza. Così, ad esempio, in base alla tabella

riportata, e subito dal suo primo numero, si sa di dove si debba cominciare nelle considerazioni pratiche: dalle massime, che ciascuno fonda sulla sua inclinazione; dai precetti, che valgono per un genere di esseri razionali, in quanto essi concordano in certe inclinazioni; e infine, dalla legge, che vale per tutti, indipendentemente da qualsiasi inclinazione, eccetera. In tal modo si abbraccia l'intero piano di ciò che si ha da considerare, e ogni problema della filosofia pratica che s'ha da risolvere, nonché l'ordine che si deve seguire.

## 2. Tipica del giudizio pratico puro.

I concetti del bene e del male sono la prima determinazione di un oggetto per la volontà. Ma essi stessi stanno sotto una regola pratica della ragione che, quando sia ragion pura, determina la volontà a priori rispetto al suo oggetto. Se, ora, un'azione per noi possibile nel campo della sensibilità rappresenti un caso che sta sotto la regola o no, è questione che riguarda il giudizio pratico, da cui ciò che vien detto nella regola genericamente ("in abstracto") viene applicato a un'azione "in concreto". Ma poiché una regola <pratica> della ragion pura, <in primo luogo>, in quanto pratica, concerne l'esistenza di un oggetto, <in secondo luogo>, in quanto <regola pratica> della ragion pura comporta necessità rispetto all'esistenza dell'azione, ed è pertanto legge pratica: non una legge della natura, mediante fondamenti empirici di determinazione, bensì una legge della libertà, secondo cui la libertà dev'essere determinabile indipendentemente da tutto ciò che è empirico (semplicemente mediante la rappresentazione di una legge in generale e della sua forma); mentre, d'altro canto, tutti i casi che possono presentarsi di azioni possibili sono solo empirici, cioè appartengono all'esperienza e alla natura; ne viene che appare insensato pretendere d'incontrare nel mondo sensibile un caso che, mentre si trova pur sempre sotto la legge naturale, dovrebbe consentire che gli si applichi una legge della libertà: un caso a cui dovrebbe applicarsi l'idea sovrasensibile del bene morale che verrebbe così esibita in concreto. La facoltà del giudizio della ragion pura pratica si trova, quindi, sottoposta esattamente alle stesse difficoltà che quella della ragion pura teoretica: la quale, tuttavia, aveva un mezzo per trarsene fuori. Rispetto all'uso teoretico, infatti, si avevano intuizioni, a cui poter applicare i concetti puri dell'intelletto: intuizioni che, pur riguardando solo gli oggetti del senso, potevano essere offerte a priori (come <schemi>)<sup>57</sup>, e perciò, per quel che riguarda la connessione del molteplice nelle intuizioni stesse, in modo conforme a priori ai puri concetti dell'intelletto. Per contro, il bene in senso morale è, in quanto oggetto, qualcosa di sovrasensibile: di cui, dunque, non si può trovare nulla di corrispondente in una intuizione sensibile; e la facoltà di giudicare sotto leggi della ragion pura pratica sembra, perciò, incontrare difficoltà particolari, per il fatto che una legge della libertà dev'essere applicata ad azioni come accadimenti che avvengono nel mondo sensibile e che, quindi, appartengono alla natura.

Eppure, qui torna ad aprirsi una prospettiva favorevole per la ragion pura pratica. Nella sussunzione di un'azione, per me possibile nel mondo dei sensi, sotto una legge <pratica pura><sup>58</sup>, non si tratta della possibilità dell'azione come accadimento nel mondo sensibile, perché questa cade sotto la giurisdizione dell'uso teoretico della ragione secondo la legge di causalità, cioè di un puro concetto intellettuale, per il quale essa possiede uno schema nell'intuizione sensibile. La causalità fisica, ovvero la condizione sotto cui l'azione si produce, appartiene ai concetti della natura, il cui schema è il prodotto dell'immaginazione trascendentale. Qui, però, non si tratta dello schema di un caso secondo leggi, bensì dello schema (se la parola si può adoperare a questo proposito) di una legge stessa, perché la <determinazione della volontà> (non l'azione rispetto all'esito) lega, mediante la legge soltanto, senza alcun altro fondamento di determinazione, il concetto della causalità a condizioni tutte diverse da quelle che costituiscono la connessione della natura.

Alla legge naturale, come legge a cui son sottoposti gli oggetti dell'intuizione empirica come tali, deve corrispondere uno schema, cioè un procedimento generale dell'immaginazione (per esibire a priori ai sensi il puro concetto intellettuale che determina la legge). Ma alla legge della libertà (cioè di una causalità condizionata in modo assolutamente non sensibile), e perciò anche al concetto dell'incondizionatamente buono, non può essere sottoposta, in concreto, nessuna intuizione, e perciò nessuno schema che ne permetta l'applicazione. Di conseguenza, la legge morale non ha altra facoltà conoscitiva che ne medii l'applicazione a oggetti della natura, se non l'intelletto (non l'immaginazione): il quale può sottoporre a una idea della ragione, non uno schema della sensibilità, bensì una legge, tale, tuttavia, che possa essere esibita in concreto in oggetti dei sensi, e perciò una legge naturale ma solo secondo la sua forma, come legge in funzione del giudizio. Questa legge possiamo dunque chiamare tipo della legge morale<sup>59</sup>. La regola del giudizio sotto leggi della ragion pura pratica è la seguente: domandati se l'azione che ti proponi, supposto che essa si produca secondo una legge di una natura di cui tu stesso fossi parte, la potresti considerare come possibile mediante la tua volontà. Ognuno, effettivamente, giudica secondo questa regola le azioni, se siano moralmente buone o malvagie. E così si dice: se chiunque, quando gli sembri di procurarsi un vantaggio, si permettesse di ingannare, o si reputasse autorizzato ad abbreviare la propria vita non appena essa gli venga del tutto a noia, o considerasse con completa indifferenza il bisogno altrui, e se tu appartenessi a un tal ordine di cose, vorresti tu trovarti in esso col consenso della tua volontà? Ora, ognuno sa bene che, se in segreto si permette una menzogna, non per questo tutti gli altri faranno lo stesso; o, se si mostra privo di carità senza che nessuno vi badi, non tutti gli renderanno immediatamente la pariglia; pertanto, codesto paragone della massima delle sue azioni con una legge universale di natura non è neppure il fondamento di determinazione della sua volontà. Ma una tal legge è tuttavia un tipo del giudizio circa le azioni secondo principi etici. Se la massima dell'azione non è fatta in modo da resistere alla prova del paragone con una legge di natura, essa è eticamente impossibile. A questo modo giudica anche il più comune intelletto: infatti, la legge naturale sta a fondamento di tutti i suoi giudizi più comuni, anche dei giudizi d'esperienza. Esso, dunque, l'ha sempre a mano: se

non che, nei casi in cui s'ha da giudicare la causalità per la libertà, quella <legge naturale> costituisce semplicemente il tipo di una <legge della libertà>: poiché, senza disporre di qualcosa che possa servire da esempio nel caso empirico, l'intelletto non potrebbe procurare alla legge di una ragion pura pratica un uso applicativo. E' anche, dunque, permesso utilizzare la <natura del mondo sensibile come tipo di una natura intelligibile>, a patto che non si trasportino le intuizioni, e ciò che ne dipende, a un tal mondo, bensì si riferisca ad esso soltanto <la forma della legalità> in genere (il cui concetto si trova anche nell'uso più comune della ragione, ma non può essere determinatamente conosciuto a priori, se non in funzione del puro uso pratico della ragione). In quello, infatti, tutte le leggi sono della stessa specie, da qualunque fonte traggano il loro fondamento di determinazione.

Del resto, poiché da tutto ciò che è intelligibile non scaturisce (mediante la legge morale) se non la libertà, e, anche questa, solo in quanto presupposto inseparabile da quella legge; e, inoltre, tutti gli oggetti intelligibili a cui, con la guida di quella legge, la ragione può ancora portarci non tornano ad avere per noi un'altra realtà che non sia in funzione della stessa legge, e dell'uso della ragion pura pratica; questa è tuttavia autorizzata, e anche necessitata, a usare la natura (secondo la sua forma intellettuale pura) come tipo per la facoltà di giudicare. La presente osservazione serve, quindi, ad evitare che ciò che appartiene semplicemente alla <tipica> dei concetti sia annoverato tra i concetti medesimi. Come tipica della facoltà di giudicare, questa preserva, dunque, contro l'<empirismo> della ragion pratica, che colloca i concetti pratici del bene e del male semplicemente nelle conseguenze empiriche (della cosiddetta felicità). Queste, e le infinite conseguenze utili di una volontà determinata dall'amor di sé che facesse al tempo stesso di sé una legge universale della natura, possono bensì servire da tipo perfettamente adeguato rispetto al bene in senso morale, ma non coincidono punto con esso. Questa medesima tipica preserva anche dal <misticismo> della ragion pratica, che, di ciò che serve soltanto da <simbolo>, fa uno schema, ossia sottopone all'applicazione dei concetti morali intuizioni reali e tuttavia non sensibili (di un invisibile regno di Dio), e svaga così nel trascendente. All'uso dei concetti morali è adeguato esclusivamente il <razionalismo> della facoltà di giudicare, che dalla natura sensibile non prende altro se non ciò che anche la pura ragione può pensare per sé, e cioè la legalità, e non introduce nel mondo sovrasensibile se non ciò che, inversamente, si lascia effettivamente esibire mediante azioni nel mondo sensibile, secondo la regola formale di una legge di natura in genere. Ma la profilassi contro l'<empirismo> della ragion pratica è molto più importante e degna di raccomandazione: perché il <misticismo> può pur sempre coesistere con la purezza e la sublimità della legge morale; e, oltre a ciò, non è così naturale e commisurato al comune modo di pensare il tendere la propria immaginazione fino a intuizioni sovrasensibili. Pertanto, da questa parte il pericolo non è così generale; mentre l'empirismo corrompe alla radice la moralità delle intenzioni (nelle quali, pure, e non semplicemente nelle azioni, consiste l'alto valore che l'umanità, mediante esse, può e deve procurarsi), e pone a base di essa, in luogo del dovere, qualcosa di tutto diverso, e cioè un interesse empirico, in cui entrano in rapporto tra loro le inclinazioni in generale. Inoltre, le inclinazioni (qualsiasi forma assumano), quando siano innalzate alla dignità di

supremo principio pratico, degradano l'umanità, e poiché esse sono tanto più accette al modo di sentire comune, l'empirismo che si rifà ad esse, è per questa causa molto più pericoloso dell'esaltazione mistica, che non rappresenterà mai una condizione durevole di molte persone.

# Capitolo terzo

## DEI MOVENTI DELLA RAGION PURA PRATICA.

L'essenziale di ogni valore etico delle azioni sta in ciò: che <la legge morale determini immediatamente la volontà>. Se la determinazione della volontà avviene, bensì, <conformemente> alla legge morale, ma solo attraverso la mediazione del sentimento, di qualunque specie esso sia, e tale sentimento va presupposto affinché la legge divenga un motivo determinante sufficiente della volontà; se, quindi, la determinazione non avviene <per la legge> l'azione conterrà bensì <legalità>, ma <non moralità>. Intendendo, ora, per <movente> ("elater onimi") il fondamento di determinazione soggettivo della volontà di un essere, la cui ragione non è già per sua natura necessariamente conforme alla legge oggettiva. Da ciò seguirà, in primo luogo: che alla volontà divina non si può ascrivere alcun movente, e che il movente della volontà umana (e di quella di ogni essere razionale creato) non può mai esser qualcosa di diverso dalla legge morale - e, pertanto, il fondamento di determinazione oggettivo dev'essere, sempre ed esclusivamente, al tempo stesso, fondamento di determinazione soggettivamente sufficiente dell'azione, se questa ha da ottemperare alla legge, non semplicemente secondo la <lettera>, ma anche secondo lo <spirito>[A9](#).

Poiché, dunque, non si deve cercare a vantaggio della legge morale, e per darle influenza sulla volontà, nessun movente estraneo grazie a cui si possa fare a meno di quello della legge morale - perché ciò produrrebbe una mera ipocrisia priva di valore; ed è perfino <pericoloso> lasciar sussistere anche solo <accanto> alla legge morale altri moventi (come quello del vantaggio) -, non rimane se non determinare accuratamente in qual modo la legge morale stessa si faccia movente; e che cosa, con ciò, si produca nella facoltà di desiderare dell'uomo, come effetto di quel fondamento di determinazione. Come, infatti, una legge possa essere per se stessa e immediatamente motivo determinante della volontà (ciò che è l'essenziale di ogni moralità), è un problema insolubile per la ragione dell'uomo, e coincide con quest'altro: come sia possibile una volontà libera. Noi dovremo dunque mostrare a priori, non il fondamento per cui la legge morale fornisce in sé un movente, bensì ciò che essa provoca (o, meglio, deve provocare) nell'animo, in quanto essa è un siffatto movente.

L'essenziale di ogni determinazione della volontà da parte della legge morale è che essa, come volontà libera - e, pertanto, non solo senza cooperazione di stimoli sensibili, ma addirittura con una loro totale esclusione, e con danno di tutte le inclinazioni, in quanto queste potrebbero essere in contrasto con detta legge -, venga determinata dalla legge soltanto. Fin qui, dunque, l'effetto della legge morale come movente è solo negativo; e in questa funzione tale movente può essere conosciuto a priori. Infatti, ogni inclinazione e ogni stimolo sensibile si fondano sul sentimento e l'effetto negativo sul sentimento (per il danno che vien fatto alle inclinazioni) è a sua volta sentimento. Di conseguenza, possiamo renderci conto a priori che la legge morale, come motivo determinante della

volontà, danneggiando tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento che si può chiamare dolore. E qui abbiamo il primo, e forse l'unico caso, in cui possiamo determinare in base a concetti a priori il rapporto di una conoscenza (in questo caso, proprio della ragion pura pratica) con il sentimento di piacere e di dispiacere. Tutte le inclinazioni insieme (le quali possono anche venire organizzate in un sistema coerente, nel qual caso la loro soddisfazione è la propria felicità) costituiscono l'«egoismo» ("solipsismus"). Questo è, o «amore di sé», un voler bene a se stessi al di sopra di tutto ("philautia"), o «un compiacimento di sé» ("arrogantia"). Il primo si chiama specificamente «amor proprio», il secondo «superbia». Ora, all'amor proprio la ragion pura pratica reca semplicemente «offesa», limitandosi a sottoporlo - in quanto esso si fa sentire in noi naturalmente, e prima della legge morale - alla condizione di andare d'accordo con detta legge: nel qual caso esso prende il nome di amore razionale di sé. Ma essa abbatte completamente la superbia, in quanto tutte le pretese alla stima di sé, che precedano l'osservanza della legge morale, sono nulle e prive di qualsiasi validità, essendo appunto la certezza che l'intenzione s'accordi con quella legge la prima condizione del valore della persona (come presto diremo più chiaramente), mentre ogni presunzione che la preceda è falsa e contraria alla legge. Ora, la tendenza alla stima di sé rientra tra le inclinazioni che la legge morale deprime, in quanto tale apprezzamento si fonda solo sulla sensibilità; e, quindi, la legge morale abbatte la superbia.

Ma poiché tale legge è in sé, tuttavia, qualcosa di positivo, e precisamente la forma di una causalità intellettuale, cioè della libertà, essa, quando «indebolisce» la superbia contrastando con la controparte soggettiva, e cioè con le nostre inclinazioni, è, al tempo stesso, un oggetto di «rispetto»; e quando addirittura abbatte la superbia, cioè la umilia, è un oggetto del massimo «rispetto», e perciò anche il fondamento di un sentimento positivo, che non è di origine empirica, e viene conosciuto a priori. Il rispetto per la legge morale è, dunque, un sentimento che nasce su un fondamento intellettuale; e questo sentimento è il solo che possiamo conoscere interamente a priori, e di cui possiamo scorgere la necessità.

Nel capitolo precedente abbiamo visto che tutto ciò che si offre come oggetto della volontà «prima» della legge morale viene escluso da questa stessa legge morale, in quanto condizione suprema della ragione pratica, dai fondamenti di determinazione della volontà che corrono sotto il nome di bene incondizionato, e che la semplice forma pratica, consistente nell'attitudine delle massime a una legislazione universale, determina per prima che cosa sia buono in sé, un senso assoluto, e fonda la massima di una volontà pura, che è la sola che sia buona sotto ogni rispetto. Se non che noi troviamo la nostra natura di esseri sensibili costituita in guisa che la materia della facoltà di desiderare (oggetti dell'inclinazione, sia della speranza che del timore) ci s'impone per prima; e la nostra individualità patologicamente determinabile, pur essendo del tutto inadatta a fornire con le sue massime una legislazione universale, tuttavia, proprio come se costituisse da sola l'intera nostra persona, tende a far valere anzitutto le sue pretese, come le prime e più originarie. Questa tendenza a fare di sé il motivo determinante oggettivo della volontà in genere, sul fondamento di motivi determinanti soggettivi del proprio arbitrio, può esser chiamata amor di sé; e questo, quando si pone come



legislatore, e fa di sé un incondizionato principio pratico, può dirsi <superbia>. Ora, la legge morale, che è la sola veramente (cioè sotto tutti i rispetti) oggettiva, esclude interamente l'influenza dell'amor di sé sul principio pratico supremo, e offende infinitamente la superbia, che prescrive come leggi le condizioni soggettive di quello. Ma ciò che, nel nostro giudizio, offende la nostra superbia, ci umilia.

Dunque, la legge morale umilia inevitabilmente ogni uomo, quand'egli paragona con essa la tendenza sensibile della sua natura. Ciò che, rappresentato come <fondamento di determinazione della nostra volontà>, ci umilia nella nostra autocoscienza, suscita per sé, in quanto è positivo e costituisce un motivo determinante, <rispetto>. Dunque, la legge morale è, anche soggettivamente, una ragione di rispetto. Ora, poiché tutto ciò che si trova nell'amor di sé appartiene all'inclinazione, e ogni inclinazione riposa su sentimenti e, pertanto, ciò che offende tutte insieme le inclinazioni nell'amor di sé, appunto perciò ha inevitabilmente un'influenza sul sentimento -, possiamo capire come sia possibile scorgere a priori che la legge morale, escludendo da ogni partecipazione alla legislazione suprema le inclinazioni, e la tendenza a farne la suprema condizione pratica (cioè l'amor di sé), può esercitare sul sentimento un effetto che, da un lato, è semplicemente <negativo>, mentre dall'altro - e precisamente in considerazione del principio limitativo della ragion pura pratica - è <positivo>. Né, per questo, è lecito assumere, sotto nome di sentimento pratico o morale, una qualunque specie particolare di sentimento, che preceda la legge morale e le serva da fondamento.

L'effetto negativo sul sentimento (di dispiacere) è, come ogni influenza esercitata su di esso e come ogni sentimento in genere, <patologico>. Però, come effetto della coscienza della legge morale e, quindi, in relazione a una causa intelligibile, cioè al soggetto della ragion pura pratica come legislatrice suprema -, codesto sentimento di un soggetto razionale affetto da inclinazioni si chiama, bensì, umiliazione (disprezzo intellettuale), ma in relazione al suo fondamento positivo, che è la legge, si chiama al tempo stesso rispetto per essa. Né per tale legge ha luogo, propriamente, un sentimento: ma, nel giudizio della ragione, togliendosi di mezzo la resistenza, l'eliminazione di un ostacolo viene equiparata a un positivo promuovimento della causalità<sup>60</sup>. Perciò tale sentimento può anche esser chiamato sentimento di rispetto per la legge morale, o, in forza di entrambe le ragioni prese insieme, <sentimento morale>.

La legge morale dunque, come è fondamento di determinazione formale dell'azione mediante la ragion pura pratica, e come, inoltre, è fondamento di determinazione materiale, ma solo oggettivo, degli oggetti dell'azione designati con i nomi di bene e di male, così pure è fondamento di determinazione soggettivo, cioè movente, di tale azione, esercitando un'influenza sulla sensibilità del soggetto e producendo un sentimento favorevole all'influsso della legge sulla volontà.

Qui nel soggetto, non c'è alcun sentimento <precedente>, indirizzato alla moralità: perché questo è impossibile, essendo ogni sentimento sensibile, mentre il movente dell'intenzione morale dev'essere libero da ogni condizione sensibile. Anzi, il sentimento sensibile, che sta a fondamento di tutte le nostre inclinazioni, è bensì la condizione di quella sensazione che chiamiamo rispetto, però la causa della determinazione di esso si

trova nella pura ragione pratica; e tale sensazione, quindi quanto alla sua origine, non può dirsi <prodotta patologicamente>, bensì <praticamente>. Dato che la rappresentazione della legge morale toglie influenza all'amor di sé e illusioni alla superbia, gli ostacoli alla ragion pura pratica ne vengono diminuiti, e viene suscitata la rappresentazione del vantaggio della sua legge oggettiva rispetto agli stimoli della sensibilità; allora il peso della prima, nel giudizio della ragione, ottiene un accrescimento relativo (rispetto ad una volontà affetta dagli stimoli sensibili), grazie all'eliminazione di un contrappeso. Di conseguenza, il rispetto per la legge non è movente alla moralità, ma è la moralità stessa, considerata soggettivamente come movente: in quanto la ragion pura pratica, abbattendo tutte le pretese dell'amor di sé che le si contrappone, procura autorità alla legge, che comincia solo ora ad avere influenza. A questo proposito c'è, poi, da rilevare che, poiché il rispetto è un effetto sul sentimento, e pertanto sulla sensibilità di un essere razionale, esso presuppone tale sensibilità, e quindi anche la finitudine di quegli esseri a cui la legge morale impone rispetto; mentre a un essere supremo, o anche semplicemente a un essere libero da qualsiasi sensibilità - e nel quale, quindi, la sensibilità non possa rappresentare un ostacolo alla ragion pratica -, è impossibile attribuire rispetto per la <legge>.

Codesto sentimento (che porta il nome di morale) è dunque suscitato, propriamente, dalla ragione. Esso non serve a giudicare le azioni, né a fondare la stessa legge morale oggettiva, bensì, semplicemente, da movente a fare della legge la propria massima. Ma qual nome più adatto dare a questo strano sentimento, non paragonabile con nessun sentimento patologico? Esso è di specie così particolare, che sembra trovarsi unicamente a disposizione della ragione, e precisamente della pura ragion pratica.

Il <rispetto> si riferisce sempre a persone, mai a cose. Queste ultime possono suscitare in noi <inclinazione> e, quando si tratti di animali (per esempio cavalli, cani, eccetera), perfino <amore>, o anche <paura>, come il mare, un vulcano, un animale feroce: ma mai rispetto. Qualcosa che si avvicina già di più a tale sentimento è l'<ammirazione>; che, se intesa come affezione (lo stupore), può anche riferirsi a cose: ad esempio, a monti alti come il cielo, alla grandezza, quantità e lontananza dei corpi celesti, alla forza e velocità di taluni animali, eccetera<sup>61</sup>. Ma tutto ciò non è rispetto. Anche un uomo può essere per me oggetto di amore, di paura, o di ammirazione, fino alla meraviglia, senza tuttavia esser punto un oggetto di rispetto. Il suo spirito brillante, il suo coraggio e la sua forza, la potenza che gli conferisce il rango che occupa tra gli altri uomini, possono ispirarmi sentimenti simili: ma, con questo, non si è giunti ancora al rispetto verso di lui. Fontenelle<sup>62</sup> dice: «Davanti a un potente mi inchino, ma il mio spirito non s'inchina». Io posso aggiungere: davanti a una persona di umile condizione, in cui colgo una dirittura di carattere in una misura tale che io non ho coscienza di avere, <il mio spirito si inchina>: lo voglia io o no, e per quanto porti alta la testa per non permettergli di dimenticare la superiorità del mio rango. Perché questo? Il suo esempio mi presenta una legge che abbatte la mia superbia, se io la paragono con il mio comportamento; e il fatto stesso dimostra davanti ai miei occhi che a questa legge si può obbedire: che essa è, pertanto, <esequibile>. E io posso anche sentirmi dotato di un pari grado di onestà: il rispetto, tuttavia, rimane; perché, essendo nell'uomo ogni bene manchevole, la legge, resa

manifesta da un esempio, continua pur sempre ad abbattere il mio orgoglio; e l'uomo che scorgo davanti a me - e le cui debolezze (che egli può pur sempre avere) non mi son note come mi son note le mie, sicché egli mi appare in una luce pura - me ne offre una misura. <Il rispetto è un tributo> che non possiamo rifiutare al merito, lo vogliamo noi o no: per quanto possiamo reprimerne le manifestazioni esteriori, pure non possiamo fare a meno di sentirlo internamente.

Il rispetto è <così poco> un sentimento di <piacere>, che malvolentieri ci si assoggetta a provarlo riguardo a un uomo. Si cerca qualcosa che possa alleggerircene il peso, qualche menda che ci indennizzi dell'umiliazione che un tale esempio ci procura. Perfino i morti non sono sempre al sicuro da questa critica, specialmente se il loro esempio pare inimitabile. E financo la legge morale, nella sua <soleenne maestà>, è esposta a questo sforzo di difendersi dal rispetto che ispira. Non è forse questa la ragione per cui la si abbasserebbe volentieri al livello delle nostre consuete inclinazioni, facendo ogni sforzo per riportarla all'amata regola del nostro vantaggio bene inteso? Non è appunto il desiderio di liberarci dall'impressionante rispetto, che ci presenta così severamente la nostra indegnità? Eppure in ciò vi è, d'altra parte, così poco dispiacere, che, una volta che si sia deposta la superbia, e concessa efficacia pratica al rispetto, non si è mai sazi di contemplare la maestà della legge; e l'anima si sente innalzata nella stessa misura in cui vede sovrastare a lei, e alla sua fragile natura, la legge santa. E' vero che grandi talenti, accompagnati da una proporzionata attività, possono anche suscitare rispetto, o un sentimento analogo ad esso: ed è molto opportuno concederglielo. Sicché, qui, pare che l'ammirazione faccia tutt'uno con quel sentimento. Tuttavia, se si considera più da vicino la cosa, si osserverà che rimane sempre incerto quanta parte abbia avuto nell'abilità il talento innato, e quanta la cultura di sé, grazie a una volontaria applicazione; sicché la ragione ci presenta l'abilità come presumibilmente dovuta all'applicazione, e perciò come un merito<sup>63</sup>, che deprime sensibilmente la nostra superbia, e ci muove rimprovero; oppure ci fa sentire il dovere di seguir quell'esempio nella forma a noi confacente. Non è dunque semplice ammirazione, questo rispetto che dimostriamo a una tale persona (più propriamente alla legge, che il suo esempio ci rende sensibile). E ciò riceve una conferma dal fatto che la comune schiera dei dilettanti, quando crede di aver appreso da qualche fonte i lati per un altro verso cattivi del carattere di un tal uomo (ad esempio di Voltaire), depone ogni rispetto verso di lui, mentre il vero studioso lo continua sempre a sentire, per lo meno in considerazione del suo talento: perché si trova egli stesso impegnato in un lavoro e in una professione che gli impongono, in qualche misura, di imitarlo.

Il rispetto per la legge morale è, dunque, l'unico e, al tempo stesso, indubitabile movente morale, non indirizzandosi tale sentimento ad oggetto alcuno, se non per quella pura ragione. La legge morale determina anzitutto, obbiettivamente e immediatamente, la volontà nel giudizio della ragione; e la libertà, la cui causalità è determinabile esclusivamente dalla legge, consiste nel limitare tutte le inclinazioni, e perciò la stessa valutazione della persona, alla condizione che si obbedisca alla sua legge pura. Tale limitazione esercita ora un effetto sul sentimento, producendo un senso di dispiacere che si può conoscere a priori sulla base della legge morale. Ma poiché tale dispiacere, in ciò, è un effetto unicamente <negativo> - che, scaturito dall'influenza di una ragion pura

pratica, reca soprattutto danno all'attività del soggetto, nella misura in cui le inclinazioni sono i suoi motivi determinanti, e pertanto anche all'opinione del proprio valore personale (che, al di fuori dell'accordo con la legge morale, vien ridotto a nulla) -; ne viene che l'effetto di quella legge sul sentimento è semplice umiliazione, che noi intendiamo, bensì, a priori, ma in cui possiamo conoscere, non la forza della pura legge pratica come movente, bensì solo la resistenza contro i moventi della sensibilità. Ma poiché la stessa legge, oggettivamente, ossia nella rappresentazione della pura ragione, è un fondamento di determinazione immediato della volontà, e, di conseguenza, quell'umiliazione ha luogo solo rispetto alla purezza della legge, l'abbassamento delle pretese di autoapprezzamento morale - ossia l'umiliazione sotto l'aspetto sensibile - è, insieme, una elevazione della stima morale, cioè pratica, della legge stessa, sotto l'aspetto intellettuale: in una parola, è rispetto per la legge, quindi anche un sentimento positivo quanto alla sua causa intellettuale, che può esser conosciuto a priori. Infatti, ogni diminuzione degli ostacoli che si frappongono a un'attività è un'agevolazione dell'attività stessa. Ma il riconoscimento della legge morale è la coscienza di un'attività della ragione pratica su fondamenti oggettivi: la quale non estrinseca il suo effetto in azioni solo perché cause soggettive (patologiche) lo impediscono.

Dunque, il rispetto per la legge morale dev'essere considerato anche come un'azione positiva, sebbene indiretta, della legge sul sentimento, in quanto la legge indebolisce l'influsso negativo delle inclinazioni, umiliando la superbia; e, pertanto, come fondamento soggettivo dell'attività, cioè come <movente> a obbedire alla legge e fondamento di massima d'una condotta di vita ad essa conforme. Dal concetto di movente deriva quello dell'<interesse>, che non può mai essere attribuito se non ad un essere dotato di ragione, e significa un <movente> della volontà in <quanto rappresentato dalla ragione>. Poiché in una volontà moralmente buona la legge stessa dev'essere il movente, l'<interesse morale> è un interesse della semplice ragione pratica, puro ed esente da ogni sensibilità. Sul concetto di interesse si fonda anche quello di <massima>.

Questa è, dunque, moralmente genuina solo se riposa esclusivamente sull'interesse che si prende all'osservanza della legge. Questi tre concetti, di <movente>, di <interesse> e di <massima>, possono però venir riferiti soltanto ad esseri finiti: perché tutti presuppongono una limitatezza della natura di un essere, in cui la costituzione soggettiva della sua volontà non concorda automaticamente con la legge oggettiva di una ragione pratica: presuppongono che si debba essere spinti all'azione da un qualche movente, sussistendo, rispetto ad essa, un ostacolo interno. Alla volontà divina, dunque, essi non si possono applicare.

Vi è qualcosa di così particolare nella stima senza limiti per la legge morale pura, scevra da ogni vantaggio, quale la ragione pratica ce la presenta perché noi la seguiamola cui voce fa tremare anche il delinquente più audace, e lo costringe a nascondersi al suo cospetto - che non è lecito meravigliarsi di trovare insondabile per la ragione speculativa questo influsso di un'idea meramente intellettuale sul sentimento, e di doversi accontentare di scorgere a priori che un tal sentimento è inseparabilmente connesso con la rappresentazione della legge morale in ogni essere razionale finito. Se questo

sentimento del rispetto fosse patologico, e perciò un sentimento di piacere fondato sul senso interno, invano si cercherebbe di scoprire a priori la sua connessione con una qualsiasi idea. Ma esso è un sentimento che si riferisce esclusivamente a ciò che è pratico, e, precisamente, aderisce alla rappresentazione di una legge unicamente per la sua forma, non in forza di un qualsiasi oggetto di essa: perciò non può esser messo in conto né al piacere né al dolore, e, tuttavia, produce un <interesse> alla sua osservanza, che chiamiamo interesse <morale>.

Analogamente, la capacità di prendere un tal interesse alla legge (ossia il rispetto per la legge morale stessa) è propriamente il <sentimento morale>. La coscienza di una <libera> sottomissione della volontà alla legge, connessa con un'inevitabile costrizione esercitata su tutte le inclinazioni, ma solo dalla propria ragione, costituisce, dunque, il rispetto per la legge. La legge, che esige tale rispetto ed anche lo ispira, non è altro, come si vede, che la legge morale (perché nessun'altra esclude tutte le inclinazioni dal loro influsso immediato sulla volontà). L'azione che, secondo tale legge, con esclusione di ogni motivo determinante per inclinazione, è pratica oggettivamente, si dice <dovere>. E, in forza di tale esclusione, essa contiene nel proprio concetto una <coercizione pratica>, cioè una determinazione ad azioni, per quanto <sgradite> esse possano riuscire. Il sentimento che nasce dalla coscienza di questa coercizione non è patologico, come quello che fosse prodotto da un oggetto dei sensi, ma puramente pratico, cioè possibile in virtù di una precedente determinazione (oggettiva) della volontà e causalità della ragione. Esso dunque, come <sottomissione> a una legge, o comando (che, per il soggetto affetto sensibilmente, enuncia una costrizione), non contiene in sé alcun piacere, ma piuttosto, sotto quest'aspetto, un dispiacere per quell'azione. D'altro canto, però, poiché tale costrizione è esercitata solo attraverso la legislazione della <propria ragione>, esso implica anche <elevazione>; e l'effetto soggettivo sul sentimento, in quanto la pura ragion pratica ne è la sola causa, può esser chiamato <approvazione> di sé rispetto a quest'ultima<sup>64</sup>, dato che ci si riconosce determinati a ciò senza alcun interesse, semplicemente dalla legge, e si acquista coscienza, ormai, di un interesse di tutt'altra natura, puramente pratico, e libero, che per quella via si produce nel soggetto. Di prendere un tale interesse a un'azione doverosa non ci è suggerito da alcuna inclinazione, ma lo comanda assolutamente la ragione, attraverso la legge pratica, ed anche lo produce effettivamente; per questo esso porta un nome del tutto peculiare: quello di «rispetto». Il concetto del dovere esige dunque nell'azione, <oggettivamente>, accordo con la legge, e nella sua massima, soggettivamente, rispetto per la legge, come unico modo di determinazione della volontà mediante la legge stessa. Su ciò si fonda la differenza tra la coscienza di aver agito <conformemente al dovere>, e quella di aver agito <per dovere>, cioè per rispetto verso la legge: la prima (la <legalità>) è possibile anche quando pure e semplici inclinazioni siano state i motivi che hanno determinato il volere, mentre la seconda (la <moralità>), cioè il valore morale, dev'essere fatta consistere in ciò, che l'azione avvenga per dovere, ossia unicamente in vista della legge<sup>A10</sup>. E' della massima importanza, in tutti i giudizi morali, fare attenzione, con la massima esattezza, al principio soggettivo di tutte le massime, affinché ogni moralità delle azioni sia posta nella loro necessità, derivante <dal dovere> e dal rispetto per la

legge, non da amore e inclinazione verso ciò che le azioni han da procurare. Per gli uomini, e per tutti gli esseri razionali creati, la necessità morale è coercizione, ossia obbligatorietà; e ogni azione fondata su di essa la si deve presentare come un dovere, e non come un modo di comportarsi che di per sé piace, o che può divenire piacevole: quasi che noi, senza bisogno di rispetto per la legge - di quel rispetto che è connesso con un timore, o, quanto meno, con la preoccupazione di poterla trasgredire -, potessimo da noi stessi giungere mai al possesso di una <santità> del volere, come la divinità, che è sublimemente al di sopra di ogni dipendenza, in virtù di una concordanza della nostra volontà con la pura legge morale che non possa mai turbarsi, essendo divenuta come una seconda natura (sicché la legge, non potendo noi mai essere tentati di trasgredirla, potesse finalmente cessare per noi di essere un comando).

La legge morale è, cioè, per la volontà di un essere perfettissimo, una legge di <santità>; ma per la volontà di ogni essere razionale finito è una legge del <dovere>, della coercizione morale, e della determinazione delle sue azioni da parte del <rispetto> verso codesta legge, o per ossequio al proprio dovere. Nessun altro principio soggettivo dev'essere assunto come movente: altrimenti potrà bensì accadere che sia prescelta l'azione che la legge prescrive, ma essa, pur essendo conforme al dovere, non sarà compiuta per dovere, e l'intenzione che la muove non sarà morale, mentre appunto l'intenzione è ciò che conta in tale legislazione.

E' bellissimo far del bene agli uomini per filantropia e benevola simpatia; oppure esser giusti per amore dell'ordine: ma questa non è ancora la massima morale genuina del nostro comportamento, adeguata alla nostra condizione di <uomini>, tra gli esseri razionali, se noi ci arroghiamo con presunzione superba di innalzarci, a guisa di volontari, al di sopra del dovere, e pretendiamo di fare per nostro proprio gusto, indipendentemente dal comando, ciò che non vi sarebbe alcun bisogno di ordinarci. Noi siamo sotto una <disciplina> della ragione, e non dobbiamo dimenticare, in tutte le nostre massime, di non sottrarci alla sommissione ad essa; né diminuire, con orgogliosa follia, l'autorità della legge (dataci, pure, dalla nostra stessa ragione), ponendo il fondamento di determinazione della nostra volontà - anche se conforme alla legge - in qualcos'altro che nella legge stessa e nel rispetto che le è dovuto. Dovere e responsabilità sono le sole qualificazioni che dobbiamo dare al nostro rapporto con la legge morale. Noi siamo, bensì, membri legislatori di un regno morale, possibile in virtù della libertà e presentatoci dalla ragione pratica perché lo rispettiamo: ma ne siamo, al tempo stesso, sudditi, non il capo; e il misconoscimento della nostra situazione inferiore, di creature, e il rifiuto superbo dell'autorità della santa legge, sono già una sua violazione quanto allo spirito, anche se essa sia obbedita quanto alla lettera.

Con ciò concorda benissimo, però, la possibilità di questo comando: «<Ama Dio al di sopra di tutto, e il tuo prossimo come te stesso>»[A11](#). Perché, come comando, esso esige rispetto per una legge che <comanda l'amore>, e non lascia ad una scelta arbitraria il farsene principio. Ma un amore per Dio come inclinazione (amore patologico) è impossibile, perché Dio non è un oggetto dei sensi; e verso gli uomini è bensì possibile, ma non può essere comandato, perché non è in potere di nessun uomo amare qualcuno

semplicemente su comando. E', dunque, esclusivamente l' <amore pratico> quello a cui si riferisce quel nucleo essenziale di tutte le leggi. Amare Iddio significa, in questo contesto, eseguire <volentieri> i suoi comandi; amare il prossimo, esercitare <volentieri> tutti i doveri verso di esso. Ma il comando che fa di ciò una regola, non può neppure ordinar di <avere> questa intenzione, nelle azioni secondo il dovere, ma semplicemente di <tendervi>. Un comando, infatti, di far qualcosa volentieri è in sé contraddittorio: perché, se noi sapessimo già da soli a che cosa siamo tenuti, e avessimo anche coscienza di farlo volentieri, un comando in proposito sarebbe del tutto superfluo; se, per contro, noi lo facessimo, ma non volentieri, solo per rispetto verso la legge, un comando - che fa appunto di tale rispetto il movente della massima - agirebbe in senso esattamente opposto a quello dell'intenzione che si comanda<sup>65</sup>. Quella legge di tutte le leggi, dunque, come ogni prescrizione morale dei Vangeli, presenta l'intenzione morale in tutta la sua perfezione, nella forma di un ideale di santità non raggiungibile da una creatura, tuttavia come esemplare a cui dobbiamo cercare di avvicinarci e di divenire pari, in un progresso continuo ma indefinito. Se una creatura razionale potesse mai giungere al punto di eseguire del tutto <volentieri> ogni legge morale, ciò sarebbe come dire che essa non trovi in nessun caso in sé la possibilità di un desiderio che la spinga a defletterne: perché vincere un desiderio siffatto costa sempre sacrificio al soggetto, quindi richiede una costrizione su di sé, cioè una coercizione interiore a cosa che non si fa del tutto volentieri. Ma a un tal gradino dell'intenzione morale nessuna creatura può giungere mai: perché, essendo una creatura, e quindi sempre dipendente rispetto a ciò che si richiede perché sia interamente soddisfatta della sua condizione, non può esser mai interamente libera da desideri e da inclinazioni; che, derivando da cause fisiche, non concordano da sé con la legge morale, che ha una fonte del tutto diversa. Desideri e inclinazioni, pertanto, rendono sempre necessario fondare l'intenzione delle proprie massime, rispetto alla legge, su una coercizione morale: non su una dedizione spontanea, bensì sul rispetto, che <esige> l'osservanza della legge, quand'anche avvenga malvolentieri; impongono, cioè, non di fondarla sull'amore che non si dà pensiero di una resistenza interiore della volontà alla legge, ma di fare dell'amore, cioè del puro amore per la legge (perché altrimenti cesserebbe di essere comando, e la moralità, trapassando soggettivamente in santità, cesserebbe di essere virtù), la meta costante, sebbene irraggiungibile, dei nostri sforzi. Infatti, in ciò che noi altamente stimiamo, pur temendolo (per la coscienza della nostra debolezza), il timore reverenziale si trasforma in propensione, e il rispetto in amore, via che diviene più facile ottemperarvi. Questa sarebbe, quanto meno, la perfezione di un'intenzione consacrata alla legge, se mai fosse possibile a una creatura il raggiungerla. La considerazione qui esposta mira, non tanto a ridurre il comando evangelico citato a concetti chiari, contro il <fanatismo religioso> rispetto all'amor di Dio<sup>66</sup>, quanto a determinare esattamente l'intenzione morale anche immediatamente, rispetto ai doveri verso gli uomini, per ovviare a un fanatismo <semplicemente morale>, che contagia molte teste; e, ove possibile, eliminarlo.

Il gradino morale su cui si trova l'uomo (e, per quel che ci è dato vedere, anche ogni essere razionale) è quello del rispetto verso la legge morale. L'intenzione, con cui egli ha l'obbligo di seguirla, è di seguirla per dovere, non per libera inclinazione, e neppure per

uno sforzo non comandato, che egli intraprenda spontaneamente; e la sua condizione morale, in cui può sempre trovarsi, è la <virtù>, cioè un'intenzione morale <in lotta>, non la santità, nel presunto <possesso> di una totale purezza delle intenzioni del volere. E' schietto fanatismo morale, e stimolo della superbia, quello a cui s'inducono gli animi eccitandoli ad azioni ritenute più nobili, più sublimi e più magnanime, col presentarle falsamente come se non fosse il dovere - cioè il rispetto per la legge, il cui giogo (che pure è dolce, dato che la ragione stessa ce lo impone) essi dovrebbero sopportare anche se malvolentieri - ciò che costituisce il motivo determinante delle loro azioni, e che pur sempre li umilia quando essi lo seguono (gli obbediscono); ma come se ci si aspettasse da loro quelle azioni, non per dovere, ma per puro merito. Imitando tali azioni in forza di un siffatto principio, non soltanto gli entusiasti non soddisfano minimamente allo spirito della legge, che consiste nel sottomettere alla legge l'intenzione e non in una legalità dell'agire (qualunque, poi, sia il principio per cui si agisce); non soltanto essi assumono un movente <patologico> (la simpatia, o anche la filautia) e non morale (la legge), ma producono, in questo modo, una mentalità frivola, superficiale e fantastica, che induce a compiacersi della spontanea bontà del proprio animo, che non richiede né freno né sproni, e per cui non è neppur necessario un comando; e a dimenticare, così, la loro responsabilità, a cui dovrebbero pensare, prima che al merito. Si possono, bensì, esaltare azioni altrui, compiute con grave sacrificio ed esclusivamente per dovere, chiamandole <nobili> e <sublimi>, e, anche in questo caso, solo in quanto vi siano indizi che fanno presumere che esse siano state fatte unicamente per rispetto verso il proprio dovere, non per una esaltazione dell'animo<sup>67</sup>). Se, però, le si vuole presentare a qualcuno come esempi da seguire, ci si deve servire come movente esclusivamente del rispetto per il dovere (unico genuino sentimento morale): di quella seria e sacra norma, che non permette al nostro vano amor proprio di baloccarsi con impulsi patologici (in quanto essi siano analoghi alla moralità) e di attribuirci qualcosa che abbia valore <meritorio>. Se noi indaghiamo attentamente, in tutte le azioni degne di lode troveremo già una legge del dovere che comanda, e non affida al nostro beneplacito che cosa possa compiacere alle nostre tendenze<sup>68</sup>. E', questo, il solo modo di presentare le cose che educi l'anima moralmente: perché esso solo è capace di principi saldi ed esattamente determinati.

