

FONDAZIONE
DELLA METAFISICA DEI COSTUMI

L'antica filosofia greca si suddivideva in tre scienze: la **fisica**, l'**etica** e la **logica**. Questa partizione è perfettamente adeguata alla natura della cosa, e in essa non c'è nulla da migliorare; c'è solo da aggiungere il suo principio, sia per assicurarsi della sua compiutezza, sia per poter determinare correttamente le necessarie sottosezioni.

Ogni conoscenza di ragione è o *materiale* e considera un qualche oggetto; o *formale*, e s'occupa semplicemente della forma dell'intelletto e della ragione stessa, e delle regole universali del pensare in generale, senza distinzione di oggetti. La filosofia formale si chiama **logica**, ma la materiale, che ha a che fare con oggetti determinati e con le leggi a cui essi sono sottoposti, si divide ancora in due parti. Infatti queste leggi sono o leggi della **natura** o della **libertà**. La scienza delle prime si chiama **fisica**, delle seconde **etica**; la prima viene anche chiamata dottrina della natura, la seconda dottrina dei costumi.

La logica non può avere alcuna parte empirica, ossia tale che le leggi universali e necessarie del pensiero riposino su fondamenti che siano tratti dall'esperienza; poiché altrimenti non sarebbe logica, ossia un canone per l'intelletto o per la ragione, che vale per ogni pensare e che deve essere dimostrato. Per contro, sia la filosofia naturale che la filosofia morale¹ possono avere ognuna la loro parte empirica, poiché devono determinare le loro rispettive leggi: la filosofia naturale alla natura in quanto oggetto dell'esperienza, la filosofia morale alla volontà dell'uomo in quanto venga affetta dalla natura; e le prime, in particolare, come leggi secondo cui tutto accade, le seconde come leggi secondo cui tutto deve accadere, ma tenendo anche conto delle condizioni sotto le quali sovente non accade.

Ogni filosofia, in quanto poggi su fondamenti di esperienza, si può chiamare *empirica*; quella, invece, che tragga le sue dottrine esclusivamente da principî *a priori*, si può chiamarla filosofia *pura*. Quest'ultima, se è semplicemente formale, si chiama *logica*; se invece è limitata a certi oggetti dell'intelletto, si chiama *metafisica*.

In questo modo sorge l'idea di una duplice metafisica: una *metafisica della natura* e una *metafisica dei costumi*. La fisica avrà quindi la sua parte empirica, ma anche una parte razionale; lo stesso l'etica; benché in quest'ultimo caso la parte empirica potrebbe in particolare chiamarsi *antropologia pratica*, mentre la parte razionale potrebbe chiamarsi *morale* in senso proprio.

Tutte le industrie, mestieri ed arti hanno tratto vantaggio dalla suddivisione dei lavori, ossia dove non è il singolo a fare tutto, ma ciascuno si limita ad un certo lavoro, che si distingue sensibilmente da altri per il modo d'esecuzione, così da poterlo compiere con la massima perfezione e con maggiore facilità. Dove i lavori non vengano così distinti e suddivisi, dove ognuno si adoperi in mille mestieri, l'industria si trova ancora nella massima barbarie. Dunque sarebbe un punto in sé non indegno di considerazione domandare se la filosofia pura non pretenda per ogni sua parte il suo speciale uomo, e se non andrebbe meglio, nell'intera industria del conoscere, nel caso in cui coloro i quali sono soliti vendere l'empirico e il razionale mescolati in svariate proporzioni, a loro stessi ignote, in conformità ai gusti del pubblico, e che definiscono se stessi autentici pensatori, mentre invece chiamano almanaccatori altri che s'occupano della parte esclusivamente razionale – nel caso in cui questi, dunque, fossero diffidati dal condurre insieme due attività che per il modo in cui vanno trattate sono completamente diverse, per le quali è forse richiesto un talento particolare e la cui unione in una sola persona produce solo arruffoni; allora io qui domando solo se la natura della scienza non esiga di separare sempre accuratamente la parte empirica dalla parte razionale e se, alla fisica propriamente detta (empirica), non debba essere anteposta una metafisica della natura, e all'antropologia pratica una metafisica dei costumi, le quali debbano entrambe essere accuratamente purificate da ogni elemento empirico, per sapere in tutti e due i ca-

si quanto la ragione pura sia in grado di fare, e da quali fonti essa stessa crei questo suo insegnamento *a priori*, sia che questa seconda impresa venga poi condotta da tutti gli insegnanti di morale (il cui nome è legione), sia soltanto da alcuni che sentono a ciò una vocazione.

Poiché qui il mio scopo è rivolto propriamente alla filosofia morale, limito la questione precedente solo a quanto segue: se non si ritenga di estrema necessità elaborare, una buona volta, una filosofia morale pura, che sia interamente purificata da tutto ciò che può essere solo empirico e appartiene all'antropologia; che debba darsi una tale filosofia, infatti, è evidente di per sé dalla comune idea del dovere e delle leggi morali. Ognuno deve ammettere che una legge, quando sia morale, ossia quando debba valere come fondamento di una obbligazione, non possa non comportare necessità assoluta; deve ammettere che il comando 'tu non devi mentire' non valga, ad esempio, solo per gli uomini, ma che altri esseri razionali non dovrebbero voltar le spalle di fronte ad esso; e così tutte le altre autentiche leggi morali; deve ammettere che perciò il fondamento dell'obbligazione qui non deve essere cercato nella natura dell'uomo o nelle circostanze in cui egli si trova nel mondo, bensì *a priori* esclusivamente in concetti della ragione pura; e che ogni altra prescrizione che si fondi su principî della semplice esperienza, persino una prescrizione sotto un certo aspetto universale, nella misura in cui poggi, pur in minima parte, magari solo riguardo ad un motivo, su fondamenti empirici, può pur portare il nome di regola pratica, ma mai di legge morale.