Se il <fanatismo>, nel suo significato più generale, è un oltrepassare per principio i confini della ragione umana, il <fanatismo morale> consiste nell'oltrepassare i confini posti all'umanità dalla ragion pura pratica, con cui essa proibisce di porre il fondamento di determinazione soggettivo delle azioni conformi al dovere - e cioè il loro movente morale - altrove che nella legge stessa, e di far consistere l'intenzione, che con ciò si pone nelle massime, in altro che nel rispetto per tale legge; e, pertanto, ordina di erigere a <supremo principio di vita> di ogni moralità nell'uomo il pensiero del dovere, che abbatte ogni <arroganza>, nonché ogni vana <filautia>. Se così stanno le cose, non solo autori di romanzi, o educatori inclini al sentimentalismo (anche se predicano fortemente contro il sentimentalismo), ma talora gli stessi filosofi, e perfino i più severi tra tutti, gli stoici, hanno introdotto un <fanatismo morale> in luogo di una modesta, ma saggia disciplina dei costumi; per quanto il fanatismo di questi ultimi sia più eroico, mentre quello dei primi è di carattere più scialbo e più tenero. E, senza timore di apparir bigotti, si può dire



con piena verità della morale del Vangelo, che essa, in primo luogo grazie alla purezza del principio morale, ma, inoltre, anche adeguandolo ai limiti degli esseri finiti, ha assoggettato ogni comportamento buono dell'uomo alla disciplina di un dovere postogli davanti agli occhi, che non gli permette di fantasticare pretese perfezioni morali, e pone alla superbia e all'amor proprio, che entrambi misconoscono volentieri i propri confini, il limite dell'umiltà (cioè della conoscenza di sé). <Dovere><sup>69</sup>, nome grande e sublime, che non contieni nulla che lusinghi il piacere, ma esigi sottomissione; né, per muovere la volontà, minacci nulla che susciti nell'animo repugnanza o spavento, ma presenti unicamente una legge, che trova da se stessa accesso all'animo, e tuttavia ottiene a forza venerazione (anche se non sempre obbedienza); una legge davanti a cui tutte le inclinazioni ammutoliscono, anche se, sotto sotto, lavorano contro di essa: qual è l'origine degna di te, dove si trova la radice della tua nobile discendenza, che alteramente respinge ogni parentela con le inclinazioni; quella radice da cui si deve far derivare la condizione inderogabile di quel valore che è il solo che gli uomini possano darsi da sé?

Non può essere nulla di meno di ciò che innalza l'uomo al di sopra di se stesso (come parte del mondo sensibile): di ciò che lo lega a un ordine di cose che solo l'intelletto può pensare, e che al tempo stesso ha sotto di sé l'intero mondo sensibile e, con esso, l'esistenza empiricamente determinabile dell'uomo nel tempo, e l'insieme di tutti i fini (il solo adeguato a una legge pratica incondizionata, qual è la legge morale). Non è niente altro che la <personalità> - cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo dell'intera natura -, considerata al tempo stesso come la facoltà di un essere sottoposto a leggi pure pratiche, a lui proprie, dategli dalla sua stessa ragione: sicché la persona, in quanto appartenente al mondo sensibile, è sottoposta alla sua propria personalità in quanto appartiene, al tempo stesso, al mondo intelligibile. E non c'è da meravigliarsi che l'uomo, in quanto appartenente a entrambi i mondi, debba considerare il proprio essere, rispetto alla sua seconda e suprema destinazione, non altrimenti che con venerazione, e le leggi di questa destinazione con il più profondo rispetto.

Su tale origine si fondano ora alcune espressioni, che denotano il valore degli oggetti secondo le idee morali. La legge morale è <santa> (inviolabile). L'uomo è, bensì, abbastanza poco santo, ma l'<umanità> nella sua persona dev'essere santa per lui. Nell'intera creazione si può adoperare anche <come semplice mezzo> tutto ciò che si vuole e di cui si dispone: solo l'uomo, e con lui ogni creatura razionale, è uno <scopo in se stesso>. Egli è, infatti, il soggetto della legge morale, che è santa, grazie all'autonomia della sua libertà. Appunto perciò ogni volontà, anche la volontà propria della persona in quanto diretta sulla persona stessa, è limitata dalla condizione di accordarsi con l'autonomia dell'essere razionale: cioè, di non sottoporlo a nessuna mira che non sia possibile secondo una legge che possa scaturire dalla stessa volontà del soggetto che subisce; in altri termini, di non adoperarlo mai semplicemente come mezzo, ma anche, al tempo stesso, come fine. Questa condizione la ascriviamo, giustamente, persino alla volontà divina rispetto agli esseri razionali nel mondo come sue creature, fondandosi essa sulla loro <personalità>, per la quale soltanto essi sono fini in sé. Quest'idea, che suscita rispetto, della personalità - idea che ci pone davanti agli occhi la sublimità della nostra natura (quanto alla sua destinazione), e ci fa, al tempo stesso,

notare l'inadeguatezza del nostro comportamento rispetto ad essa, abbattendo così la superbia - è naturale e facilmente percepibile anche dalla ragione umana più comune. Non si è forse accorto, una volta o l'altra, qualunque uomo, anche solo mediocrementemente onesto, di evitare una menzogna, del resto innocua, con cui poteva, o trarsi da uno spiacevole impiccio, o addirittura giovare a un caro e degno amico, solo per non dover disprezzare se stesso nel segreto della sua coscienza? E un uomo per bene, nella più profonda disgrazia della vita, che avrebbe potuto evitare se soltanto fosse venuto meno al dovere, non è forse sostenuto dalla coscienza di aver tuttavia rispettato e onorato la dignità dell'umanità nella sua persona, di non doversi vergognare di fronte a se stesso, e di non dover temere lo sguardo interiore di un esame di coscienza? Questa consolazione non è felicità. Non è neppure la minima parte di essa, perché nessuno si augurerebbe l'occasione di provarla; e, forse, neppure di vivere, in tali contingenze. Ma egli vive, e non può tollerare di essere, ai suoi propri occhi, indegno della vita<sup>70</sup>. Questo acquetarsi interiore è, dunque, soltanto negativo rispetto a tutto ciò che può render gradevole la vita: è, cioè, un tener lontano il pericolo di veder precipitare il valore della propria persona, dopo che si è già interamente rinunciato a quello del proprio stato. Esso è il risultato del rispetto per qualcosa di interamente diverso dalla vita: in paragone e in contrapposizione al quale, anzi, la vita, con qualsiasi dolcezza, non ha alcun valore. Quell'uomo vive ancora per puro dovere, non perché trovi un minimo gusto a vivere.

Così è fatto il genuino movente della pura ragion pratica: non è altro che la pura legge morale medesima, in quanto ci fa sentire la sublimità della nostra esistenza soprasensibile, e, in uomini che sono consci al tempo stesso del loro essere sensibile e della conseguente dipendenza dalla loro natura (affetta, in questo senso, in modo decisamente patologico) produce soggettivamente rispetto per la loro più alta destinazione. Ora, con questo movente si possono bensì congiungere tanti allettamenti e dolcezze di vita che, anche solo per questo, la scelta più saggia di un epicureo ragionevole, che consideri il massimo benessere della vita intera, si porterebbe da sé sul comportamento moralmente buono. E può anche esser consigliabile congiungere questa prospettiva, di un gaio godimento della vita, con quel motivo supremo, che determina sufficientemente di per sé: ma solo per controbilanciare gli allettamenti che il vizio non manca di presentare dalla sua parte, non per collocare qui la vera forza motrice, neppure per la minima parte, se si tratta del dovere: perché ciò sarebbe come voler intorbidare l'intenzione morale alla sua fonte. La dignità del dovere non ha nulla che fare con il godimento della vita: essa ha la sua legge propria e anche il proprio tribunale. Se si volesse contaminarli l'uno con l'altra, per porgerli, mescolati insieme, a guisa di una medicina, all'anima ammalata, tosto essi si separerebbero da sé; e, quando non lo facessero, il primo movente non agirebbe punto; e se anche la vita fisica ne uscisse rafforzata, la vita morale andrebbe a picco, senza possibilità di salvezza.

## **DILUCIDAZIONE CRITICA DELL'ANALITICA**

# DELLA RAGION PURA PRATICA.

Per dilucidazione critica di una scienza o di una sua sezione, che costituisca per sé un sistema, intendo l'esame e la giustificazione del perché essa debba avere precisamente questa forma sistematica e nessun'altra, quando la si paragoni con un altro sistema, avente a fondamento una facoltà conoscitiva analoga. Ora, la ragion pratica ha una stessa facoltà conoscitiva in comune con la ragione speculativa, nel senso che entrambe sono <ragione pura>. Occorre, dunque, determinare mediante un loro paragone la differenza della loro forma sistematica, e indicarne la ragione.

L'Analitica della ragion pura teoretica aveva che fare con la conoscenza degli oggetti che possono esser dati all'intelletto: doveva, dunque, cominciare con l'intuizione, e perciò (dato che l'intuizione è sempre sensibile) dalla sensibilità; di qui soltanto procedere ai concetti (degli oggetti di tale intuizione), e solo dopo aver premesso queste due parti poteva concludere con i <principi>. Poiché, per contro, la ragion pratica non ha che fare con gli oggetti per <conoscerli>, bensì con la propria facoltà di <renderli reali> (conformemente alla loro conoscenza), cioè con una volontà, la quale è una causalità di cui la ragione contiene in sé il fondamento di determinazione; e poiché essa, di conseguenza, non ha da indicare alcun oggetto dell'intuizione, bensì (dato che il concetto di causalità contiene sempre il riferimento a una legge, che determina l'esistenza del molteplice nel rapporto reciproco), come ragion pratica, deve indicare <soltanto una sua legge>; ne viene che una critica dell'analitica della ragione, in quanto abbia da essere una ragion pratica (e questo è, propriamente, il nostro compito), deve cominciare con la possibilità di principi pratici a priori. Di qui soltanto essa può procedere a concetti di oggetti di una ragion pratica, e cioè ai concetti di ciò che è assolutamente buono o malvagio, per fornire tali concetti in modo conforme a quei principi (non sarebbe possibile, infatti, a nessuna facoltà conoscitiva indicare quei concetti, del bene e del male, prima dei principi su cui si fondano). E solo alla fine l'ultimo capitolo, cioè quello riguardante il rapporto della ragion pura pratica con la sensibilità e la necessaria influenza, da riconoscersi a priori, che la ragione deve avere sulla sensibilità, ossia il sentimento morale, può concludere quella parte. Sicché l'Analitica della ragion pura pratica suddivide l'intero àmbito di tutte le condizioni del suo uso in modo del tutto analogo a quello della ragion pura teoretica, però in ordine rovesciato.

L'Analitica della ragion pura teoretica si divideva in Estetica trascendentale e Logica trascendentale; quella della ragion pratica, all'inverso, in logica ed estetica della ragion pura pratica (se mi è permesso usare, unicamente in grazia dell'analogia, queste denominazioni che, per il resto, sarebbero del tutto fuor di luogo). La logica, là, si divideva a sua volta in Analitica dei concetti e Analitica dei principi, qui in analitica dei principi e poi dei concetti.

L'estetica, là, aveva anch'essa due parti, data la duplice natura di un'intuizione sensibile; qui, la sensibilità non è punto presa in considerazione come facoltà d'intuire, ma soltanto

come sentimento (atto ad esser fondamento soggettivo del desiderare) e, in riferimento a ciò, la ragion pura pratica non comporta alcun'altra suddivisione.

Anche del fatto che tale divisione in due parti, con le loro suddivisioni, non sia stata qui effettivamente eseguita (come all'inizio si poteva supporre, sviati dall'esempio dell'altra Critica), si può vedere benissimo la ragione. Quella che qui viene presa in considerazione è <la ragion pura> nel suo uso pratico: a partire, dunque, dai principi a priori, e non dai fondamenti di determinazione empirici. Di conseguenza, la divisione dell'Analitica della ragion pura pratica deve riuscire analoga a quella di un sillogismo: cominciare dall'universale nella <maggiore> (dal principio morale), passare nella <minore> alla sussunzione di azioni possibili (in quanto buone o cattive) sotto la maggiore, e metter capo alla <conclusione>, cioè alla determinazione soggettiva della volontà (a un interesse, che si prende al bene praticamente possibile e alla massima così fondata). A colui che abbia avuto modo di persuadersi delle proposizioni sviluppate nell'Analitica, siffatti paragoni faranno piacere, poiché essi suscitano la legittima aspettativa di poter, forse, giungere a una visione unitaria dell'intera facoltà razionale pura (tanto teoretica quanto pratica), e di poter tutto derivare da un unico principio. E questa è l'esigenza inevitabile della ragione umana, che trova piena soddisfazione solo in una unità pienamente sistematica delle sue conoscenze.

Se ora noi, però, consideriamo anche il contenuto della conoscenza che possiamo avere di una ragion pura pratica, mediante la ragione stessa, così come l'Analitica della ragion pratica ce lo presenta, accanto a una straordinaria analogia tra quella ragione e la ragion teoretica, troviamo non meno rilevanti differenze. Per la teoretica, la facoltà di una conoscenza razionale pura a priori poteva essere dimostrata con tutta facilità ed evidenza, mediante esempi tratti dalle scienze<sup>21</sup> (nei quali, dato che le scienze mettono alla prova in tanti modi i loro principi mediante un uso metodico non s'ha da temere così facilmente, come nelle conoscenze comuni l'insinuarsi di fondamenti conoscitivi empirici). Ma che la pura ragione, senza mescolanza di alcun fondamento empirico di determinazione, sia per se stessa anche pratica, questo doveva potersi mostrare a partire dal <più comune uso pratico della ragione>, accreditando il supremo principio pratico come un principio, tale che ogni ragione umana naturale lo riconosce, del tutto a priori, come legge suprema della sua volontà, indipendentemente da qualsiasi dato sensibile. Si doveva, anzitutto, confermarlo e giustificarlo, quanto alla purezza della sua origine, nel giudizio <stesso di questa ragione comune>, prima che la scienza potesse prenderlo in mano per farne uso: si doveva provarlo quasi come un fatto, antecedente ad ogni raziocinare circa la sua possibilità, e a tutte le conseguenze che di qui si possono trarre. Ma tale circostanza si può anche spiegare benissimo a partire da quanto testé si è esposto: poiché la ragion pura pratica deve necessariamente cominciare dai principi, che devono, dunque, esser posti a fondamento di ogni scienza come dati primitivi, e non possono derivare anzitutto dalla scienza medesima. Questa giustificazione dei principi morali come principi di una ragion pura poteva, d'altro canto, esser benissimo ottenuta con piena sicurezza, richiamandosi semplicemente al giudizio del comune intelletto umano: poiché qualsiasi elemento empirico, che si insinui nelle nostre massime come fondamento di determinazione della volontà, si fa <immediatamente conoscere>.

mediante il sentimento di soddisfazione o di dolore che necessariamente gli inerisce, in quanto sollecita il desiderio; mentre quella ragion pura pratica direttamente si oppone ad assumerlo come condizione nel suo principio. La difformità dei fondamenti di determinazione (empirici e razionali) vien resa riconoscibile da questo opporsi di una ragion pratica legislatrice contro ogni insinuarsi di inclinazioni, mediante un <sentimento> di specie particolarissima che, tuttavia, non precede la legislazione della ragion pratica, ma, al contrario, vien prodotto esclusivamente da essa, come una sorta di costrizione: e, cioè, mediante il sentimento di rispetto, che nessuno prova per le inclinazioni, quali che esse siano, bensì per la legge; e vien resa riconoscibile con tale contrasto ed evidenza che nessuno, neppure l'intelletto umano più comune, manca di scorgere, in un esempio che gli si presenti, che i fondamenti empirici della volontà possono, bensì, indurlo a seguire le loro sollecitazioni, ma mai obbligarlo a <obbedire> a un principio diverso, come a una legge pratica pura della ragione.

La distinzione tra <dottrina della felicità> e <dottrina etica> - dove nella prima i principi empirici costituiscono l'intero fondamento, mentre nella seconda non forniscono neppure la minima aggiunta - è il primo e più importante compito che incombe all'Analitica della ragion pura pratica, in cui essa deve procedere così puntualmente - e potrebbe dirsi, anzi, così faticosamente - come il geometra nella sua scienza. Ma il filosofo che qui (come sempre, nella conoscenza razionale per puri concetti, senza una loro costruzione)<sup>72</sup> ha da lottare con più gravi difficoltà perché non può porre a fondamento alcuna intuizione (noumenica), ha, tuttavia, anche il vantaggio di poter impiantare in qualsiasi momento un esperimento, come fa il chimico, con la ragion pratica di ogni uomo, per distinguere il fondamento di determinazione morale (puro) dall'empirico: basta che alla volontà empiricamente affetta (a quella, ad esempio, di chi vorrebbe mentire, perché da ciò può trarre un vantaggio) aggiunga la legge morale (come fondamento di determinazione). E' come quando l'analista aggiunge un alcali alla soluzione di terra di calce nello spirito di sale: lo spirito di sale abbandona immediatamente la calce, si unisce con l'alcali e precipita al fondo. Esattamente allo stesso modo, se a colui che per il resto è una persona onesta (o che anche, semplicemente, per questa volta si colloca col pensiero al posto di una persona onesta), si presenta davanti la legge morale, che gli fa riconoscere l'indegnità di un mentitore, subito la sua ragion pratica (nel giudicare ciò che deve esser fatto) abbandona il vantaggio, si unisce a ciò che conserva il rispetto per la sua persona (la veridicità); e il vantaggio, quando uno si sia sganciato totalmente dalla ragione (che sta esclusivamente dalla parte del dovere) può ora essere da ciascuno valutato a parte, e può bensì tornare a collegarsi con la ragione in altri casi, ma non quando entri in contrasto con la legge morale, che la ragione non abbandona mai, rimanendo sempre con essa intimamente unita.

Ma questa <distinzione> del principio della felicità da quello della moralità non è, per questo, immediatamente una loro <opposizione>: e la ragion pura pratica non vuole che si lasci cadere ogni aspirazione alla felicità, ma solo che, quando entra in gioco il dovere, non se ne tenga alcun conto. Può essere, anzi, sotto un certo aspetto un dovere adoperarsi per la propria felicità: sia perché essa (abbracciando l'abilità, la salute, la ricchezza) contiene mezzi per adempiere al proprio dovere, sia perché la sua mancanza

(per esempio, povertà) può indurre in tentazione di trasgredire il dovere. Ma promuovere la propria felicità non può mai essere immediatamente un dovere, e ancor meno un principio di ogni dovere. E poiché tutti i fondamenti di determinazione della volontà, all'infuori della sola legge pratica pura della ragione (legge morale), sono tutti empirici e, come tali, appartengono al principio della felicità, tutti devono essere separati dal principio etico supremo, e mai essere incorporati in esso come condizione: perché questo gli toglierebbe ogni valore morale, allo stesso modo che il mescolarsi di elementi empirici nei principi geometrici toglierebbe loro ogni evidenza matematica, che è la cosa più eccellente (a giudizio di Platone) che la matematica abbia, e che va anteposta alla sua stessa utilità.

In luogo della deduzione del principio supremo della ragion pura pratica, cioè della spiegazione della possibilità di una tal conoscenza a priori, non poteva, tuttavia, essere introdotta altra considerazione che questa: e cioè che, quando si scorgesse la possibilità della libertà di una causa efficiente, non si scorgerebbe solo la possibilità, ma addirittura la necessità della morale come legge pratica suprema degli esseri razionali, a cui la libertà del volere è attribuita. Infatti, i due concetti sono collegati così indissolubilmente, che si potrebbe definire la libertà pratica anche come indipendenza del volere da ogni altra legge, che non sia la legge morale. Ma la libertà di una causa efficiente, segnatamente nel mondo sensibile, non può mai essere scorta nella sua possibilità: possiamo considerarci fortunati se abbiamo la certezza che nessuna dimostrazione provi la sua impossibilità e se, ora, la legge morale, che la postula, ci costringe - e con ciò, dunque, al tempo stesso ci autorizza - ad ammetterla. Poiché, tuttavia, vi sono ancora molti che credono di poter spiegare codesta libertà secondo principi empirici, come qualsiasi altra facoltà naturale, e la considerano come una proprietà psicologica, la cui spiegazione dipende da una ricerca più approfondita della <natura dell'anima> e dei moventi della volontà, e non come un predicato <trascendentale> della causalità di un essere che appartiene al mondo sensibile (come, invece, effettivamente si deve pensare) - e sopprimono, così, la stupenda apertura che la ragion pura pratica ci procura mediante la legge morale, e cioè l'apertura verso un mondo intelligibile, mediante la realizzazione del concetto di libertà, che, altrimenti, sarebbe trascendente; e sopprimono, con ciò, la legge morale medesima, che non sopporta alcun principio di determinazione empirico -, ecco che si rende necessario aggiungere ancora qualcosa, per premunirci contro questo inganno, e mettere a nudo l'empirismo in tutta la sua superficialità.

Il concetto della causalità come <necessità naturale>, a differenza di quello della causalità come libertà, concerne solo l'esistenza delle cose <in quanto determinabile> nel tempo, e, di conseguenza, in quanto fenomeni, in contrapposto alla loro causalità come cose in sé. Se, ora, le determinazioni dell'esistenza delle cose nel tempo sono prese come determinazioni delle cose in sé (come fa il modo più comune di rappresentarsi le cose), la necessità del rapporto causale non si lascia in nessun modo conciliare con la libertà: esse si oppongono come due cose contraddittorie. Dalla prima segue, infatti, che ogni accadimento, e, quindi, ogni azione che avvenga in un punto del tempo, sottostà necessariamente alla condizione di ciò che nel tempo la precedeva. E poiché il tempo passato non è più in mio potere, qualsiasi azione io compia sarà necessitata da

fondamenti determinati, che <non si trovano in mio potere>. In altri termini, nel momento in cui agisco non sono mai libero, e, quand'anche pensassi l'intera mia esistenza come indipendente da una qualsiasi causa esterna (ad esempio, da Dio), sicché i fondamenti di determinazione della mia causalità, e perfino l'intera mia esistenza non fossero punto fuori di me, tuttavia ciò non tramuterebbe affatto quella necessità naturale in libertà. Infatti, in ogni momento del tempo io mi troverei pur sempre soggetto alla necessità di essere determinato ad agire da ciò che <non si trova in mio potere>; e la serie degli eventi, infinita <a parte priori>, che io proseguirei sempre soltanto secondo un ordine già stabilito, e a cui mai darei inizio io stesso, sarebbe una catena naturale continua: la mia causalità dunque, non sarebbe mai libertà.

Se, dunque, a un essere, la cui esistenza è determinata nel tempo, si vuole attribuire libertà, non lo si può eccettuare, quanto meno, dalla legge della necessità naturale di tutti gli accadimenti nella sua esistenza e, pertanto, anche nelle sue azioni: perché questo equivarrebbe ad affidarlo al cieco caso. Ma poiché tale legge concerne inevitabilmente ogni causalità delle cose, in quanto la loro <esistenza> è determinabile nel tempo, se questo fosse il modo in cui ci si deve rappresentare anche l'<esistenza in sé di tali cose>, la libertà dovrebbe essere respinta, come un concetto nullo e impossibile. Di conseguenza, se la si vuole ancora salvare, non rimane altra via che attribuire la causalità secondo la legge della <necessità naturale solo al fenomeno>, e <la libertà alla identica cosa, ma come cosa in sé>. Questo è assolutamente inevitabile, se si vogliono mantenere insieme i due concetti contrastanti. Tuttavia, nell'applicazione, quando li si voglia spiegare come congiunti in una medesima azione, e si voglia chiarire questa congiunzione medesima, compaiono grosse difficoltà, che sembrano rendere quella congiunzione impraticabile.

Se, di un uomo che commette un furto, io dico che tale azione è un esito necessario, in base alla legge naturale della causalità, di motivi determinanti che si trovano nel tempo passato, ciò vorrebbe dire che era impossibile che egli non commettesse quell'azione. Come può, ora, il giudizio secondo la legge morale cambiare le carte in tavola, e presupporre che quell'azione si poteva non compiere, perché la legge dice che essa non doveva essere compiuta? In altri termini, come può una stessa persona, nel medesimo momento e rispetto alla stessa azione, dirsi del tutto libera, in ciò, e sotto il medesimo rispetto, per cui essa si trova sottoposta ad una necessità di natura inevitabile? Qualcuno cerca scampo adattando, semplicemente, il tipo di fondamento di determinazione della sua causalità secondo la legge naturale a un concetto <comparativo> della libertà (secondo cui talvolta è chiamato «effetto libero» quello in cui il fondamento naturale di determinazione si trova all'<interno> dell'agente; e per questo, ad esempio, si adopera la parola «libertà» a proposito di un corpo in movimento libero nello spazio, perché esso, mentre si trova in volo, non è spinto da qualcosa di esterno; oppure a proposito del movimento di un orologio, che è detto anche movimento «libero» perché l'orologio muove da sé le lancette, che non possono, quindi, essere spinte dall'esterno: allo stesso modo le azioni degli uomini, pur essendo necessarie per i loro fondamenti di determinazione, che si trovano nel tempo, son chiamate libere perché derivanti da rappresentazioni prodotte dalle nostre forze, quindi da desideri occasionati dalle circostanze, e perciò sono azioni

che seguono il nostro beneplacito). Ma questo è un miserabile espediente, da cui ancora alcuni si lasciano ingannare, credendo di poter risolvere quel difficile problema con un piccolo gioco di parole, dopo che per millenni si è lavorato alla sua soluzione: che, dunque, non sarà facile trovare così in superficie. Nella questione di quella libertà, che va posta a fondamento di tutte le leggi morali e della imputazione ad esse conforme non si tratta per nulla, infatti, di sapere se la causalità sia determinata secondo leggi di natura da fondamenti che si trovano nel soggetto o fuori di esso; e, nel primo caso, se sia necessaria per motivi istintivi, o pensati dalla ragione. Se tali rappresentazioni determinanti, per riconoscimento di quelle stesse persone, hanno pur sempre il fondamento della loro esistenza nel tempo, e precisamente <nello stato passato>, e questo, a sua volta, in un tempo precedente e così via, siano pure tali determinazioni interne, ed abbiano una causalità psicologica e non meccanica, cioè producano l'azione mediante una rappresentazione, e non un movimento corporeo: esse sono pur sempre <fondamenti di determinazione> della causalità di un essere in quanto la sua esistenza è determinabile nel tempo, e perciò sotto condizioni necessitanti del tempo passato: le quali, dunque, quando il soggetto ha da agire, non si trovano più in suo potere; e possono anche comportare una libertà psicologica (se si vuole usare questa parola per indicare una concatenazione semplicemente interna delle rappresentazioni dell'animo), ma pur sempre una necessità naturale, e non consentono, perciò, <nessuna libertà trascendentale>, che va pensata come indipendenza da tutto ciò che è empirico e, quindi, dalla natura in genere, sia essa considerata come oggetto del senso interno solo nel tempo, o come oggetto dei sensi anche esterni nello spazio e nel tempo insieme. Ma senza quella libertà (nel suo ultimo e genuino significato), che è la sola pratica a priori, non è possibile nessuna legge morale e nessuna imputazione in base ad essa.

Precisamente perciò, tutta la necessità degli eventi nel tempo, secondo la legge naturale di causalità, può anche chiamarsi «meccanismo» della natura, senza per questo intendere che le cose ad esso sottoposte siano effettivamente <macchine> materiali. Con ciò si guarda solo alla necessità della connessione degli accadimenti in una serie temporale, quale si sviluppa secondo la legge naturale, si chiami poi il soggetto, in cui tale serie si svolge, "automaton materiale", perché il meccanismo è azionato in esso dalla materia, o con Leibniz, "automaton spirituale"<sup>73</sup>, perché il meccanismo è azionato da rappresentazioni. E se la libertà del nostro volere non foss'altro che questa (cioè libertà psicologica e comparativa, non trascendentale o assoluta), in fondo, essa non sarebbe niente di meglio che la libertà di un girarrosto, che anch'esso, una volta montato, produce da sé il suo movimento. Per eliminare, dunque, nel caso proposto, l'apparente contraddizione tra meccanismo naturale e libertà in una medesima azione, occorre ricordare ciò che è stato detto nella Critica della ragion pura, o ciò che ne consegue: la necessità naturale, che non può coesistere con la libertà del soggetto, inerisce solo alle determinazioni di quella cosa che si trova sottoposta alla condizione del tempo: alle determinazioni, dunque, del soggetto che agisce come fenomeno, in quanto i fondamenti della determinazione di ogni sua azione si trovano in ciò che è accaduto nel tempo passato, che <non si trova più in suo potere> (e in ciò rientrano anche le sue azioni passate, e il carattere che esse hanno determinato ai suoi occhi, come fenomeno). Ma



questo medesimo soggetto, che, per un altro verso, è consapevole di essere anche una cosa in sé, considera altresì la sua esistenza in quanto non sottoposta alle condizioni del tempo, e se medesimo come determinabile solo mediante leggi che esso stesso si dà, con la sua ragione. In questo genere di esistenza, nulla precede la determinazione della sua volontà, ma ciascuna azione, e, in generale, ogni determinazione della sua esistenza variante secondo il senso interno, e la stessa serie integrale della sua esistenza come essere sensibile, va considerata, nella coscienza della sua esistenza intelligibile, come null'altro che conseguenza, e mai come fondamento di determinazione, della sua causalità, come <noumeno>. Sotto questo riguardo, di qualsiasi sua azione contro la legge, per quanto sufficientemente determinata come fenomeno nel passato, e come tale inevitabilmente necessaria, un essere razionale può sempre dire, a ragione, che avrebbe potuto non compierla: perché essa, con tutto ciò che l'ha preceduta e che la determina, appartiene unicamente al fenomeno del suo carattere, che egli si è dato, e secondo il quale egli come causa indipendente da ogni sensibilità, si attribuisce la causalità di quei fenomeni stessi.

Con ciò concordano anche perfettamente le sentenze di quella meravigliosa facoltà in noi che chiamiamo <coscienza>. Una persona può arzigogolare quanto vuole, per dipingersi un comportamento contro la legge, di cui si ricorda, come una svista involontaria, come una semplice mancanza di cautela, che mai si può evitare del tutto; e, quindi, come qualcosa in cui egli sarebbe stato trascinato dalla corrente della necessità naturale, in modo da dichiararsene incolpevole tuttavia egli trova che l'avvocato, che parla in suo favore, non riesce in nessun modo a ridurre al silenzio l'accusatore in lui, se soltanto egli è conscio di essere stato in senno, cioè in possesso della sua libertà, nel momento in cui commetteva l'ingiustizia; e se anche egli si <spiega> la sua mancanza come conseguenza di una certa cattiva abitudine, che egli, trascurando via di badarvi, ha lasciato che si insinuasse in lui, fino al punto che il suo comportamento può considerarsene come una conseguenza naturale, ciò tuttavia non lo mette al sicuro dal biasimo e dal richiamo che egli rivolge a se stesso.

Su ciò si fonda anche il <pentimento> per azioni anche compiute da molto tempo, ogni volta che se ne risvegli il ricordo: una sensazione dolorosa, posta in essere dall'intenzione morale, e vuota praticamente nel senso che non può servire a rendere il fatto non avvenuto. Essa sarebbe addirittura del tutto fuor di luogo (quale la dichiara il Priestley<sup>74</sup>, come genuino e conseguente <fatalista>, che, per questa sua schiettezza, merita ben maggiore approvazione di coloro che, affermando a parole la libertà del volere, e coi fatti la sua meccanicità vorrebbero pur sempre far credere di includere la libertà nel loro sincretistico sistema, pur senza che si capisca come sia possibile attribuire loro un tale pensiero); e tuttavia, come dolore, è perfettamente giustificato, perché la ragione, quando si tratta della legge della nostra esistenza intelligibile (legge morale), non riconosce alcuna differenza di tempo, e domanda soltanto se il fatto appartenga a me, come mia azione: e, in questo caso, collega ad esso moralmente sempre la stessa sensazione, sia esso avvenuto un istante prima o molto tempo innanzi. <La vita sensibile>, infatti, rispetto alla coscienza <intelligibile> della sua esistenza (della sua libertà), possiede l'assoluta unità di un unico fenomeno, che, non contenendo altro che

fenomeni dell'intenzione concernente la legge morale (carattere), non deve venir giudicato secondo la necessità naturale, che gli appartiene come fenomeno, bensì secondo l'assoluta spontaneità della libertà. Si può dunque ammettere che, se ci fosse possibile avere, del modo di pensare di una persona qual esso si manifesta nelle azioni interne non meno che esterne, una veduta così profonda, da svelarci ogni suo movente, anche minimo, conoscendo insieme tutte le occasioni esterne che agiscono su quel modo di pensare, si potrebbe prevedere il comportamento di una persona in futuro con la stessa certezza di una eclissi di luna o di sole, e affermare, cionondimeno, che la persona è libera. In altre parole, se fossimo capaci di un'altra visione (che, però, non ci è punto data, e in luogo della quale abbiamo solo il concetto razionale), e cioè di un'intuizione intellettuale del soggetto medesimo, noi intenderemmo che tutta questa catena di fenomeni, rispetto a quanto, in qualsiasi modo, riguardi la legge morale, dipende dalla spontaneità del soggetto come cosa in sé, della cui determinazione non può darsi assolutamente una spiegazione fisica. In mancanza di tale intuizione, la legge morale ci assicura di tale differenza del rapporto delle nostre azioni come fenomeni rispetto all'essenza sensibile del nostro soggetto, da quelle per cui questa stessa essenza sensibile si riferisce in noi al substrato intelligibile. Entro questa considerazione - che è naturale, sebbene inesplicabile alla nostra ragione - si possono considerare anche i giudizi che si formulano con piena coscienza, e che, tuttavia, a prima vista sembrano contrastare del tutto con l'equità. Vi sono casi di uomini che, fin dalla fanciullezza, nonostante un'educazione che per altri risultava andar bene, mostrano tuttavia una malvagità così precoce, e continuano a svilupparla fino all'età adulta, da esser considerati come delinquenti nati, e, per ciò che concerne la loro mentalità, del tutto incorreggibili: tuttavia, li si giudica a cagione di ciò che fanno od omettono; si rimproverano loro come una colpa i loro delitti; ed essi stessi (i bambini) trovano questi rimproveri del tutto fondati, come se, nonostante la costituzione naturale senza speranza attribuita al loro animo, essi rimanessero responsabili, al pari di qualsiasi altro uomo. Ciò non potrebbe avvenire, se noi non presupponessimo che tutto ciò che scaturisce dal nostro arbitrio (come, senza dubbio, ogni azione compiuta deliberatamente) abbia a fondamento una causalità libera, che fin dalla prima giovinezza esprime il suo carattere nei suoi fenomeni (azioni): i quali, con la costanza del comportamento, manifestano una connessione naturale, da cui, tuttavia, la natura malvagia del volere non è resa necessaria, ma che, piuttosto, è la conseguenza di principi costanti liberamente accettati: ciò che non fa altro che rendere il soggetto ancor più spregevole e degno di punizione.

Ma rimane ancora un'aporia nella libertà, se essa ha da unirsi al meccanismo naturale in un essere appartenente al mondo sensibile: un'aporia che, quand'anche si riconosca tutto ciò che è stato detto fin qui, minaccia la libertà di rovina completa. Pure, in questo pericolo, c'è una circostanza che fa sperare in un esito ancora felice per l'affermazione della libertà: e, cioè, che questa stessa difficoltà incombe molto più decisamente (anzi, come vedremo, incombe esclusivamente) sul sistema che scambia l'esistenza determinabile nel tempo e nello spazio per una esistenza di cose in se stesse. Quell'aporia non ci costringe, dunque, a lasciar cadere il nostro fondamentale presupposto, dell'idealità del tempo come pura forma dell'intuizione sensibile, e, di

conseguenza, come puro modo di rappresentazione inerente al soggetto in quanto appartenente al mondo sensibile: e, dunque, esige solo che la libertà sia unita con codesta idea. Se anche, dunque, ci si concede che il soggetto intelligibile possa essere libero rispetto a una data azione, pur restando condizionato rispetto ad essa come soggetto che appartiene anche al mondo sensibile, pare tuttavia che, non appena si ammette che <Dio>, come causa universale, sia <causa anche dell'esistenza della sostanza> (una proposizione a cui non si potrà mai rinunciare senza perdere, al tempo stesso, il concetto di Dio come essenza di tutte le essenze, sacrificando quella sua onnisufficienza da cui tutta la teologia dipende), si debba anche concedere che le azioni dell'uomo abbiano in lui il loro fondamento determinante, <del tutto scisso dal suo potere>: lo abbiano, cioè, nella causalità di un essere supremo diverso dall'uomo, da cui dipendono in tutto e per tutto l'esistenza dell'uomo e l'intera determinazione della sua causalità. Infatti, se le azioni dell'uomo, che appartengono alle sue determinazioni nel tempo, non fossero mere determinazioni dell'uomo come fenomeno, bensì come cosa in sé, la libertà non potrebbe salvarsi. L'uomo sarebbe una marionetta, o un automa di Vaucanson<sup>75</sup>, costruito e montato dal padrone supremo di tutti i meccanismi; e l'autocoscienza farebbe di lui un automa pensante, in cui, però, la coscienza della sua spontaneità, quando fosse scambiata per libertà, sarebbe puro inganno, meritando di venir chiamata così solo comparativamente, nel senso che le cause determinanti immediate del suo comportamento - nonché una loro lunga serie, risalente a quelle che sono, a loro volta, le loro cause determinanti - le sarebbero bensì interiori, ma la causa ultima e suprema si troverebbe pur sempre in una mano del tutto estranea. Non vedo, perciò, come coloro che insistono nel considerare il tempo e lo spazio come determinazioni appartenenti all'esistenza delle cose in sé sperino di evitare la fatalità delle azioni; oppure, se (come il peraltro acuto Mendelssohn)<sup>76</sup> li ammettono come condizioni appartenenti necessariamente all'esistenza degli esseri finiti e derivati, ma non a quella dell'essere infinito originario, sperino di giustificare il diritto a fare questa differenza; o anche, semplicemente, come pensino di sfuggire alla contraddizione in cui incorrono quando considerano l'esistenza nel tempo come una determinazione inerente necessariamente alle cose in sé finite, mentre Dio è la causa di questa esistenza, ma non può essere lui stesso la causa del tempo (o dello spazio), perché questi, come condizioni necessarie a priori, andrebbero presupposti all'esistenza delle cose; sicché la sua causalità, rispetto all'esistenza di queste stesse cose, sarebbe condizionata secondo il tempo: cosa che rende inevitabili le contraddizioni rispetto ai concetti della sua infinità e indipendenza. Per contro, è per noi facilissimo distinguere la determinazione dell'esistenza divina - indipendente da tutte le condizioni temporali, a differenza di quella di un essere del mondo sensibile - come <esistenza di un'essenza in se stessa>, distinta da quella di una <cosa nel fenomeno>. Se, dunque, non si accetta quell'idealità del tempo e dello spazio, non rimane altro che lo spinozismo, in cui spazio e tempo sono determinazioni essenziali dello stesso essere originario, mentre le cose che ne dipendono (e, dunque, anche noi stessi) non sono sostanze, ma semplici accidenti che gli ineriscono. Infatti, se queste cose esistono solo come suoi effetti nel <tempo>, che sarebbe la condizione della loro esistenza in sé, anche le azioni di questi esseri dovrebbero essere

soltanto sue azioni, che egli compie in qualche tempo o in qualche luogo. Pertanto, lo spinozismo, a prescindere dall'assurdità della sua idea di fondo, conclude in modo molto più coerente di quanto non possano fare i sostenitori della teoria creazionistica, quando considerano gli esseri <esistenti nel tempo>, presi come sostanze, come effetti di una causa suprema, e tuttavia non, al tempo stesso, come appartenenti ad essa e alla sua operazione, bensì come sostanze per conto loro.

La soluzione, breve e chiara, della difficoltà indicata è la seguente. Se l'esistenza nel tempo è un semplice modo sensibile di rappresentazione degli esseri pensanti nel mondo, e, pertanto, non concerne le cose in se stesse, la creazione di tali esseri è creazione di cose in se stesse: perché il concetto di creazione non rientra nel modo di rappresentazione sensibile dell'esistenza e nella corrispondente causalità, ma può riferirsi solo a noumeni. Se, pertanto, di esseri del mondo sensibili io dico che sono creati, li considero come noumeni. E, allo stesso modo, come sarebbe contraddittorio chiamare Dio «creatore dei fenomeni», così è una contraddizione dire che, come creatore, egli è causa delle azioni nel mondo sensibile prese come fenomeni, sebbene egli sia causa dell'esistenza degli esseri che agiscono (in quanto noumeni). Se, dunque, è possibile affermare la libertà, nonostante il carattere meccanicamente determinato delle azioni come fenomeni (purché ammettiamo l'esistenza nel tempo come qualcosa che vale esclusivamente per i fenomeni, e non per le cose in sé), il fatto che gli esseri operanti siano creature non fa la benché minima differenza: perché la creazione concerne la loro esistenza intelligibile, non la sensibile, e non può, quindi, essere considerata come fondamento di determinazione dei fenomeni. La cosa sarebbe tutta diversa se gli esseri del mondo esistessero <nel tempo> come cose in sé: perché il creatore della sostanza sarebbe, al tempo stesso, autore dell'intero meccanismo di tale sostanza.

Tanta è l'importanza della separazione, procurata dalla Critica della ragion pura speculativa, del tempo (nonché dello spazio) dall'esistenza delle cose in sé.

La soluzione qui indicata dell'aporia contiene tuttavia, si dirà, molta difficoltà e non si lascia facilmente esporre in modo chiaro. Ma forse che qualsiasi altra, che si sia tentata o si voglia tentare, è più facile e comprensibile? Piuttosto, si dovrebbe dire che i maestri di metafisica dogmatica han dimostrato più scaltrezza che sincerità, nell'allontanare il più possibile dagli occhi questo punto difficile, con la speranza che, non parlandone affatto, nessuno se ne sarebbe accorto facilmente. Se si vuol giovare a una scienza, se ne devono <scoprire> e anche <cercare> apposta tutte le difficoltà che, anche sotto sotto, le siano d'ostacolo. Ognuna di esse, infatti, richiede un rimedio, che non si può trovare senza accrescere la scienza in estensione o in precisione: sicché gli stessi ostacoli divengono strumenti per migliorare la profondità della scienza. Se, per contro, le difficoltà vengono intenzionalmente occultate, o tolte solo con semplici palliativi, esse finiscono, prima o poi, con l'esplosione in un male insanabile, che precipita la scienza in uno scetticismo totale.

Poiché, propriamente, è il concetto della libertà il solo che, tra tutte le idee della ragione speculativa, procuri un così ampio estendersi nel campo del sovrasensibile (anche se solo rispetto alla conoscenza pratica), io mi domando <di dove gli venga una così grande

fecondità>, mentre gli altri si limitano a indicare il posto vuoto per puri esseri intellettuali possibili, senza poter punto determinarne il concetto. Tosto capisco che, non potendo pensare nulla senza categoria, questa va cercata, anzitutto, anche nell'idea razionale della libertà, di cui mi sto occupando: ed è, in questo caso, la categoria della <causalità>; e che, sebbene <il concetto razionale> della libertà, come concetto trascendente, non trovi alcuna intuizione che gli corrisponda, pure al suo <concetto intellettuale> (della causalità) per la cui sintesi il primo esige l'incondizionato, dev'esser data anzitutto un'intuizione sensibile, con la quale soltanto esso ottiene realtà oggettiva. Ora, tutte le categorie si dividono in due classi: le matematiche, che concernono solo l'unità della sintesi nella rappresentazione degli oggetti, e le <dinamiche>, che riguardano l'esistenza degli oggetti nella rappresentazione. Le prime (categorie della quantità e della qualità) contengono sempre una sintesi dell'omogeneo, in cui non si può punto trovare l'incondizionato, rispetto al condizionato dato nello spazio e nel tempo dell'intuizione sensibile: perché esso dovrebbe, a sua volta, appartenere di nuovo allo spazio e al tempo, ed essere, pertanto, di nuovo condizionato. Di conseguenza, anche nella Dialettica della ragion pura teoretica i due modi contrapposti di trovare l'incondizionato, e la totalità delle condizioni, per quei condizionati erano entrambi falsi. Per contro, le categorie della seconda classe (quelle della causalità e della necessità di una cosa) non esigono punto tale omogeneità (dei condizionati e della condizione nella sintesi), perché qui non deve punto rappresentarsi l'intuizione, quale si compone del molteplice che vi si trova, bensì soltanto come l'esistenza dell'oggetto condizionato, che le corrisponde, si unisca all'esistenza della condizione (come connessa ad essa nell'intelletto). E in questo senso era lecito collegare, a ciò che nel mondo sensibile è totalmente condizionato (sia rispetto alla causalità, sia rispetto all'esistenza della cosa stessa), l'incondizionato, proprio del mondo intelligibile, sia pure solo indeterminatamente, rendendo trascendente la sintesi. Per questo, anche nella Dialettica della ragion pura speculativa si trovava che entrambi i modi, apparentemente incompatibili, di cercare l'incondizionato per il condizionato - per esempio, nella sintesi della causalità, pensare, per ciò che è condizionato nella serie delle cause e degli effetti del mondo sensibile, a una causalità che non sia sensibilmente condizionata a sua volta - in realtà non sono contraddittori; e che la medesima azione che, in quanto appartenente al mondo sensibile, è sempre sensibilmente condizionata, cioè necessitata meccanicamente, può tuttavia, in quanto dovuta alla causalità di un agente, che appartiene al mondo intelligibile, avere a suo fondamento una causalità sensibilmente incondizionata, ed essere, pertanto, pensata come libera. Si trattava, ora, unicamente di convertire questo <potere in un essere>: cioè, di poter mostrare in un caso reale, quasi mediante un fatto, che certe azioni presuppongono una tal causalità (intelligibile, e sensibilmente incondizionata), siano poi esse reali, o anche soltanto comandate, cioè oggettivamente necessarie in senso pratico. In azioni date realmente nell'esperienza, come accadimenti del mondo sensibile, non potevamo sperare di trovare codesta connessione, perché la causalità mediante la libertà va cercata sempre al di fuori del mondo sensibile, nell'intelligibile. Ma altre cose, all'infuori degli enti sensibili, non sono offerte alla nostra percezione e osservazione. Non rimaneva, dunque, a disposizione altro

che trovare un principio di causalità non contraddittorio - e, in verità, oggettivo - che escludesse dalla determinazione di tali azioni tutte le condizioni sensibili: cioè un principio in cui la ragione non si richiami a <qualcos'altro>, come fondamento di determinazione rispetto alla causalità, bensì a quel principio che essa stessa contiene in sé, e in cui, pertanto, è di per sé pratica come <ragion pura>. Ma codesto principio non richiede alcuna ricerca e alcuna scoperta; esso è sempre esistito, in ogni ragione umana, come incorporato alla sua essenza; ed è il principio della <moralità>. Dunque, quella causalità incondizionata e la sua facoltà la libertà - e, con essa, un essere (io stesso) che appartiene al mondo sensibile, in quanto tale essere appartiene, insieme, anche al mondo intelligibile -, non è pensata soltanto in modo indeterminato e problematico (ciò che era possibile già in virtù della ragione speculativa), ma è addirittura <conosciuta in modo assertorio e determinato>, rispetto alla legge della sua causalità. In tal modo la realtà del mondo intelligibile ci è data, precisamente sotto il rispetto pratico, e tale determinazione, che in senso teoretico sarebbe <trascendente>, sotto il rispetto pratico è <immanente>. Ma qualcosa di analogo sarebbe stato impossibile nel caso della seconda idea dinamica, e cioè di quella di un <essere necessario>. Impossibile giungere ad esso partendo dal mondo sensibile, senza la mediazione della prima idea dinamica. Se, infatti, volessimo tentarlo, dovremmo osar saltare al di fuori di tutto ciò che ci è dato, e proiettarci verso ciò di cui non ci è dato nulla, per mediare la connessione di un tal essere intelligibile con il mondo sensibile (poiché l'essere necessario deve riconoscersi come dato <fuori di noi>). La cosa per contro è perfettamente possibile rispetto <al nostro proprio> soggetto, che <da un lato> si riconosce determinato, come essere intelligibile, dalla legge morale (in virtù della libertà), <dall'altro> lato come attivo secondo questa determinazione nel mondo sensibile: come, ormai, ci appare con evidenza. Solo il concetto della libertà ci permette di non uscire da noi medesimi per trovare l'incondizionato e l'intelligibile, rispetto al condizionato e al sensibile. E', infatti, la nostra stessa ragione quella che, grazie alla suprema e incondizionata legge pratica e all'essere che di questa legge è cosciente (la nostra stessa persona), si riconosce come appartenente al puro mondo intelligibile, addirittura con la determinazione del modo in cui, come membro di tal mondo, deve agire. Si può capire, così, perché in tutta la facoltà della ragione <solo l'uso pratico> ci permetta di andare al di là del mondo sensibile, e ci apra la conoscenza di un ordine e di una connessione sovrasensibile, che, tuttavia, appunto perciò può estendersi solo nella misura necessaria per la pura finalità pratica. Mi si permetta, in questa occasione, di attirare l'attenzione soltanto ancora su un punto: e, cioè, che ogni passo compiuto con la pura ragione anche in campo pratico, in cui non si bada punto alla speculazione sottile, tuttavia si lega così precisamente, e da sé, a tutti i momenti della Critica della ragione teoretica, come se lo si fosse meditatamente pensato solo per ottenere tale conferma. Una tal coincidenza, per nulla cercata, bensì (e di ciò chiunque può convincersi, purché prosegua le ricerche morali fino ai loro principi) trovata spontaneamente, delle più importanti proposizioni della ragion pratica con le osservazioni della Critica della ragione speculativa, che spesso sembravano non necessarie e troppo sottili, sorprende e riempie di ammirazione; e conferma la massima, già da altri riconosciuta e lodata, di condurre innanzi senza interferenze il proprio cammino, in ogni

ricerca scientifica, con tutta la precisione e la sincerità possibili, senza preoccuparsi di ciò che potrebbe trovarsi di contrastante fuori del suo campo, bensì perfezionandola il più possibile in verità e completezza, in modo del tutto indipendente. Una frequente osservazione mi ha persuaso che, una volta portata a termine questa faccenda, ciò che a metà del percorso mi lasciava, a volte molto perplesso in rapporto ad altre dottrine, purché dimenticassi tale perplessità e badassi solo al mio compito fin quando non fosse terminato, finiva da ultimo col concordare inaspettatamente, e senza residui, con ciò che, senza minimamente tener presenti quelle dottrine e senza parzialità e preferenze per esse, di per sé era stato trovato. Gli autori si risparmierebbero molti errori e molta fatica perduta (perché diretta a un miraggio), se solo si decidessero a lavorare con più sincerità.

# **Libro secondo**

DIALETTICA DELLA RAGION PURA PRATICA.



# Capitolo primo

## DI UNA DIALETTICA DELLA RAGION PURA PRATICA IN GENERALE.

La ragion pura ha sempre una sua dialettica, sia essa considerata nel suo uso speculativo o nel pratico: infatti, essa pretende l'assoluta totalità delle condizioni per un dato condizionato, e questa si può trovare soltanto in cose in se stesse. Ma, poiché tutti i concetti delle cose devono essere riferiti a intuizioni, che in noi uomini, non possono mai essere altro che sensibili sicché gli oggetti non si possono conoscere come cose in sé, ma solo come fenomeni -, nella serie del condizionato e delle condizioni mai si può incontrare l'incondizionato. Dall'applicazione ai fenomeni di codesta idea razionale della totalità delle condizioni (perciò dell'incondizionato) scaturisce, così, un'inevitabile apparenza: come se questi fossero cose in se stesse. (Per tali, infatti, sono sempre scambiati, in mancanza di una critica che metta sull'avviso.) Ma di questa apparenza ingannevole non ci si può mai accorgere, fin quando l'applicazione ai fenomeni del principio razionale, per cui ad ogni condizionato si presuppone l'incondizionato, non dia luogo a un <conflitto> della ragione con se stessa. Allora la ragione si vede costretta a indagare tale apparenza: di dove scaturisca e come possa essere eliminata; e questo non può avvenire altrimenti che mediante una critica completa di tutta la facoltà razionale. Sicché l'antinomia della ragion pura, che si manifesta nella sua dialettica, è, in realtà, l'errore più benefico in cui la ragione umana potesse cadere, dato che, alla fine, esso ci stimola a cercare la chiave per uscire da quel labirinto. E, quando questa chiave sia stata trovata, essa permette di scoprire anche ciò che non si cercava, e di cui, tuttavia, si aveva bisogno: la veduta di un ordine superiore e immutabile delle cose, in cui già ora ci troviamo, e in cui ci può essere ormai prescritto, con precetti precisi, di proseguire la nostra esistenza in modo conforme alla suprema determinazione razionale.

Come nell'uso speculativo della ragion pura sia da risolvere quella dialettica naturale, e da prevenire l'errore che nasce da una apparenza, peraltro naturale, è indicato esaurientemente dalla Critica di quella facoltà. Ma le cose non vanno meglio per la ragione nel suo uso pratico. Come ragion pura pratica, essa cerca del pari, per ciò che è praticamente condizionato (fondandosi su inclinazioni e bisogni naturali), l'incondizionato: e, precisamente, non come fondamento di determinazione della volontà, bensì, quand'anche questo sia stato dato (nella legge morale), come totalità incondizionata dell'<oggetto> di una ragion pura pratica: lo cerca, insomma, sotto il nome di "sommo bene".

Determinare adeguatamente quest'idea in senso pratico, cioè per la massima del nostro comportamento razionale, è compito della <dottrina della saggezza>; e questa a sua volta, come scienza, è filosofia, nel significato in cui gli antichi intendevano la parola: indicazione del concetto di ciò in cui il sommo bene va collocato, e del comportamento da seguire per raggiungerlo. Non sarebbe male conservare a questa parola il suo antico significato, come <dottrina del sommo bene> perseguita con la ragione, in modo da

farne una <scienza>. Da un lato, infatti, la condizione limitativa implicita in ciò corrisponderebbe alla locuzione greca (che significa «amore della <saggezza>»); e, al tempo stesso, ciò permetterebbe di abbracciare, sotto il nome di filosofia, l'amore della <scienza>, e perciò di ogni conoscenza speculativa della ragione, in quanto essa serva alla ragione, sia per formarsi quel concetto, sia per il fondamento di determinazione pratica. Al tempo stesso, non si perderebbe di vista lo scopo principale per il quale soltanto la filosofia può essere chiamata dottrina della saggezza. D'altro canto, non sarebbe male neppure esercitare un'azione deterrente verso la presunzione di colui che osasse arrogarsi il titolo di filosofo, facendogli presente, già con la definizione stessa della filosofia, il criterio con cui valutare se stesso: ciò non mancherà di abbassare di molto le sue pretese. Infatti, essere un <insegnante di saggezza> dovrebbe ben significare qualcosa di più che essere uno scolaro, rimasto sempre molto lontano dal guidare con sicurezza sé, e ancor più gli altri, verso un così alto scopo: significherebbe essere maestro nella conoscenza della saggezza; e ciò significa più di quanto possa presumere un uomo modesto. E la filosofia, così come la saggezza, rimarrebbe pur sempre un ideale, che può essere compiutamente indicato in modo oggettivo solo nella ragione, e soggettivamente formare per la persona solo il fine del suo sforzo incessante. A pretendere di esserne in possesso, attribuendosi il nome di filosofo, sarebbe autorizzato solo colui che potesse indicarne i segni inequivocabili nella propria persona (nel dominio di sé e nell'interesse indubitabile che egli prende principalmente al bene universale). Questo, infatti, pretendevano gli antichi per aggiudicare a qualcuno quel nome onorifico.

Riguardo alla Dialettica della ragion pura pratica, sul punto della determinazione del concetto di <sommo bene> (da cui, quando sia giunta a soluzione, ci si può attendere un effetto benefico, non meno che in campo teoretico, dato che le contraddizioni sinceramente esposte, e non occultate, della ragion pura pratica con se stessa costringono a una critica esauriente della sua facoltà), dobbiamo premettere ancora una sola osservazione. La legge morale è l'unico fondamento di determinazione della volontà pura. Ma, poiché essa è unicamente formale (esige, cioè, come universalmente legislatrice soltanto la forma della massima), essa fa astrazione, come fondamento di determinazione, da qualsiasi materia, e perciò da ogni oggetto della volontà.

Pertanto, il sommo bene può, bensì, essere l'«oggetto» intero di una ragion pura pratica, cioè di una volontà pura, ma non deve per questo essere considerato come il <fondamento della sua determinazione>: solo la legge morale dev'essere considerata come il fondamento, in base al quale farsi uno scopo di quell'oggetto e della sua attuazione o ricerca. In un caso così delicato come la determinazione dei principi etici, in cui anche il minimo equivoco falsa le intenzioni, tale osservazione è non priva di importanza. Da quel che s'è detto nell'Analitica, infatti, si sarà capito che, qualora sotto il nome di «bene» si accogliesse, come fondamento di determinazione della volontà, un qualche oggetto precedente la legge morale, per poi desumere da esso il principio pratico supremo, ciò produrrebbe in ogni caso eteronomia, e spodesterebbe il principio morale.

E' ovvio però che, se nel concetto del sommo bene è inclusa già la legge morale come condizione suprema, allora il sommo bene non è semplicemente <oggetto>; bensì il suo

concetto, e la rappresentazione di una sua esistenza possibile mediante la nostra ragione pratica, costituisce il <fondamento di determinazione> della volontà pura. In tal caso, infatti, in realtà la volontà è determinata dalla legge morale, già inclusa e pensata in quel concetto secondo il principio dell'autonomia, e non da un altro oggetto qualsiasi. Quest'ordine dei concetti della determinazione del volere non deve esser perduto di vista: altrimenti ci si fraintende, e si crede di contraddirsi, mentre tutto si compone nell'armonia più perfetta.

# Capitolo secondo

## DELLA DIALETTICA DELLA RAGION PURA NELLA DETERMINAZIONE DEL CONCETTO DI SOMMO BENE.

Il concetto di <sommo> ["höchst"] contiene già una ambiguità che, se non ci si bada, può cagionare dispute inutili. Sommo può infatti significare «supremo» ("supremum") o anche «perfetto» ("consummatum"). Suprema è quella condizione che a sua volta è incondizionata, cioè non subordinata a nessun'altra ("originarium"); perfetto è quel tutto che non è parte di alcun tutto maggiore della stessa specie ("perfectissimum"). Che la virtù (cioè il meritare di esser felici) sia la <condizione suprema> di tutto ciò che comunque può apparire desiderabile - quindi anche di ogni nostra ricerca di felicità - e, quindi, che sia il <bene supremo>, è stato dimostrato nell'Analitica. Ma con questo essa non è ancora il bene totale e completo, come oggetto della facoltà di desiderare di esseri razionali finiti; perché, per esser questo, dovrebbe aggiungersi ancora la <felicità>: non solo agli occhi interessati dell'individuo, che fa di sé il proprio scopo, ma anche nel giudizio di una ragione imparziale, che considera la felicità in genere, nel mondo, come uno scopo in sé. Infatti, essere bisognevoli di felicità, e anche degni di essa, ma non esserne partecipi, non è cosa compatibile con il volere perfetto di un essere razionale, che avesse, al tempo stesso, potestà su ogni cosa (anche se noi ci rappresentiamo un tal essere solo per esperimento). In quanto, dunque, virtù e felicità insieme costituiscono, in una persona, il possesso del sommo bene - dunque, anche la felicità, ripartita esattamente in proporzione alla moralità (come valore della persona e sua dignità ad esser felice) costituisce il <sommo bene> in un mondo possibile -, questo insieme significa il tutto, il bene perfetto; in cui, però, la virtù, come condizione, è sempre il bene supremo, non avendo altre condizioni al di sopra di sé, e la felicità è sempre qualcosa che, a chi lo possiede, riesce gradito, però non è buono per sé solo assolutamente e sotto tutti i rispetti, ma presuppone sempre, come condizione, il comportamento morale conforme alla legge. Due determinazioni congiunte <necessariamente> in un concetto devono avere tra loro il legame che c'è tra il fondamento e la conseguenza: e, precisamente, o in modo tale che la loro <unità> è <analitica> (connessione logica), o in modo tale che è < sintetica > (collegamento reale): quella viene considerata secondo la legge d'identità, questa di causalità. La connessione della virtù con la felicità può, dunque, essere intesa, o nel senso che lo sforzo d'esser virtuosi e il perseguimento razionale della felicità non siano due operazioni diverse, ma del tutto identiche, perché alla prima non occorre dare come fondamento nessuna massima diversa che alla seconda; oppure, quella connessione può essere intesa nel senso che la virtù produca la felicità come qualcosa di diverso dalla coscienza della virtù stessa: così come la causa produce un effetto.

Tra le antiche scuole greche ve n'erano propriamente soltanto due che, nella determinazione del sommo bene, seguissero un metodo del tutto concorde, nel senso che

entrambe non consideravano virtù e felicità come due elementi diversi del sommo bene, e che, perciò, cercavano l'unità del principio secondo la regola dell'identità. A questo punto, però, tornavano a dividersi, scegliendo diversamente, tra i due, l'elemento da considerarsi fondamentale. L'<epicureo> diceva: esser consapevoli della propria massima che conduce alla felicità, questo è la virtù; e lo <stoico>: essere consapevoli della propria virtù, questo è la felicità. Per il primo, prudenza equivaleva a moralità; per il secondo che sceglieva per la virtù una denominazione superiore -, solo la <moralità> era vera saggezza.

Ci si deve rammaricare che l'acume di queste persone (che pure sono ammirevoli, per aver battuto, già in tempi così lontani, tutte le vie concepibili della speculazione filosofica) si applicasse fuor di proposito, a escogitare un'identità tra due concetti così radicalmente eterogenei come la virtù e la felicità. Ma ciò era conforme allo spirito dialettico del loro tempo, che anche oggi, a volte, svia teste sottili, inducendole a cercar di cancellare differenze essenziali e insuperabili nei principi, col trasformarle in questioni di parole, stabilendo, così, un'apparente e artificiosa unità del concetto, semplicemente sotto diverse denominazioni. Questo accade, generalmente, in quei casi in cui la congiunzione di fondamenti eterogenei si trova così in alto, o così nel profondo - oppure richiederebbe un rivolgimento così radicale delle dottrine comunemente accolte nel sistema filosofico -, che si ha paura di approfondire effettivamente la differenza reale. e si preferisce trattarla come una diversità meramente formale.

Mentre entrambe le scuole cercavano di pensare come uno solo i due principi pratici della virtù e della felicità, tuttavia esse non erano d'accordo sul modo di far risultare tale identità. Anzi, si collocavano ai due estremi opposti, in quanto l'una poneva il suo principio dalla parte della sensibilità, l'altra dalla parte della ragione: quella, nella coscienza del bisogno sensibile, questa nell'indipendenza della ragion pratica da ogni fondamento di determinazione sensibile. Il concetto di virtù, secondo l'<epicureo>, risiedeva già nella massima di perseguire la propria felicità; il concetto di felicità, per contro, secondo lo <stoico> era già contenuto nella coscienza della propria virtù. Ma ciò che è contenuto in un altro concetto coincide, bensì, con una parte di esso, ma non con il tutto; e due interi possono, inoltre, essere specificamente diversi tra loro, pur essendo fatti dello stesso materiale, quando le parti siano collegate a formare il tutto in due modi totalmente diversi. Lo stoico affermava che la virtù è l'<intero sommo bene>, e che la felicità è semplicemente la coscienza del suo possesso, in quanto appartenente allo stato del soggetto. L'epicureo affermava che la felicità è l'<intero sommo bene>, e la virtù solo la forma della massima per procurarsela: cioè, consiste in un uso razionale dei mezzi per ottenerla.

Dall'Analitica, però, risulta chiaro che le massime della virtù e quelle della propria felicità sono, in rapporto al loro supremo principio pratico, di natura del tutto eterogenea, e, lungi dal concordare, pur rientrando in un unico sommo bene per renderlo possibile, si limitano fortemente in uno stesso soggetto, e si danneggiano. Dunque, la questione: <com'è praticamente possibile il sommo bene?>, rimane, nonostante tutti i <tentativi eclettici><sup>77</sup> fatti fin qui, un problema insoluto. E ciò che ne rende difficile la soluzione è

indicato dall'Analitica: felicità e moralità sono due <elementi> del sommo bene, specificamente del tutto <diversi>, sicché il loro legame non può esser conosciuto analiticamente (quasi che, se uno cerca la propria felicità, in questo suo comportamento risulti "ipso facto" virtuoso, per semplice risoluzione di concetti; oppure, chi segue la virtù risulti "ipso facto" felice, nella coscienza di questo suo comportamento), ma è una <sintesi> di concetti. Ma, poiché tale collegamento è conosciuto a priori, e pertanto come praticamente necessario, e non è ricavato dall'esperienza; e la possibilità del sommo bene non si fonda, quindi, su un qualsiasi principio empirico: la deduzione di tale concetto dovrà essere <trascendentale>;<sup>78</sup>. E' (moralmente) necessario a priori, <produrre il sommo bene> mediante la libertà del volere: dunque, anche la condizione della sua possibilità deve riposare unicamente su fondamenti conoscitivi a priori.

## 1. L'antinomia della ragion pratica.

Nel sommo bene per noi pratico - che, cioè, va reso reale mediante la nostra volontà - virtù e felicità sono pensate come necessariamente collegate, sicché l'una non può essere assunta dalla ragion pura pratica senza che anche l'altra entri a far parte del sommo bene. Ora, tale collegamento (come qualsiasi altro) è o <analitico> o <sintetico>. Ma poiché esso non può esser analitico, come testé è stato mostrato, dev'essere sintetico, e, precisamente, pensato come connessione della causa con l'effetto: perché esso concerne un bene pratico, ossia ciò che è possibile mediante l'azione. Dunque, o il desiderio di felicità deve essere la causa che muove alle massime della virtù, o la massima della virtù deve essere la causa efficiente della felicità. La prima alternativa è impossibile <assolutamente>: perché (come si è dimostrato nell'Analitica) le massime che pongono il motivo determinante della volontà nell'aspirazione alla propria felicità non sono punto morali, e non possono fondare la virtù. Ma anche la seconda alternativa è <impossibile>, perché ogni connessione pratica di cause e di effetti nel mondo, come risultante dalla determinazione della volontà, è regolata non dall'intenzione morale del volere, bensì dalla conoscenza delle leggi naturali e dal potere fisico di servirsene per i propri scopi. Dunque, dall'osservanza puntuale delle leggi etiche non ci si può attendere nessuna connessione necessaria, e sufficiente per il sommo bene, di virtù e felicità nel mondo. Ora, poiché promuovere il sommo bene, che contiene nel suo concetto quella connessione, è un oggetto necessario a priori della nostra volontà, inseparabilmente connesso con la legge morale, l'impossibilità dell'uno deve dimostrare anche la falsità dell'altra. Se, dunque, il sommo bene secondo le regole pratiche è impossibile, anche la legge morale, che comanda di promuoverlo, dev'essere fantastica e diretta a fini meramente immaginari, quindi falsa in se stessa.

## 2. Soluzione critica dell'antinomia della ragion pratica.

Nell'antinomia della ragion pura speculativa si trova un conflitto analogo, tra la necessità naturale e la libertà, nella causalità degli eventi nel mondo. Esso fu eliminato dimostrando che non si trattava di un vero conflitto, se gli eventi, e il mondo stesso in cui essi si producono, son considerati come semplici fenomeni (ciò che, del resto, si deve fare). Infatti, un identico essere agente che, come fenomeno (anche di fronte al proprio senso interno), ha nel mondo sensibile una causalità sempre conforme al meccanismo naturale, tuttavia, in quanto la persona agente è considerata al tempo stesso come <noumeno> (come intelligenza pura, nella sua esistenza non determinabile temporalmente), può contenere, rispetto allo stesso evento, un fondamento di determinazione di quella causalità secondo leggi naturali, che è esso stesso libero da ogni legge naturale.

Con la predetta antinomia della ragion pura pratica le cose stanno esattamente allo stesso modo. La prima delle due proposizioni, e cioè che la ricerca della felicità produca un fondamento di intenzioni virtuose, è <falsa assolutamente>; ma la seconda, che l'intenzione virtuosa produca necessariamente felicità, è falsa <non assolutamente>, ma solo in quanto la si consideri come la forma della causalità nel mondo sensibile, e, pertanto, solo se assumo l'esistenza nel mondo sensibile come l'unico modo di esistere dell'essere ragionevole. Ma poiché, non solo sono autorizzato a pensare la mia esistenza anche come noumeno, in un mondo intelligibile, ma ho addirittura, nella legge morale, un fondamento di determinazione puramente intellettuale della mia causalità (nel mondo sensibile), così non è impossibile che la moralità dell'intenzione abbia una connessione, se non immediata, almeno mediata (grazie a un autore intelligibile della natura) - e, precisamente, una connessione necessaria, causa - con la felicità come effetto nel mondo sensibile; mentre in una natura che sia puramente oggetto dei sensi quel collegamento non può mai essere altro che accidentale, e non può bastare a produrre il sommo bene.

Dunque, nonostante questo apparente contrasto di una ragion pratica con se stessa, il sommo bene è lo scopo supremo necessario di una volontà moralmente determinata, e un vero oggetto di essa; perch'esso è praticamente possibile, e le massime di tale volontà, che si riferiscono al sommo bene per la loro materia, hanno una realtà oggettiva. Questa, a tutta prima, appariva messa in pericolo da quell'antinomia, nel collegamento della moralità con la felicità secondo una legge universale, ma solo per un malinteso: perché si considerava il rapporto tra i fenomeni come un rapporto delle cose in se stesse con tali fenomeni.

Considerato che noi ci vediamo costretti a cercare la possibilità del sommo bene - di questo scopo, che la ragione assegna a tutti gli esseri ragionevoli come meta dei loro desideri morali - in tale lontananza, e cioè nel rapporto con un mondo intelligibile, non può non meravigliare che i filosofi, tanto delle antiche scuole quanto delle moderne,

abbiano potuto trovare una proporzione soddisfacente della virtù con la felicità già <in questa vita> (nel mondo sensibile), o abbiano potuto convincersi di esserne consapevoli. Infatti, tanto <Epicuro> quanto gli Stoici innalzarono la felicità, che nasce dalla coscienza della virtù, al di sopra di tutto nella vita; e il primo, nei suoi precetti pratici, non era intenzionato così bassamente come si potrebbe concludere dai principi della sua teoria - utilizzati da lui per spiegare, ma non per agire - o come li hanno interpretati molti, sviati dalla espressione «piacere» in luogo di «contentezza»: al contrario, tra i modi di godere la gioia più intima egli includeva l'esercizio disinteressato del bene, e nel suo piano di vita piacevole (col che intendeva una costante letizia d'animo) rientravano la temperanza e la moderazione delle inclinazioni, quale può pretenderla il moralista più severo.

In ciò egli si scostava sostanzialmente dagli Stoici solo nel porre in un siffatto piacere quel motivo determinante che gli Stoici, e con ragione, negavano. Da un lato, infatti, il virtuoso Epicuro, al pari di molte persone moralmente bene intenzionate, ma che non hanno approfondito abbastanza i loro principi, cadeva nell'errore di presupporre già l'<intenzione> virtuosa nei soggetti, a cui pretendeva di indicare per primo il movente alla virtù (e, effettivamente, la persona per bene non può sentirsi felice se non è cosciente, anzitutto, della propria onestà: perché avendo un tale animo, i rimproveri che il suo stesso carattere lo costringerebbe a muoversi quando trasgredisce la legge, e la sua condanna morale di sé, lo priverebbero del tutto di quel piacere che altrimenti potrebbe ritrarre dalla sua condizione). Se non che la questione è: da che cosa è resa possibile una siffatta intenzione e tendenza a considerare in questo modo il valore della propria esistenza, posto che, prima di essa, non s'incontrerebbe nel soggetto nessuna sensibilità per un valore morale di qualsiasi genere? Senza dubbio, l'uomo, quando sia virtuoso, non prenderà piacere alla vita se non sarà cosciente, in ogni sua azione, della rettitudine del proprio comportamento, per quanto favorevole gli sia la fortuna rispetto allo stato fisico della vita stessa; ma, per renderlo virtuoso - prima ancora, perciò, che egli ponga così in alto il valore morale della sua esistenza -, è possibile decantargli la tranquillità d'animo che dovrà scaturire dalla coscienza di una rettitudine, per la quale egli non ha sensibilità alcuna?

D'altro canto, però, qui si trova sempre il fondamento di un errore di surrezione ("vitium subreptionis"), simile ad una illusione ottica, nell'autocoscienza di ciò che si fa, a differenza di ciò che <si sente>: illusione che anche la persona più sperimentata non può evitare del tutto. L'intenzione morale è necessariamente legata a una coscienza della determinazione della volontà <direttamente da parte della legge>. Ora, la coscienza di una determinazione della facoltà di desiderare fonda sempre un certo piacere per l'azione che ne vien prodotta: ma questo piacere, questo compiacimento di sé, non è la ragione che determina l'operazione; al contrario, solo la determinazione della volontà immediatamente da parte della pura ragione è il fondamento del senso di piacere, ed essa rimane una determinazione pratica pura, non estetica;<sup>79</sup> della facoltà di desiderare. Ora, poiché tale determinazione produce internamente appunto lo stesso effetto di stimolo dell'attività che produrrebbe un senso di piacevolezza che ci si attenda dall'azione desiderata, facilmente scambiamo ciò che noi stessi operiamo per qualcosa che sentiamo solo passivamente, e prendiamo il movente morale per un impulso sensibile



analogamente a ciò che accade nella cosiddetta illusione dei sensi (qui del senso interno). E' qualcosa di molto sublime nella natura umana il venir determinati ad agire immediatamente da una legge razionale pura, e così pure l'illusione di considerare il soggettivo, di codesta determinabilità intellettuale del volere, come qualcosa di attinente alla sensibilità e come l'effetto di un particolare sentimento di ordine sensibile (perché un sentimento intellettuale sarebbe una contraddizione). Ed è, altresì, molto importante attirare l'attenzione su questa proprietà della nostra personalità, e coltivare nel modo più efficace possibile l'azione della ragione su tale sentimento. Ma bisogna anche guardarsi dallo sminuire e sfigurare, come per una falsa prospettiva, il movente autentico e genuino - la legge stessa - con una esaltazione in forma indebita di quel fondamento morale di determinazione come movente, ponendo a base di esso, come sue ragioni, particolari sentimenti di gioia (che, in realtà, non sono che conseguenze). Il rispetto, dunque, e non il piacere o il godimento della felicità, è qualcosa di cui non è possibile avere un sentimento <antecedente>, posto a fondamento della ragione (perché tale sentimento sarebbe sempre estetico e patologico) e<sup>80</sup>, essendo la consapevolezza della coercizione immediata sulla volontà da parte della legge, a stento lo si può considerare come un analogo del sentimento di piacere, perché ottiene, bensì, lo stesso effetto sulla facoltà di desiderare, ma da fonti diverse. Solo presentando così le cose si può ottenere ciò a cui si deve mirare: e, cioè, che le azioni, non solo siano conformi al dovere (in conseguenza di sentimenti piacevoli), ma siano fatte per dovere: ciò che dev'essere il vero scopo di ogni educazione morale. Ma non c'è una parola che non designi un godimento, come quello della felicità, bensì un compiacimento della propria esistenza: un analogo della felicità, che deve necessariamente accompagnare la consapevolezza della virtù? Certamente: questa parola è <contentezza di sé>: la quale, nel suo significato proprio, denota sempre soltanto un compiacimento negativo della propria esistenza, per cui si è coscienti di non aver bisogno di nulla. La libertà, e la coscienza di essa come di una capacità di seguire con intenzione preponderante la legge morale, è <indipendenza dalle inclinazioni>, per lo meno in quanto motivi determinanti (anche se non in quanto influenti) del nostro appetito; e, avendone io coscienza nell'osservare le mie massime morali, essa è l'unica fonte di una contentezza immutabile, ad essa necessariamente connessa, la quale non riposa su alcun sentimento particolare. Tale contentezza si può chiamare intellettuale. La contentezza estetica (impropriamente chiamata così), che si fonda sulla soddisfazione delle inclinazioni, per quanto raffinate le si voglia escogitare, non può mai essere adeguata a ciò che ci si aspetta da essa. Perché le inclinazioni cambiano, crescono con il favore che si concede loro, e lasciano sempre un vuoto ancor maggiore di quello che si era pensato di riempire. A un essere razionale, perciò, esse sono sempre di peso, ed egli, anche se non è in grado di deporle, pure è forzato a desiderare di esserne liberato. Anche l'inclinazione a cosa conforme al dovere (per esempio, alla beneficenza) può, bensì, facilitare assai l'efficacia delle massime <morali>, ma non può produrne alcuna. A tal fine, infatti, tutto dev'essere fatto dipendere dalla rappresentazione della legge come fondamento di determinazione, se l'azione ha da contenere non solo <legalità>, ma anche <moralità>.

L'inclinazione è cieca e servile, sia essa benigna o no; e la ragione, quando si tratta della

moralità, non deve soltanto tenerla sotto tutela, ma, senza badare ad essa, perseguire affatto da sola il proprio interesse, come ragion pura pratica. Anche quel sentimento di compassione e di tenera partecipazione, quando diventi motivo determinante precedendo la considerazione di che cosa sia dovere, è di peso alle stesse persone benpensanti: mette a soqquadro le loro massime meditate, e produce il desiderio di venire liberati da quei sentimenti e d'essere sottomessi esclusivamente alla ragione legislatrice. Di qui si può capire come la coscienza di codesta capacità di una ragion pura pratica in atto (la virtù) possa produrre una coscienza della superiorità sulle proprie inclinazioni, e, pertanto, dell'indipendenza da esse e, quindi, anche dalla scontentezza che sempre le accompagna: dunque, un compiacimento negativo per il proprio stato, cioè la contentezza, che, alla sua fonte, è <contentezza> della propria persona. In questa guisa (e cioè indirettamente) la libertà stessa diviene capace di un godimento che non si può chiamare felicità, perché non dipende dalla positiva presenza di un sentimento, e neppure, parlando esattamente, <beatitudine>, perché non implica una indipendenza completa da inclinazioni e bisogni; ma che, tuttavia, è simile a quest'ultima, in quanto, cioè, per lo meno la determinazione della propria volontà può mantenersi libera dal loro influsso, e quindi, almeno per la sua origine, è analoga all'autosufficienza che si può attribuire soltanto all'Essere supremo.

Da questa soluzione dell'antinomia della ragion pura pratica segue che, nei principi pratici, si può pensare almeno come possibile un legame naturale e necessario tra la coscienza della moralità e l'aspettazione di una felicità ad essa proporzionata, come sua conseguenza (pur senza che si riesca a conoscerlo e ad intenderlo); mentre, per contro, è impossibile che i principi della ricerca della felicità producano moralità. Sicché il bene <supremo> (come condizione prima del sommo bene) è la moralità, mentre la felicità ne costituisce, bensì, il secondo elemento, ma nel senso di esserne solo la conseguenza morale, e tuttavia necessaria. Solo in questa subordinazione il <sommo bene> è l'intero oggetto della ragion pura pratica, che deve rappresentarselo necessariamente come possibile, dal momento che essa comanda di far di tutto per produrlo. Ma, poiché la possibilità di un tal legame del condizionato con la sua condizione appartiene interamente al rapporto sovrasensibile delle cose, e non può assolutamente prodursi secondo le leggi del mondo sensibile (nonostante che appartengano al mondo sensibile le conseguenze pratiche di tale idea, e cioè le azioni indirizzate a rendere reale il sommo bene), cercheremo di esporre i fondamenti di quella possibilità anzitutto rispetto a ciò che è immediatamente in nostro potere, e poi in ciò che la ragione ci presenta (necessariamente, secondo principi pratici) come completamento della nostra incapacità a render possibile il sommo bene: completamento che non è in nostro potere.

### **3. Del primato della ragion pura pratica nel suo collegamento con la speculativa.**

Per «primato» tra due o più cose, collegate mediante ragione, intendo la precedenza dell'una rispetto alle altre, come fondamento primo di determinazione del collegamento con tutte le altre. In un più ristretto significato pratico, intendo la precedenza dell'interesse dell'una (non posponibile a nessun altro), a cui l'interesse delle altre viene subordinato. Ad ogni facoltà dell'animo si può attribuire un <interesse>, cioè un principio che contiene la condizione, a cui soltanto l'esercizio di quella facoltà è promosso. Come facoltà dei principi, la ragione determina l'interesse di tutte le forze dell'animo, compreso il suo stesso. L'interesse del suo uso speculativo consiste nella <conoscenza> dell'oggetto, condotta fino ai supremi principi a priori; quello dell'uso pratico, nella determinazione della <volontà> rispetto allo scopo ultimo e totale. Ciò che si richiede per la possibilità di un uso della ragione in genere, e cioè che i principi e le proposizioni che li affermano non si contraddicano, non costituisce una parte del suo interesse, ma è la condizione perché si abbia, in genere, una ragione: solo l'estensione, non la concordanza pura e semplice con se stessa, fa parte del suo interesse. Se la ragion pratica non potesse pensare come dato, o come altrimenti ammissibile, se non ciò che la ragione <speculativa> è già stata in grado di raggiungere con le sue forze, quest'ultima deterrebbe il primato. Ma, posto che essa abbia per sé principi originari a priori, con cui siano indissolubilmente collegate certe proposizioni teoretiche, sottratte, tuttavia, a ogni possibile veduta della ragione speculativa (pur senza dover contraddire ad essa), allora la questione è quale interesse sia il supremo (non quale debba cedere all'altro, perché l'uno non contrasta necessariamente con l'altro), e cioè: se la ragione speculativa, che nulla sa di tutto ciò che la ragion pratica le propone di ammettere, debba accogliere tali proposizioni, e unirle ai suoi concetti come un possesso estraneo, che le è consegnato, nonostante che esse trascendano i suoi confini; oppure, se sia autorizzata a seguire ostinatamente l'interesse suo proprio, isolatamente, e secondo la canonica di Epicuro, a rigettare come vana escogitazione tutto ciò che non può accreditare la propria realtà oggettiva mediante esempi indicabili "ad oculos" nell'esperienza; anche se ciò può intrecciarsi con l'interesse dell'uso (puro) pratico senza contraddire alla ragione teoretica, ma unicamente perché, in tal caso, l'interesse della ragione speculativa riceverebbe un nocumento dall'abolizione dei confini che essa stessa si è posti, e la ragione resterebbe esposta a qualsiasi insensatezza o vanità dell'immaginazione.

In verità, se la ragion pratica fosse posta a fondamento in quanto patologicamente condizionata, cioè in quanto si limita ad amministrare l'interesse delle inclinazioni sotto il principio sensibile della felicità, la ragione speculativa non avrebbe motivo di subire quell'impostazione. Il paradiso di Maometto, o la fusione con la divinità predicata da <teosofi> e <mistici>, ciascuno a modo suo, imporrebbero alla ragione i loro mostri, e sarebbe come non avere ragione alcuna il darla in preda, in tal modo, a tutte le fantasticherie.

Solo se la ragion pura può essere per se stessa pratica - e lo è realmente, come mostra la coscienza della legge morale -, sarà sempre, tuttavia, un'unica e medesima ragione, quella che giudica secondo principi teorici, sia in funzione pratica, sia in funzione

teoretica: allora è chiaro che, se la sua facoltà, in campo teoretico, non giunge a fondare certe affermazioni che, pure, non le contraddicono, mentre queste stesse proposizioni sono indissolubilmente connesse con l'interesse <pratico> della ragion pura; la ragione speculativa deve accoglierle come un'offerta estranea, non cresciuta bensì sul suo terreno, tuttavia sufficientemente accreditata; e deve cercare di compararle e di connetterle con tutto ciò che, come ragione speculativa, ha in proprio potere, pur riconoscendovi non vedute sue proprie, ma un ampliamento del suo uso in un altro rispetto, pratico, che non contrasta punto al suo interesse, consistente nel limitare la temerità speculativa.

Nel collegamento, dunque, in un'unica conoscenza della ragion pura speculativa con la ragion pura pratica, quest'ultima detiene il <primato>; a patto che tale collegamento non sia <casuale> e arbitrario, bensì fondato a priori sulla ragione stessa, e, perciò, <necessario>. Senza una tale subordinazione, infatti, si produrrebbe un contrasto della ragione con se stessa, se i suoi due usi fossero semplicemente giustapposti (coordinati): la prima tenderebbe a chiudere rigorosamente il suo confine, e a non accogliere nel proprio territorio nulla della seconda; e questa, per contro, cercherebbe di estendersi al di là di ogni confine, e, ove il suo bisogno lo richieda, a inglobare anche l'altra nel proprio territorio. Ma subordinarsi alla ragione speculativa, rovesciando così l'ordine, non è cosa che si possa chiedere alla ragion pura pratica, perché ogni interesse, in ultima analisi, è pratico, e anche quello della ragione speculativa è perfetto solo condizionatamente e nell'uso pratico.

## **4. L'immortalità dell'anima come postulato della ragion pura pratica. L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una**

volontà determinabile dalla legge morale. Ma, in questa volontà, la <perfetta adeguatezza> dell'intenzione alla legge morale è la condizione suprema del sommo bene. Essa dev'essere, dunque, altrettanto possibile quanto il suo oggetto, essendo contenuta nel medesimo comando di promuoverlo. Ma la perfetta adeguatezza della volontà alla legge morale è la <santità>: una perfezione di cui nessun essere razionale del mondo sensibile è capace, in nessun momento della sua esistenza. Poiché, tuttavia, è egualmente richiesta come necessaria dal punto di vista pratico, essa potrà trovarsi solo in un <processo all'infinito>, verso quell'adeguatezza completa; e, secondo i principi della ragion pura pratica, è necessario assumere un tal progredire pratico come l'oggetto reale della nostra volontà<sup>81</sup>.

Ma tale progresso infinito è possibile solo presupponendo un'<esistenza>, e una personalità dell'essere razionale stesso, perduranti all'<infinito>: e ciò prende il nome di immortalità dell'anima. Dunque, il sommo bene è possibile, in senso pratico, solo

presupponendo l'immortalità dell'anima, e quindi questa, in quanto inseparabilmente connessa con la legge morale, è un "postulato" della ragion pura pratica (col che intendo una proposizione <teoretica>, ma non dimostrabile come tale, in quanto inerisce inseparabilmente a una legge <pratica> che vale incondizionatamente a priori).

La proposizione, che la nostra natura è moralmente destinata ad adeguarsi pienamente alla legge morale solo in un processo che va all'infinito, è della massima utilità, non solo per supplire, come stiamo facendo, all'impotenza della ragione speculativa, ma anche rispetto alla religione. In sua mancanza, o si fa interamente scadere dalla sua <santità> la legge morale, presentandola artificiosamente come <rilassata> (indulgente), e perciò commisurata ai nostri comodi, o si tende la propria vocazione e, al tempo stesso, la propria aspettativa verso un destino irraggiungibile, e cioè verso lo sperato raggiungimento di una perfetta santità del volere, e ci si perde in fantastici sogni <teosofici>, del tutto contrastanti con quanto sappiamo di noi stessi: cose, entrambe, che impediscono lo <sfuerzo> incessante verso un'obbedienza puntuale e completa a un comando razionale severo, senza indulgenze, e però non ideale, ma vero. A un essere razionale, ma finito, è possibile solo il progresso indefinito da gradini inferiori a gradini superiori di perfezione morale.

L'<infinito>, per il quale la condizione temporale non sussiste punto, scorge in questa serie, per noi infinita, il tutto dell'adeguatezza alla legge morale; e la santità, che il suo comando esige inflessibilmente, perché risponda alla sua giustizia la partecipazione al sommo bene che egli destina a ciascuno, va colta tutta in un'unica intuizione intellettuale dell'esistenza degli esseri razionali. Ciò che solo può competere alla creatura, quanto alla speranza di una tale partecipazione, sarebbe la coscienza della sua sperimentata intenzione, che faccia sperare - in base al progresso fin qui compiuto dai gradi di moralità inferiori ai superiori, e al proposito immutabile che, con ciò, le si rende manifesto - in un ulteriore progresso ininterrotto, fin là dove possa giungere comunque la sua esistenza, anche oltre i limiti di questa vita<sup>A12</sup>; sì da ottenere un'adeguazione perfetta al volere divino (senza indulgenze e rilassatezze, che contrasterebbero con la giustizia), non mai qui, o in un qualsiasi momento temporale che si possa prevedere nella sua esistenza, ma solo nell'infinità (abbracciabile da Dio soltanto) della sua durata.

## **5. L'esistenza di Dio come postulato della ragion pura pratica.**

La legge morale, nella precedente analisi, ci ha condotti al problema pratico che vien proposto dalla pura ragione, senza intervento di moventi sensibili della necessaria completezza della prima e principale parte del sommo bene, la "moralità"; e, dato che solo in una eternità si può risolvere quel problema in modo completo, al postulato dell'"immortalità". Per la possibilità del secondo elemento del sommo bene, e cioè di

quella "felicità" che sia commisurata alla moralità, questa medesima legge deve anche condurre con altrettanto disinteresse, in virtù della pura, oggettiva ragione, precisamente al presupposto dell'esistenza di una causa adeguata a tale effetto, cioè, a postulare l'«esistenza di Dio», come necessaria alla possibilità del sommo bene (il quale oggetto del nostro volere è legato necessariamente alla legislazione morale della ragion pura). Ci proponiamo di esporre in modo convincente tale connessione.

<Felicità> è la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, nell'intera sua esistenza, <tutto va secondo il suo desiderio e volere>. Essa, dunque, consiste nell'accordo della natura con lo scopo totale di quell'essere, nonché con il motivo determinante essenziale della sua volontà. Ora, la legge morale, come legge della libertà, comanda in virtù di fondamenti di determinazione che devono essere del tutto indipendenti dalla natura e dal suo accordo con la nostra facoltà di desiderare (in quanto moventi); ma l'essere razionale che agisce nel mondo non è però, al tempo stesso, anche la causa del mondo e della natura medesima. Nella legge morale, dunque, non si trova il benché minimo fondamento di una connessione necessaria tra la moralità e una felicità ad essa proporzionata, di un essere che appartiene al mondo e, di conseguenza, ne dipende; e che, appunto perciò, non può produrre la natura con la propria volontà, e, per quel che riguarda la sua felicità, non può con proprie forze rendere la natura interamente conforme ai propri principi pratici. Eppure, nel compito pratico della ragion pura, ossia nel perseguimento necessario del sommo bene, una tal connessione è postulata come necessaria: noi <abbiamo il dovere> di cercar di promuovere il sommo bene (che, dunque, deve pur esser possibile).

Pertanto, vien <postulata> anche l'esistenza di una causa dell'intera natura, distinta dalla natura stessa, che contenga il fondamento di quella connessione, e cioè dell'adeguarsi esatto della felicità alla moralità. Ma codesta causa suprema deve contenere il fondamento dell'accordo della natura, non solo con una legge della volontà degli esseri razionali, ma con la rappresentazione di tale <legge>, in quanto essi ne fanno il fondamento di determinazione <supremo> della loro volontà: quindi, non soltanto con i costumi, quanto alla forma, ma anche con la moralità come loro movente; ossia, con la loro intenzione morale. Dunque, il sommo bene nel mondo è possibile solo in quanto si assuma una causa suprema della natura, che abbia una causalità conforme all'intenzione morale. Ora, un essere capace di azioni fondate sulla rappresentazione di leggi è un'«intelligenza» (un essere razionale); e la causalità di un tal essere, fondata su detta rappresentazione di leggi, è la sua volontà. Dunque, la causa suprema della natura, quale la si deve presupporre in vista del sommo bene, è un essere che causa la natura con <intelletto> e con <volontà> (dunque, ne è l'autore). In altri termini, è "Dio". Pertanto, il postulato della possibilità del <sommo bene derivato> (cioè del mondo ottimo) è, al tempo stesso, il postulato della realtà di un <sommo bene originario>, e cioè dell'esistenza di Dio. Ora, era per noi un dovere promuovere il sommo bene. Pertanto, non solo siamo autorizzati, ma costretti, da una necessità legata come esigenza con il dovere, a presupporre la possibilità di questo sommo bene: ciò che, avendo luogo solo a condizione che esista Dio, collega inseparabilmente al dovere quella presupposizione. In altri termini, è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio.

Si deve ora osservare che tale necessità morale è necessità <oggettiva>, ossia esigenza, e non <oggettiva>, o dovere: perché non può esserci alcun dovere di ammettere l'esistenza di una cosa (perché ciò riguarda solo l'uso teoretico della ragione). Inoltre, con ciò non va inteso che l'assunzione dell'esistenza di Dio sia necessaria come <fondamento di ogni obbligatorietà> (perché questo fondamento, come è stato dimostrato a sufficienza, riposa unicamente sull'autonomia della ragione stessa). Nel dovere rientra soltanto lo sforzo di produrre e promuovere il sommo bene nel mondo: del qual bene, dunque, va postulata la possibilità, che la nostra ragione non trova pensabile altrimenti che presupponendo un'intelligenza suprema. L'ammissione della sua esistenza è, dunque, legata alla coscienza del nostro dovere, sebbene, in sé, tale ammissione riguardi la ragione teoretica: rispetto alla quale soltanto, essa, considerata come fondamento di spiegazione, può chiamarsi <ipotesi>. Per contro, rispetto all'intelligibilità di un oggetto propostoci dalla legge morale (il sommo bene), e, perciò, rispetto a un'esigenza di carattere pratico, essa può prendere il nome di <fede>, e, precisamente, di pura <fede razionale>: perché solo la pura ragione (tanto per il suo uso teoretico quanto per il suo uso pratico) è la fonte da cui essa deriva.

Da questa <deduzione> si può ormai capire perché le scuole greche non poterono mai pervenire alla soluzione del loro problema, circa la possibilità pratica del sommo bene. Esse ponevano come suo fondamento unico, e per sé sufficiente, sempre solo la regola dell'uso che la volontà dell'uomo fa della sua libertà, credendo di non dover prendere in considerazione, a questo scopo, l'esistenza di Dio. In realtà, fecero bene a stabilire il principio della moralità per se stesso, indipendentemente da tale postulato, e unicamente in base al rapporto della ragione con la volontà: facendone, così, la condizione pratica <suprema> del sommo bene. Questo non voleva dire, però, che fosse <l'intera> condizione della sua possibilità. Gli <Epicurei> avevano bensì assunto come principio supremo un principio morale assolutamente falso - quello della felicità -, e spacciato per legge la massima della scelta arbitraria secondo l'inclinazione di ciascuno, ma, almeno, in ciò si condussero abbastanza <conseguentemente>, avvilendo il loro sommo bene in proporzione alla bassezza del loro principio, e non attendendosi nessuna felicità maggiore di quella che possa fornire la prudenza umana (nella quale rientrano anche la continenza e la moderazione dei desideri): una felicità, sappiamo, abbastanza scarsa, e che può risultare molto diversa, a seconda delle circostanze, senza contare le eccezioni che continuamente dovevano essere accolte dalle loro regole, e le rendevano inadatte a servire da leggi. Gli <Stoici>, per contro, avevano scelto del tutto rettamente, nel loro principio pratico supremo, e cioè la virtù, la condizione del sommo bene; ma, credendo pienamente raggiungibile in questa vita quel grado di virtù che è richiesto dalla pura legge, non soltanto estendevano la capacità morale dell'uomo chiamato <saggio> al di là dei confini della sua natura, ammettendo qualcosa che contrasta con ogni conoscenza che si ha dell'uomo; ma ancora, e soprattutto, non volevano assolutamente riconoscere l'altro elemento che rientra nel sommo bene, e cioè la felicità, come un particolare oggetto della facoltà di desiderare umana. Essi rendevano il loro <saggio> del tutto indipendente dalla natura (per ciò che riguarda la sua contentezza), nella consapevolezza dell'eccellenza della sua persona; esponendolo, bensì, ma non sottoponendolo ai mali

della vita (al tempo stesso che lo dipingevano come esente dal male morale). E così tralasciavano, effettivamente, il secondo elemento del sommo bene, la personale felicità, facendolo risiedere unicamente nell'azione e nella soddisfazione per il proprio valore personale, quindi includendolo nella coscienza del carattere morale. Eppure, la voce stessa della loro natura avrebbe dovuto essere sufficiente a confutarli. La dottrina del cristianesimo<sup>A13</sup>, anche se non la si considera ancora come dottrina religiosa, offre su questo punto un concetto del sommo bene (regno di Dio) che è il solo che risponda rigorosamente alle esigenze della ragion pratica. La legge morale è santa (inviolabile), ed esige santità di costumi, sebbene qualunque perfezione morale a cui può giungere l'uomo sia sempre soltanto virtù, cioè intenzione conforme alla <legge>, per <rispetto> verso la legge, e, quindi, coscienza di un continuo inclinare alla trasgressione; o, quanto meno, impurità, cioè un mischiarsi di molti motivi non genuini (non morali) in ciò che spinge a obbedire alla legge; donde una valutazione di sé congiunta con l'umiltà. Dunque, rispetto alla santità, che la legge cristiana esige, alla creatura non è consentito che un progresso all'infinito; che, però, appunto perciò, la autorizza a sperare in una propria sopravvivenza, che vada anch'essa all'infinito. Il <valore> di un'intenzione <pienamente> commisurata alla legge morale è infinito, perché ogni possibile felicità, nel giudizio di un suo dispensatore saggio e onnipotente, non trova altro limite che l'inadeguatezza degli esseri ragionevoli rispetto al loro dovere. Ma la legge morale, per se stessa, non <promette> alcuna felicità, perché questa, secondo i concetti di un ordine naturale in genere, non è necessariamente legata con la sua osservanza. Ora, la dottrina morale cristiana supplisce a questa mancanza (del secondo, indispensabile elemento del sommo bene) con la rappresentazione del mondo in cui gli esseri razionali si dedicano con tutta l'anima all'adempimento della legge morale, come un <regno di Dio>, in cui natura e moralità pervengono a un'armonia che nessuna delle due, per se stessa, comporta, grazie ad un santo autore che rende possibile il sommo bene derivato. La <santità> dei costumi viene ad essi additata come guida già in questa vita, ma il benessere ad essa proporzionato, la <beatitudine>, è rappresentato come raggiungibile soltanto in un'eternità: perché <l'una> dev'essere sempre il modello del proprio comportamento in ogni condizione, e il progredire verso di essa è già possibile e necessario in questa vita; mentre <l'altro> non può essere assolutamente raggiunto, sotto il nome di felicità, in questo mondo (per quel che comportano le nostre capacità), e vien reso, pertanto, un semplice oggetto di speranza. Con tutto ciò, il principio cristiano della <morale> come tale non è teologico (e pertanto eteronomo), ma è l'autonomia della ragion pura pratica per se stessa: perché tale morale non pone la conoscenza di Dio e della sua volontà a fondamento di queste leggi, ma solo del raggiungimento del sommo bene, a condizione che le leggi stesse siano seguite; e il vero e proprio <movente> che spinge a obbedire alle leggi non lo pone nelle loro conseguenze desiderate, ma soltanto nella rappresentazione del dovere, nella cui rigorosa osservanza fa consistere tutto il merito di ottenere anche quelle conseguenze.

In tal modo la legge morale, mediante il concetto del sommo bene come oggetto e scopo finale della ragion pratica, conduce alla <religione>, cioè alla <conoscenza di tutti i doveri come comandi divini: non in quanto sanzioni, cioè disposizioni arbitrarie, in sé



accidentali, di una volontà estranea>, bensì come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa, le quali, pure, devon venir considerate come comandi dell'Essere supremo, perché solo da una volontà moralmente perfetta (santa e buona), e insieme onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi; e possiamo, quindi, sperare di raggiungerlo grazie all'accordo con tale volontà. Anche qui, pertanto, tutto rimane disinteressato, e fondato esclusivamente sul dovere, senza che sia lecito porre a fondamento come moventi la speranza o la paura: le quali, quando divengono principi, distruggono ogni valore morale delle azioni. La legge morale comanda di fare, del massimo bene possibile in un mondo, lo scopo ultimo di ogni comportamento. Ma questo non posso sperare di raggiungerlo, se non grazie all'accordo della mia volontà con quella di un autore del mondo, santo e buono, e, sebbene nel concetto del sommo bene - come di un tutto in cui la massima felicità vien rappresentata come legata, nella proporzione più esatta, con la più gran quantità di perfezione morale (possibile nelle creature) - sia contenuta anche la mia propria felicità, pure non è questa, bensì la legge morale (che, anzi, sottopone a rigorose condizioni la mia brama illimitata di felicità) il fondamento di determinazione del volere, che viene indicato per il promuovimento del sommo bene.

Perciò la morale non è, propriamente, la dottrina del modo in cui noi possiamo <renderci felici>, bensì del modo in cui dobbiamo renderci <degni> della felicità. Solo in un secondo tempo, quando si aggiunge la religione, interviene anche la speranza di divenire, una qualche volta, partecipi della felicità, nella misura in cui abbiamo procurato di non esserne indegni. Si è <degni> del possesso di una cosa, o di uno stato, quando l'esserne in possesso va d'accordo con il sommo bene. Ora, è facile vedere che qualsiasi merito dipende dal comportamento morale: perché questo, nel concetto del sommo bene, costituisce la condizione del resto (per quel che riguarda lo stato), e cioè della partecipazione alla felicità. Segue ora di qui che la morale non va mai trattata in sé come dottrina della felicità, cioè come un'indicazione del modo per diventar felici, perché essa non ha che fare con i mezzi per ottenere la felicità, ma con la sua condizione razionale ("conditio sine qua non"). Ma se essa (che presenta soltanto doveri, e non offre regole per soddisfare desideri interessati) è stata esposta completamente, solo a questo punto, dopo che si è risvegliato il desiderio morale, fondato su una legge, di promuovere il sommo bene (di portare tra noi il regno di Dio) - desiderio che prima non poteva sorgere in una qualsiasi anima interessata -, e dopo che, in vista di esso, si è mosso il passo verso la religione, codesta dottrina morale può anche esser chiamata dottrina della felicità, perché la <speranza> della felicità comincia soltanto con la religione.

Da ciò si può anche scorgere che, se ci si domanda quale sia stato lo <scopo ultimo di Dio> nel creare il mondo, non alla <felicità> degli esseri razionali nel mondo si deve pensare, bensì al <sommo bene>, che, a quel desiderio degli esseri razionali, aggiunge ancora una condizione, e cioè quella di esser degni della felicità: ossia la moralità di questi stessi esseri razionali. Questa sola contiene la misura secondo cui essi possono sperare di divenir partecipi della felicità per l'intervento di un saggio creatore. Poiché, infatti, la saggezza, dal punto di vista <teoretico>, significa <conoscenza del sommo bene>, e, dal punto di vista pratico, <conformità della volontà> al sommo bene, non si

può attribuire alla suprema indipendente saggezza uno scopo che sia fondato solo sulla benevolenza. Perché l'efficacia di quest'ultima (rispetto alla felicità degli esseri razionali) può pensarsi come conforme al sommo bene originario solo a condizione che si accordi con la <santità del suo volere>[A14](#).. Pertanto, coloro che pongono il fine della creazione nella gloria di Dio (supposto che questa non sia pensata antropomorficamente, come desiderio di essere stimato) hanno trovato, certo, l'espressione migliore<sup>82</sup>. Nulla, infatti, glorifica Dio tanto quanto ciò che vi è di più apprezzabile nel mondo: il rispetto per il suo comando, l'osservanza del santo dovere che la sua legge ci impone, quando le sue sovrane disposizioni si aggiungono a coronare codesto bellissimo ordine con un'adeguata felicità. Se quest'ultima cosa (per parlare antropomorficamente) lo rende degno di amore, la prima ne fa un oggetto di adorazione. Anche gli uomini possono, con i benefici che fanno, meritarsi l'amore, ma mai, per questo soltanto, il rispetto, sicché la più grande beneficenza fa loro onore solo se esercitata secondo il merito. Che, nell'ordine dei fini, l'uomo (e con lui ogni essere razionale) sia <fine in se stesso>, cioè non possa mai essere adoperato da qualcuno (neppure da Dio) esclusivamente come mezzo, senz'essere al tempo stesso anche fine; e che, quindi, l'<umanità> nella sua persona debba essere a noi stessi <santa>, è una conseguenza che, a questo punto, viene da sé: perché l'uomo è <il soggetto della legge morale>, e, pertanto, di ciò che è santo in se stesso; in grazia di cui, e in accordo con cui soltanto, qualsiasi altra cosa può venir chiamata santa.

Infatti, codesta legge morale si fonda sull'autonomia della volontà dell'uomo, come volontà libera che, secondo le sue leggi universali, deve necessariamente potere, a un tempo, <concordare> con ciò a cui si deve <sottomettere>.

## **6. Sui postulati della ragion pura pratica in generale.**

Essi derivano tutti dal principio della moralità, che non è un postulato, bensì una legge con cui la ragione determina immediatamente la volontà: la qual volontà, appunto perché è determinata così, come volontà pura, esige queste condizioni necessarie dell'osservanza di ciò che la legge prescrive. Tali postulati non sono dogmi teoretici, ma <presupposti>, di un punto di vista necessariamente pratico: quindi, non ampliano la conoscenza speculativa, ma danno alle idee della ragione speculativa in generale (per mezzo del loro rapporto con i principi pratici) una realtà oggettiva, e autorizzano concetti di cui, altrimenti, non si potrebbe presumere di affermare neppure la possibilità. Questi postulati sono quelli dell'<immortalità>, della <libertà> considerata positivamente (come causalità di un essere in quanto appartenente al mondo intelligibile) e dell'<esistenza di Dio>. Il <primo> deriva dalla condizione praticamente necessaria di una durata sufficiente a render perfetta l'esecuzione della legge morale; il <secondo>, dal necessario presupposto dell'indipendenza dal mondo sensibile, e della capacità di

determinare la propria volontà secondo la legge di un mondo intelligibile, cioè secondo la libertà; il <terzo>, dalla necessità della condizione per un tal mondo intelligibile, perché possa essere il sommo bene, grazie al presupposto del sommo bene indipendente, cioè dell'esistenza di Dio.

L'aspirazione al sommo bene, resa necessaria dalla legge morale, con il presupposto che ne scaturisce della realtà oggettiva di esso, conduce dunque, attraverso postulati della ragion pratica, a concetti che la ragione speculativa poteva, bensì, proporre come problemi, ma senza darne la soluzione. 1) Essa conduce al problema per la cui soluzione la ragione speculativa non poteva altro che formare <paralogismi> (e, cioè, il problema dell'immortalità), non disponendo essa di quel carattere della persistenza che avrebbe permesso di completare il concetto psicologico di un soggetto ultimo, attribuito necessariamente all'anima nell'autocoscienza, e di formare la rappresentazione reale di una sostanza. Ciò vien procurato dalla ragion pratica, mediante il postulato di una durata indispensabile per adeguarsi alla legge morale nel sommo bene, come scopo totale della ragion pratica. 2) Conduce a ciò per cui la ragione speculativa non cavava altro che un'<antinomia><sup>83</sup>, la cui soluzione essa non poteva fondare se non su un concetto problematico, pensabile bensì, ma senza che se ne potesse dimostrare e determinare per lei la realtà oggettiva: e, cioè, l'idea <cosmologica> di un mondo intelligibile, e la consapevolezza del nostro esistere in esso, mediante il postulato della libertà (la cui realtà essa mostra mediante la legge morale; e con questa, al tempo stesso, la legge di un mondo intelligibile, a cui la ragion speculativa poteva accennare, senza però determinarne il concetto). 3) Essa dà significato a ciò che la ragione speculativa poteva bensì pensare, ma doveva lasciare indeterminato come semplice <ideale> trascendentale: al concetto <teologico> dell'essere originario, come principio supremo del sommo bene in un mondo intelligibile, mediante una legislazione morale che ha giurisdizione in esso. Essa gli dà significato dal punto di vista pratico, cioè come condizione della possibilità dell'oggetto di una volontà determinata dalla legge morale. La nostra conoscenza viene ora effettivamente ampliata, in questo modo, dalla ragion pura pratica, e si può dire che ciò che per la ragion speculativa era <trascendente>, nella pratica sia <immanente>? Certo, ma <solo dal punto di vista pratico>. Perché con ciò noi non conosciamo, né la natura della nostra anima, né il mondo intelligibile, né l'Essere supremo, in ciò che essi sono in se stessi, ma abbiamo solo riunito il loro concetto nel concetto <pratico del sommo bene>, come oggetto della nostra volontà: e, questo, del tutto a priori, mediante la ragion pura, ma solo in virtù della legge morale, e anche solo in rapporto ad essa, in vista dell'oggetto che essa comanda. Come, però, sia possibile la libertà, e come ci si debba rappresentare teoreticamente e positivamente tale specie di causalità, con ciò non si vede: si vede solo che essa c'è, postulata dalla legge morale e in vista di essa. Lo stesso avviene anche con le altre idee: nessun intelletto umano può coglierne la possibilità; ma, d'altro canto, nessuna sofisticheria potrà mai convincere anche il più comune intelletto che esse non siano concetti veri.

## **7. Come sia pensabile un'estensione della ragion pura in funzione pratica, senza che con ciò si estenda la sua conoscenza come ragione speculativa.**

Per non divenire troppo astratti, riferiremo direttamente la risposta al caso in questione. - Per estendere <praticamente> una conoscenza pura, dev'esser data una <finalità a priori>, cioè uno scopo come oggetto (della volontà), rappresentato come praticamente necessario - indipendentemente da tutti i principi teoretici - mediante un imperativo (categorico), che determina immediatamente la volontà: e questo oggetto è, qui, il <sommo> bene. Ma questo, per parte sua, non è possibile senza presupporre tre concetti teoretici (per i quali, essendo essi semplici concetti razionali puri, non si può trovare alcuna intuizione corrispondente, e pertanto, per via teoretica, nessuna realtà oggettiva), e cioè: libertà, immortalità, Dio. In virtù della legge pratica, dunque, che comanda l'esistenza del sommo bene possibile in un mondo, vien postulata la possibilità di quegli oggetti della ragion pura speculativa, e quella loro realtà oggettiva che essa non poteva ad essi assicurare. Con ciò, infatti, la conoscenza teoretica della ragion pura ottiene senza dubbio un accrescimento; che, tuttavia, consiste solo nel fatto che quei concetti, che altrimenti, di per sé sarebbero problematici (semplicemente pensabili), vengono assertoriamente dichiarati tali che ad essi compete effettivamente un oggetto: perché la ragion pratica richiede inevitabilmente la loro esistenza, per la possibilità di un suo oggetto come assolutamente necessario in senso pratico, e, cioè, del sommo bene; e con ciò la ragione teoretica è autorizzata a presupporli. Ma tale ampliamento della ragione teoretica non è un ampliamento della speculazione, che ne estenda l'uso positivo in <funzione teoretica>.

Mediante la ragion pratica, infatti, non si ottiene altro, qui, se non che quei concetti vengano ad esser reali, e ad avere effettivamente i loro (possibili) oggetti, senza che tuttavia ci sia dato nulla di una loro intuizione (cosa che neppure potrebbe esigersi): sicché l'ammissione di quella realtà non rende possibile nessuna proposizione sintetica. Di conseguenza, quell'apertura non ci giova minimamente rispetto alla speculazione, ma solo rispetto all'uso pratico della ragion pura, per ampliare tale nostra conoscenza. Le tre idee suddette della ragione speculativa, in sé, non sono ancora una conoscenza, ma solo <pensieri> (trascendenti), in cui non c'è nulla di impossibile. Ora, mediante una legge pratica apodittica, esse ricevono realtà oggettiva, come condizioni necessarie della possibilità di ciò che tale legge comanda di <proporsi come scopo>. In altri termini, noi siamo avvertiti che esse <hanno un oggetto>, senza tuttavia poter indicare come il loro concetto si riferisca a un <oggetto>; e questo, di nuovo, non è ancora una conoscenza di tali oggetti, poiché con ciò non si può emettere su di essi alcun giudizio sintetico, né determinare teoreticamente la loro applicazione: non se ne può fare, dunque, alcun uso

teoretico della ragione, in cui propriamente consiste ogni sua conoscenza speculativa. E tuttavia, con ciò, risulta ampliata la conoscenza teoretica: <non già di quegli oggetti>, ma della ragione in genere, per il fatto che i postulati pratici danno a quelle idee un oggetto, in cui un pensiero semplicemente problematico riceve, con ciò, per la prima volta una realtà oggettiva. Non si trattava, dunque, di un ampliamento della conoscenza di oggetti sovrasensibili dati, bensì di un ampliamento della ragione teoretica e della sua conoscenza rispetto al sovrasensibile in generale: nel senso che essa è costretta ad ammettere che oggetti siffatti vi siano, senza tuttavia poterli determinare in particolare, e senza, perciò, poter ampliare codesta conoscenza degli oggetti (datile, ormai, su un fondamento pratico, nonché esclusivamente per un uso pratico). Di tale accrescimento, dunque, la ragion pura teoretica, per la quale tutte quelle idee sono trascendenti e prive di oggetto, deve ringraziare unicamente la sua facoltà pratica pura. Qui esse divengono <immanenti e costitutive>, come fondamenti della possibilità di rendere reale l'oggetto necessario della ragion pura pratica (il sommo bene); mentre, senza di ciò, esse sarebbero principi <trascendenti>, e unicamente <regolativi>, della ragione speculativa, i quali non le impongono di ammettere un nuovo oggetto al di là dell'esperienza, ma soltanto di avvicinare il più possibile alla completezza il suo impiego nell'esperienza. Una volta, però, che la ragione sia entrata in possesso di quell'aggiunta, essa, come ragione speculativa (e precisamente solo per assicurare il suo uso pratico), farà di quelle idee un uso negativo: non per ampliare, ma per chiarire. Se ne servirà per tener lontano, da un lato, l'antropomorfismo, come fonte di superstizione o ampliamento apparente dei concetti mediante una pretesa esperienza; e, dall'altro lato, il <fanatismo>, che promette tale ampliamento mediante un'intuizione sovrasensibile o altra sensibilità del genere: ostacoli, entrambi, all'uso pratico della pura ragione, la cui rimozione procura, dunque, un ampliamento della nostra conoscenza in funzione pratica, senza che a ciò contraddica l'ammissione che, in funzione speculativa, la ragione non ottiene con ciò il minimo vantaggio. Per qualsiasi uso della ragione rispetto a un oggetto si richiedono i concetti puri dell'intelletto (<categorie>), senza i quali nessun oggetto può esser pensato. Essi possono applicarsi all'uso teoretico della ragione, e cioè alla conoscenza di oggetti, solo a patto che sia al tempo stesso sottoposta ad essi un'intuizione (sempre sensibile): solo, dunque, per rappresentare mediante essi l'oggetto di una possibile esperienza, mentre qui ciò che io ho da pensare mediante le categorie, per conoscerlo, sono soltanto idee della ragione, che non possono darsi in nessuna esperienza. Ma in questo caso non si tratta di conoscere teoreticamente gli oggetti di tali idee, bensì solo del fatto che esse abbiano, in generale, un oggetto. Codesta realtà la procura la ragion pura pratica, e, in ciò, la ragione teoretica non ha da far altro che pensare, semplicemente, quegli oggetti mediante categorie. Questo, come abbiamo altra volta chiaramente mostrato, può benissimo avvenire senza intuizione (né sensibile né sovrasensibile), perché le categorie hanno sede e origine nell'intelletto puro, semplicemente come facoltà di pensare, indipendentemente e prima di ogni intuizione esse significano sempre soltanto un oggetto in generale, <qualunque sia il modo in cui possa esserci dato>. Ora, dare alle categorie un oggetto nell'intuizione, in quanto esse debbano applicarsi a quelle idee, non è in nessun modo possibile; ma è possibile

garantire sufficientemente ad esse che <un tale oggetto è reale>; e che, pertanto, la categoria, come semplice forma del pensiero, qui non è vuota, ma ha un significato, mediante un oggetto che la ragion pratica esibisce fuor di ogni dubbio nel concetto del sommo bene: oggetto che costituisce <la realtà dei concetti> necessari in funzione della possibilità del sommo bene, senza che con ciò si produca la minima estensione della conoscenza secondo principi teoretici.

Se, poi, queste idee di Dio, di un mondo intelligibile (o regno di Dio) e dell'immortalità vengon determinate mediante predicati tratti dalla nostra natura propria, tale determinazione non può considerarsi, né come un <rendere sensibili> quelle idee pure della ragione (antropomorfismo), né come una conoscenza trascendente di oggetti <sovrasensibili>. Infatti, i predicati in questione non sono altro che intelletto e volontà, e, precisamente, corruferiti così come essi debbono pensarsi nella legge morale: dunque, solo in quanto se ne fa un uso puramente pratico. Da tutto il resto, che inerisce a questi concetti psicologicamente, in quanto, cioè, noi osserviamo empiricamente queste nostre facoltà <nel loro esercizio> (dal fatto, ad esempio, che l'intelletto dell'uomo sia discorsivo e le sue rappresentazioni, quindi, siano pensieri, non intuizioni; che queste si susseguano nel tempo; che la sua volontà dipenda sempre, per la sua soddisfazione, dall'esistenza del proprio oggetto, eccetera: cose che non possono esser vere dell'Essere supremo), si fa tuttavia astrazione: e così, dei concetti con cui pensiamo un puro essere intellettuale, non rimane se non ciò che è direttamente richiesto per la possibilità di pensare una legge morale. Ciò costituisce una conoscenza di Dio, ma solo in riferimento pratico: nella quale, se noi tentiamo di ampliarla in senso teoretico, ci troviamo di fronte a un intelletto che non pensa, ma <intuisce>, a una volontà diretta su oggetti, dalla cui esistenza non dipende punto la sua soddisfazione (per non citare i predicati trascendentali come, ad esempio, la grandezza dell'esistenza, cioè la durata che non ha luogo tuttavia nel tempo, unico modo possibile a noi di rappresentarci una esistenza come grandezza). Tutte proprietà, di cui non ci possiamo formare nessun concetto atto a <conoscere> l'oggetto; sicché sappiamo che non potremo mai usarle per una teoria degli esseri sovrasensibili; e, dunque, che non potremo mai fondare in questo modo una conoscenza speculativa, ma solo restringerne l'impiego all'esercizio della legge morale.

Quest'ultima verità è così evidente, e può essere mostrata così chiaramente con i fatti, che si può tranquillamente sfidare i presunti <teologi naturali> (nome curioso) [A15](#) a nominare anche un'unica proprietà, ad esempio dell'intelletto o della volontà, che determini quel loro oggetto (al di là dei meri predicati ontologici): una proprietà, di cui non si possa incontestabilmente mostrare che, quando se ne separi tutto ciò che è antropomorfo, non rimanga altro che la pura parola, a cui non si riesce a collegare il minimo concetto da cui sperare un ampliamento della conoscenza teoretica. Rispetto alla pratica, però, delle proprietà dell'intelletto e della volontà rimane ancora il concetto di un rapporto, a cui la legge pratica (che determina precisamente a priori questo rapporto dell'intelletto con la volontà) procura realtà oggettiva. Una volta che ciò sia avvenuto, anche al concetto dell'oggetto di una volontà moralmente determinata (al concetto del sommo bene) e, con esso, alle condizioni della sua possibilità, cioè alle idee di Dio, della libertà e dell'immortalità, è data del pari realtà, sebbene sempre solo in riferimento

all'esercizio della legge morale (e non in funzione speculativa).

Dopo aver ricordato queste cose, è facile trovare anche la risposta dell'importante questione: <se il concetto di Dio sia un concetto che appartiene alla fisica> (e, con ciò, anche alla metafisica, come quella che contiene solo i principi a priori della fisica in senso generale) <o alla morale>. Spiegare le disposizioni naturali o i loro cambiamenti ricorrendo a Dio, come autore di tutte le cose, non è, quanto meno, una spiegazione fisica: ed è una confessione che la propria filosofia è alla fine: si è costretti, infatti, ad assumere qualcosa, di cui, peraltro, non si possiede alcun concetto, per riuscire a farsi un concetto della possibilità di ciò che si ha sotto gli occhi. Ma pervenire, mediante la metafisica, dalla conoscenza di questo mondo al concetto di Dio e alla dimostrazione della sua esistenza, <mediante conclusioni sicure>, è impossibile: perché noi dovremmo conoscere questo mondo come un tutto, il più possibile completo, e quindi, in funzione di ciò, tutti i mondi possibili (in modo da paragonarli con questo); e dovremmo, perciò, essere onniscienti, per dire che il mondo fu possibile solo mediante un <Dio> (così come noi dobbiamo pensare questo concetto). D'altro canto, è assolutamente impossibile conoscere l'esistenza di questo essere per puri concetti, perché ogni proposizione esistenziale - tale, cioè, che di un essere, di cui mi faccio un concetto, dice che esiste - è una proposizione sintetica, con cui, dunque, io vado al di là di quel concetto, e dico di più di quanto nel concetto fosse pensato. Dico, cioè, che a questo concetto nell'<intelletto> corrisponde ancora un concetto posto al di fuori dell'intelletto: e questo è palesemente impossibile desumerlo mediante un qualsiasi ragionamento. Alla ragione non rimane, dunque, che un unico procedimento, per giungere a tale conoscenza: e, cioè, muovere come ragion pura dal principio supremo del suo uso pratico puro (essendo questo indirizzato esclusivamente all'<esistenza> di qualcosa come conseguenza della ragione), e determinare così il proprio <oggetto>. E allora, in questo suo compito inevitabile, e cioè nell'indirizzare necessariamente la volontà verso il sommo bene, si mostra, non solo la necessità di ammettere un tal essere originario per la possibilità di questo bene nel mondo, ma, cosa ancor più mirabile, si mostra qualcosa che mancava del tutto al procedere della ragione sulla strada della natura: cioè un <concetto esattamente determinato di tal essere originario>. Dato che noi non conosciamo se non una piccola parte di questo mondo, e tanto meno siamo in grado di paragonarlo con tutti i mondi possibili, possiamo bensì concludere, dal suo ordine, dalla sua finalità e grandezza, a un suo autore <saggio, buono e potente>, e così via, ma non alla sua <onniscienza, onnipotenza, assoluta bontà>, eccetera. Ammettiamo pure di essere autorizzati a completare questa inevitabile mancanza mediante un'ipotesi lecita e del tutto ragionevole: e cioè che, risplendendo di saggezza, bontà, e così via, tanti elementi presenti alla nostra circostanziata conoscenza, lo stesso accada anche in tutti gli altri, e perciò sia ragionevole attribuire tutte le perfezioni possibili all'autore del mondo. Ma questi non sono <ragionamenti>, che possano farci presumere di conoscere qualcosa, bensì soltanto di aver diritto di pensare in un certo modo: diritto, però, che, per essere esercitato, richiede ancora una raccomandazione d'altra fonte. Il concetto di Dio è dunque un concetto che, per via empirica (fisica), rimane sempre ancora un <concetto> della perfezione dell'essere primo, <non così precisamente determinato> da poterlo

considerare come adeguato al concetto di una divinità (né dalla metafisica, nella sua parte trascendentale, si può sperare di ottenere qualcosa).

Cerco ora di riferire questo concetto all'oggetto della ragion pratica; e trovo che il principio morale lo consente come possibile solo nel presupposto di un autore del mondo dotato della <suprema perfezione>. Egli deve essere onnisciente, per conoscere il mio comportamento fin nell'intimo della mia intenzione, in tutti i casi possibili e in tutti i tempi; <onnipotente>, per assegnargli conseguenze commisurate; e, del pari, <onnipresente, eterno>, eccetera. Pertanto, mediante il concetto del sommo bene, oggetto di una ragion pura pratica, la legge morale determina il concetto dell'essere originario come <essere supremo>: cosa che il procedere fisico (prolungantesi nel metafisico) e, pertanto, tutto il procedere speculativo della ragione, non poteva effettuare.

Il concetto di Dio è, dunque, un concetto originario, che non appartiene alla fisica, per la ragione speculativa, bensì alla morale; e lo stesso può dirsi anche degli altri concetti razionali, di cui abbiám trattato più su, come postulati della ragione nel suo uso pratico.

Se, nella storia della filosofia greca, all'infuori di Anassagora, non si trova alcuna traccia chiara di una teologia razionale pura, ciò non è dovuto a una mancanza d'intelletto e di penetrazione negli antichi filosofi, che permettessero loro d'innalzarsi a quell'altezza, almeno con l'aiuto di un'ipotesi perfettamente razionale. Che cosa poteva essere più semplice, più naturale, del pensiero, che spontaneamente si offre a ciascuno, di ammettere, in luogo del grado indeterminato di perfezione proprio delle varie cause naturali, un'unica causa razionale dotata <di ogni perfezione>? Se non che il male nel mondo appariva loro un'obiezione troppo importante, perché essi si considerassero come autorizzati a fare una tale ipotesi. Essi, dunque, mostrarono intelletto e penetrazione proprio per il fatto di non essersela permessa; anzi, per aver cercato tutto intorno, nelle cause naturali, se tra esse non potesse trovarsi quella costituzione e quel potere che si richiedono all'essere originario. Ma, dopo che quel popolo dalla mente acuta progredì a tal punto nella meditazione da trattare anche oggetti morali, su cui altri popoli non avevano mai fatto altro che chiacchierare, ecco scoperta per la prima volta una nuova esigenza: un'esigenza pratica, che aveva tutto ciò che è necessario per mostrare loro determinatamente il concetto dell'essere originario; mentre la ragione speculativa doveva accontentarsi, tutt'al più, del merito di adornare un concetto non nato sul suo terreno, e di giovare - con una serie di conferme tratte dall'osservazione della natura, che solo ora si presentavano alla mente non certo alla sua reputazione (che era già fondata), ma solo alla sua possibilità di sfoggiare presunte vedute teoretiche razionali. Da queste osservazioni il lettore della Critica della ragion pura speculativa si persuaderà perfettamente di quanto fosse sommamente necessaria quella faticosa <deduzione> delle categorie, e quanto giovasse alla teologia e alla morale. Solo in quel modo, infatti, si poteva evitar di considerare, con <Platone>, come <innate> le categorie poste nell'intelletto puro, e di fondare, in tal modo, presunzioni trascendenti con teorie del sovrasensibile prive di capo e di coda, facendo così della teologia una lanterna magica di fantasmi intellettuali; oppure, se le si considerava come <acquisite>, di limitare, con



Epicuro, ogni e qualsiasi uso loro, perfino in funzione pratica, agli oggetti e ai motivi determinanti della sensibilità. Per contro, dopo che la Critica, in quella deduzione, ha dimostrato, in primo luogo, che le categorie non hanno origine empirica, ma trovano a priori la loro sede e fonte nell'intelletto; e, in secondo luogo, anche che, quando esse vengono riferite a <oggetti in generale>, indipendentemente dalla loro intuizione, producono una <conoscenza teoretica> solo se si applicano a oggetti empirici; mentre, se applicate a un oggetto dato mediante la ragion pura pratica, servono a un pensiero determinato del sovrasensibile, sia pure solo in quanto questo è determinato dai predicati che necessariamente appartengono alla pura <finalità pratica> data a priori e alla sua possibilità. La limitazione speculativa della ragion pura, e la sua estensione pratica, sono le sole che la collochino in quella <relazione di eguaglianza> in cui la ragione in genere può essere impiegata opportunamente: e questo esempio mostra meglio di qualsiasi altro che la via verso la saggezza, se ha da essere sicura e non impercorribile o fuorviante, in noi uomini deve inevitabilmente passare attraverso la scienza; anche se solo quando la scienza sia stata portata a compimento, ci si può persuadere che essa conduce a quella meta<sup>84</sup>.

## 8. Dell'assenso che deriva da un'esigenza della ragion pura.

Un'<esigenza> della ragion pura nel suo uso speculativo conduce solo a <ipotesi>, mentre nell'uso pratico puro della ragione conduce a <postulati>. Nel primo caso, infatti, io risalgo, da ciò che è derivato, in alto <quanto voglio> nella serie dei fondamenti, e ho bisogno di un fondamento originario, non per dare realtà oggettiva a ciò che è derivato (per esempio, al legame causale delle cose e del divenire nel mondo), bensì solo per dare piena soddisfazione, rispetto a quel derivato, alla mia ragione che indaga. Così io vedo, nella natura che mi sta davanti, ordine e finalità, e non ho bisogno di addentrarmi nella speculazione per assicurarmi della loro <realtà>, ma solo di <presupporre una divinità>, come loro causa, <per spiegarli>. Poiché, infatti, la conclusione da un effetto a una causa determinata - e, soprattutto, determinata così perfettamente come dobbiamo pensare Iddio - è sempre insicura e manchevole, una tal presupposizione non può mai esser portata oltre il grado di un opinare, per noi uomini, sommamente probabile<sup>A16</sup>. Per contro, un'esigenza della ragion pura <pratica> si fonda su un <dovere> di fare oggetto della mia volontà qualcosa (il sommo bene), e di cercar di promuoverlo con tutte le mie forze; per il che, però, io devo anche presupporre la sua possibilità con tutte le sue condizioni, e cioè Dio, la libertà e l'immortalità: condizioni che la mia ragione speculativa non è in grado di dimostrare, pur senza poterle confutare.

Questo dovere si fonda su una legge del tutto indipendente dai presupposti sovraelencati, e per se stessa apoditticamente certa: la legge morale; e non richiede, quindi, alcun

sostegno d'altra origine, mediante un opinar teoretico, circa l'interna costituzione delle cose, la misteriosa destinazione dell'ordine cosmico, o un reggitore che gli sia preposto, per obbligarci. nel modo più perfetto, ad azioni incondizionatamente conformi alla legge. Ma l'effetto soggettivo di questa legge, e cioè l'<intenzione> ad essa commisurata e, per essa, altresì necessaria di promuovere il sommo bene praticamente <possibile>, presuppone, quanto meno, che quest'ultimo sia possibile: altrimenti, sarebbe impossibile praticamente adoperarsi per l'oggetto di un concetto che, in fondo, fosse vuoto e senza oggetto. Ora, i postulati suddetti concernono solo le condizioni fisiche o metafisiche che, in una parola, si trovano nella natura della cosa - della <possibilità> del sommo bene: ma, non in funzione di una qualsiasi finalità speculativa, bensì di uno scopo praticamente necessario del puro volere razionale, che qui non <sceglie>, ma <obbedisce> a un comando inderogabile della ragione. E questo ha <oggettivamente> il suo fondamento nella natura delle cose, quale dev'essere universalmente giudicata dalla pura ragione, e non si fonda affatto sull'<inclinazione>, che, quando noi <desideriamo> qualcosa per un motivo semplicemente <soggettivo>, non è punto autorizzata ad ammettere, per ciò solo, in suo favore che sian possibili i mezzi per ottenerla, o, perfino, che sia reale l'oggetto stesso. E' questa, dunque, <un'esigenza necessaria in senso assoluto>, e giustifica il suo presupposto, non solo come un'ipotesi lecita, ma come un postulato in senso pratico. E, riconosciuto che la pura legge morale obbliga inflessibilmente ognuno come un comando (non come una regola di saggezza), la persona morale può ben dire: io <voglio> che esista un Dio; che la mia esistenza in questo mondo, anche al di fuori delle connessioni naturali, sia un'esistenza in un mondo intellettuale puro; e, infine, anche che la mia durata sia senza fine: su ciò io insisto, e non permetto che questa fede mi sia sottratta, perché questo punto è il solo su cui il mio interesse, che <non mi è lecito> in nessun modo trascurare, determina inevitabilmente il mio giudizio, senza bisogno di alcun raziocinare, e per quanto poco io sia capace di rispondere alle obiezioni o di contrapporvi un argomento più specioso [A17](#).

Per evitare equivoci nell'uso di un concetto ancora così inusitato come quello di una «fede razionale pratica pura», mi sia permesso aggiungere ancora un'osservazione. - Sembra quasi inevitabile intendere codesta fede razionale come un <comando>, che mi imponga di ammettere come possibile il sommo bene. Ma una fede comandata è un non senso. Si ricordi, tuttavia, la discussione fatta più su, intorno a ciò che si esige che sia ammesso nel concetto di sommo bene, e si capirà che ammettere questa possibilità non può punto esser oggetto d'un comando, e non richiede punto un'intenzione pratica di <concederla>, ma che la ragione speculativa deve concederla senza richiesta. Che, infatti, sia in sé impossibile collegare una dignità degli esseri razionali nel mondo, di essere felici conformemente alla legge morale, con un possesso, ad essa proporzionato, di tale felicità, nessuno vorrà affermarlo. Ora, per quel che riguarda il primo elemento del sommo bene, e cioè la moralità, la legge morale ci dà soltanto un comando: e mettere in dubbio la possibilità di quell'elemento equivarrebbe a porre in questione la stessa legge morale. Ma per ciò che riguarda il secondo elemento di quell'oggetto, e cioè la felicità pienamente adeguata al merito, ammetterne la possibilità in generale non è punto l'oggetto di un comando, perché la stessa ragion teoretica non ha nulla in contrario: solo

il modo in cui dobbiamo pensare una siffatta armonia delle leggi di natura con quelle della libertà ha in sé qualcosa che richiede da parte nostra una scelta; perché la ragion teoretica, su questo punto, non decide nulla con certezza apodittica, e, rispetto a ciò, un interesse morale può essere decisivo.

Più su avevo detto che, secondo il puro e semplice andamento della natura, nel mondo non ci si può aspettare - anzi, si deve giudicare impossibile - l'esatta corrispondenza della felicità al valore morale; e che, perciò, da questa parte la possibilità del sommo bene poteva essere ammessa solo presupponendo un autore morale del mondo. A disegno mi trattenni dal limitare questo giudizio alle condizioni <soggettive> della nostra ragione, per sciogliere la riserva solo quando fosse stato determinato più esattamente il modo di quell'assenso. In realtà, quell'impossibilità è soltanto <soggettiva>: ossia, la nostra ragione trova impossibile, per sé, rendersi comprensibile, in base a un processo meramente naturale, una connessione così perfettamente adeguata e completamente finalizzata tra due accadimenti del mondo, che si producono secondo leggi così diverse: pur non potendo, d'altra parte, dimostrare - e lo stesso vale per qualsiasi finalità in natura - l'impossibilità che ciò abbia luogo secondo leggi naturali generali: non potendo, cioè, derivare adeguatamente tale impossibilità da principi oggettivi.

Ma ora entra in gioco un principio di decisione di altra natura, per far pendere da una parte piuttosto che dall'altra la bilancia della ragione speculativa. Il comando di promuovere il sommo bene è fondato oggettivamente (nella ragion pratica), e la sua possibilità lo è del pari (nella ragion teoretica, che non ha nulla in contrario). Solo il modo in cui dobbiamo rappresentarci questa possibilità - se secondo leggi generali della natura, senza un autore saggio preposto alla natura medesima, o solo presupponendo un tale autore - non può esser deciso oggettivamente dalla ragione. Qui, ora, interviene una condizione <soggettiva> della ragione: l'unico modo teoreticamente possibile, e al tempo stesso compatibile con la moralità (che sottostà a una legge <oggettiva> della ragione), per pensare la corrispondenza esatta del regno della natura col regno dell'etica come condizione della possibilità del sommo bene. Poiché la promozione di esso, e, quindi, la presupposizione della sua possibilità, è necessaria <oggettivamente> (ma solo in conseguenza della ragion pratica); e, al tempo stesso, il modo in cui noi abbiamo da pensar possibile tale corrispondenza dipende da una nostra scelta, in cui, tuttavia, un interesse libero della ragion pura pratica fa pendere la bilancia verso l'ammissione di un autore saggio del mondo; si ha che il principio che qui determina il nostro giudizio è, bensì, <soggettivo>, come esigenza; ma anche, al tempo stesso, che, come mezzo per promuovere ciò che è oggettivamente (praticamente) necessario, esso è il fondamento di una massima dell'assenso in senso morale; ossia, è una pura fede razionale pratica. Questa, dunque, non è comandata: è una libera determinazione del nostro giudizio, compatibile con la (prescritta) intenzione morale e, oltre a ciò, concorde con l'esigenza teoretica della ragione di ammettere quell'esistenza, e di farne, inoltre, il fondamento dell'uso della ragione. Tale fede scaturisce dall'intenzione morale e, quindi, può bensì talora vacillare in chi è bene intenzionato, ma mai rovesciarsi in incredulità.

## 9. Della proporzione delle facoltà conoscitive dell'uomo saggiamente commisurata alla sua destinazione pratica.

Se la natura umana è destinata a tendere al sommo bene, anche la misura delle sue facoltà conoscitive, e, in particolare, il loro rapporto reciproco, si deve pensare che siano convenienti a tale scopo. Ma la critica della ragione <speculativa> dimostra la più ampia insufficienza di tale ragione a risolvere in modo adeguato i problemi più importanti che le sono proposti: pur senza che si disconoscano le naturali e non trascurabili indicazioni della ragione stessa, nonché i grandi passi che può compiere per avvicinarsi a quella grande meta che le si prospetta, si vede, tuttavia, che la ragione speculativa non raggiunge mai, da sé sola, quella meta, neppure con l'ausilio della più profonda conoscenza della natura. Sembra dunque che, in questo caso, la natura si sia comportata con noi soltanto da <matrigna> munendoci di una capacità insufficiente allo scopo.

Supponendo, ora, che essa avesse acconsentito al nostro desiderio, concedendoci quella capacità di penetrazione, o quell'illuminazione, che noi volentieri possederemmo - o nel cui possesso taluni si <illudono> di trovarsi effettivamente -, quale ne sarebbe la conseguenza, secondo ogni verosimiglianza?

A meno che, nello stesso tempo, l'intera nostra natura non venisse trasformata, le <inclinazioni>, che in ogni caso si fanno sentire per prime, esigerebbero anzitutto la loro soddisfazione; e, congiunte con la riflessione razionale, una loro soddisfazione massima e duratura, che prende il nome di <felicità>. In seguito prenderebbe la parola la legge morale, per tenere quelle inclinazioni nei loro giusti limiti, e financo per sottometterle tutte insieme a uno scopo superiore, che non tien conto di inclinazione alcuna. Ma, in luogo della lotta che ora l'intenzione morale deve condurre con le inclinazioni - nella quale, dopo alcune sconfitte, può pure trovare incremento la forza morale dell'anima -, <Dio e l'eternità> ci starebbero incessantemente <davanti agli occhi>, nella loro <imponente maestà> (perché ciò che possiamo dimostrare perfettamente equivale per noi, quanto a certezza, a ciò che vediamo con gli occhi). La trasgressione della legge verrebbe bensì evitata, e il comando eseguito: ma poiché l'<intenzione>, da cui le azioni devono scaturire, non può venire ispirata da alcun comando esterno mentre qui lo stimolo dell'attività si fa sentire immediatamente, ed è <estrinseco>, sicché alla ragione non sarebbe consentito di lavorare anzitutto a raccogliere forza per la lotta contro le inclinazioni mediante la viva rappresentazione della dignità della legge -, ne verrebbe che la maggior parte delle azioni conformi alla legge verrebbero compiute per paura, poche per speranza, e assolutamente nessuna per dovere: sicché non esisterebbe punto un valore morale delle azioni, al quale pure si riduce, agli occhi della suprema saggezza, il valore della persona e del mondo stesso. Il comportamento dell'uomo, finché la sua natura rimanesse quella che attualmente è, si trasformerebbe, dunque, in un semplice

meccanismo, in cui, come in un teatro di marionette, tutti i <gesti> sarebbero compiuti bene, ma nelle figure non si troverebbe <vita alcuna>. Le cose, però, nei nostri riguardi stanno del tutto diversamente. Noi, con tutti gli sforzi della nostra ragione, non otteniamo che una veduta molto oscura ed incerta del futuro. Il reggitore del mondo ci permette solo di arguire, ma non di scorgere o di dimostrare chiaramente, la sua esistenza e il suo dominio; mentre la legge morale in noi, senza prometterci o minacciarci nulla con certezza, esige da noi un rispetto disinteressato; e per il resto, solo quando tale rispetto si sia fatto efficace e prevalente; e solo per questa ragione, ci permette di lanciare qualche occhiata nel regno del soprasensibile, e, anche in questo caso, con debole vista. Appunto perciò può aver luogo una vera e genuina intenzione morale, immediatamente consacrata alla legge; e la creatura ragionevole può divenir degna di partecipare al sommo bene, che è commisurato al valore mortale della sua persona, e non semplicemente alle sue azioni. Anche in questo caso, dunque, può rivelarsi giusto ciò che, del resto, ci insegna sufficientemente lo studio della natura e dell'uomo: l'imperscrutabile saggezza, grazie a cui noi esistiamo, è non meno degna di venerazione per ciò che ci ha precluso che per quello che ci ha concesso.

# Parte seconda

# DOTTRINA DEL METODO DELLA RAGION PURA PRATICA

Per <dottrina del metodo> della ragion pura <pratica> non si può intendere il modo di procedere con i principi pratici (vuoi nel pensarli, vuoi nel seguirli) in funzione di una loro conoscenza <scientifica>: che sarebbe la sola cosa chiamata propriamente «metodo» in campo <teoretico> (poiché la conoscenza popolare esige una <maniera>, ma la scienza un <metodo>, cioè un procedimento della ragione secondo principi, mediante il quale soltanto il molteplice di una conoscenza può divenire un sistema). Piuttosto, per dottrina del metodo s'intende il modo in cui alle leggi della ragion pura pratica si può fornire <accesso> all'animo umano, e <influsso> sulle sue massime: il modo, cioè, in cui la ragione, pratica oggettivamente, può esser resa pratica anche <oggettivamente>.

Ora, è ben chiaro che quei fondamenti di determinazione della volontà che, soli, rendono propriamente morali le massime e danno ad esse un valore morale, e, cioè, la rappresentazione immediata della legge e la sua osservanza oggettivamente necessaria come dovere, devono essere rappresentati come i genuini moventi delle azioni, perché altrimenti si avrebbe, bensì, una <legalità> delle azioni, ma non <moralità> delle intenzioni. Ma non è così chiaro - anzi, a prima vista sembra che debba apparire ad ognuno inverosimile che anche soggettivamente quella rappresentazione della pura virtù abbia più potere sull'animo umano - e fornisca un movente di gran lunga più forte, perfino per attuare quella legalità delle azioni, e per produrre una più forte risoluzione a preferire, per puro rispetto della legge, la legge stessa a ogni altra considerazione - di quanto non ne abbiano tutti gli allettamenti che può offrire la rappresentazione di piaceri e, in genere, di tutto ciò che può ascriversi alla felicità, nonché di tutte le minacce di dolori e di mali che possono venirci inflitti. Eppure, le cose stanno realmente così; e, se così non fosse fatta la natura umana, non vi sarebbe nessun modo di rappresentarsi la legge capace di produrre, anche per via indiretta e con qualsiasi raccomandazione, la moralità. Tutto sarebbe pura ipocrisia: la legge verrebbe odiata, o senz'altro disprezzata, anche quando fosse seguita in vista del proprio vantaggio. Nelle nostre azioni si potrebbe incontrare la lettera della legge (legalità), ma non il suo spirito nelle nostre intenzioni (moralità); e poiché noi, nonostante ogni sforzo non riusciamo tuttavia a liberarci del tutto, nel nostro giudizio, dalla ragione, inevitabilmente noi appariremmo a noi stessi come uomini indegni e da disprezzare ai nostri stessi occhi. Né ci farebbe uscire indenni da quest'accusa, davanti al tribunale interiore, l'argomentare che noi ci dilettiamo di piaceri che una legge naturale o divina, conformemente alla nostra stoltezza, avrebbe collegato col meccanismo del suo ordinamento, il quale terrebbe conto soltanto di ciò che si fa, senza occuparsi delle ragioni per cui lo si fa.

Indubitabilmente, per instradare un animo, o ancora rozzo, o inselvaticato nella carreggiata del bene, occorre una certa preparazione: occorre attirarlo con la prospettiva del suo vantaggio, o spaventarlo con quella del suo danno. Ma, non appena questo attrezzo, o queste dande, abbiano fatto un certo effetto, davanti all'anima deve portarsi il puro movente morale nella sua absolutezza; che, non soltanto per il fatto di essere l'unico che fonda un carattere (atteggiamento pratico coerente, secondo massime immutabili), ma anche perché insegna all'uomo a percepire la propria dignità, dà al suo animo una forza inaspettata, per staccarsi da ogni affetto sensibile che pretenda di dominare; e, nell'indipendenza della sua natura intelligibile, e nella grandezza d'animo a cui egli si



vede destinato, gli fa trovare un ricco indennizzo per il sacrificio a cui si espone. Noi vogliamo, dunque, dimostrare che questa proprietà del nostro animo, questa sensibilità di un interesse morale puro, e, perciò, la forza motrice della rappresentazione pura della virtù, quando sia opportunamente presentata al cuore dell'uomo, è la spinta più potente, e l'unica che conduca al bene, per quanto concerne la durata e la puntualità con cui si seguono le massime morali: e vogliamo mostrarlo con osservazioni che chiunque può fare.

Frattanto, si deve tuttavia ricordare che, se queste osservazioni dimostrano solo la realtà di un tale sentimento, e non il miglioramento morale che esso produce, ciò non è di nessun detrimento per l'unico metodo per render pratiche soggettivamente, mediante la semplice rappresentazione pura del dovere, le leggi, pratiche oggettivamente, della pura ragione: quasi che tale metodo fosse una vuota fantasia. Infatti, poiché esso non è ancora mai stato applicato, l'esperienza non può dirci nulla del suo successo, e tutto ciò che si può pretendere sono attestati della sensibilità verso tali moventi. Questi mi propongo di esporre brevemente, per poi schizzare, in pochi tratti, il metodo per fondare e coltivare genuine intenzioni morali.

Se si bada all'andamento delle conversazioni in compagnie miste - formate, non soltanto di dotti e di persone portate a spaccare un capello in quattro, ma anche di uomini d'affari o di fanciulle - si osserva che, oltre al raccontare allo scherzare, in esse trova posto ancora un altro divertimento, e cioè il ragionare. Il primo perde, infatti, presto la sua novità, e quindi il suo interesse, e il secondo diviene facilmente insulso. Ma nessun ragionare è più atto a conquistare persone che, per il resto, si annoierebbero presto di ogni ragionamento sottile, e a portare nella compagnia una certa vivacità, che quello sul <valore morale> di questa o quella azione, da cui si debba desumere il carattere di una data persona. Coloro che trovano arido e sgradevole ogni sottilizzare e rimuginare in questioni teoriche, tosto si associano quando si tratta di discutere il contenuto morale di un'azione, buona o cattiva, di cui si racconti; e si mostrano ragionatori così precisi, profondi e sottili nello scovare tutto ciò che può diminuire la purezza delle intenzioni, e pertanto il grado di virtù che in esse si manifesta, o anche soltanto nel sollevare su ciò un sospetto, come mai sarebbe lecito attendersi da loro, in nessun altro oggetto di speculazione. In questi giudizi traspare spesso il carattere delle persone che giudicano altri. Alcune, quando esercitano l'ufficio di giudici, soprattutto rispetto ai morti, sembrano inclinare di preferenza a difendere il bene che si dice di questa o quella azione, contro tutte le obiezioni che ne offuschino la purezza: insomma, a sostenere il pieno valore morale della persona, contro l'accusa di simulazione e di malvagità segreta; altri pensano, piuttosto, a trovare argomenti di accusa e di imputazione per impugnare tale valore. Né a questi ultimi si può sempre attribuire l'intenzione di eliminare del tutto, con sofismi, la virtù da ogni esempio umano, per fare di essa un vuoto nome: spesso si tratta soltanto di una severità ben intenzionata, nella determinazione del genuino contenuto etico secondo una legge inflessibile: in paragone con la quale, e non con gli esempi, la presunzione di moralità cade parecchio, e l'umiltà viene, non soltanto predicata, ma anche sentita da ciascuno attraverso un attento esame di sé. Tuttavia, in coloro che difendono la purezza dell'intenzione in esempi dati si può scorgere più spesso che, là

dove essa ha dalla sua una verosimiglianza di rettitudine, essi vorrebbero mondarla anche dalla minima macchia, per evitare che, quando a tutti gli esempi si contestasse la sincerità, e si negasse purezza ad ogni virtù umana, quest'ultima non finisse con l'essere considerata come una pura chimera, e tutti gli sforzi per raggiungerla fossero sminuiti, come vuota affettazione e ingannevole vanità. Io non so perché gli educatori dei giovani non abbiano già da tempo sfruttato questa tendenza della ragione, ad addentrarsi con piacere nell'esame anche più sottile delle questioni pratiche proposte; e perché, dopo aver posto a fondamento un mero catechismo morale, non siano ricorsi alle biografie dei tempi antichi e moderni, in modo da disporre di una documentazione per i doveri proposti, con cui esercitare il giudizio dei loro allievi, soprattutto mediante il paragone di azioni simili in circostanze diverse, in modo da far osservare il loro maggiore o minore contenuto morale. In ciò essi troverebbero che anche la prima gioventù, del resto ancora immatura per ogni tipo di speculazione, mostra prestissimo di avere la vista acuta, e di provare non poco interesse, accorgendosi dei progressi che fa il suo giudizio. Ciò che è più, essi possono sperare con sicurezza che l'esercizio frequente a riconoscere il retto comportamento in tutta la sua purezza, e ad approvarlo, e a rilevare, per contro, con rincrescimento o disprezzo anche i minimi scostamenti da esso, quand'anche venga sviluppato per un po' solo come un gioco della facoltà di giudicare, in cui i ragazzi possono gareggiare tra loro, lascia tuttavia dietro di sé un'impressione durevole di stima per l'una cosa, e di ripugnanza per l'altra: le quali, per la semplice abitudine di guardare spesso a tali azioni con approvazione o con biasimo, costituirebbero un buon fondamento di rettitudine nella vita futura. Solo vorrei risparmiare ai giovani quegli esempi di cosiddette azioni nobili (supererogatorie)<sup>85</sup>, che forniscono con tanta abbondanza i nostri scritti sentimentali, e riportare tutto semplicemente al dovere e al valore che un uomo può e deve attribuirsi ai suoi stessi occhi, per la coscienza di non averlo trasgredito. Ciò che, infatti, si proietta in vuoti desideri e in aspirazioni a una perfezione irraggiungibile, produce meri eroi da romanzo, che, troppo compiacendosi della loro sensibilità per una grandezza sovrumana, ne approfittano per affrancarsi dall'osservanza di quegli obblighi comuni e praticabili, che ad essi appaiono piccoli e insignificanti [A18](#).

Se, però, si domanda che cosa sia propriamente la pura moralità su cui, come pietra di paragone, si deve provare il contenuto etico di ogni azione, devo confessare che solo grazie ai filosofi la decisione di tale problema può divenire dubbia: infatti, nella comune ragione umana essa è sempre stata chiara, non attraverso l'applicazione di formule generali, bensì in virtù dell'uso comune, alla stessa stregua della differenza tra la destra e la sinistra. Mostriamo dunque, anzitutto, il carattere distintivo della pura virtù in un esempio, e, supponendo che esso sia sottoposto al giudizio di un ragazzo di dieci anni, vediamo se egli non debba giudicare necessariamente così anche da sé, senza ricevere istruzioni dal maestro. Si racconti la storia d'un uomo onesto, che si vuole indurre ad associarsi ai calunniatori di una persona innocente, la quale, per di più, si trova in balia di un'altra (come ad esempio Anna Bolena, accusata da Enrico Ottavo d'Inghilterra). Gli si offrono vantaggi, cioè grandi regali, o un rango elevato, ed egli li respinge. Ciò provocherà soltanto approvazione nell'animo dell'ascoltatore, perché si tratta di un guadagno. A questo punto si comincia con la minaccia di un danno. Tra quei calunniatori

si trovano i suoi migliori amici, che, ora, gli negano la loro amicizia: parenti stretti, che minacciano di diseredarlo (mentre lui è senza mezzi); potenti che possono perseguitarlo e danneggiarlo in ogni luogo e condizione, e un principe in grado di minacciarlo della perdita della libertà, e perfino della vita. E perché la misura del dolore sia colma, facendogli sentire anche quel dolore che solo un cuore moralmente buono può percepire in sé, si può rappresentare la sua famiglia minacciata da estremo bisogno e indigenza, che lo <scongiora di cedere>; e lui stesso, benché onesto, per ciò appunto non dotato di una sensibilità così resistente alla compassione verso gli altri come al bisogno suo proprio, in un momento in cui non vorrebbe mai aver visto il giorno, che lo sottopone a un dolore così indicibile: e che, tuttavia, rimane fedele al suo proposito di lealtà senza tentennamenti o anche semplici dubbi. Il mio giovane ascoltatore si sentirà trasportato, a poco a poco, dalla mera approvazione all'ammirazione, e di qui allo stupore, fino alla venerazione più grande, con un vivo desiderio di poter essere lui stesso un uomo del genere (sebbene, certo, non in quelle condizioni); con tutto che qui la virtù sia così preziosa solo perché costa tanto, non perché frutti qualcosa. Tutta l'ammirazione per questo carattere, e anche lo sforzo per renderglisi simile, s fonda qui esclusivamente sulla purezza del principio morale, che si lascia rappresentare con piena evidenza solo quando, dai moventi dell'azione, sia tolto tutto ciò che gli uomini possono ascrivere alla felicità. La moralità, dunque, deve avere sul cuore dell'uomo una forza tanto maggiore, quanto più essa è rappresentata nella sua purezza. Ne segue che, se la legge dei costumi e l'immagine della santità e della virtù hanno da avere una qualche influenza, questa può esercitarsi solo a patto che si proponga come movente in forma pura, non mescolata con considerazioni di benessere; e per questo essa risplende sovrana nel dolore. Ma ciò, la cui eliminazione corrobora l'efficacia di una forza, non può che essere un impedimento. Dunque, ogni mescolanza di moventi tratti dalla propria felicità è un impedimento a procurare alla legge morale influenza sul cuore umano. - Affermo, inoltre, che anche in quell'agire che riempie di ammirazione, se il motivo determinante da cui esso proviene era la considerazione del proprio dovere, appunto questo rispetto per la legge, e non una pretesa a pensare altamente di sé o un modo di sentire nobile e meritorio, agisce con più efficacia sull'animo dello spettatore. Dunque il dovere, e non il merito, deve avere sull'animo l'influenza, non solo più determinata, ma anche, quando sia rappresentato nella giusta luce della sua inviolabilità, più penetrante. Ai tempi nostri, in cui si spera di far presa sull'animo con sentimenti struggenti che inteneriscono il cuore, o con pretese altisonanti rigonfie che lo appassiscono in luogo di rafforzarlo, molto più che con una sobria e seria rappresentazione del dovere, che meglio si adegua all'imperfezione umana e ai progressi nella virtù, il suggerimento di quel metodo è più necessario che mai.

Presentare ai ragazzi come modello azioni come nobili, magnanime e gloriose, nella credenza di conquistarli ispirando loro entusiasmo, manca in pieno lo scopo. Poiché, infatti, essi sono ancora così indietro nell'osservanza dei doveri più comuni, e anche nel retto giudizio su di essi, questo equivale, col tempo, a farne dei sognatori. Ma anche nella parte istruita ed esperta dell'umanità questi presunti moventi, quando non siano di danno, sono per lo meno del tutto incapaci di avere sul cuore quella genuina efficacia morale che, pure, si aveva di mira.

Tutti i <sentimenti>, e soprattutto quelli che dovrebbero produrre uno sforzo così inconsueto, devono sviluppare la loro efficacia nel momento in cui sono violenti e prima di acquetarsi; altrimenti non fanno nulla, mentre il cuore torna spontaneamente ai suoi moti vitali naturali e moderati, e tosto ricade nella fiacchezza che già gli era propria, essendogli stato fornito qualcosa che lo eccitava, ma non lo rafforzava. I <principi> vanno dunque costruiti su concetti: su tutti gli altri fondamenti, possono innalzarsi solo velleità, che non conferiscono alla persona alcun valore morale, anzi, neppure quella fiducia in sé, senza la quale la coscienza della propria intenzione morale e di un carattere ad essa commisurato, che è il bene supremo per l'uomo, non può punto prodursi. Ora, questi concetti, se han da divenire soggettivamente pratici, non devono arrestarsi alle leggi oggettive della moralità, per ammirarle e porle su un altare in rapporto all'umanità, ma devono considerare la loro rappresentazione in relazione all'uomo e alla sua individualità. Quella legge, infatti, si presenta in una figura sommamente rispettabile, bensì, ma non così piacevole come se appartenesse a ciò a cui l'uomo è naturalmente propenso, ma spesso, anzi, lo costringe a disfarsene, non senza abnegazione, per trasporsi in una sfera superiore, in cui egli riesce a mantenersi solo a fatica e con la preoccupazione costante di ricadere. In una parola, la legge morale esige obbedienza per dovere, non per una predilezione che non si può, e non si deve punto, presupporre.

Vediamo ora in un esempio se, nella rappresentazione di un'azione come azione nobile e magnanima, si trovi un movente soggettivamente più forte che se questa fosse rappresentata semplicemente come dovere, in rapporto alla severa legge morale. L'atto con cui uno cerca di salvare dal naufragio, col più grande pericolo proprio, la vita altrui, e finisce col pagare il suo coraggio con la vita, va, da un lato ascritto al dovere, dall'altro, in parte ancor maggiore, va anche considerato come un'azione meritoria: ma la considerazione che noi abbiamo per quell'atto viene considerevolmente indebolita dal concetto di dovere verso se stessi, che, qui, sembra soffrire una certa lesione. Più decisivo è il magnanimo sacrificio della vita per salvare la patria: eppure, per quanto perfetto sia il dovere di consacrarsi, anche senza esservi comandati, a questo scopo, su ciò rimane pur sempre un qualche scrupolo; e l'azione non ha in sé la piena forza di un modello, che spinga all'imitazione. Ma se vi è un dovere inderogabile, la cui trasgressione offende la legge morale in sé, senza riguardo al bene dell'uomo, e ne calpesta la santità (dovere che si suole chiamare «dovere verso Dio», dato che noi pensiamo in Dio l'ideale della santità fatta sostanza), all'obbedienza di un tale dovere, con sacrificio di tutto ciò che può aver valore per la più intima di tutte le nostre inclinazioni, noi dedichiamo la reverenza più perfetta; e da un tale esempio troviamo rafforzata e innalzata la nostra anima, potendoci esso convincere che la natura umana è capace di elevarsi così al di sopra di tutto ciò che la natura possa mai contrapporvi come movente.

Giovenale presenta un esempio siffatto, in una progressione che fa sentire vivacemente al lettore la forza del movente che si cela nella legge del dovere come dovere.

"Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem integer; ambiguae si quando citabere testis incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet periura tauro, summum crede nefas animam preferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas"<sup>86</sup>.

Se noi possiamo introdurre nella nostra azione qualcosa dell'attrattiva del meritorio, ecco che il suo movente si mescola già per qualcosa con l'amor di sé, e trae, quindi, qualche aiuto dalla sensibilità. Ma posporre tutto alla santità del dovere, e divenir coscienti che si è <in grado> di farlo, perché la nostra stessa ragione riconosce questo comando, e dice che così si deve fare, significa quasi innalzarsi assolutamente al di sopra del mondo sensibile; ed è un pensiero inseparabile dalla stessa coscienza della legge, come movente di una facoltà che <domina la sensibilità>. Anche se non sempre ci dà garanzia di riuscita, esso ci offre tuttavia la speranza di essere attuato anche mediante la sua pratica frequente, e i tentativi inizialmente modesti di farne uso: in modo che, a poco a poco, nasce per esso in noi il massimo interesse, che è, tuttavia, un puro interesse morale.

Il metodo segue, dunque, questo procedimento. <Anzitutto>, il giudicare secondo le leggi morali deve divenire un'occupazione naturale, che accompagna le nostre azioni così come l'osservazione delle libere azioni altrui. Si tratta di farne, per dir così, un'abitudine, e di acuminarla domandandosi, in primo luogo, se l'azione sia oggettivamente conforme alla legge morale, e a quale. E, qui, l'attenzione a quella legge che fornisce soltanto il fondamento dell'obbligatorietà la distingue da quella che indica effettivamente l'obbligazione ("leges obligandi a legibus obligantibus")<sup>87</sup> (come, per esempio, la legge di ciò che esige da me il <bisogno> degli uomini, in contrapposto a ciò che esige da me il loro <diritto>: quest'ultima cosa mi prescrive doveri essenziali, la prima solo doveri extraessenziali); e insegna, così, a distinguere doveri di specie diversa, che confluiscono in un'azione. Il secondo punto, su cui deve dirigersi l'attenzione, è la domanda: se l'azione avvenga anche (soggettivamente) <per la legge morale>, e contenga quindi in sé, non solo correttezza etica come fatto, ma anche valore etico come intenzione, secondo la sua massima. Ora, non c'è dubbio che questo esercizio, e la coscienza che con ciò la nostra ragione vien coltivata a giudicare esclusivamente di ciò che è pratico, finirà col suscitare anche, a poco a poco, un sicuro interesse per la legge della ragione stessa e, quindi, per le azioni moralmente buone. Noi finiamo, infatti, con l'amare ciò la cui considerazione ci fa sentire la possibilità di ampliare l'uso delle nostre forze conoscitive: e questo è eminentemente favorito da ciò in cui s'incontra la correttezza morale. Infatti, in un tal ordine di cose soltanto la ragione può trovarsi bene, con la sua facoltà di determinare a priori, secondo principi, ciò che deve avvenire. Un osservatore della natura finisce pur con l'amare oggetti che, a tutta prima, urtavano la sua sensibilità, quando in essi scopre la mirabile finalità della loro organizzazione, e alimenta la sua ragione col contemplarli; e Leibniz, dopo aver osservato accuratamente un insetto al microscopio, lo rimetteva senza fargli danno sulla sua foglia, perché trovava di aver tratto un insegnamento dall'osservarlo, e quasi di aver ricevuto da lui un beneficio.

Ma questa occupazione della facoltà di giudicare, che ci fa percepire le nostre proprie forze conoscitive, non è ancora, in sé, l'interesse per le azioni e la loro moralità. Essa fa sì soltanto che ci si intrattenga volentieri in un tale giudizio, e conferisce alla virtù, o al modo di pensare secondo leggi morali, una forma di bellezza che suscita ammirazione, ma che non viene ancora, per questo, ricercata ("laudatur et alget")<sup>88</sup>. Lo stesso avviene in tutto ciò la cui contemplazione soggettivamente suscita in noi una coscienza dell'armonia delle nostre facoltà rappresentative, sicché noi sentiamo rafforzata tutta la

nostra capacità di conoscere (intelletto e immaginazione): ciò produce un piacere che si può comunicare anche agli altri, pur restandoci indifferente l'esistenza dell'oggetto, dato che in esso si scorge soltanto l'occasione per accorgerci delle disposizioni di talenti in noi, che ci innalzano al di sopra dell'animalità [89](#). Ma ora interviene il <secondo> esercizio: quello di far notare la purezza del volere nell'esibizione vivace di un'intenzione morale, per mezzo di esempi: dapprima solo in forma di perfezione negativa, mostrando che, su una azione per dovere, non influisce come fondamento di determinazione alcun movente tratto dalle inclinazioni. Con ciò l'allievo vien reso attento alla coscienza della sua <libertà> e, sebbene quella rinuncia a tutta prima provochi una sensazione di dolore, pure, dato che sottrae quell'allievo alla costrizione di veri e propri bisogni, essa gli annunzia, al tempo stesso, una liberazione da insoddisfazioni molteplici, in cui quei bisogni lo avvolgono: e così rende libero l'animo a ricevere una sensazione di soddisfazione da altre fonti. Il cuore viene liberato e sollevato da un peso che sempre, segretamente, lo opprime, quando in pure decisioni morali, di cui si presenta l'esempio, si rende palese all'uomo una facoltà che altrimenti egli mai conoscerebbe rettamente: la <libertà interiore> di affrancarsi a tal punto dall'impetuoso assalto delle inclinazioni, che nessuna tra esse, neppure la più cara, influenza una decisione in cui noi, ora, dobbiamo servirci della nostra ragione. In un caso in cui io solo so che il torto si trova dalla mia parte, e in cui - nonostante che il confessarlo liberamente, e l'offrire riparazione, contraddica così fortemente alla vanità, all'interesse personale, e persino all'antipatia non ingiustificata verso colui di cui ho leso il diritto - tuttavia io riesca a superare tutte queste difficoltà, è pur contenuta la coscienza di una indipendenza dalle inclinazioni, dal favore delle circostanze e dalla possibilità di trovarvi soddisfazione: indipendenza che, per un altro verso, io non posso non trovare per me assolutamente salutare. Ora la legge del dovere trova mediante il valore positivo che la sua osservanza ci fa sentire un più facile accesso, grazie al <rispetto per noi stessi>, nella coscienza della nostra libertà. Su di esso, se ben fondato - e se all'uomo ripugna più di ogni altra cosa trovarsi spregevole e indegno ai propri occhi nell'esaminare se stesso -, può ora innestarsi ogni retta intenzione morale: poiché questo è il migliore, anzi l'unico custode per tener fuori dall'animo impulsi ignobili e corruttori. Ho voluto indicare, qui, solo le massime più generali del metodo di una formazione e di un esercizio morali. La molteplicità dei doveri avrebbe richiesto, oltre a ciò, per ciascuno di essi, speciali determinazioni, e avrebbe quindi costituito un compito molto più esteso: mi si scuserà perciò se, in uno scritto come questo, che è soltanto preparatorio, mi sono accontentato di quei tratti fondamentali.

# CONCLUSIONE

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e di reverenza sempre nuove e crescenti, quanto più spesso e più a lungo il pensiero vi si ferma su: <il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me>. Queste due cose, non ho da cercarle fuori della portata della mia vista, avvolte in oscurità, e nel trascendente; né devo, semplicemente, presumerle: le vedo davanti a me, e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal luogo, che occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo a grandezze immensurabili, con mondi sopra mondi, e sistemi di sistemi; e, oltre a ciò, ai tempi senza confine del loro movimento periodico, del loro inizio e del loro durare. La seconda parte dal mio Io invisibile, dalla mia personalità; e mi rappresenta in un mondo che ha un'infinità vera, ma è percepibile solo dall'intelletto, e con il quale (ma, perciò, anche al tempo stesso con tutti quei mondi visibili) mi riconosco in una connessione non semplicemente accidentale, come nel primo caso, bensì universale e necessaria.

La prima veduta, di un insieme innumerabile di mondi, annienta, per così dire, la mia importanza di <creatura animale>, che dovrà restituire la materia di cui è fatta al pianeta (un semplice punto nell'universo), dopo essere stata dotata per breve tempo (non si sa come) di forza vitale. La seconda, al contrario, innalza infinitamente il mio valore, come valore di una <intelligenza>, in grazia della mia personalità, in cui la legge morale mi rivela una vita indipendente dall'animalità, e perfino dall'intero mondo sensibile: almeno per quel che si può desumere dalla destinazione finale della mia esistenza in virtù di questa legge; la quale destinazione non è limitata alle condizioni e ai confini di questa vita, ma va all'infinito.

Se non che, ammirazione e rispetto possono, bensì, stimolare l'indagine e la riflessione, ma non colmare le lacune. Che cosa si ha da fare, ora, per istituire tale indagine in modo utile e confacente alla sublimità dell'oggetto? Qui vi sono esempi che possono servire da ammonimento, ma anche da modello.

L'osservazione del mondo cominciò dal più splendido spettacolo che i sensi umani potessero presentare, e che il nostro intelletto potesse riuscire a seguire nella sua estensione: e finì nell'astrologia. La morale cominciò con la proprietà più nobile dell'umana natura, il cui sviluppo e la cui cultura promettono benefici senza fini: e finì nel fanatismo o nella superstizione. Così accade a tutti i tentativi ancora rozzi, in cui la parte principale spetterebbe all'uso della ragione: uso che non si può trovare da sé, con il frequente esercizio, come l'uso dei piedi: soprattutto quando concerne proprietà che non si possono presentare così immediatamente nella comune esperienza. Ma dopo che, per quanto tardi, fu introdotta la massima di riflettere bene anticipatamente su tutti i passi che la ragione ha intenzione di compiere, e di non lasciarla procedere se non sul binario di un metodo precedentemente ben studiato, lo studio dell'edificio del mondo prese tutt'altra direzione, con un successo senza paragone migliore. Il cadere di una pietra, o il movimento di una fionda, analizzato nei suoi elementi e nelle forze che vi si manifestano, e trattato matematicamente, finì col produrre quella veduta chiara e per sempre immutabile sulla costituzione del mondo, che, col progresso dell'osservazione, può sperare di ampliarsi sempre di più, ma non mai temere di dover tornare sui propri passi.



Ora, quell'esempio può consigliare di mettersi sulla stessa strada nel trattare le disposizioni morali della nostra natura, e darci la speranza di giungere a un risultato altrettanto buono. Abbiamo pure a disposizione gli esempi della ragione che giudica in materia morale. Analizzarli nei loro concetti elementari e, in mancanza della <matematica>, intraprendere tuttavia un procedimento analogo a quello della <chimica>, di <separazione> dell'empirico dal razionale, che in essi si possa trovare, con ripetute ricerche sul comune intelletto dell'uomo, può darci entrambi gli elementi allo stato puro e - cosa che ciascuno per sé solo può fare - farceli riconoscere con certezza; e così porre rimedio, sia alla confusione di un giudizio ancora rozzo e non esercitato, sia (cosa assai più necessaria) alle <stravaganze geniali> con cui, come sogliono fare gli adepti della pietra filosofale, senza alcuna indagine metodica e conoscenza della natura si promettono sognati tesori, e si dilapidano i veri. In una parola: la scienza (criticamente cercata, e metodicamente introdotta) è la stretta porta che conduce alla dottrina della saggezza, se con questa s'intende, non solo ciò che si deve fare, ma ciò che deve servire da guida ai <maestri> per spianare alla saggezza un cammino aperto e facilmente riconoscibile, che ciascuno debba percorrere, assicurando chi li segua dai passi falsi: una scienza di cui deve sempre restare custode la filosofia, alle cui ricerche sottili il pubblico non ha da prendere parte alcuna; mentre deve partecipare alle sue <dottrine>, che solo dopo una siffatta elaborazione gli si possono presentare con buona chiarezza.

# PAROLE CHIAVE

A posteriori - v. A PRIORI.

A priori - Ciò che dai principi discende alle conseguenze, in contrapposto all'A POSTERIORI, che dalle conseguenze risale ai principi. Per Kant: ciò che è indipendente dall'esperienza, sebbene lo si possa conoscere solo dall'esperienza stessa.

Categoria - Termine della logica aristotelica, a cui corrisponde il latino "predicato", cioè carattere generale che si attribuisce a un soggetto particolare. - Per Kant le categorie sono tutte le possibili forme in cui l'intelletto pensa, ossia determina attivamente il MATERIALE SENSIBILE (v.).

Concetto - Prodotto attivo della facoltà di conoscere o "intelletto" (v.). Si riferisce all'oggetto concreto solo attraverso l'INTUIZIONE (v.) ossia, in linguaggio scolastico, è una "intentio secunda". - "Concetti puri" equivale a CATEGORIE (v.).

Fenomeno - E' l'oggetto in quanto, sottostando alle condizioni TRASCENDENTALI (v.) della sua conoscibilità, può "apparire" e, quindi, essere conosciuto.

Imperativo - Comando, diretto a una volontà che, di fatto, può obbedirgli o no. La sua imperatività può dipendere da "condizioni" (ad esempio: che il soggetto già voglia o tema qualcosa), e allora l'imperativo è "ipotetico"; oppure esso può comandare incondizionatamente, e allora è "categorico". Solo la legge morale comanda incondizionatamente.

Inclinazione - Propensione verso questo o quell'oggetto, determinata dalla costituzione psicofisica congiunta con l'esperienza passata.

Intelletto - Facoltà attiva del conoscere. Per gli antichi l'intelletto ("Nous") era anche un principio cosmico (Anassagora, Aristotele) o sovracosmico (Plotino) di "unità"; ad esempio, il principio motore dei cieli.

Intelligibile - Pertinente all'INTELLETTO (v.) o "Nous". Nel linguaggio comune equivale a "comprensibile", ma nel linguaggio kantiano significa: "pensabile prescindendo dalle condizioni che ne rendono possibile l'apparire alla sensibilità". (v. SENSIBILE; v. NOUMENO).

Intuizione - Rapporto diretto con l'oggetto conosciuto (per gli Scolastici, "intentio prima"). Negli enti finiti ha sempre una componente passiva (sensibile). In Dio va pensata, al contrario, come "intellettuale", cioè puramente attiva, creativa.

Legge - Prescrizione che vale universalmente (= per tutti). Si parla anche di "leggi naturali", relativamente a comportamenti che di fatto non possono essere diversi, ma qui si riferisce per lo più a legge "morale", che si rivolge a volontà presunte "libere". In questo caso la legge è una sola, identica per gli uomini e per Dio; ma per Dio essa non è un IMPERATIVO (v.), perché la volontà divina "coincide" con essa, e non le è soggetta.

Libertà - In senso negativo, assenza di costrizione; in senso positivo, capacità di determinare da sé la volontà, prescindendo da ogni sollecitazione empirica (o

"inclinazione"). Il solo principio in base a cui una volontà libera in questo senso possa trovare un motivo per determinarsi è il "rispetto" della legge morale.

Materia - E' ciò a cui applichiamo il nostro operare (metafora tratta dal "legname", in greco "yle", stessa radice di "sylva"). Nell'operare conoscitivo, la materia è fornita dalla sensibilità, a cui si applica il lavoro attivo dell'INTELLETTUO (v.). Materia della volontà è l'oggetto voluto. Metafisica - Così furon chiamati i libri di Aristotele collocati "dopo" i libri della "Fisica". Essi riguardavano, nel linguaggio di Aristotele, la "filosofia prima". Poi la parola venne a significare: "scienza di ciò che è al di là dell'esperienza". Per Kant: "scienza delle condizioni A PRIORI (v.) che determinano l'esperienza" (teoretica e pratica).

Noumeno - Oggetto del puro "pensiero intellettuale" ("Nous"), a cui manca, per esser conosciuto, la "MATERIA" (v.), che a noi è fornita solo dalla sensibilità.

Patologico - Relativo ai "pathe", o passioni. In Kant non equivale a "morboso", bensì a "passivo", in quanto condizionato dalla sensibilità. Salvo il "RISPETTO" (v.) i sentimenti sono, in questo senso, "patologici". Postulato - Assunzione, da cui è possibile desumere qualcosa. La parola deriva dagli "Elementi" di Euclide, ed equivale a "richiesta" (proposizione che si chiede sia ammessa come vera senza dimostrazione). Kant parla di postulati pratici come di assunti che siamo obbligati ad accettare per determinare la volontà secondo la legge morale.

Pratico - Attinente alla determinazione della volontà. Unico "sentimento pratico" è il "rispetto" della legge morale, perché capace di determinare la volontà da solo, senza presupporre altri impulsi (v. PATOLOGICO). Ragione - "Facoltà dei principi", del conoscere e dell'agire, i quali non dipendono da condizioni più primitive e, quindi, sono incondizionati. In campo "PRATICO" (v.), la sola LEGGE MORALE (v.) è "razionale" nel senso dell'indipendenza da ogni apporto della sensibilità.

Sensibile - Letteralmente "che può esser sentito" o percepito con i sensi. In Kant, ciò che appartiene alla sfera dell'esperienza.

Sensibilità - Componente passiva del conoscere sensazioni e del sentire sentimenti, tipica di un ente finito quale l'uomo. La legge morale impone di determinare la volontà prescindendone.

Trascendentale - Per gli scolastici è un carattere che, appartenendo all'essere "in quanto essere", appartiene necessariamente a ogni ente. Per Kant è ciò che, condizionando la conoscibilità di ogni oggetto d'esperienza, è individuabile A PRIORI (V.), come proprio di ogni oggetto di esperienza (ad esempio, lo spazio e il tempo).

Universalità - Carattere di ciò che si rivolga a tutti, sia come affermazione, sia come comando. In questo secondo senso la legge può essere universale solo se si rivolge a una volontà libera, ossia se non faccia leva su INCLINAZIONI (v.), perché queste, dipendendo dall'esperienza, sono quindi accidentali.

# BIBLIOGRAFIA

# EDIZIONI DEGLI SCRITTI DI KANT

## 1. Bibliografie complessive.

Nessuno ha tentato di elencare gli innumerevoli scritti usciti su Kant, ma indicazioni bibliografiche abbastanza complete si trovano: per il periodo anteriore al 1924 nel terzo volume dell'ÜBERWEG, "Grundriss der Geschichte der Philosophie", e per gli anni successivi, nelle "Kantstudien", nonché nel "Répertoire bibliographique de la Revue philosophique de Louvain", abbastanza completo.

Le fonti biografiche più antiche sono state pubblicate in "I. Kant: ein Lebensbild", Halle 1907, che raccoglie i tre brevi scritti di Borowski, Jachmann e Wasianski, ed è stato tradotto in italiano sotto il titolo "La vita di Kant raccontata da tre contemporanei", con prefazione di E.Garin, Bari 1969. Inoltre: K.VORLÄNDER, "Kants Leben", Leipzig 1922.

## 2. Opere complete.

Le opere di Kant si trovano indicate nella precedente "Notizia". Le prime due Critiche uscirono presso l'editore Johann Friedrich Hartknoch, di Riga; la terza presso Lagarde e Friedrich, di Berlino e Libau.

Tralasciando le edizioni complessive del secolo scorso, indichiamo le più maneggevoli ancora reperibili: l'editore Meiner di Lipsia (ora Amburgo) nel 1904 intraprese la ristampa delle opere di Kant nella sua "Philosophische Bibliothek", sotto la guida di K. VORLÄNDER. Ottima l'edizione del CASSIRER in 10 voll., Berlin 1912-1921, e maneggevoli quelle di F. WEICHSEDEL in 6 voll. (Frankfurt 1964) e della Philipp Reclam Jun., di Stoccarda, a cura di G. Martin, I. Heidemann, G. Lehmann ed altri. L'edizione critica di tutti gli scritti fu intrapresa dall'Accademia delle scienze di Berlino alla fine del secolo scorso, e produsse, tra il 1902 e il 1938, 22 voll.: 1 e 2, Scritti precritici; 3-4, le prime due Critiche, la "Fondazione", qui tradotta, e i "Principi metafisici della scienza della natura"; 5, "Critica della ragion pratica e Critica del Giudizio"; 6, "La religione nei limiti della semplice ragione" e la "Metafisica dei costumi"; 7, "Il conflitto delle Facoltà e l'Antropologia"; 8, Scritti minori del periodo critico; 9, Lezioni di Logica, Geografia fisica e Pedagogia; 10-13, Epistolario; 14-22: Scritti postumi, tra cui i progetti per l'opera "Sul passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica", noti come "Opus postumum" (nei voll. 21-22). Dopo il 1955 sono seguiti altri volumi di scritti preparatori, di aggiunte e di lezioni universitarie<sup>1</sup>.

## 3. Principali traduzioni italiane.

"Critica della ragion pura", di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Bari 1910, riveduta da V.

Mathieu, ivi 1958; di G. Colli Torino 1957.

"Critica della ragion pratica", di F. Capra, Bari 1909; riveduta da E. Garin, ivi 1955.

"Critica del Giudizio", di A. Gargiulo, Bari 1906; riveduta da V. Verrà, Bari 1960.

"Scritti precritici", di P. Carabellese, Bari 1923, rifatta da R. Assunto e R. Hohenemser, ivi 1953; "Prolegomeni", di P. Martinetti, Milano 1913 (con ottima introduzione); rist., 1940;

"Le quattro dissertazioni latine", di M. Campo, Como 1944.

"Fondazione della metafisica dei costumi", di P. Carabellese, Firenze 1936; "La metafisica dei costumi", di G. Vidari, Torino 1923; "Antropologia", dello stesso ivi 1921.

"La religione entro i limiti della sola ragione", di A. Poggi, Modena 1941; "Il conflitto delle Facoltà", dello stesso, Genova 1943; rist., 1954.

"Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto", a cura di G. Solari, L. Firpo e Vittorio Mathieu, Torino 1956.

"Opus postumum (scelta)", a cura di V. Mathieu Bologna 1963. Una scelta di Opere, comprendente le tre Critiche, la "Fondazione" e "La religione" è uscita nei "Classici della filosofia" della UTET, a cura di P. Chiodi (Torino 1967).

N. 1. Le citazioni kantiane, che non portino altre indicazioni, si intendono riferite al volume e alla pagina (se necessario, alla riga) di questa edizione.

## **LINEE ESSENZIALI DELLA STORIOGRAFIA KANTIANA.**

La storiografia kantiana abbraccia migliaia di volumi, ed è impossibile darne in poche pagine un panorama, sia pure limitato alla prospettiva etico-religiosa. Ci limiteremo alle linee essenziali, distinguendo, nella fortuna di Kant, quattro principali periodi: gli epigoni; il "ritorno a Kant"; la storiografia filologica; il periodo contemporaneo.

Il primo a diffondere la conoscenza di Kant negli ambienti accademici fu KARL LEONHARD REINHOLD (1758-1823), gesuita, poi barnabita, infine convertitosi al protestantesimo. Sul "Deutscher Merkur", di cui era redattore capo, pubblicò già nel 1786-1787 le "Lettere sulla filosofia kantiana" (poi in 2 voll. Leipzig 1790-1792), che gli valsero la cattedra di Jena. Egli si preoccupò soprattutto di difendere la filosofia kantiana dall'accusa di sovversione, facendo notare (prima che uscisse la "Critica della ragion pratica") che le argomentazioni di Kant, insieme con la metafisica tradizionale, riducevano al silenzio anche le pretese di atei e panteisti. Tuttavia, mentre BECK e MAIMON riprendevano soprattutto i temi gnoseologici del kantismo, l'utilizzazione dell'etica kantiana da parte di FICHTE coinvolse indirettamente lo stesso Kant appunto nella polemica sul panteismo, sviluppatasi in Germania nel decennio successivo al '90, in conseguenza della riscoperta di Spinoza. Fichte si sforzò di unificare, intorno all'etica, l'intero pensiero kantiano, interpretando l'idealità dei fenomeni come una loro "posizione da parte dell'io puro", in

funzione della creazione di un ostacolo che permetta all'io empirico di perfezionarsi indefinitamente (1); Dio veniva ad essere identificato, così, con l'ordine morale del mondo. Kant non mancò di prendere le distanze dall'interpretazione fichtiana, conosciuta indirettamente attraverso recensioni, anche se, nei suoi ultimi abbozzi postumi, mostra di apprezzare la sistematicità che l'etica assicura all'insieme del suo pensiero. Né FICHTE né SCHELLING, del resto, pretesero d'interpretare Kant fedelmente, ma piuttosto di fargli dire (secondo l'espressione di Schelling) non quel che "aveva voluto", ma quel che "avrebbe dovuto" voler dire".

HEGEL, che per qualche tempo fu attratto dall'etica kantiana (all'epoca della "Vita di Gesù"), in seguito manifestò, appunto a proposito della morale, la sua opposizione più decisa. Il principio che tutto il reale è razionale, e viceversa, non poteva non urtarsi contro la radicale distinzione kantiana tra ciò che è e ciò che dev'essere. Del resto, Hegel fa carico all'idealismo trascendentale kantiano di una radicale rinuncia a conoscere la verità, a causa della dottrina che restringe la nostra conoscenza ai "fenomeni". Nella prima metà dell'Ottocento si sviluppano varie interpretazioni soggettivistiche di Kant: in senso psicologistico (FRIES), o con l'intento di valorizzare il sentimento come rivelazione del divino (SCHELEIERMACHER). E' naturale che questo preteso soggettivismo venisse anche rimproverato a Kant come un difetto. Ad esempio, VICTOR COUSIN, nelle sue Lezioni su Kant del 1820 (poi in volume: "Philosophie de Kant", Paris 1863), se apprezza l'apertura "metafisica" della psicologia, che da Kant sarebbe lecito (secondo lui) cavare, non manca di rilevare i risultati scettici della teoria del fenomeno. Anche il nostro ROSMINI interpreta Kant soggettivisticamente, quando gli contrappone la necessità di una forma a priori unica e oggettiva da lui riconosciuta nell'"essere ideale"<sup>2</sup>. In periodo positivista, queste interpretazioni soggettivistiche daranno luogo a una riduzione dell'apriori kantiano alle condizioni fisiologiche della percezione (HELMOLTZ), o alla teoria (ad esempio, di SPENCER) che l'apriori individuale è una conseguenza di esperienze passate (dunque, di un aposteriori) della speae.

Nelle correnti minoritarie che al positivismo si oppongono, Kant è valorizzato in modo analogo ma rovesciato. Nello spiritualismo francese, in particolare con MAINE e DE BIRAN, dall'io logico si sviluppa un "Moi" reale, personale, attivo. E di Kant si nutre un idealismo antihegeliano (anche quando si propone come un'interpretazione di Hegel) in Inghilterra. L'indirizzo spiritualistico darà luogo a uno sviluppo acuto, e aderente allo spirito kantiano, nella teoria dell'induzione in JULES LACHELIER (1872). E l'indirizzo idealistico darà luogo, in Inghilterra, a vedute che sviluppano soprattutto la seconda e la terza Critica kantiana (non senza influssi del LOTZE).

Precorritore di questa fusione del kantismo con l'idealismo romantico era stato, in Inghilterra, il poeta COLERIDGE, che in Germania aveva studiato i testi di Kant e dei suoi epigoni<sup>3</sup>. In seguito, quando lo STIRLING pretese di scoprire, in un libro che sta alle origini dell'idealismo inglese, "Il segreto di Hegel" (1865), finì col dire, semplicemente, che il segreto di Hegel era Kant. A ciò si oppose lo HAMILTON, che in Kant vedeva un agnostico, per la sua tendenza a chiudere il sapere nel relativo: contro la quale si poteva fare appello soltanto alla "fede", sorretta da un'esigenza morale. In funzione polemica

contro l'idealismo dei "tre ciarlatani", Kant fu usato, per contro, da SCHOPENHAUER, che nell'idealismo trascendentale vedeva soprattutto la riduzione del mondo come fenomeno a "rappresentazione", mentre identificava, con non piccolo arbitrio, la cosa in sé con la "volontà". L'arbitrarietà di tutte le interpretazioni degli "epigoni" fu denunciata da OTTO LIEBMANN (1840-1912) nel suo libro "Kant und die Epigonen" (Stuttgart 1865), che segna l'inizio del "ritorno a Kant". Il predominio hegeliano nelle Università tedesche era ormai tramontato, e la "filosofia critica", attenta soprattutto ai problemi della gnoseologia, si propone come contraltare della "filosofia speculativa" hegeliana, accusata di costruzioni arbitrarie. Il neokantismo era un modo per contrastare le ebbrezze idealistiche senza cadere nel positivismo, e in quella nuova forma di filosofia dell'assoluto che era il monismo materialistico. Di qui l'interesse per Kant di ALBERT LANGE (1828-1875), autore di una fortunata Storia del materialismo (2 voll., Iserlohn 1866), che, tuttavia, sacrifica allo spirito del tempo quando intende l'apriori kantiano come una struttura semplicemente antropologica. Amico del Lange, e curatore delle ristampe della "Geschichte des Materialismus" fu HERMANN COHEN (1842-1918), da cui ha origine la cosiddetta "scuola di Marburg", custode fedele e, a volte, puntigliosa dell'ortodossia kantiana, fino ai nostri giorni. Il meccanismo delle chiamate universitarie in Germania, facilita la continuità d'indirizzo in una stessa Facoltà. Anche il Cohen dapprima s'interessò quasi esclusivamente alla gnoseologia di Kant ("Kants Theorie der Erfahrung", Berlin 1871), ma poi estese la sua attenzione all'etica ("Kants Begründung der Ethik", Berlin 1877)<sup>4</sup> e all'estetica ("Kants Begründung der Aesthetik", Berlin 1889). Suo successore fu PAUL NATORP (1854-1924), noto per aver accostato l'idealismo kantiano al platonico, e studioso, in particolare, della teoria kantiana della religione, che egli corresse, collocando la religione non "nei limiti" della semplice ragione (secondo il titolo della celebre opera kantiana), ma piuttosto "al limite" della pura ragione: con la quale non contrasta, ma alla cui esigenza etica non si riduce<sup>5</sup>. Il Natorp si sforzò di superare il formalismo kantiano immettendovi il contenuto molteplice dell'esperienza storica; e, in questo, fu seguito da ERNST CASSIRER (1877-1945) la cui carriera si sviluppò nella fase finale, fuori di Germania, e che di Kant è uno degli esegeti più attenti. Nel volume "Kants Leben und Lehre", che completa l'edizione da lui stesso curata delle opere di Kant, il Cassirer contrappone la concezione etico-spiritualistica kantiana alla concezione evoluzionistico-naturalistica dello Herder, e rileva l'importanza storica fondamentale della "Critica del Giudizio", in rapporto anche al pensiero goethiano dell'organismo.

Partito il Cassirer, la scuola di Marburg continua con studiosi quali JULIUS EBBINGHAUS e KLAUS REICH, che rimangono però lontani da lui, quanto a profondità di visione storica. Oltre che per reagire alla "filosofia speculativa", la "filosofia critica" era un mezzo per far fronte all'invadente positivismo, e come tale fu adoperata in Francia dal RENOUVIER (1815-1903), che, pure, aveva cominciato come comtiano e da Kant aveva accolto la negazione della metafisica tradizionale, a beneficio di un "fenomenismo" che rifiuta di distinguere tra realtà e rappresentazione. Ma nella sua lunga carriera, giunto alla fase detta "personalistica" del suo pensiero, il Renouvier aveva puntato soprattutto sul concetto di "libertà", dandogli l'inflessione (spiritualistica) di un nostro atto di scelta.

In Germania, ALOIS RIEL (1844-1924) fa di Kant soprattutto il metodologo della scienza,



mentre FRIEDRICH PAULSEN (1846-1908) non ha scrupolo di esplicitare la "metafisica" implicita, pur nella confutazione kantiana della metafisica tradizionale. Questa tendenza troverà da noi un prosecutore in PIETRO MARTINETTI ("Kant", Milano 1943), e in Germania ha il suo massimo rappresentante in HEINZ HEIMSOETH (1886-1975), che, in occasione delle celebrazioni del bicentenario, nel fascicolo ad esse dedicato dalle "Kantstudien" (1924), lanciò il manifesto dell'interpretazione metafisica del kantismo: "Metaphysische Motive in der Ausbildung des Kantischen Idealismus". (Si vedano, in seguito, i due voll. di "Studien zur Philosophie Kants", Bonn 1956-1970, e i tre voll. del "Kommentar zur transzendentalen Dialektik", Berlin 1966-1969.)

L'accento sulle ragioni "etiche", piuttosto che gnoseologiche, del pensiero di Kant (a parte l'articolo "Über den Begriff der Erfahrung", pubblicato da C. GÖRING sulla "Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie", 1°, [1877], p.p. 402 segg.), è posto, in particolare, dalla "filosofia dei valori", che da Kant trae la distinzione fondamentale tra ciò che è, di fatto, e ciò che "vale", di diritto. WILHELM WINDELBAND (1848-1915), influenzato anche dal Lotze, vede nell'apriori kantiano una sottospecie del concetto di "valore"<sup>6</sup>, ma riconosce che questo modo di "capire Kant" significa un "andare oltre di lui", per fondare, non solo la scienza della natura, ma anche le scienze dello spirito e la filosofia della cultura, con le loro specifiche leggi e norme. Per il resto, il Windelband d'accordo con i "metafisici", dà un'interpretazione realistica della cosa in sé, studiata nelle sue diverse fasi in "Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich" (nella "Vierteljahrschrift" cit )

In Italia, la centralità dell'etica fu sostenuta da ANTONIO RENDA ("Il criticismo. Fondamenti etico-religiosi", Palermo 1927), seguito dallo scolaro GIUSEPPE MARIA SCIACCA ("L'idea della libertà fondamento della cosaenza etico-politica in Kant", Palermo 1963)<sup>7</sup>. Non si può d'altra parte, di fronte a queste posizioni, dimenticare l'avvertimento di uno dei massimi studiosi del Kant morale, VICTOR DELBOS (1862-1916)<sup>8</sup>, il quale osserva ("La philosophie pratique de Kant", Paris 1905, p. 64) che la teoria dell'idealità dello spazio e del tempo nacque in Kant del tutto indipendentemente, prima della teoria della libertà, anche se poi lo stesso Kant adoperò l'una come conferma dell'altra, e disse che aveva dovuto togliere di mezzo il sapere (metafisico) per far posto alla moralità. Sul finire del secolo scorso, anche quando filosofi originali continuano a richiamarsi a Kant, l'esigenza filologica prende a farsi sentire come sempre più impellente. Nel 1896 furono fondate le "Kantstudien", con il compito precipuo di sviluppare l'esegesi letterale kantiana. BENNO ERDMANN (1851-1921) diede impulso all'edizione critica delle opere da parte dell'Accademia delle scienze di Berlino, e mise in valore le "Reflexionen". HANS VAHINGER, fondatore delle "Kantstudien" e interprete, per conto suo, del kantismo come "Filosofia del come se" (1911), mise insieme un colossale "Kommentar" alla "Critica della ragion pura" (2 voll., 1881-1892), che, pur non andando molto oltre l'Estetica trascendentale, è una vera miniera di notizie su tutta la filosofia di Kant<sup>9</sup>. ERICH ADICHE (1866-1928) raccolse la bibliografia kantiana, curò la stampa del "Nachlass" (appunti postumi) e diede ordine cronologico ai numerosi abbozzi di quella che doveva essere l'ultima opera di Kant, il cosiddetto "Opus postumum" (di cui, peraltro, diede un'interpretazione del tutto sfasata: "Kants Opus postumum", Berlin 1920).

Sulla base del molto materiale filologico poterono svilupparsi, in particolare, le interpretazioni "evolutive", che già erano state inaugurate dal PAULSEN con la sua "Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie" (Berlin 1875), e che nel nostro secolo hanno trovato uno sviluppo monumentale con i tre volumi di H. J. DE VLEESCHAUWER, "La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant" (Paris e Anversa 1934-1937; riassunti in "L'évolution de la pensée kantienne", Paris 1939). In Italia, un rappresentante segnalato di questo tipo di studi è stato GIORGIO TONELLI<sup>10</sup>, prematuramente scomparso, che con essi ha esercitato non poca influenza nella stessa Germania, dove, intorno a HEINZ HEIMSOETH, si riuniva un gruppo di studiosi con l'intento di discutere specificamente i problemi evolutivi del pensiero kantiano, e dove ancora attualmente l'interesse evolutivo, accanto a quello per la "storia delle fonti", prevale in molti kantisti. Grandi i meriti storici di queste ricerche che, peraltro, cadono a volte nel difetto di dimenticare l'importanza che Kant giustamente assegnava alle connessioni "sistematiche" del proprio pensiero, fuori delle quali le singole affermazioni non danno senso.

Siamo giunti, così, al periodo contemporaneo, in cui le scoperte filologiche giungono ormai quasi al loro punto di esaurimento. L'edizione dell'Accademia può dirsi virtualmente completata, e si giunge a stampare un volume di "concordanze" assolutamente inutile, in cui si riporta quante volte la parola "und", ad esempio, ricorre nelle opere kantiane. Al tempo stesso, si sfornano di continuo nuovi commentari ed opere di esegesi, alcune molto importanti, come il "Commentary to Kants Critique of pure Reason", di N. KEMP SMITH, London 1918, e "Kants Metaphysics of Experience", di H. J. PATON, London 1936<sup>11</sup>.

Da parte di altri, si riprende con altro spirito l'impresa, che già fu romantica, di utilizzare Kant come veicolo di espressione di proprie dottrine. Nella corrente fenomenologico-esistenzialistica, dopo che lo HUSSERL aveva tentato un'osmosi di kantismo e fenomenologia nelle "Ideen zu einer reinen Phänomenologie" (1913), MARTIN HEIDEGGER si confronta, per oltre un trentennio, con Kant: da "Kant und das Problem der Metaphysik" (Bonn 1929) agli scritti del 1962 sul "Problema della cosa" e sulla "Tesi di Kant sull'essere". Kant è studiato da lui con grande penetrazione, ma senza aderenza. Il segreto di Kant, da scoprire sotto l'impalcatura dell'oggettivazione scientifica, sarebbe, secondo Heidegger, un'"ontologia fondamentale", in cui si rivela la struttura dell'uomo<sup>12</sup>, come unico ente aperto all'Essere. KARL JASPERS, in "Die grossen Philosophen" (vol. 1, München 1957), studia soprattutto le "idee": dominio, non dell'intelletto, ma della ragione; principi regolativi, alla cui luce possiamo interpretare la finitudine dell'uomo<sup>13</sup>.

Più aderenti allo spirito kantiano erano state le critiche mosse, in questa corrente, da MAX SCHELER (1874-1928) al formalismo ("Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", Halle 1916), al quale Scheler contrappone un'"etica dei valori" e un'analisi degli atteggiamenti umani. In ambito marxista, ha avuto notevole fortuna il libro di LUCIEN GOLDMANN (rumeno trapiantatosi in Francia), "La communauté humaine et l'univers chez Kant" (Paris 1948, 19672 col titolo "Introduction à la philosophie de Kant")<sup>14</sup>. Al centro del pensiero kantiano starebbe il concetto di "totalità", atto a superare

l'isolamento individuale, che, però, non riesce in Kant a liberarsi dalla universalità astratta e dal formalismo. La Critica rispecchierebbe il pessimismo di una Germania individualistica e borghese, che "vorrebbe la rivoluzione ma non riesce a farla"<sup>15</sup>. L'attinenza con gli studi kantiani di queste analisi è, come si vede, soltanto marginale.

I cattolici hanno sempre mostrato, tradizionalmente, antipatia e, soprattutto, incomprensione per Kant, segnatamente per la sua filosofia morale, a torto interpretata come soggettivistica. Nel nostro secolo, però, questa situazione è in gran parte mutata, per merito di studiosi come JOHANNES B. LOTZ (autore, con altri, del volume "Kant und die Scholastik heute", Pullach 1955), o, presso l'Università Cattolica di Milano, di GUSTAVO BONTADINI e di SOFIA VANNI ROVIGHI ("Introduzione allo studio di Kant", Milano 1965). Prima di loro avevano mostrato un'apertura positiva verso Kant due gesuiti: il belga JOSEF MARECHAL (1878-1944), che, con qualche forzatura, aveva cercato di accostare il neokantismo al neotomismo, e lo slesiano ERICH PRZYWARA (1889-1978), che nel suo "Kant heute" (München 1930), vede la storia della problematica kantiana in continuità con quella di tutta la filosofia occidentale, quale si radicalizza nella Germania luterana<sup>16</sup>. L'Io trascendentale, osserva Przywara, tende a surrogare Dio, mentre l'Io empirico rappresenta il soggetto, luteranamente peccatore<sup>17</sup>. Un tutto diverso tentativo - non privo di genialità - di confrontare con Kant la propria filosofia è quello compiuto da PANTALEO CARABELLESE in una serie di volumi ("La filosofia di Kant: l'idea teologica", Firenze 1927; "Il problema della filosofia da Kant a Fichte", Palermo 1929; "Kant e la filosofia dell'esistenza", a cura di G. SEMERARI, Bari 1969), che, in realtà, servono meglio a far capire Carabellese che Kant. Anche GIOVANNI EMANUELE BARIE' ("Oltre la Critica", Milano 1929) parlò di "neotrascendentalismo" a proposito della propria filosofia, in cui si deduce l'essere dal "pensarsi" dell'Io trascendentale, e si costruisce il mondo della storia sul fondamento dell'Io empirico.

La gran maggioranza delle opere su Kant uscite nel nostro secolo (di cui non possiamo ricordare che una minima percentuale) ha, però, un proposito strettamente storiografico, e abbandona le interpretazioni speculative, retaggio del periodo romantico. Una parte notevole della produzione continua ad essere influenzata da interessi storico-evolutivi<sup>18</sup>, come le "Studien zu Kants philosophischer Entwicklung" (Hildesheim 1967), uscite dalla cerchia dello HEIMSOETH, al pari del "contributo alla storia evolutiva del pensiero di Kant" costituito da "Der Mensch als Bürger Zweier Welten" (Bonn 1958) di GEORG ANTONOPULOS. Temi particolari, in questa prospettiva, sono studiati da DIETER HEINRICH ("Der ontologische Gottesbeweis", Tübingen 1960) e da N. HINSKE ("Kants Weg zur Transzendentalphilosophie", Stuttgart 1970). In Italia, MARIANO CAMPO ha studiato, da un lato, "La genesi del criticismo kantiano" (Varese 1953), dall'altro le sue ripercussioni nella filosofia successiva "Schizzo storico della esegesi e della critica kantiane", Varese 1959).

Uno dei più coscienziosi storici del kantismo, in Germania, è FRIEDRICH KAULBACH, la cui recente monografia, "Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants" (Berlin 1978), tocca un concetto, come quello dell'azione<sup>19</sup>, che Kant non tratta tematicamente, ma che è atto a legare in unità la sua filosofia morale con la sua teoretica. Contro l'interpretazione

unilaterale di Hegel, e di coloro che lo seguono nel rimproverare a Kant il punto di vista di un "dovere" astratto dalla realtà, il Kaulbach fa notare che Kant ha "consacrato una sostanziale considerazione all'essere pratico, i cui tratti sono la fermezza e la decisione nell'agire". Il compito della ragione, di dominare con l'azione la realtà concreta nella sua irriducibile ricchezza empirica, implica, per il pensiero teoretico e pratico, il "progetto di un mondo" in cui orientarsi e dirigersi con libertà.

In Italia, mostrò un severo intento di esegesi storica LUIGI SCARAVELLI nel "Saggio sulla categoria kantiana della realtà" (Firenze 1947), riunito poi con altri "Scritti kantiani" nel vol. 2 delle "Opere" postume (1968). Il pensiero morale è stato al centro dell'attenzione di E. P. LAMANNA ("Studi sul pensiero morale e politico di Kant", a cura di D. PESCE, Firenze 1968), e la filosofia del diritto ha sempre formato un tema preferito d'indagine per quasi tutti gli specialisti del settore.

Solo marginalmente interessano l'etica gli abbozzi dell'"Opus postumum" (dell'ultimo periodo, intorno al 1800), studiati in Italia da UBALDO PELLEGRINO ("L'ultimo Kant", Milano 1957) e da VITTORIO MATHIEU ("La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant", Torino 1958). Anche in Italia si è data poi, di Kant, un'interpretazione esistenzialistica, in particolare con PIETRO CHIODI<sup>20</sup>, scolaro dell'Abbagnano, e un'interpretazione marxistica, in particolare nelle scuole di Banfi e di Massolo<sup>21</sup>, nonché con CESARE LUPORINI ("Spazio e materia in Kant", Firenze 1961): di formazione, però, scaravelliana.

In conclusione, non appare facile, nello studio di Kant, liberarsi dei propri interessi speculativi ed evitare di sovrapporli a una lineare interpretazione storiografica. Solo negli ultimi decenni si può dire che abbiano cominciato ad essere scritte opere con questo spirito. D'altro canto, la preoccupazione di svolgere un lavoro storiografico "puro" sembra spesso mettere in pericolo la pertinenza stessa dell'interpretazione: che elenca, bensì, fatti indubitabili, ma non li lega in un "senso" unitario, che risponda all'intenzione speculativa di Kant, sicché la fedeltà storica manca dell'oggetto stesso a cui commisurarsi. Il carattere estremamente tecnico e, al tempo stesso, estremamente originale della produzione kantiana produce questo iato tra la "lettera" e lo "spirito", che, se induceva i romantici a fantasticare uno "spirito" che Kant non aveva mai avuto, può indurre i nostri contemporanei a isolare la "lettera" da quel significato che Kant stesso le dava. Eccezionali sforzi per uscire da questa situazione sono stati fatti, tuttavia, dalla letteratura kantiana del nostro secolo, a volte con successo. Si tratta di studiare il pensiero kantiano nella sua "funzionalità", ricavando i significati, ancor più che dalle definizioni esplicite di Kant, da quelle che, nella metodologia delle scienze matematiche, si considerano come "definizioni implicite": cioè dall'uso che dei termini è fatto nella costruzione del sistema. Per questo, "leggere" Kant è, anche per lo specialista, un compito abbastanza diverso da quello di leggere qualsiasi altro filosofo, dove, nonostante ogni tecnicismo, il riferimento all'esperienza comune è più diretto. In Kant il riferimento al concreto dell'esperienza è sempre strettissimo<sup>22</sup>, ma "mediato" da una costruzione che, a volte, sembrerebbe fatta apposta per nascondere, anziché per rivelarlo. Nella filosofia morale, a cui è dedicato questo volume, tale difficoltà è senza dubbio attenuata

dall'esemplificazione che lo stesso Kant dà, ad ogni passo. Anche qui, tuttavia, il lettore dovrà continuamente riferirsi alla funzione che i diversi concetti svolgono nell'insieme del sistema kantiano, se vorrà cogliere quella loro significatività, anche estema, che appunto nell'etica è particolarmente importante.

Indichiamo alcuni titoli importanti per lo studio dell'etica kantiana non elencati nella precedente esposizione:

- S. DRAGO DEL BOCA, "Kant e i moralisti tedeschi", Napoli 1937. P. A. SCHILPP, "Kant's Precritical Ethics", Chicago 1938.
- A. E. TEALE, "Kantian Ethics", Oxford 1951.
- M. STACKHAMMER, "Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie", Köln 1961.
- B. CARNOIS, "La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté", Paris 1973.
- E. G. SCHULZ, "Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik", Köln und Wien 1975.
- M. ALBRECHT, "Kants Antinomie der praktischen Vernunft", Hildesheim 1978.
- "I. Kant e l'etica nel pensiero moderno", a cura di G. DALL'ASTA, Messina 1979.
- AUTORI VARI, "Kants Ethik heute", Göttingen 1983.
- A. LAMACCHIA, "Kant in Italia (1950-1979)", Bari 1984.
- M. A. CATTANEO, "Metafisica del diritto e ragion pura", Milano 1984.
- H. COHEN, "La fondazione kantiana dell'etica" (trad. di Gianna Gigliotti), Lecce 1984.
- P. MANGANARO, "L'antropologia di Kant", Napoli 1983.
- J. G. KOX, "The Will at the Crossroads. A reconstruction of Kant's Moral Philosophy", Washington 1984.
- A. M. ROVIELLO, "L'institution kantienne de la liberté", Bruxelles 1984. AUTORI VARI, "Kant's Practical Philosophy Reconsidered" (ed. Y. Yovel), Dordrecht 1986.
- J. E. ATWELL, "Ends and Principles in Kant's Moral Thought", Dordrecht 1986.
- N. PIRRILLO, "L'uomo di mondo fra morale e ceto: Kant e le trasformazioni del moderno", Bologna 1987.
- L. MARTINEZ DE VELASCO, "Imperativo moral como interés de la razón", Madrid 1987.
- F. MENGONI, "Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio", Trento 1988.
- A. TOSEL, "Kant révolutionnaire", Paris 1988.
- R. J. SULLIVAN, "Kant's Moral Philosophy", Cambridge 1989.
- A. GUNKEL, "Spontaneität und moralische Autonomie", Bern 1989.
- R. L. VELKLEY, "Freedom and the End of Reason", Chicago 1989.
- B. HERMAN, "Morality as Rationality. A Study of Kant's Ethics", New York 1990.
- W. MARTIN, "Bestimmung und Abgrenzung von Ethik und Religion", Pfeffenweiler 1990.
- A. HABLCHILER, "Reich Gottes als Thema des Denkens Kants", Mainz 1991.
- R. LANGTHALER, "Kants Ethik als System der Zwecke", Berlin 1991.

H. D'AVIEU DE TERNAY, "La liberté kantienne", Parigi 1992.

<sup>1</sup> Sull'importanza dell'etica kantiana per il concetto di "persona" (nonostante il rifiuto del punto di vista antropologico, anzi, appunto per questo), confer H. E. JONES, "Kant's Principle of Personality", London 1972.

<sup>2</sup> Eppure, per evitare l'interpretazione soggettivista dell'etica kantiana, sarebbe bastata l'analisi dei diversi tipi di imperativo: H. J. PATON, "The Categorical Imperative", London 1947 (1958[2]); T. C. WILLIAMS, "The Concept of Categorical Imperative", Oxford 1968; L. H. WILDE, "Hypothetische und kategorische Imperative", Bonn 1975; S. SEVILLA SEGURA, "Análisis de los imperativos morales en Kant", Valencia 1979.

<sup>3</sup> Confer C. HOWARD, "Coleridge's Idealism. A study of its Relationship to Kant", Boston 1924; rist., Philadelphia 1978.

<sup>4</sup> Si veda: G. GIGLIOTTI, "H. Cohen e la fondazione kantiana dell'etica", Firenze 1977. Sulla linea del Cohen, di un'insistenza sulla fundamentalità dei principi: C. MÜLLER BRAUNSCHWEIG, "Die Methode der reinen Ethik", Berlin 1908; rist., Würzburg 1977; H. J. HESS, "Die obersten Grundsätze Kantischer Ethik", Bonn 1971.

<sup>5</sup> Moltissimi gli studi sulla filosofia della religione di Kant, che interessano anche l'etica: W. MENGEL, "Kants Begründung der Religion", Leipzig 1900; F. E. ENGLAND, "Kants Conception of God", London 1929; rist., New York 1969, H. G. REDMANN, "Gott und die Welt", Göttingen 1962; J. L. BRUCH, "La philosophie religieuse de Kant", Paris 1968; A. LAMACCHIA, "La filosofia della religione in Kant", Manduria 1969; E. MENENDEZ URENA, "La crítica kantiana de la sociedad y de la religión", Madrid 1979.

<sup>6</sup> Confer P. A. HUTCHINGS, "Kant on Absolute Value", Detroit and London 1972.

<sup>7</sup> Sul tema centrale della libertà vi sono innumerevoli pubblicazioni; tra le più recenti: M. GREGOR, "Laws of Freedom", New York 1963; G. LUF, "Freiheit und Gleichheit: die Aktualität im politischen Denken Kants", Frankfurt 1977; L. GASPARINI, "Autorità e libertà in Kant", Padova 1978.

<sup>8</sup> Prima del Delbos si era occupato a fondo, in Francia, dell'etica kantiana J. BARNI, "Examen des fondements de la métaphysique des moeurs et de la Critique de la raison pratique", Paris 1851.

<sup>9</sup> Una ristampa del prezioso "Commentario" del Vaihinger è stata fatta ad Aalen (1970). Meno imponenti i commentari alle opere di morale: A. MESSER, "Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften", Leipzig 1929; W. D. ROSS, "Kant's Ethical Theory", Oxford 1954; L. W. BECK, "A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason", Chicago 1960 (con bibliografia). V. anche i "Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft", a cura di R. BITTNER e K. CRAMER, Frankfurt 1975.

<sup>10</sup> Oltre a innumerevoli articoli su riviste di tutto il mondo, si vedano, di lui: "Kant dall'estetica metafisica all'estetica pseudoempirica", Torino 1955; "Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768", ivi 1959.

<sup>11</sup> Il diffuso interesse etico della filosofia inglese si manifesta anche nella produzione su Kant. Oltre alle parti sull'etica delle importanti monografie kantiane uscite dal neoidealismo (E. CAIRD, "Critical Account of the Philosophy of Kant", Glasgow 1877; "The Critical Philosophy of Kant", ivi 1889; rist., Amsterdam 1969; W. WALLACE, "Kant", Edimburgh 1882), si vedano, in tempi più recenti: A. D. LINDSAY, "Kant", London 1934; A. D. DUNCAN, "Practical Reason and Morality: A Study of Immanuel Kant's Foundation of Morals", Edimburgh 1954, H. B. ACTON, "Kant's Moral Philosophy", Londra 1970; R. J. BENTON, "Kant's Second Critique", L'Aia 1977. In questo ambito si muove anche l'israeliano N. ROTENSTRIECH, "Practice and Realization. Studies in Kant's Moral Philosophy", L'Aia 1979.

<sup>12</sup> Confer anche U. MARGIOTTA, "Kant e la formazione dell'uomo moderno", Roma 1974.

- [13](#) Sulla relazione tra razionalità e concretezza: H. HOMSI, "Vernunft und Realität in der Ethik Kants", Bern und Frankfurt 1975.
- [14](#) Il tema della comunità ha trovato parecchi sviluppi anche in Italia: ANTIMO NEGRI, "La comunità estetica in Kant", Galatina 1956; A. MASULLO, "La comunità come fondamento", Napoli 1960; P. QUATROCCHI, "Comunità religiosa e civile nel pensiero di Kant", Firenze 1975.
- [15](#) La teoria politica kantiana va studiata in stretta connessione con la filosofia della storia: F. MEDICUS, "Kants Philosophie der Geschichte", Berlin 1908; K. VORLÄNDER, "Kant und der Gedanke des Völkerbundes", Leipzig 1919; R. COMPOSTO, "La quarta Critica kantiana", Palermo 1954; K. WEYGANDS, "Kants Geschichtsphilosophie", Köln 1964; M. SENA, "Etica e cosmopolitismo in Kant", Reggio C. 1976. Più strettamente politici gli studi di V. BASCH, "Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne", Paris 1927; AUTORI VARI, a cura di E. WEIL, "La philosophie politique de Kant", Paris 1962; G. VLACHOS, "La pensée politique de Kant", Paris 1963; A. PHILONENKO, "Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793", Paris 1976.
- [16](#) Sull'eredità luterana di Kant si veda, in particolare, F. LÖTZSCH, "Vernunft und Religion im Denken Kants", Köln und Wien 1976, nonché W. HEIZMANN, "Kants Kritik der spekulativen Theologie", Göttingen 1976.
- [17](#) Confer A.W. WOOD, "Kant's Rational Theology", Ithaca 1970 (1978[2]); I. MANCINI, "Kant e la teologia", Assisi 1975; C. A. RASCHKE, "Moral Action, God and History in the Thought of I. Kant", Tallahassee 1975.
- [18](#) Ad esempio: I. SCHMÜCKER, "Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften", Meisenheim 1961; K. WARD, "The Development of Kant's Views of Ethics", New York and Oxford 1972; W. BUSCH, "Die Entstehung der Kantischen Rechtsphilosophie", Berlin 1979.
- [19](#) Motivi analoghi in P. SCHMIDT-SAUERHÖFER., "Wahrhaftigkeit und Handeln aus Freiheit. Zum Theorie-Praxis Problem der Ethik Kants", Bonn 1978.
- [20](#) Sorto l'influsso dell'Abbagnano, P. CHIODI scrisse "La deduzione nell'opera di Kant", Torino 1961, e in seguito curò i resti kantiani per la UTET.
- [21](#) A. BANFI, "Esegesi e letture kantiane", Urbino 1969. Alla scuola del Massolo appartiene P. SALVUCCI, "L'uomo di Kant", Urbino 1975. N. 22. In questa prospettiva scrisse A. GOEDECKEMEYER, "Kants Lebensanschauung", Berlin 1921.
- [22](#) In questa prospettiva scrisse A. GOEDECKEMEYER, "Kants Lebensanschauung", Berlin 1921.

\* [Le parole qui poste fra virgolette a caporale (" ") corrispondono a parole scritte con lettere spaziate nell'edizione Rusconi].

## NOTE DELL'AUTORE.

[Nell'edizione originale queste note si trovano a piè di pagina, indicate con un asterisco].

[A1](#) "Massima" è il principio soggettivo della volontà; il principio oggettivo (quello cioè che servirebbe anche soggettivamente da principio pratico a tutti gli esseri razionali, se la ragione avesse un dominio pieno sulla loro facoltà di desiderare) è chiamato "legge" pratica.

[A2](#) Mi si potrebbe rimproverare di cercare, con la parola "rispetto", una mera evasione in un sentimento oscuro, in luogo di informare con chiarezza sulla questione mediante un concetto razionale. Ma, sebbene il rispetto sia un sentimento, esso tuttavia non è punto un sentimento "ricevuto" per una azione esterna, bensì "prodotto da sé", per un concetto della ragione. Esso si distingue, perciò, specificamente da tutti i sentimenti del primo tipo, che si possono riportare o a inclinazione o a timore. Ciò che io riconosco immediatamente come legge per me, lo riconosco con rispetto: e questo non è altro che la coscienza della "subordinazione" della mia volontà a una legge, senza alcuna mediazione della sensibilità. La determinazione immediata della volontà mediante la legge, con la coscienza che se ne ha, si dice "rispetto" e questo, dunque, va considerato come l'"effetto" della legge sul soggetto, e non come la sua "causa". Propriamente, il rispetto è la rappresentazione di un vabre che danneggia l'amore di sé: è qualcosa, dunque, che non può venir considerato come oggetto né dell'inclinazione né del timore, pur avendo qualcosa di analogo a entrambi. "Oggetto" del rispetto è, dunque, esclusivamente la "legge", e precisamente quella legge che noi imponiamo a "noi stessi", e tuttavia con necessità. Noi siamo soggetti ad essa, come legge, senza che l'amor di sé sia interpellato. Ma, come imposta da noi a noi stessi, quella legge è tuttavia una conseguenza della nostra volontà, sicché sotto il primo riguardo è analoga alla paura, e sotto il secondo all'inclinazione. Ogni rispetto verso una persona è, propriamente, solo rispetto verso la legge (dell'onestà), di cui essa ci fornisce un esempio. Poiché noi consideriamo come un dovere anche lo sviluppo del nostro talento, anche in una persona di talento noi ci rappresentiamo qualcosa di simile all'"esempio di una legge" (di divenire simili ad essa mediante l'esercizio), e questo è ciò che costituisce il nostro rispetto. Ogni cosiddetto "interesse" morale consiste esclusivamente nel "rispetto" per la legge.

[A3](#) Così come la pura matematica si distingue dalla matematica applicata, o la logica pura dalla logica applicata, si può, volendo, distinguere la pura filosofia dei costumi (metafisica) dalla filosofia dei costumi applicata (applicata cioè alla natura umana). Con questo modo di esprimersi si ricorda anche, immediatamente, che i principi etici non si fondano sulle proprietà della natura umana, ma devono sussistere per se stessi "a priori". Tuttavia da essi si devono desumere regole pratiche, come per ogni natura razionale, così anche per la natura umana.

[A4](#) Ho una lettera dell'eccellente e compianto studioso "Sulzer" in cui egli mi domanda: "Quale possa essere la causa per cui le teorie della virtù, per quanto potere esse abbiano di persuadere la ragione, siano tuttavia così poco efficaci praticamente". La mia risposta fu ritardata dalla preoccupazione di renderla completa, ma essa non è altro che questa: coloro stessi che pretendono di insegnare, non hanno portato a purezza i loro principi, e, con le migliori intenzioni, cercando da tutte le parti motivi che spingano al bene morale, per rendere efficace la medicina la guastano. Infatti, la comune osservazione mostra che, quando si rappresenta un'azione dettata dall'onestà eseguita con animo fermo nonostante più grandi tentazioni del bisogno o dell'allettamento, e senza alcuna mira a un qualsiasi vantaggio in questo o in quell'altro mondo, tale azione lascia di molto indietro, oscurandola, ogni azione simile, in cui si sia mescolato anche il minimo movente estraneo, e innalza l'anima, e sveglia il desiderio di saper agire allo stesso modo. Perfino i bambini di una certa età sentono questa impressione: né si dovrebbe mai presentar loro altrimenti il dovere.

[A5](#) La dipendenza della facoltà di desiderare dalle sensazioni si chiama inclinazione, e questa dunque rivela, in ogni caso,



resistenza di un "bisogno". La dipendenza di una volontà accidentalmente determinabile, però, dai principi della ragione si chiama "interesse". Questo s'incontra, dunque, solo in una volontà dipendente, che non si conforma costantemente da sé alla ragione. Nella volontà divina non si può pensare alcun interesse. Ma anche la volontà umana può "prendere interesse" a qualcosa senza tuttavia "agire per interesse". La prima cosa significa che vi è un interesse pratico all'azione, la seconda che vi è un interesse "patologico" all'oggetto dell'azione. Il primo mostra solo la dipendenza della volontà da principi della ragione in se stessa, il secondo da principi della medesima in vista dell'inclinazione: in cui, cioè, la ragione dà soltanto la regola pratica per venire incontro al bisogno dell'inclinazione. Nel primo caso io m'interesso all'azione, nel secondo all'oggetto dell'azione (nella misura in cui esso mi è gradito). Nella prima sezione abbiamo visto che in un'azione compiuta per dovere si deve guardare non all'interesse per l'oggetto, bensì unicamente all'azione stessa e al suo principio nella ragione (la legge).

[A6](#) La parola "saggezza" viene intesa in due sensi: come prudenza mondana o come prudenza privata. La prima consiste nell'abilità di una persona a influire sulle altre per adoperarle in vista dei propri fini. La seconda consiste nel saper unificare tutte queste finalità in vista di un proprio vantaggio durevole. A quest'ultima può essere ricondotto anche il valore della prima, e colui che è saggio nel primo senso, ma non nel secondo, merita di essere chiamato abile e scaltro, ma privo di saggezza nel suo insieme.

[A7](#) Mi pare che il significato proprio della parola "pragmatico" potrebbe essere definito, nel modo più preciso, così come s'è detto. Infatti vengono chiamate pragmatiche le "sanzioni" che non derivano dal diritto costituzionale, come leggi necessarie, bensì dalla sollecitudine per il benessere comune. Una "storia" è condotta pragmaticamente quando rende "saggi": cioè quando insegna al mondo come si possa provvedere al proprio vantaggio nel modo migliore o, per lo meno, altrettanto bene che coloro che ci hanno preceduti.

[A8](#) Io connetto "a priori" l'azione con la volontà, senza la condizione presupposta di una qualche inclinazione: la connetto, perciò, necessariamente (sebbene solo in senso oggettivo, cioè sotto l'idea di una ragione che avesse piena potestà su tutte le motivazioni soggettive). Questa è, dunque, una proposizione pratica che non fa derivare analiticamente il volere di un'azione da un'altra proposizione già accertata (poiché noi non abbiamo una volontà così perfetta), bensì lo connette col concetto della volontà di un essere razionale immediatamente, come qualcosa che, pure, non è contenuto in esso.

[A9](#) "Massima" è il principio soggettivo per cui si agisce, e deve essere distinta dal "principio oggettivo", cioè dalla legge pratica. Quella contiene la regola pratica che determina la ragione conformemente alle condizioni del soggetto (spesso conformemente all'ignoranza, o anche alle inclinazioni del soggetto), ed è, dunque, il principio secondo cui il soggetto "agisce"; la legge, per contro, è il principio oggettivo valido per ogni essere razionale, il principio secondo cui "si deve agire": cioè un imperativo.

[A10](#) Va osservato che io qui mi sono riservato la classificazione dei doveri per una futura "metafisica dei costumi", lasciandola del tutto impregiudicata. Essa si trova qui, quindi, solo come una classificazione qualsiasi (per dare ordine ai miei esempi). Per il resto, per "dovere perfetto" intendo quel dovere che non concede eccezione a vantaggio dell'inclinazione e, in questo senso, io ho doveri perfetti, non soltanto esterni, ma anche interni: cosa che va contro l'uso linguistico accolto nelle scuole; ma di ciò non devo rispondere qui, essendo indifferente al mio assunto se la cosa mi venga concessa o no.

[A11](#) Scorgere la virtù nel suo aspetto genuino non è altro che mostrare la moralità spogliata da ogni mescolanza del sensibile e da ogni lenocinio di premio o di amor di sé. Come essa, allora, oscuri tutto il resto, che può apparire attraente alle inclinazioni, lo può intendere con un minimo di riflessione chiunque conservi una ragione non priva del tutto della capacità di astrarre.

[A12](#) Pongo qui questa proposizione come postulato: nell'ultima sezione se ne troveranno i fondamenti.

[A13](#) Non si pensi che qui possa servire da filo conduttore il precetto comune: "quod tibi non visceri...", etc.: perché questo è soltanto un suo derivato, non senza limitazioni. Esso non può costituire una legge universale, perché non contiene il fondamento dei doveri verso di sé, e neppure dei doveri di carità verso gli altri (perché a qualcuno potrebbe anche andar

bene che gli altri non rechino beneficio a lui, purché egli sia scaricato dell'obbligo di beneficiare gli altri); e, infine, neppure dei doveri reciproci in senso stretto: perché il criminale, in base a quel principio, potrebbe argomentare contro il giudice che lo condanna, e così via.

[A14](#) Posso esimermi qui dal portare esempi a chiarimento di questo principio, perché tutti quelli portati più su a chiarimento dell'imperativo categorico e delle sue formule possono servire a tale scopo.

[A15](#) La teologia tratta la natura come un regno dei fini, la morale tratta un possibile regno dei fini come un regno della natura. Là il regno dei fini è un'idea teorica a chiarimento di ciò che esiste; qui è un'idea pratica, per porre in essere ciò che non esiste, ma può divenire reale in virtù della nostra azione, e precisamente secondo quella idea.

[A16](#) Ascrivo il principio del senso morale a quello della felicità, perché ogni interesse empirico mediato dalla piacevolezza che qualcosa ci offre, sia pure immediatamente e senza che si abbia di mira un vantaggio o che se ne tenga conto, promette, ciò non di meno, un incremento di benessere. Così pure il principio della partecipazione alla felicità altrui dev'essere messo in conto, d'accordo con "Hutcheson", a quel senso morale che egli ammette.

[A17](#) Scelgo questa via, di ammettere come sufficiente ai nostri scopi la libertà che esseri razionali pongono a fondamento delle loro azioni semplicemente "nell'idea", perché con ciò non mi obbligo a dimostrare la libertà anche nella sua valenza teoretica. Infatti, anche se questa dimostrazione non è compiuta, egualmente valgono, per un essere che non può agire altrimenti che sotto l'idea della sua propria libertà, le stesse leggi che obbligherebbero un essere che fosse libero effettivamente. Noi qui ci possiamo dunque liberare dell'onere che incombe sulla teoria.

[A18](#) Interesse è ciò con cui la ragione diviene pratica: cioè una causa che determina la volontà. Si dice, perciò, solo di un essere razionale che esso prende interesse a qualcosa: creature prive di ragione sentono solo stimoli sensibili. La ragione prende un interesse immediato all'azione solo quando la validità universale della sua massima costituisce un fondamento sufficiente a determinare la volontà. Solo un interesse siffatto è puro. Ma, se la ragione determina la volontà solo per mezzo di un altro oggetto del desiderio, ovvero presupponendo un determinato sentimento del soggetto, essa prende un interesse soltanto mediato all'azione; e poiché la ragione, di per sé sola, non può fornire, né un oggetto del volere, né un particolare sentimento che lo fondi, senza esperienza, quest'ultimo interesse sarebbe soltanto empirico, e non un puro interesse razionale. L'interesse logico della ragione (a promuovere le sue conoscenze) non è mai immediato, ma presuppone certe finalità del suo uso.

## NOTE AL TESTO DEL CURATORE.

[1](#) Lo scopo che Kant assegnava alla Critica come "propedeutica" era di mettere "sulla strada sicura della scienza" la filosofia vera e propria: scienza dotata di contenuto, che, in quanto fondata su concetti indipendenti dall'esperienza, era detta da lui "metafisica". Kant voleva, bensì, confutare le pretese della metafisica "dogmatica" (non sottoposta a una preventiva critica della ragione), ma restaurare, non distruggere, la metafisica come tale. Di qui titoli delle opere che danno il contenuto vero e proprio della filosofia kantiana: "Principi metafisici della scienza della natura" (1786) e "Metafisica dei costumi" (1797).

[2](#) I due termini di Kant sono "Selbstdenker" (quasi "pensatori autodidatti") e "Grübler". La polemica, velata ma non troppo, si dirige contro i rappresentanti della "filosofia popolare" e contro gli accademici.

[3](#) Di tale conoscenza empirica dell'uomo Kant si occupa nell'"Antropologia prammatica" e in altri scritti brevi ("Sulla determinazione del concetto di razza umana", 1785), nonché nelle stesse "Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime" (1764), che rappresentano lo stadio "precritico" della sua etica.

[4](#) Quando Kant distingue tra metodo "analitico" (che, dal fatto di certe conoscenze, risale ai principi che le fondano) e metodo sintetico (che, muovendo dai "principi", costruisce le conoscenze che su di essi si fondano), il senso dei due termini non coincide con quello per cui Kant parla di "giudizi analitici" (in cui il concetto del predicato è già pensato in quello dei

soggetto) e "sintetici" (in cui il predicato aggiunge qualcosa di nuovo al soggetto). Il metodo analitico ricorda quello introdotto nelle matematiche del Sei-Settecento (dal problema alle condizioni che ne rendono possibile la soluzione), in contrapposto al metodo sintetico di Euclide. Kant giudica il metodo analitico più atto ad avvicinare alla filosofia il non specialista, e lo usa perciò in questa "Fondazione", nonché nei "Prolegomeni" del 1783. L'uso dei due termini e dei due concetti lascia peraltro, in Kant, molte incertezze.

5 Nella sua teoria del valore assoluto, Kant distingue solo tra ciò che è buono "intrinsecamente" e ciò che è utile "in vista di altro": difficile, perciò, assegnare in essa un posto a valori come il valore estetico, o anche alla rivelatività filosofica, che non coincidono col valore della volontà buona. La "filosofia dei valori" trarrà da Kant la distinzione tra ciò che è, di fatto, e ciò che "ha valore", indipendentemente dall'esistere, ma costruirà un sistema di valori più articolato.

6 A parte Rousseau, Kant ha presente l'idealizzazione settecentesca del "buon selvaggio", in favore della quale le relazioni di viaggio nei "mari del Sud" sembravano portare felici esemplificazioni. Il suo concetto della moralità, come inderivabile dalle inclinazioni (anche dalle migliori) lo induce a respingere questa maniera di pensare, ma ad accogliere al tempo stesso da Rousseau il concetto che la ragione non è il miglior strumento per raggiungere la felicità.

7 Prende spunto di qui il celebre epigramma di Schiller: "Volentieri servo gli amici: ma lo faccio, purtroppo, con inclinazione; e perciò mi rodo spesso di non essere virtuoso. Non c'è altra via d'uscita: tu devi odiarli, e fare poi con ribrezzo ciò che il dovere comanda". In verità Kant non esclude che con l'esercizio, la virtù possa divenire sempre più spontanea, quasi "una seconda natura", come aveva detto Aristotele. E non esclude neppure che, dall'esercizio della virtù, l'uomo virtuoso tragga - senza detrimento per la purezza dell'intenzione - una "soddisfazione" (che non è la ragione che lo spinge ad agire virtuosamente, bensì la conseguenza di un tal agire: un piacere, direbbe ancora Aristotele, come "perfezione dell'atto"). Ma il concetto, d'origine teologica, d'una "natura lapsa" lo induce a considerare come naturalmente prevalente l'inclinazione a fare il male nonché a dimenticare che fare il bene è un "dovere", non un piacere. Tradotta in termini laici da Kant, la dottrina protestante del "male radicale" diviene dottrina dell'incomunicabilità (naturale) tra regno della natura e regno della grazia.

8 Il termine "patologico", in Kant, significa solo "prodotto dalla passione", cioè subito, per una qualsiasi causa (anche sanissima) che segua la concatenazione delle leggi naturali. Il termine "pratico", che, in senso più lato, designa tutto ciò che determina la volontà (a volere quello che vuole), in senso più ristretto designa, come qui, tutto ciò che determina la volontà "indipendentemente dalle cause naturali", e quindi "razionalmente", per la pura forma della legge morale.

9 La bontà (morale) dell'azione dipende, non da ciò che mi propongo, bensì dal "principio" per cui me lo propongo. Con "finalità" traduco spesso "Absicht", che indica l'"intenzione" in senso oggettivo (il risultato a cui si mira). L'intenzione in senso soggettivo ("Gesinnung") coincide, per contro, con il valore o disvalore dell'azione, a seconda del principio a cui s'ispira. (Le "buone" intenzioni, di cui è lastricata la via dell'inferno "fingono" soltanto, davanti agli altri o davanti a se medesimi, di ispirarsi a un principio buono.) Che la bontà dell'intenzione dipenda dal principio a cui obbedisce, e non dall'oggetto perseguito, è la proposizione fondamentale dell'etica kantiana, senza la quale tutta la precettistica morale si ridurrebbe a fariseismo. La ragione per cui "si deve" uccidere un malintenzionato, se non c'è altro modo per salvare un innocente, non è, evidentemente, che la morte del malintenzionato sia un bene, bensì che il diritto dell'innocente va difeso; e così via.

10 Solo questo, infatti, mi garantisce che il principio a cui la mia azione si ispira sia sganciato da ogni interesse particolare.

11 La classificazione dei giudizi - secondo una tecnica cara a Kant - segue la classe delle categorie "modali" (possibilità, realtà, necessità): le quali caratterizzano, in questo caso, il tipo di rapporto con la facoltà soggettiva di desiderare, in base al quale l'imperativo è obbligante. Nel primo caso, l'imperativo comanda solo "se" si vuole un certo scopo. Ad esempio, "spingere", scritto su una porta, è un comando solo per chi voglia entrare ("regola dell'abilità"). Nel secondo l'imperativo ha senz'altro un valore obbligante, perché la condizione a cui comanda è senz'altro realizzata ("consiglio della prudenza"). Il suo valore di comando è bensì subordinato, ma alla condizione che si voglia esser felici: e ognuno vuole esser felice,

sebbene non tutti lo vogliono allo stesso modo. Nel terzo caso, l'imperativo comanda "indipendentemente da ogni condizione": come, dirà Kant, un "fatto" della ragione. - Se, come voleva Epicuro, non vi fossero comandi di questo tipo, distinti da quelli del secondo, non vi sarebbe, osserva Kant, alcuna moralità, ma solo una "saggezza" nella scelta dei propri fini egoistici. - Una confusione tra comandi del primo e del terzo tipo, per contro, è quasi inimmaginabile, perché nessuno pensa di dover obbedire "senz'altro" a una regola dell'abilità. Accadde, tuttavia, in una scuola americana che un ragazzo, scorta sotto un bottone la scritta "premere", premesse il bottone, scatenando l'allarme antincendio: il ragazzo aveva scambiato un imperativo "ipotetico" per un imperativo "categorico".

[12](#) Nel giudizio assertorio l'affermazione è fatta indipendentemente da ogni dubbio (ad esempio: "c'è il sole": non "forse c'è il sole"), ma senza implicare necessità ("potrebbe", infatti, essere nuvoloso).

[13](#) Questo procedimento "per esclusione", che Kant seguirà più formalmente nella "Critica della ragion pratica", apparentemente è estrinseco: l'assolutezza di un comando non può fondarsi sulla "materia" (cioè sulla cosa comandata), dunque deve fondarsi sulla "forma" della legge che comanda. E la forma di una legge è l'"universalità" (il comandare indistintamente a tutti). Il contenuto dell'imperativo categorico coincide, dunque, con la sua forma ("formalismo" etico). Riflettendo, tuttavia su ciò che significa l'"universalità" della norma, si può anche capire che essa prescriva un contenuto, per il fatto stesso di "opporsi alla particolarità" (che caratterizza, in genere, le nostre intenzioni). La "ragione per volere" una cosa piuttosto che un'altra è cercata, di solito, nel vantaggio che l'una o l'altra mi dà, vista la situazione particolare in cui mi trovo (visto che sono, ad esempio, il compratore e non il venditore, eccetera). L'imperativo morale, al contrario, mi ordina di "prescindere" da tale particolarità, per considerare che cosa sia giusto "in sé" (ad esempio: il "giusto" prezzo), indipendentemente dalla situazione in cui mi trovo. Appunto questo "prescindere dalla particolarità" è la universalità o "oggettività" (in senso etico) del giudizio: e questo, non altro, è l'oggetto del comando morale. Perciò la forma coincide con la materia. Né può esserci altro comando assoluto: perché, per impormi "dall'esterno" di volere questo piuttosto che quello, una volontà dovrebbe far leva su qualche mia inclinazione o timore. Solo la mia stessa ragione, come "ragion pratica", può impormi di volere qualcosa indipendentemente dagli stimoli della mia sensibilità. Di qui l'equazione della morale kantiana: legge morale = legge assoluta = legge formale = autonomia.

[14](#) In tal caso il principio soggettivo, o "massima", a cui s'ispira l'azione coincide con l'oggettivo (legge). In tutti gli altri casi l'azione è (immediatamente o mediatamente) utilitaria.

[15](#) Non occorre ripetere che questa conseguenza non è la "ragione" che rende immorale il promettere il falso (quasi che il divieto si fondasse sull'"utilità" che vi siano promesse possibili), bensì solo il "segno", da cui si può desumere tale immoralità.

[16](#) Accolto nell'Olimpo dopo aver ucciso il suocero, Issione prese a insidiare Era; e Zeus, esperto di tali situazioni, formò, al posto della moglie, una nuvola, con cui Issione giacque credendo di giacere con Era. Ne nacque il Centauro, che Kant paragona, perciò, all'ibrida fusione di principi utilitari e principi a priori nella moralità.

[17](#) Contro l'uso inglese di chiamare "filosofia" la scienza della natura, Kant diverrà, col tempo, sempre più critico. Filosofia è per lui, propriamente, solo la "prima parte" della scienza, cioè quella che si può desumere a priori dalla struttura trascendentale dell'intelletto. La locuzione stessa "legge empirica", del resto, dal punto di vista kantiano è contraddittoria, perché l'esperienza non può mai offrire l'universalità di una legge. Nell'ultima fase del suo pensiero (cioè negli abbozzi del cosiddetto "Opus postumum") Kant cercherà di riportare a principi "filosofici" anche la conoscenza della natura empirica, in contrasto con Newton, che aveva cercato di riportarla a principi "matematici". Il tentativo di rifondere nella nuova prospettiva anche l'etica, in una grandiosa sintesi di tutta la filosofia trascendentale (1801), riuscì, però, solo nei suoi tratti più generali, a causa dello stato di salute di Kant.

[18](#) Con i termini "Triebfeder" (o "molla che dà la spinta") e "Bewegungsgrund" ("ragione del movimento") Kant distingue la ragione, rispettivamente, soggettiva e oggettiva per cui si compie una certa azione. (La "ragione per cui", o "fondamento", non si confonde, in tedesco, con la ragione come facoltà, "Vernunft".) Da "Bewegungsgrund" va distinto, pur nell'affinità,

"Bestimmungsgrund", che traduco perciò, di solito, analiticamente con "fondamento di determinazione", ma qualche volta anche con "motivo determinante", come nella maggior parte delle traduzioni.

[19](#) Non "solo" come un fine, ovviamente, altrimenti non ci si potrebbe servire di un altro neppure, poniamo, per recapitare un biglietto. Nel far ciò, tuttavia, il postino dev'essere consenziente, sicché, facendo del recapito anche un "proprio" fine, egli non è più adoperato come "puro" mezzo.

[20](#) "Universalmente legislatrice" significa: che legifera in base a criteri oggettivi, sganciati da ogni considerazione di vantaggi soggettivi. Pertanto l'autonomia - che Kant ha mostrato esser condizione necessaria di una "legge" morale - è esattamente il contrario dell'arbitrio individuale: la morale kantiana "non" è soggettivistica.

[21](#) Spesso si sente dire che l'umanità - o, anche, la "vita umana" - ha un valore assoluto. La dottrina kantiana è la sola che dia a tale affermazione un senso ragionevole. Come mero essere naturale o biologico, infatti, l'uomo si attribuirebbe del tutto arbitrariamente un valore assoluto. Per contro, come soggetto che ha il "dovere" di pensarsi libero, l'uomo costituisce, rispetto a tutto il resto della natura, un'assoluta "eccezione".

[22](#) Ciò che non è portatore di una volontà libera non può considerarsi come un fine in sé, o "indipendente": può essere assunto come fine strumentale, in vista di altro. D'altra parte il portatore di una volontà libera (sollecitato, tuttavia, anche dalle inclinazioni) è il soggetto del dovere. Le dottrine (antropologiche, politiche o sociali) che, per qualsiasi motivo, non riconoscono all'uomo tale carattere di autonomia e responsabilità insieme, fanno dell'uomo un semplice mezzo, anche quando, giuridicamente, non lo dichiarano in modo esplicito schiavo. La ragione, in tal caso, è solo quella che la scuola di Francoforte chiamerà "ragione strumentale", le cui origini lontane si possono far risalire all'Illuminismo (per la sua preoccupazione di indirizzare l'azione all'utilità), ma le cui conseguenze distruttive dell'umanità si manifestano in pieno solo nelle concezioni "totalitarie" del nostro secolo, che fanno del singolo lo strumento di un preteso fine assoluto (Stato, umanità totale, o comunque lo si chiami).

[23](#) Kant prende le distanze da quella "sensibilità dell'universale" con cui abbiamo visto che il Settecento cerca di rifondare una morale universale. Egli continua, tuttavia, a riconoscere che la legge morale, per farsi obbedire, deve ispirarci "rispetto", che è un sentimento "a priori" ("pratico" e non "patologico").

[24](#) Qui la polemica si rivolge contro l'Illuminismo "scolastico": Wolff soprattutto, e, per un altro verso, Crusius. Il principio della perfezione (di origine leibniziana e, indirettamente, neoplatonica) è, in realtà, un principio "formale"; ma, per dargli un contenuto, Kant giudica che sia necessario far intervenire elementi materiali, che inquinano la purezza della legge.

[25](#) La critica appare certamente sforzata rispetto all'etica dell'amor di Dio, che ci fa seguire la volontà di Dio disinteressatamente, per un amore "pratico" (direbbe Kant), e non "patologico". L'intenzione di Kant è, però, più di riportare al suo stesso principio il principio dell'"amore puro e disinteressato di Dio" (che egli trovava, ad esempio, nel quietismo, e in particolare in Madame Gouyon, ammirata da Leibniz), che di contestarlo. Si tenga presente, peraltro, anche la sua preoccupazione (tipica di buona parte del Settecento) di mettere in guardia contro il "fanatismo".

[26](#) Perché ci sia una moralità occorre che la ragione, come "facoltà dei principi", sia "per se stessa pratica", cioè basti da sola a determinare la volontà: e quest'uso della ragione è "sintetico" nel senso che non si fonda sul principio d'identità. (Dunque, hanno torto coloro che credono di vedere, in Kant, una fondazione della moralità sul principio di non contraddizione.) Da ultimo, questa capacità della ragione di determinare la volontà non potrà essere intesa che come un "fatto".

[27](#) Nel linguaggio della tradizione, "razionale" significa: "indipendente dalla sensibilità". Gli "esseri razionali" sono, dunque, esseri capaci di decidersi indipendentemente dagli stimoli immediati della sensibilità, e la loro libertà è un'"idea" (concetto di cui non si dà nessuna intuizione corrispondente), non il dato di un'esperienza possibile. Ciò che dà "realtà oggettiva" a quest'idea (distinguendola da una semplice fantasia) è appunto la legge morale: la libertà (come dirà la "Critica") è solo un "postulato pratico", cioè una presupposizione necessaria, secondo la quale l'essere razionale deve determinare la propria

volontà.

[28](#) La distinzione tra "fenomeno" e "cosa in sé", caratteristica della filosofia speculativa di Kant, è indispensabile per offrire un dominio alla libertà, che, altrimenti, i principi della natura escluderebbero. Anche scostandosi da quella distinzione, tuttavia, la filosofia pratica di Kant resta in piedi. Il determinismo universale, infatti, è soltanto un "principio regolativo" della scienza della natura; o, al più, la condizione a cui un oggetto qualsiasi può divenire per noi oggetto di scienza. La scienza non può "dimostrare" o fondare la libertà, ma, se credesse di poterla escludere, dimenticherebbe i limiti che ineriscono al suo stesso procedimento conoscitivo, e cesserebbe d'esser scienza.

[29](#) Kant non ammette, dunque, che noi caviamo (platonicamente) da un mondo di valori la ragione per agire in un modo piuttosto che in un altro: la sua, infatti, è un'etica del dovere, non un'etica del valore. (Per attingere il valore da un mondo sovrasensibile occorrerebbe una "intuizione intellettuale" che non abbiamo.) Per Platone, al contrario, il valore sovrasensibile risplende nello stesso mondo sensibile, e perciò lo possiamo percepire.

## INTRODUZIONE:

- [1](#) E' ciò che O. NELL chiama "Acting on Principles" ("An Essay on Kantian Ethics", New York 1975).
- [2](#) Su questa base Z. KLEIN confronta "La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal", Paris 1968.
- [3](#) Nelle considerazioni finali di "Il cosiddetto male", trad. it., Milano 1965.
- [4](#) Molti gli studi sul rapporto Kant-Rousseau. Ne citiamo due recenti: A.LEVINE, "The Politics of Autonomy. A Kantian Readings of Rousseau's Social Contract", University of Massachusetts Press, 1976; E. KRYGER, "La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant", Paris 1978.
- [5](#) N. 5. "Ricerche sul regno dei fini kantiano" sono uscite a cura di A. RIGOBELLO, Roma 1974.
- [6](#) «Volentieri servo gli amici: ma lo faccio, purtroppo, con inclinazione; e perciò mi rodo spesso di non essere virtuoso. Non c'è altra via d'uscita: tu devi odiarli, e fare con ribrezzo ciò che il dovere comanda». Si veda: A. LAMBERTINO, "Il rigorismo etico in Kant", Parma 1968; A. ELSIGAN, "Zum Rigorismusproblem in 1er Kantischen Tugenelehre", in «Wiener Jahrbuch für Philosophie» (1977), p.p. 208-225. Su Kant e Schiller: R. D. MILLER, "Schiller and the Idea of Freedom", Oxford 1970.
- [7](#) Confer O. REBOUL, "Kant et le problème du mal", Montréal 1971 (con prefazione di Paul Ricoeur).
- [8](#) Confer R. G. HENSON, "What Kant might have said: Moral Worth and Overdetermination of Dutiful Action", in «Philosophical Review» (1979), p.p.3954.
- [9](#) Si veda: D. PASINI, "Diritto, società e Stato in Kant", Milano 1952; S. GOYARD FABRE, "Kant et le problème du droit", Paris 1975.
- [10](#) Sull'attualità del pensiero kantiano in generale, G. FUNKE, "Von der Aktualität Kants", Bonn 1979.

## CRITICA DELLA REGIONE PRATICA.

### NOTE DELL'AUTORE.

[A1](#) Affinché non ci si immagini di trovare qui <incoerenze>, quando chiamo la libertà «condizione della legge morale», e, nella trattazione successiva, affermo che la legge morale è la condizione a cui soltanto possiamo <divenire consapevoli> della libertà, voglio ricordare soltanto che la libertà è, bensì, la "ratio essendi" della legge morale, ma la legge morale è la "ratio cognoscendi" della libertà. Se, infatti, la legge morale non fosse anzitutto chiaramente pensata nella nostra ragione, non ci considereremmo mai autorizzati ad <ammettere> qualcosa come la libertà (anche se questa non ha in sé nulla di contraddittorio). Ma, se non vi fosse libertà, <non si potrebbe> affatto trovare in noi la legge morale.

[A2](#) La congiunzione della causalità come libertà con la causalità come meccanismo naturale - la prima assicurata dalla legge morale, la seconda dalla legge di natura, e precisamente in un medesimo soggetto, l'uomo - è impossibile, se l'uomo stesso non è rappresentato in rapporto alla prima come un essere in sé, e in rapporto alla seconda come fenomeno: quello nella coscienza pura, questo nell'«empirica». Senza di ciò, la contraddizione della ragione con se stessa sarebbe inevitabile.

[A3](#) Un recensore, che voleva rimproverare qualcosa a questo scritto, c'è riuscito meglio di quel che lui stesso potesse credere, dicendo che in esso «non si pone alcun nuovo principio della moralità, ma soltanto una <nuova formula>».

Ma chi pretenderebbe di trovare e, per dir così, di inventare per primo un nuovo principio di ogni moralità? Quasi che, prima di lui, il mondo fosse stato ignaro di ciò che è il dovere, o non avesse fatto altro che avvolgersi nell'errore. Ma chi sa che cosa significhi per un matematico una formula, che determina esattamente ciò che si deve fare per risolvere un problema senza sbagliare, non giudicherà come qualcosa di insignificante e di superfluo una formula che fa ciò rispetto ad ogni dovere. [Il recensore è il Tittel, a p. 35 della sua opera citata qui alla nota 11.]

[A4](#) Mi si potrebbe ancora domandare, a guisa di obiezione, perché io non abbia anzitutto definito il concetto della <facoltà di desiderare o del sentimento di piacere>. Ma questo rimprovero sarebbe ingiusto: perché questa definizione, in quanto data in psicologia, era giusto presupporla. E' vero che la definizione, qui, poteva essere costruita in modo che il sentimento

del piacere fosse posto a fondamento della determinazione della facoltà di desiderare (così come suole anche accadere comunemente). In tal modo, il principio supremo della filosofia pratica sarebbe necessariamente dovuto riuscire <empirico>: ma questa è la prima cosa da decidere e, in questa Critica, sarà confutata interamente. Voglio pertanto dare qui questa definizione, quale dev'essere per lasciare all'inizio indeciso, come è giusto, codesto punto controverso. - La "vita" è la facoltà di un essere, di operare secondo leggi della facoltà di desiderare. La "facoltà di desiderare" è la sua capacità di esser causa, mediante le sue rappresentazioni, della realtà degli oggetti di tali rappresentazioni. "Piacere" è la rappresentazione dell'accordo dell'oggetto, o dell'azione, con le condizioni "soggettive" della vita: ovvero con la capacità di causare, che una rappresentazione ha rispetto alla realtà del suo oggetto (ovvero della determinazione delle forze del soggetto all'azione che la produce). Di più non ho bisogno, per la Critica di oggetti tratti dalla psicologia: il resto lo farà la Critica stessa. Ci si accorge facilmente che la questione, se il piacere debba in ogni caso essere posto a fondamento della facoltà di desiderare o se, a certe condizioni, il piacere stesso segua soltanto la determinazione di tale facoltà, in forza di queste definizioni è lasciata impregiudicata. Essa si compone, infatti, esclusivamente di elementi dell'intelletto puro, cioè di categorie, che non contengono nulla di empirico. Una tal cautela è da raccomandarsi molto, in tutta la filosofia, e, tuttavia, spesso viene trascurata: la cautela, cioè, di non anticipare con una definizione arrischiata i propri giudizi, prima di avere scomposto completamente il concetto: ciò che spesso avviene solo molto tardi. Nell'intero corso della Critica (della ragione teoretica, così come della pratica) si osserverà anche che, in esso, s'incontrano molteplici occasioni per completare mancanze del vecchio procedimento dogmatico della filosofia, e per correggere difetti, non osservabili prima che, nel trattare i concetti, si faccia un uso della ragione che la coinvolga in tutti i suoi aspetti.

[A5](#) Più che l'incomprensibilità, mi preoccupano eventuali equivoci rispetto ad alcune espressioni, cercate da me con gran cura perché non sfuggisse il concetto a cui si riferiscono. Così, nella tavola delle categorie della ragion <pratica>, sotto il titolo della «modalità», il <lecito> e l'<illecito> (possibile e impossibile praticamente oggettivi) hanno, nel comune uso linguistico, quasi lo stesso senso delle successive categorie del «doveroso» e dell'«opposto al dovere». Qui, però, la prima espressione deve significare ciò che concorda, o contrasta, con un precetto pratico semplicemente <possibile> (come, ad esempio, la soluzione di tutti i problemi della geometria e della meccanica); la seconda, ciò che si trova nello stesso rapporto con una legge <data realmente> nella ragione in generale: e questa differenza di significato non è del tutto estranea neppure all'uso linguistico comune, anche se è alquanto inusitata. A un oratore come tale, ad esempio, è <illecito> foggiare nuove parole o locuzioni: al poeta è, in certa misura, <lecito>. In nessuno dei due casi si pensa al dovere.

Perché, se qualcuno vuol perdere la fama di oratore, nessuno può impedirglielo.

Si tratta, qui, solo della distinzione degli <imperativi>, a seconda che il fondamento di determinazione sia problematico, assertorio o apodittico. Così pure, nella nota in cui ho contrapposto tra loro le idee morali di perfezione pratica nelle diverse scuole filosofiche, l'idea della <saggezza> è distinta da quella della <santità>, sebbene in fondo, e oggettivamente, io le abbia dichiarate equivalenti. Ma in quel passo io intendo solo quella saggezza che l'uomo (stoico) si attribuisce e, quindi, l'ho intesa <soggettivamente>, come proprietà dell'uomo. (Forse anche l'espressione «virtù», di cui lo stoico fa del pari grande sfoggio, potrebbe meglio designare la caratteristica della sua scuola.) Ma l'espressione <postulato> della ragion pura pratica poteva più di ogni altra dare occasione a equivoci, se vi si fosse mescolato il significato che hanno i postulati nella matematica pura, dove comportano certezza apodittica. Qui, però, essi postulano la <possibilità di un'operazione>, il cui oggetto è stato già prima riconosciuto a priori teoreticamente, e con certezza piena, come possibile. L'altro postulato, per contro, postula la possibilità di un <oggetto> stesso (di Dio e dell'immortalità dell'anima) in base a leggi <pratiche> apodittiche, e, quindi, solo in funzione di una ragione pratica. Codesta certezza della possibilità postulata, qui, non è punto teoretica, e neppure, quindi apodittica: cioè, non manifesta una necessità riconosciuta rispetto all'oggetto, bensì un'ammissione necessaria rispetto al soggetto, che deve seguire una legge obbiettiva, ma pratica, e, pertanto, è semplicemente una ipotesi necessaria. Non mi è riuscito di trovare una migliore espressione per tale necessità razionale soggettiva, e tuttavia vera e incondizionata.

[A6](#) I nomi che designano i seguaci di una scuola hanno sempre comportato, in ogni tempo, molte discussioni pretestuose; come quando uno dice «N è un idealista», anche se N, non solo ammette, ma sostiene che alle nostre rappresentazioni di cose esterne corrispondono oggetti reali di cose esterne, solo perché egli vuole che la forma della loro intuizione non



dipenda da esse ma soltanto dall'animo umano.

[La punta polemica è diretta contro la recensione alla "Critica della ragion pura" comparsa anonima nelle «Gelehrten-Anzeigen» di Göttingen del 19 gennaio 1782: opera di Christian Garve (1742-1798), abbreviata da G. Heinrich Feder (1740-1821) e più tardi ripubblicata in forma integrale dallo stesso Garve nella «Allgemeine Deutsche Bibliothek» del Nicolai (Berlino 1783).]

[A7](#) Le proposizioni che in matematica, o nella dottrina della natura, son chiamate <pratiche>, dovrebbero propriamente chiamarsi <tecniche>. Con la determinazione del volere, infatti, codeste dottrine non hanno assolutamente nulla che fare, esse presentano soltanto il molteplice della possibile operazione, il quale è sufficiente a produrre un certo effetto, e sono quindi altrettanto teoretiche quanto tutte le proposizioni che enunciano la connessione di una causa con un effetto. Chi, poi, desidera l'effetto, deve anche consentire all'esistenza della causa.

[A8](#) Per di più, l'espressione "sub ratione boni" è anche ambigua. Essa può infatti significare che noi ci rappresentiamo qualcosa come buono se e <perché lo desideriamo> (vogliamo), o, al contrario, che noi desideriamo qualcosa <perché ce lo rappresentiamo come buono>. Nel primo caso, il fondamento per cui il concetto dell'oggetto si determina con e concetto di un oggetto buono è il desiderio; nel secondo, il fondamento del desiderio (volontà) è il concetto dell'oggetto buono. Nel primo caso, quindi, "sub ratione boni" viene a significare che noi vogliamo qualcosa <sotto l'idea> del bene, nel secondo che lo vogliamo <in conseguenza di tale idea>, che deve precedere il volere come suo fondamento di determinazione.

[A9](#) Di ogni azione conforme alla legge, che tuttavia non sia compiuta per la legge, si può affermare che è morale unicamente secondo la <lettera>, ma non secondo lo <spirito> (l'intenzione).

[A10](#) Se si esamina attentamente il concetto del rispetto verso le persone, quale è stato esposto più su, ci si accorge che esso riposa sempre sulla consapevolezza di un dovere, che un esempio ci pone sotto gli occhi; e che, quindi, il rispetto non può mai avere altro fondamento che morale. Ed è cosa assai buona, e utile alla conoscenza anche psicologica degli uomini, fare attenzione, in tutti i casi in cui usiamo tale espressione, alla considerazione nascosta e meravigliosa, ma tutt'altro che infrequente, che, nei suoi giudizi, l'uomo fa della legge morale.

[A11](#) Un singolare contrasto forma con questa legge il principio della propria felicità, che alcuni vorrebbero erigere a principio supremo della moralità. Esso suonerebbe così: <Ama te stesso sopra ogni cosa, e Dio e il tuo prossimo per amore di te >.

[A12](#) La <convincimento> dell'immutabilità della propria intenzione nel progresso verso il bene sembra, nondimeno, impossibile per sé, in una creatura. Per questo, la religione cristiana la fa derivare anch'essa dallo stesso spirito santificante, che produce questo fermo proposito e, con esso, la consapevolezza della costanza del progresso morale. Ma, anche naturalmente, colui che è conscio di aver persistito per un lungo tratto della sua vita, fino alla fine, nel progresso verso il meglio, e per motivi genuinamente morali, può ben formarsi la consolante speranza, benché non la certezza, che anche in un'esistenza che perduri al di là di questa vita resterà fedele a tali principi; e, per quanto egli non sia qui mai giustificato ai suoi propri occhi, né possa mai sperare ciò - anche con il futuro incremento della sua perfezione naturale, che, peraltro, rende più estesi anche i suoi doveri -, tuttavia in questo progresso che, pur riguardando un traguardo posto all'infinito, vale per Dio come un possesso, egli può avere una prospettiva su un avvenire <beato>. Questa, infatti, è l'espressione di cui si serve la ragione per designare un <benessere> perfetto, indipendente da tutte le cause accidentali del mondo: benessere che, al pari della <santità>, è un'idea che può esser contenuta solo in un progresso infinito e nella sua totalità, e che, pertanto, non viene mai pienamente raggiunta dalla creatura.

[A13](#) Generalmente si è dell'opinione che la concezione morale degli Stoici non abbia nulla da invidiare, in fatto di purezza, al precetto morale cristiano: eppure, la loro differenza è molto evidente. Il sistema stoico faceva della coscienza della propria forza d'animo il cardine su cui doveva ruotare ogni intenzione morale, e, sebbene i suoi seguaci parlassero di doveri, e anche li determinassero benissimo, pure ponevano il movente, e il vero e proprio motivo determinante della volontà, in una elevazione del carattere al di sopra dei moventi dei sensi, inferiori, e potenti solo per la debolezza dell'anima. La virtù era dunque, per loro, una sorta di eroismo del <saggio>, che si innalza al di sopra della natura animale dell'uomo e basta a se

stesso. Agli altri propone, bensì, doveri, ma lui si eleva al di sopra di essi, e non è soggetto alla tentazione di trasgredire la legge morale. Ma, tutto ciò gli Stoici non avrebbero potuto fare, se si fossero rappresentati questa legge in tutta la purezza e severità che essa possiede nel precetto del Vangelo. Se per idea intendo una perfezione a cui non si può trovare nulla di adeguato nell'esperienza, le idee morali non sono perciò nulla di trascendente, tali, cioè, che noi non ne possiamo neppure determinare sufficientemente il concetto, o a cui sia incerto se vi corrisponda dove che sia un oggetto, come accade alle idee della ragione speculativa: esse servono da modello alla perfezione pratica, da direttiva indispensabile della condotta morale, e, al tempo stesso, da < criterio di paragone >. Se, ora, considero la < morale cristiana > sotto il suo aspetto filosofico, paragonata con le idee delle scuole greche, essa apparirebbe così: le idee dei Cinici, degli Epicurei, degli Stoici e dei Cristiani sono: la semplicità naturale, la prudenza, la saggezza e la santità. Rispetto al cammino per pervenirvi, i filosofi greci si distinguevano tra loro in quanto i Cinici ritenevano sufficiente a ciò l'intelletto umano comune, gli altri solo la via della scienza: tutti, comunque, il semplice < uso delle forze naturali >. La morale cristiana, poiché stabilisce (come si deve fare) il proprio precetto con tanta purezza e severità, toglie all'uomo la fiducia di potersi pienamente adeguare, almeno in questa vita; ma, al tempo stesso, anche la ristabilisce, nel senso che, se noi operiamo bene per quanto è in nostro potere, possiamo sperare che quello che non è in nostro potere ci venga concesso da un'altra parte, sappiamo noi in che modo o no Aristotele e Platone si differenziavano solo rispetto all'origine dei nostri concetti morali.

[A14](#) A questo proposito, e per mostrare il carattere proprio di tali concetti, mi limito a osservare ancora che, mentre si attribuiscono a Dio diverse proprietà la cui qualità si pensa che convenga anche alle creature, con la sola differenza che nel primo caso esse vengono elevate al più alto grado - per esempio, potenza, scienza, presenza, bontà, eccetera, che vengono ad essere onnipotenza onniscienza, onnipresenza, infinita bontà, eccetera -, ve ne sono tre che vengono attribuite a Dio in modo esclusivo, e senza specificazione di grandezza. Tutte e tre sono morali: egli è il solo < santo >, il solo < beato >, il solo < saggio >. Tali concetti, infatti, portano già in sé il carattere dell'illimitatezza. Secondo il loro ordine, egli è dunque anche il < santo legislatore > (e creatore), il < buon reggitore > (e conservatore) e il < giusto giudice >: tre proprietà che contengono in sé tutto ciò per cui Dio diviene oggetto di religione. A quelle si aggiungono da sé, nella ragione, le perfezioni metafisiche conformi.

[A15](#) L'< erudizione > non è, propriamente, altro che il complesso delle scienze < storiche >. Di conseguenza, solo l'insegnante di teologia rivelata può dirsi «erudito di cose divine». Se si volesse chiamare erudito anche chi è in possesso di scienze razionali (matematica e filosofia) - sebbene questo contrasti già con il significato della parola (nell'erudizione rientrando solo ciò che deve essere < insegnato >, e che, quindi, uno non può acquisire da sé, con la ragione) -, in ogni caso il filosofo, con la sua conoscenza di Dio intesa come scienza positiva, farebbe troppo cattiva figura nel farsi chiamare, per questo, «erudito».

[A16](#) Ma, anche qui, non potremmo proteggerci dietro il pretesto di un'esigenza della < ragione >, se non ci stessee davanti un concetto, problematico bensì, ma inevitabile della ragione: quello, cioè, di un essere assolutamente necessario.

Tale concetto ha ora da essere determinato, e ciò avviene quando vi si aggiunge la spinta ad estenderlo: fondamento oggettivo di un bisogno della ragione speculativa, di determinare più precisamente il concetto di un essere necessario, che abbia da servire da fondamento originario agli altri, e di renderlo, con ciò, conoscibile. Senza questi necessari problemi antecedenti, non vi è alcuna esigenza, per lo meno nessuna esigenza della < ragion pura >: tutti gli altri sono bisogni dell'inclinazione.

[A17](#) Nel «Deutsches Museum» del febbraio 1787 si trova la trattazione di una testa assai fine e chiara, il compianto Wizenmann, di cui è da compiangere la morte prematura. Qui egli contesta il diritto di concludere, da un'esigenza, alla realtà oggettiva del suo oggetto: e chiarisce il suo argomento con l'esempio di un innamorato impazzito dietro un'idea di bellezza, che è soltanto una sua immaginazione, il quale pretendesse che un tal oggetto esista in qualche parte realmente. Io gli do su questo punto pienamente ragione, in tutti i casi in cui il bisogno si fonda sull'< inclinazione >: questa non può mai postulare, per colui che ne è affetto, l'esistenza del suo oggetto; e ancor meno contiene un'esigenza valida per ciascuno,

ma è un fondamento puramente soggettivo del desiderio. Nel nostro caso si tratta, però, di un'«esigenza razionale», che scaturisce da un fondamento di determinazione oggettivo della volontà, e cioè dalla legge morale: la quale obbliga necessariamente ogni essere razionale, e, quindi, autorizza a presupporre a priori le condizioni ad essa necessarie nella natura, rendendole inseparabili dal pieno uso pratico della ragione. E' un dovere rendere possibile, secondo il massimo delle nostre capacità, il sommo bene: pertanto, esso deve anche essere possibile. Di conseguenza, è altresì inevitabile, per ogni essere razionale nel mondo, presupporre ciò che è necessario alla possibilità oggettiva di quel sommo bene. La presupposizione è altrettanto necessaria quanto la legge morale, in riferimento alla quale soltanto è valida.

[Thomas Wizenmann è l'unico oppositore nominato esplicitamente da Kant in questa "Critica". Egli aveva pubblicato anonimo a Lipsia, nel 1786, uno scritto sui "Risultati della filosofia di Mendelssohn e di Jacobi", a cui Kant si riferì nell'articolo della «Berliner Monatsschrift», "Was heisst, sich im Denken orientieren" (ottobre 1786). Il Wizenmann ebbe appena il tempo di rispondere con l'articolo del «Deutsches Museum» ([1787] I, p.p. 116-156) a cui allude la nota di Kant, prima che la morte lo cogliesse, il 22 febbraio 1787. A questa discussione col Wizenmann risale l'interesse di Kant per la reviviscenza dello spinozismo, dimostrata anche dall'accenno al Mendelssohn di p. 213, e poi dai richiami frequenti, sebbene indiretti, negli ultimi abbozzi del cosiddetto "Opus postumum".]

[A18](#) E' del tutto consigliabile lodare azioni in cui riluca un'intenzione e un'umanità magnanima, disinteressata e partecipe degli altrui sentimenti. Ma in ciò si deve puntare, non tanto sulla elevazione dell'anima, che è molto momentanea e transitoria, quanto piuttosto sulla sottomissione del cuore al dovere, da cui ci si può attendere un'impressione più durevole perché questa implica principi, quella soltanto emozioni. Basta pensarci un po', e si troverà sempre una colpa, di cui l'autore si carica, per questo o quel motivo, verso il genere umano (foss'anche solo quella di fruire, grazie all'ineguaglianza degli uomini nella costituzione civile, di vantaggi di cui, perciò, altri devono maggiormente essere privi), per evitar di schiacciare l'immagine del <dovere> sotto quella del <meritorio>.

#### NOTE AL TESTO DEI CURATORI.

[1](#) Posto, cioè, che la ragione di per sé sola, senza suggerimenti della sensibilità, sia in grado di dire alla volontà come debba determinarsi, conoscere teoreticamente come ciò sia possibile diviene irrilevante.

[2](#) «Occorre fermarsi», aveva detto Aristotele, nel risalire di causa in causa: ma ciò è possibile solo se la «causa prima» è cercata "fuori" della catena delle cause seconde. E da questa catena, solo la considerazione della ragion pratica, secondo Kant, può farci uscire.

[3](#) La libertà è necessaria per pensare come possibile la legge morale. Dio e l'immortalità son necessari per pensare come possibile ciò che la legge morale mi comanda di volere, il «sommo bene».

[4](#) HORAT., Sat., 1, 19.

[5](#) "Noumeno" è l'oggetto pensato dall'intelletto (in greco, "nous"): equivale, nel linguaggio kantiano, a «cosa in sé», cioè, alla cosa considerata indipendentemente dalle condizioni della sensibilità che le permettono di divenire un oggetto per me.

[6](#) L'accusa d'inconsequenza comparve in una recensione alla "Fondazione della metafisica dei costumi" del «Tübinger Gelehrten-Anzeiger» (1786, n 14), ad opera del suo recensore filosofico regolare, J.Fr. Flatt: ma è probabile che Kant si riferisca, più specificamente, al Pistorius, su cui v. qui la nota 10.

[7](#) cioè, indipendentemente dall'esperienza.

[8](#) "La Metafisica dei costumi", che si occuperà di ciò, è detta «metafisica» appunto come "scienza a priori".

[9](#) La Critica era intesa da Kant come semplice «propedeutica».

[10](#) Trattasi del recensore della «Allgemeine Deutsche Bibliothek», che Jenisch (a Kant, 14-5-1787: X, 463) identifica nel Preposto Pistorius: il quale replicherà a Kant sullo stesso periodico (vol. 117, p. 96).

[11](#) Il rimprovero era venuto soprattutto da Gottlob August Tittel ("Über Herrn Kants Moraleform", Frankfurt und Leipzig, 1786), che il Biester, in una lettera a Kant dell'11 giugno 1786 (X, 434), chiama «debole ombra del debole Feder» (confer

la nota successiva). Contro il rigorismo kantiano, il Tittel difende il «sistema innocente e gentile» che congiunge strettamente felicità e moralità (p. 5).

[12](#) Ora la polemica è diretta contro l'Abel, e soprattutto contro il Feder, di cui si veda il saggio "Über Raum und Causalität: zur Prüfung der Kantischen Philosophie" (Göttingen 1787): nominato dallo stesso Kant in una lettera a Schütz del 25 giugno 1787 (X, 467).

[13](#) Da PLAUTO, Pers., I, 1,42.

[14](#) Come, notoriamente, Hume, di cui gli empiristi tedeschi sentivano l'influenza (confer nota 46 a p. 327).

[15](#) William Cheselden (1608-1752) operò un cieco dalla nascita e, con la relazione sull'esperienza vissuta dal paziente, pubblicata sulle «Philosophical Transactions» del 1728 (vol. 35, p. 447), diede lo spunto alle considerazioni di molti filosofi sul rapporto tra la sensibilità (in particolare della vista e del tatto) e la rappresentazione dello spazio. La teoria kantiana dello spazio e del tempo come forme a priori della sensibilità (quindi, non "prodotti" da sensazioni) può considerarsi come una risposta a quel problema.

[16](#) Che per Hume le proposizioni della matematica siano riportabili al principio d'identità è dato costantemente per scontato da Kant, perché Kant non conosceva che la "Ricerca" del 1748 (sez. IV). Ma nella sez. XII, 2 dello stesso scritto e ancor più, nel "Trattato" del 1739, Hume mostra di considerare come sintetiche, e dipendenti dall'esperienza, per lo meno le proposizioni della geometria.

[17](#) La legge morale impone alla volontà di conformarsi assolutamente ad essa ma, quando ciò sia avvenuto, quel che poi segue nel mondo dei fatti non può più essere imputato alla volontà, il cui potere fisico è limitato. Tutta la filosofia di Hegel sarà una polemica antikantiana su questo punto, della contrapposizione che Kant ammette, tra ciò che "è" e ciò che "dev'essere".

[18](#) La ragione lavora, senza dubbio, anche come ragione strumentale, indicando i "mezzi" per raggiungere fini dettati dalla sensibilità: si tratta di vedere se faccia "solo" questo, o se sia capace anche di determinare "da sola" la volontà.

[19](#) E' la distinzione - che i wolffiani riprendevano dalla scolastica classica - tra il desiderio dei sensi ("appetitus sensibilis") e il desiderio della ragione ("appetitus rationalis"). Kant ne contesta la fondatezza, quando la distinzione sia basata unicamente sulla facoltà interessata alla realizzazione del desiderio: se lo scopo è soddisfare una propria esigenza egoistica, poco importa se questa interessi i sensi o l'intelletto. Una facoltà di desiderare "superiore" si avrà solo se l'uomo sarà capace di prendere interesse alla realizzazione del dovere in quanto tale: solo in questo caso il movente originario di questo interesse sarà non egoistico, e non condizionato dalla sensibilità.

[20](#) Per questi attacchi alla «filosofia popolare», v. "Introduzione".

[21](#) L'"oggetto voluto", è chiaro, non può mancare: ma, a volte, esso costituisce la "ragione" per cui si vuole, altre volte è voluto in forza di un fondamento diverso, e cioè per il principio stesso di universalità (o di simmetria) della legge morale. Solo in tal caso si agisce «per dovere».

[22](#) Appunto questa difformità rispetto ad ogni possibile legge mi deve indurre a respingere quella massima: non l'"opportunità" che esistano depositi.

[23](#) Il termine "trascendentale" significa «attinente ai fondamenti della possibilità dell'esperienza» ed è qui usato in contrapposizione ad empirico o «appartenente all'esperienza». Il termine è, peraltro, usato da Kant in moltissimi significati affini (negli appunti postumi sono stati individuati oltre cento significati diversi della locuzione «filosofia trascendentale»), tutti apparentati dal riferimento al significato base di «condizione che rende possibile l'esperienza». Quest'ultimo si collega, di lontano, anche al significato scolastico: infatti, ciò che rende possibile l'esperienza si trova necessariamente contenuto in ogni possibile oggetto d'esperienza, così come i trascendentali scolastici si trovano in ogni possibile "ente" perché sono caratteri propri dell'essere. Nell'uso postkantiano il termine passerà a significare le cose più incredibili, fino agli «studi

trascendentali» di Liszt, o all'annuncio di un bollettino di borsa che «i guadagni non sono stati trascendentali»

[24](#) Qualsiasi "necessità" presuppone indipendenza dall'esperienza: sia che si tratti della necessità con cui "sappiamo" che una cosa deve avvenire in un certo modo, sia di quella per cui "siamo tenuti" a comportarci in un certo modo (necessità pratica). La prima non può fondarsi sulla passività dei sensi (che attesta che una cosa "avviene" in un certo modo, non che "debba" avvenire così); la seconda non può fondarsi sulle inclinazioni (che non danno regole universali), ma solo sulla libertà del volere.

[25](#) La terza antinomia della Dialettica della ragion pura dimostrava, appunto, che la ragione cade in contraddizione nella ricerca della causa "prima", sia ammettendo che una causa prima ci sia, sia ammettendo che ogni causa rimandi a una causa precedente.

[26](#) Un'inclinazione, insomma, può sempre trovarne una più forte, che la soverchia: ma la legge del dovere non si confronta neppure con le inclinazioni.

[27](#) Kant usa il termine latino "Factum", evitando "Tatsache", che avrebbe piuttosto una valenza psicologica. "Factum" significa che la presenza della legge morale in me non rinvia a nessun fondamento di determinazione ulteriore.

Per contro, un «fatto della coscienza» ("Tatsache des Bewusstseins") sarebbe un fatto empirico, dunque determinato da altro. L'assunto di Kant è facilitato dalla distinzione, che il tedesco fa, tra la coscienza psicologica ("Bewusstsein") e la coscienza morale ("Gewissen"). Altri filosofi, per esempio Bergson, cercheranno di fare della libertà un «dato immediato della coscienza» (psicologica): ma ciò, per Kant, violerebbe il principio regolativo di considerare tutti i contenuti empirici, anche del «senso interno», come "determinati" dalla causalità naturale. Fatti non empirici, ma «dati a priori» (come dice a volte Kant), si trovano, come condizioni formali, anche nelle condizioni della possibilità della sensazione (spazio e tempo) e del pensiero (categorie). La legge morale, condizione formale della possibilità di determinare a priori la volontà, indipendentemente da qualsiasi sollecitazione dei sensi, è, per questo, "un fatto della ragione" (pratica).

[28](#) La "proposizione" indicata traduce il «fatto della ragion pratica» in termini conoscitivi concettuali (così come il «rispetto» lo traduce in termini conoscitivi "sensibili"). Si tratta, però, di una «proposizione "pratica"», cioè di un fondamento di determinazione della volontà. Diversa, ma non del tutto priva di rapporti, la dottrina del «giudizio pratico» in san Tommaso.

[29](#) "Intuizione intellettuale" ha, in Kant, un significato tecnico preciso: «rapporto immediato» della facoltà di conoscere con un oggetto, per cui l'oggetto "vien posto in essere" (creato) nell'atto stesso con cui lo si conosce. Una tal facoltà può, evidentemente, essere pensata (non conosciuta) soltanto in Dio. In noi, l'intelletto è la facoltà di pensare "spontaneamente" l'oggetto: ma il nostro intelletto non ha un rapporto immediato con l'oggetto (in termini kantiani, non è «intuitivo»): può solo pensare un oggetto "dato" attraverso la sensibilità. Quasi tutti i filosofi postkantiani, per contro, ammettono in noi un'«intuizione intellettuale», che in ciascuno, tuttavia, assume un significato diverso, sempre incompatibile con quello che la locuzione ha in Kant. Sicché le molte discussioni su questo punto sono dovute a puri equivoci.

[30](#) I versi di Giovenale (Sat., VI, 223): «Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas», sono richiamati qui come allusione a un comando "incondizionato", non, secondo il senso originario, a un'imposizione di volontà "arbitraria", che non dia ragioni.

[31](#) La legge morale "determina", bensì, una «materia» del volere (cioè un oggetto che deve esser voluto), ma non ne è determinata: quasi che essa valesse "perché" quell'oggetto è in sé buono (si veda il scondo capitolo della Dialettica della ragion pura pratica).

[32](#) L'amore, come "charitas", non è tuttavia un sentimento «patologico», condizionato dalla passività del sentire: e comandato dalla stessa legge morale (confer la "Fondazione della Metafisica dei Costumi", sez. 1). Così inteso, il «sentire insieme» della simpatia non intaccherebbe la purezza del movente morale, che è il rispetto della legge.

[33](#) Certi "fini" (oggetti del volere) sono esclusi dalla "forma" stessa della legge.

[34](#) Non il fatto che gli altri "desiderino" esser felici è la ragione per cui devo cercar di promuovere la loro felicità: di questo desiderio devo tener conto, ma solo per dare alla mia massima una forma compatibile con l'universalità. Contrariamente a quello che sarà il parere di William James, un qualsiasi desiderio (in quanto mero evento naturale) non ha, per Kant, nessun

titolo per "pretendere" di essere soddisfatto.

[35](#) L'esempio più rigoroso di erezione della massima dell'amor di sé a principio pratico incondizionato si trova in quello che il Vico chiamerebbe un «universale fantastico»: il Riccardo Terzo di Shakespeare. L'oggetto del suo imperativo, che potrebbe dirsi «soggettivamente categorico», è impossessarsi del regno: dunque, una massima che è la meno generalizzabile di tutte. In funzione di esso, Riccardo giustifica "qualsiasi" azione: egli può considerarsi come il modello rovesciato assoluto della morale kantiana.

[36](#) «Devi, dunque puoi», è la formula in cui si riassume tradizionalmente questa osservazione kantiana.

[37](#) In nessun esempio, forse, come nel gioco viene in luce il carattere puramente "formale" di quel "principio di simmetria" in cui consiste la legge morale. In ogni gioco (comportamento formalizzato, privo di utilità e sottoposto a regole) si può, ed è lodevole, cercar d'ingannare i competitori "applicando le regole del gioco": perché, simmetricamente, l'avversario può fare lo stesso. Chi bara, al contrario, non solo viola - deliberatamente o no - le regole del gioco, ma distrugge il fondamento, la condizione «trascendentale» per cui si può giocare. La violazione del dovere stretto (crimine morale) distrugge precisamente la possibilità trascendentale di intrattenere rapporti liberi sotto leggi: violando il principio di simmetria, non viola semplicemente una regola del gioco, bensì il "fondamento" su cui è possibile giocare.

[38](#) Confutazione di ogni giustificazione "utilitaristica" della pena. La difesa della società e la stessa rieducazione del colpevole possono essere fini accessori della pena: a patto, però, che la pena sia "anzitutto" giusta, cioè dovuta. Altrimenti il punito sarà trattato come semplice mezzo, e non come un fine. Su questo punto, la "Metafisica dei costumi" sarà straordinariamente esplicita nel confutare il «marchese Beccaria», che aveva contestato la legittimità della pena di morte, argomentando che, nel patto sociale, non può esser sottintesa la rinuncia alla propria vita: "Alles Sophisterei und Rechtstverdrehung" («tutte sofisticherie e stravolgimento del diritto»: VI, 335, 7), perché il dovere di punire non discende da un conflitto né da una considerazione di opportunità.

[39](#) Più in là sarà definito come "sentimento morale" il «rispetto», che la legge ci ispira. Qui, in un senso un po' diverso, il sentimento morale è identificato con il compiacimento disinteressato che il virtuoso prova per l'osservanza della legge.

[40](#) La ragione per cui Kant, qui, chiama in causa Montaigne è il precetto che Montaigne raccomanda nell'impossibilità di stabilire oggettivamente che cosa sia meglio fare - di attenersi alle usanze e alle tradizioni del proprio ambiente e paese.

[41](#) Bernard de Mandeville (1670-1733), di origine francese, nato in Olanda e trasferitosi in Inghilterra, divenne famoso per "La favola delle api, ovvero: vizi privati, pubblici benefizi" (1714), in cui mostra che il perseguimento di fini egoistici da parte di ciascuno è atto a sviluppare automaticamente una società attiva, prospera e bene ordinata. Con ciò il Mandeville forma l'anello di congiunzione tra il tentativo hobbesiano di stabilire un passaggio automatico tra l'egoismo individuale e la compattezza statale, e gli sviluppi humiani e smithiani dell'economia politica. In contrasto con il platonismo dello Shaftesbury, il Mandeville pensa che basti un processo meccanico a conciliare individualismo e socialità: a ciò si oppone radicalmente, è ovvio, la concezione kantiana.

[42](#) Sullo Hutcheson si veda l'"Introduzione" (supra, paragrafo 5). Nella sua vita di Kant, edita dallo Schwarz (Halle 1907, p. 77), il Borowski accosta Hutcheson a Hume come due autori che influirono massimamente su Kant negli anni antecedenti alla Critica.

[43](#) Christian August Crusius (1715-1775), professore di teologia a Lipsia, è uno degli autori sui cui testi Kant faceva lezione (come prescritto in quei tempi), ed è il moralista che Kant studiò con più attenzione. Si veda A. MARQUARDT, "Kant und Crusius" (Kiel 1885); S. DRAGO DEL BOCA, "Kant e i moralisti tedeschi" (Napoli 1937). Del Crusius si vedano, in particolare, i paragrafi 283-286 dell'"Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten" (Leipzig 1745; 1753).

[44](#) Nella "Critica della ragion pura", la «deduzione trascendentale» delle categorie era una giustificazione del "diritto" di usare i concetti puri dell'intelletto per conoscere un oggetto che non è prodotto dall'intelletto stesso, bensì ricevuto dalla sensibilità. A questo significato giuridico di «giustificazione» ("quid juris"), e non a quello logico di derivazione, si attiene di solito Kant

quando parla di "deduzione". Rispetto alla validità oggettiva pratica della legge morale, la deduzione, o soluzione della questione di diritto, non è né possibile, né necessaria, perché la legge morale si dà come un «fatto». Per contro, essa serve a "dedurre", nel senso di «giustificare», la libertà (v. oltre).

[45](#) La legge morale ha il suo fondamento fuori dell'esperienza: ma ciò "su cui" essa comanda di agire è il mondo d'esperienza. Grazie alla legge morale, quindi, l'uomo diviene l'elemento di congiunzione («copula», dirà di frequente l'ultimo Kant) tra il sensibile e il sovrasensibile, tra il dominio delle leggi fisiche e quello della libertà; quindi tra il mondo e Dio, come «idee», rispettivamente, dell'assoluta necessità naturale e dell'assoluta spontaneità.

[46](#) I soli rapporti che possiamo percepire nell'esperienza, secondo Hume, sono rapporti di contiguità, di successione e di somiglianza. I "legami" tra cose diverse, o sono cose a loro volta (oggetti empirici), o sono solo argomentati soggettivamente.

[47](#) Le facoltà conoscitive, per Kant, sono due: la "sensibilità", recettiva, e il "pensiero", spontaneo, proprio dell'intelletto. Quest'ultimo, tuttavia, si specifica ulteriormente, a seconda che si applichi a oggetti "dati" (intelletto in senso stretto) o proceda puramente a priori (ragione). Oltre che di "regolare" l'uso conoscitivo dell'intelletto, la ragione ha la funzione di determinare a priori la «facoltà di desiderare» degli esseri detti, perciò, «razionali».

[48](#) Quest'oggetto è lo "scopo" che la legge morale "mi impone" di propormi.

[49](#) Già il giurista Papiniano ("Quaestiones", lib. XVI) aveva affermato che «quelle cose che vanno contro i buoni costumi si deve giudicare che non possano esser da noi compiute» ("Digesto", XXVIII, 7,15). E del concetto di "possibilità" o "impossibilità" morale aveva fatto largo uso il Leibniz. E' però difficile capire in che cosa consista tale "impossibilità di volere": non in una semplice impossibilità di fatto, e neppure in un'impossibilità logica (che implicherebbe impossibilità di pensare); dunque, in un'impossibilità morale: con ciò si torna in circolo.

[50](#) L'impossibile, aveva già osservato Aristotele, può essere oggetto di desiderio, non di proponimento.

[51](#) "Gut" e "Böse" indicano ciò che è buono o cattivo per la ragione, "Wohl" e "Weh" ciò che è buono o cattivo per la sensibilità. Il "Wohl" e il "Weh", di conseguenza, non possono che designare un benessere o un malessere percepiti immediatamente. Rispetto a "gut" e "böse" occorre, invece, fare ancora una distinzione. I due aggettivi possono affermare e, rispettivamente negare, la bontà di qualcosa "relativamente" a qualcos'altro (cioè di un mezzo rispetto al fine: nel caso negativo, però, il tedesco distingue ancora ciò che è «inadeguato al fine», "schlecht", da ciò che è cattivo in sé o moralmente, "böse"); oppure possono affermare o negare la bontà in se stessa, quando si riferiscano al bene e al male morale.

[52](#) La volontà va distinta dalla brama: questa è suscitata "immediatamente" dalla rappresentazione dell'oggetto, quella è mediata dalla riflessione.

[53](#) Correzione dello Hartenstein, accolta dall'Accademia. L'edizione originale recava: «della legge morale». La correzione, peraltro, non è strettamente necessaria, perché per "legge morale" si potrebbe intendere, qui, un precetto esterno "falsamente" identificato con la legge morale oggettiva.

[54](#) Nel linguaggio kantiano, le dodici "categorie" (termine greco corrispondente a «predicati») sono i dodici modi possibili in cui l'intelletto "pensa", cioè «unifica» concettualmente, il materiale dell'esperienza. (Tale attività unificatrice si esprime nei «giudizi», che attribuiscono un predicato a un soggetto: perciò Kant desume quali siano le categorie dalla forma logica di tutti i possibili giudizi: affermativa, negativa, eccetera). Questi «concetti puri», o categorie, o modi di pensare dell'intelletto, "conoscono" qualcosa solo quando unificano il materiale offerto dalla sensibilità: nel caso della ragion pratica, esprimono unicamente i modi possibili di unificare il contenuto della «facoltà di desiderare», cioè i desideri. E come, nell'uso teoretico, le categorie permettono di riportare il molteplice materiale della sensibilità all'unità dell'«io penso» (senza di che non si avrebbe coscienza dell'oggetto), così nell'uso pratico, esse permettono di riportare il molteplice materiale dei desideri all'unità del principio del volere. Codeste analogie di struttura, che Kant cerca continuamente nelle sue opere, a volte appaiono forzate,

ma, ai suoi occhi, sono importanti per controllare il rigore sistematico della costruzione.

[55](#) Le categorie della libertà hanno il compito di «pensare» l'intera fenomenologia morale e, quindi, i criteri (morali o no) che guidano l'agire finalizzato nel mondo dell'esperienza. Da ultimo, le categorie «modali» - che concernono la relazione, non degli oggetti tra loro, bensì degli oggetti in genere con il soggetto (conoscente o pratico) - forniscono gli strumenti per pensare il rapporto tra i "comportamenti" (come contenuto del fenomeno etico) e il "principio" morale dell'"autonomia".

[56](#) La parola "dogmatico", in Kant, non ha sempre un senso peggiorativo: indica, in genere, una scienza in quanto dotata di contenuto («dogmi» è da lui reso in tedesco con "insegnamenti"). Il dogmatismo è pericoloso solo perché pretende di spacciare insegnamenti senza aver preventivamente sottoposto a critica la facoltà di conoscere. (Non occorre ricordare le ironie dello Hegel contro questa pretesa di «accertare la capacità di nuotare prima di buttarsi in acqua».)

[57](#) Il problema conoscitivo, a cui Kant accenna qui, è quello fondamentale, dello "schematismo": come può l'intelletto applicare un suo «concetto puro», o modo di pensare, a un oggetto sensibile che ci è "dato", e non è prodotto dall'intelletto medesimo? La risposta di Kant era stata: mediante lo "schema trascendentale"; cioè, determinando a priori quella forma della sensibilità, il tempo, che "condiziona l'oggetto", perché l'oggetto deve assumerla per divenire un oggetto per me. Tale soluzione non può applicarsi all'oggetto della volontà buona, il bene, perché esso non è condizionato da una forma a priori della sensibilità: anzi, è bene appunto perché incondizionato dalla sensibilità.

D'altro canto, l'azione buona ha da essere eseguita precisamente "nel mondo sensibile"; quindi il problema del rapporto tra sensibilità e concetto puro si ripropone, in altra forma.

[58](#) Il problema dello schematismo era stato presentato da Kant, nella prima Critica, come un problema di "sussunzione" del materiale sensibile particolare sotto la forma universale del concetto; e lo «schema trascendentale» era la "regola" per eseguire tale sussunzione. (Il «giudizio» consiste appunto nel «sussumere», cioè nel vedere il caso particolare come «preso sotto» il concetto universale.) Nell'uso pratico della ragione, si tratta, però, di sussumere il caso particolare dell'azione sotto una legge universale che non ha uno schema intuitivo, perché è essa stessa "la regola che determina" immediatamente la volontà. La soluzione consiste, allora, nel fare della "legge naturale" (ineludibile) il termine di confronto per la generalizzabilità della massima.

[59](#) "Tipo" (dal greco, «impronta») è un'immagine che offre un'analogia strutturale con un certo concetto: per questo Kant può usare un «tipo» al posto di uno «schema». In teologia, ad esempio, l'arca di Noè è il «tipo» della Chiesa come strumento di salvezza, eccetera.

[60](#) «Sentire» una legge, osserva Kant, è un assurdo, perché una legge sussiste soltanto per la ragione, e la ragione non «sente» (è priva, per definizione, di passività). Ciò che si sente è "l'efficacia negativa" della legge morale sul sentimento. Ma, poiché essa toglie un ostacolo all'estrinsecazione della libertà, quell'efficacia è sentita, al tempo stesso, come positiva.

[61](#) Mentre usciva la "Critica della ragion pratica", Kant lavora all'«Analitica del sublime» della "Critica del Giudizio", in cui riprende in chiave critica l'esame di quel sentimento che, nelle letterature occidentali, era stato introdotto dal trattato "Del sublime" dello pseudo-Longino (pubblicato in età rinascimentale). Kant vede nel sublime (vuoi «matematico», dovuto alla "grandezza" dell'oggetto considerato, vuoi «dinamico», dovuto alla sua forza) un'"umiliazione" per il nostro essere fisico, che si sente schiacciato, ma, al tempo stesso, un'"esaltazione" del nostro essere morale, derivante dalla libertà, che ci fa partecipi di una realtà superiore alla realtà fisica.

[62](#) Bernard de Fontenelle (1657-1757), segretario perpetuo dell'Accademia di Francia, autore dei "Dialogues des morts" (1683), degli "Entretiens sur la pluralité des mondes" (1686) e di numerose altre opere.

[63](#) Emergono qui i problemi dovuti all'aver escluso dai valori «assoluti» (non condizionati dall'utile o dal piacevole) tutti i valori diversi dal valore morale (si veda l'inizio della "Fondazione"). Rispetto al "sublime", come s'è visto, la spiegazione kantiana riesce. Meno persuasiva quando si tratta, ad esempio, del valore «estetico» del bello. In genere, ciò che proviamo di fronte al «genio», non certo come uomo, ma come veicolo del manifestarsi dell'assoluto (si pensi a Mozart, per citare un



contemporaneo che passò del tutto inosservato agli occhi di Kant), non è certo un rispetto per l'impegno morale richiesto dal suo lavoro, ma è pur sempre un sentimento dovuto al "manifestarsi sensibile del sovrasensibile".

[64](#) Interpreto: «rispetto alla ragion pura pratica». Altri traduttori preferiscono interpretare: «rispetto all'elevazione».

[65](#) In quanto eserciterebbe una coercizione per ottenere una spontaneità.

[66](#) Per Kant, è fanatismo religioso (o «esaltazione religiosa»: "Religionsschwärmerei") ogni dottrina religiosa che pretenda di dare al comportamento dell'uomo una norma che non si riduca alla legge del dovere. La religione cristiana sfugge a tale condanna (si veda nota A 13). Però, dato che la legge del dovere, per quanto divina, è presente in noi "naturalmente", le sfugge, per Kant, a patto di essere concepita come «religione naturale» (o, come dirà l'opera del '93, «ridotta nei limiti della semplice ragione»). Ciò falsifica il carattere di religione "rivelata", che il cristianesimo pretende, per lo meno, di avere.

[67](#) La polemica contro il fanatismo (chiamato allora anche «entusiasmo») era tradizionale nel Settecento: si pensi alla "Lettera sull'entusiasmo" (1708) dello Shaftesbury, ancor prima, al Loche. La fonte, poi, per l'esaltazione delle azioni eroiche e sublimi fu, per tutto il secolo, Plutarco. Alla polemica contro l'entusiasmo Kant porta un nuovo argomento: la sua concezione rigoristica del dovere.

[68](#) Si sente l'eco, sia pure laicizzato, della preoccupazione protestante di escludere ogni merito "umano" dalla salvezza.

[69](#) La figura retorica dell'"apostrofe", poco frequente in Kant (un'apostrofe alla sincerità si trova nella "Religione nei limiti della semplice ragione", Acc., VI, 190, nota), qui vuol essere una reminiscenza dell'apostrofe alla coscienza nella «Professione di fede del vicario savoirdo», dell'"Emile" di Rousseau: «Coscienza! Coscienza! Istinto divino, voce immortale e celeste, guida sicura d'un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero giudice, inflessibile del bene e del male, che rende l'uomo simile a Dio! Tu fai l'eccellenza della sua natura...».

[70](#) Si veda p. ... e la nota 86, la citazione da Giovenale.

[71](#) Il procedimento «analitico» seguito da Kant nei "Prolegomeni", ma tutt'altro che assente anche dalla "Critica della ragion pura", a cui si è soliti attribuire un procedimento, piuttosto, «sintetico».

[72](#) La necessità di procedere "per concetti", anziché "per costruzione di concetti", differenzia, osserva Kant, il metodo della filosofia da quello della matematica. La costruzione richiede un materiale, con cui costruire: e questo, nelle matematiche, sono "le forme pure dell'intuizione", spazio e tempo: un «molteplice» che l'intelletto determina con i suoi concetti. In Kant, perciò, l'intuizione («pura») è indispensabile alla matematica, ma non come principio di determinazione (poiché questo è del tutto concettuale), bensì per fornire un materiale da determinare. La «filosofia trascendentale» non fa ciò, perché si occupa solo della "propria" possibilità, non della possibilità degli oggetti, come le matematiche. (Su questo esempio kantiano della filosofia trascendentale, che si occupa di se medesima, si modellerà il concetto romantico di una «poesia trascendentale», che si costituisce nell'atto di riflettere sul proprio farsi.)

[73](#) Così si esprime Leibniz ai paragrafi 52 e 403 della "Teodicea".

[74](#) Joseph Priestley (1733-1804), "The Doctrine of philosophical Necessity", London 1777, p.p. 86 s.s.

[75](#) Jacques Vaucanson (1709-1782) fu uno dei più noti costruttori settecenteschi di automi (presentati a Parigi a partire dal 1738), tra cui un suonatore di flauto ricordato dal La Mettrie in "L'homme machine" (Leiden 1748, p.p. 42 s.s.).

[76](#) Moses Mendelssohn (1729-1786) è un esponente dell'«illuminismo mondano» berlinese. Il riferimento è qui alle "Morgenstunden" (sez. 11), che avevano risollevato il problema dello spinozismo e, quindi, della necessità universale, con una confutazione che lasciò perplesso anche il Lessing. Mendelssohn propose anche una dimostrazione dell'immortalità dell'anima fondata sulla sua semplicità, che la renderebbe incorruttibile ("Fedone, o dell'immortalità dell'anima", 1767): Kant oppose l'obiezione che l'anima potrebbe, tuttavia, "affievolirsi" progressivamente.

[77](#) Letteralmente: "Coalitionsversuche". In particolare l'Accademia delle scienze di Berlino si sforzava, in quel tempo, di conciliare punti di vista diversi in un unico sistema.

[78](#) Si vedano le note 23 e 44.

[79](#) cioè: non fondata sulla sensibilità. Io provo moralmente soddisfazione in quanto la mia volontà è determinata dalla pura legge morale, non viceversa.

[80](#) Il tedesco richiede qualche correzione; e la migliore mi pare collocare questa congiunzione ("und"), non in luogo dell'"als" che la segue immediatamente (come vogliono Hartenstein e Kerbach), bensì in aggiunta ad esso. Nell'edizione dell'Accademia, il Natorp propone di mutare il primo "dunque" ("also") in un "als" «rispetto, in quanto...», eccetera; con il risultato, però, di dar luogo a una pesante e improbabile ripetizione di "als" e di "ist".

[81](#) Se l'antecedente settecentesco di questa concezione del paradiso come progressivo accrescersi della beatitudine è lo Swedenborg (v. la "Cronologia della vita e delle opere di Kant" a p. 27, anno 1766), l'erede romantico del concetto di un progressivo adeguarsi della virtù alla perfezione è il Fichte, che colloca in ciò la ragione stessa dell'esistenza di un mondo, o di un non-Io, come ostacolo che l'Io deve continuamente superare.

[82](#) "Gloria" (in greco "doxa") è la manifestazione sensibile del valore di Dio, che nulla aggiunge alla sua essenza, ma che si rende visibile in un modo d'essere che, da quell'essenza, è infinitamente trasceso. È qui l'unica ragione comprensibile per giustificare l'esistenza di un mondo. Nell'esistenza temporale, però, Dio si manifesta sempre solo «enigmaticamente» e «come in uno specchio» (nel valore); per non dire «nascosto sotto il suo contrario» (nella Provvidenza). La fede, poi, a cui Kant dà un fondamento razionale, ci dà la speranza di un suo manifestarsi (nell'«al di là») più diretto, anche se pur sempre adeguata solo alla nostra capacità (finita) di riceverlo.

[83](#) Le antinomie «cosmologiche» (relative al concetto di «mondo») della Dialettica della ragion pura si presentavano come una contraddizione, resa inevitabile dalla loro stessa dimostrazione per assurdo: supposta vera la tesi, se ne deduceva l'antitesi, e viceversa. Come già ha ricordato Kant, però, mentre nelle antinomie «matematiche» è lecito concludere che tesi e antitesi sono entrambe false, nelle antinomie «dinamiche» (riguardanti la relazione: o delle cose tra loro, o del mondo col suo fondamento) tesi e antitesi possono essere entrambe vere: la prima rispetto al mondo come cosa in sé, la seconda rispetto al mondo come fenomeno. Di codesta possibilità, la libertà, richiesta dalla legge morale, fornisce ora il fondamento per considerarla come reale.

[84](#) Le conclusioni della Critica della ragione speculativa potevano sembrare negative rispetto alla destinazione sovranaturale dell'uomo: Kant si compiace, ora, di mostrare che occorre passare "di lì" per fondare tale destinazione su solide basi.

[85](#) Abbiamo visto come Kant ammetta doveri «imperfetti» (confer nota 87), in cui la legge morale non determina in tutti i particolari il comportamento da tenersi: ma egli non ammette azioni «eroiche», che vadano del tutto al di là del dovere, secondo un modello stoiceggiante della tarda antichità, in cui Kant vedeva un misconoscimento del limite umano (cioè: della necessità di "sottomettersi" alla legge: traduzione laica della conseguenza del peccato originale).

[86](#) «Valente sia il soldato, onesto il tutore, integro, del pari, il giudice. E una qualche volta, tu sia stato citato come testimone in una causa incerta e difficile, quand'anche Falaride ti comandi di dire il falso e presentandoti il suo toro, ti imponga lo spergiuro, giudica sommamente illecito preferire la vita alla dignità e, per esistere, perdere dell'esistere le ragioni.» - Questi versi di Giovenale (Sat., VIII, 79-84) sono giustamente amati da Kant, che li cita altre due volte, nella "Religione nei limiti della semplice ragione" (VI 49) e nella Dottrina del diritto della "Metafisica dei costumi" (VI, 394). Il tiranno Falaride, com'è noto, intimoriva gli oppositori minacciando di collocarli in un toro di bronzo arroventato: ed era, questa, la situazione classica in cui il saggio stoico dichiarava che sarebbe stato egualmente «felice», essendo il dolore fisico «indifferente» rispetto alla virtù, che consiste nell'accettare il destino.

[87](#) Con precisione giuridica si indica, qui, il fondamento della distinzione tra doveri «perfetti» e «imperfetti»: nei primi, la legge determina da sola tutto ciò che devo fare (per esempio, restituire il deposito); nei secondi, mi obbliga a fare qualcosa, di cui però io stesso devo trovare il modo (per esempio, aiutare l'indigente, o sviluppare le mie abilità).

[88](#) Sottinteso il soggetto "probitas", che si trova in Giovenale (Sat., I, 1, 27): la virtù è approvata, ma scansata perché «costa».

[89](#) Nella "Critica del Giudizio" (paragrafo 59) Kant farà perciò della bellezza il «simbolo della moralità». Anche il piacere estetico, infatti, è disinteressato rispetto all'esistenza fisica dell'oggetto contemplato: ciò che suscita tale piacere è il «libero gioco» delle nostre facoltà: il loro armonizzarsi, quando l'oggetto bello si presenta alla sensibilità "come" se fosse stato

costruito per soddisfare alle esigenze dell'intelletto, allorché esso deriva dalla pura immaginazione.