Così le leggi morali e i loro principî non soltanto si distinguono per essenza, all'interno dell'insieme della conoscenza pratica, da tutta quella in cui vi sia qualcosa di empirico, ma tutta la filosofia morale riposa interamente sulla sua parte pura e, applicata all'uomo, non trae il minimo elemento dalla conoscenza di quest'ultimo (antropologia), bensì gli fornisce, in quanto essere razionale, leggi *a priori*, che certo richiedono ancora una facoltà di giudizio affinata attraverso l'esperienza, sia per distinguere in quali casi abbiano la loro applicazione, sia per procurar loro accoglienza nella volontà dell'uomo e vigore nell'attuazione, poiché questi, affetto com'è da molte inclinazioni,

è certo capace dell'idea di una ragione pura pratica, ma non è così facilmente in grado di renderla efficace *in concreto* nel corso della sua vita.

Una metafisica dei costumi è quindi assolutamente indispensabile, e non solo per un motivo speculativo, quello di indagare la fonte dei principî pratici *a priori* che si trovano nella nostra ragione, bensì perché i costumi stessi restano soggetti ad ogni genere di corruzione sinché manchi quel filo conduttore e norma suprema del retto giudicare su di essi. Ciò che dev'essere moralmente buono, infatti, non è sufficiente che sia *conforme* alla legge morale, ma deve invece necessariamente anche accadere *per essa*; altrimenti quella conformità è solo molto accidentale ed equivoca, perché il fondamento non morale produrrà certamente, di quando in quando, azioni conformi alla legge, ma più spesso ne produrrà di contrarie. Ora, però, la legge morale nella sua purezza e autenticità (che appunto nel pratico è ciò che più conta) non è da cercarsi se non in una filosofia pura; è dunque necessario che questa (la metafisica) venga per prima, e senza di essa non può darsi assolutamente alcuna filosofia morale; anzi, la filosofia morale che mescoli quei principî puri con gli empirici non merita neppure il nome di filosofia (infatti la filosofia si distingue dalla comune conoscenza di ragione proprio per il fatto che ciò che questa concepisce solo come mescolato, quella lo tratta come scienza separata), e ancor meno di filosofia morale, perché proprio per tale mescolanza essa arreca danno anche alla purezza dei costumi e si rivolge contro i propri stessi fini.

Non si creda però che ciò che qui si richiede si trovi già nella propedeutica del celebre *Wolff* alla sua filosofia morale, ossia in quella da lui chiamata *filosofia pratica universale*, e che dunque non vi sia qui un terreno interamente nuovo da esplorare. Proprio perché doveva essere una filosofia pratica universale, essa non prendeva in esame alcuna volontà di specie particolare, ad esempio tale che, senza alcun motivo empirico, fosse interamente determinata da principî *a priori* e che si potrebbe chiamare una volontà pura, bensì il volere in generale, con tutte le azioni e condizioni che gli si connettono in questo significato generico, e si distingue perciò da una metafisica dei costu-

mi allo stesso modo in cui la logica generale si distingue dalla filosofia trascendentale, la prima delle quali tratta le operazioni e le regole del pensiero *in generale*, la seconda, invece, le particolari operazioni e regole del pensiero **puro**, ossia di quello attraverso cui gli oggetti vengono conosciuti interamente *a priori*. Infatti la metafisica dei costumi deve ricercare l'idea e i principî di una volontà *pura* possibile, non le azioni e condizioni del volere umano in generale, che in gran parte sono prodotte dalla psicologia. Che nella filosofia pratica universale (sebbene senza alcun diritto) si parli anche di leggi morali e dovere, non costituisce un'obiezione contro ciò che affermo. Infatti gli autori di quella scienza restano anche qui fedeli alla propria idea di essa; essi non distinguono i motivi che, come tali, vengono rappresentati interamente *a priori* solo dalla ragione, e che sono propriamente morali, dagli empirici, che l'intelletto eleva a concetti generali semplicemente attraverso la comparazione delle esperienze, bensì li considerano, senza porre attenzione alla differenza tra le loro fonti, solo secondo la loro maggiore o minore quantità (poiché vengono considerati come tutti della stessa specie) e si costruiscono così il loro concetto di *obbligatorietà*, che certo è pur sempre morale, ma che però è costituito così come solo ci si può attendere da una filosofia che non distingue affatto l'*origine* di tutti i concetti pratici possibili, se essi cioè siano anche *a priori* oppure semplicemente *a posteriori*. 391

Ora, con il proposito di pubblicare un giorno una metafisica dei costumi, faccio precedere questa fondazione. Certo, non v'è propriamente alcun altro fondamento della metafisica dei costumi se non la critica di una *ragione pura pratica*, così come per la metafisica la già pubblicata critica della ragione pura speculativa. Senonché, da un lato la prima non è di così estrema necessità come la seconda, perché nel morale la ragione umana può essere facilmente portata, anche nell'intelletto più comune, a grande esattezza e completezza, mentre nell'uso teoretico, ma puro, essa è in tutto e per tutto dialettica; dall'altro lato, per la critica di una ragione pura pratica, io esigo che, se dev'essere completa, si debba insieme poter mostrare la sua unità con la speculativa in un principio comune, perché infine può trattarsi solo di un'unica e medesima ragione, che deve essere distinta

semplicemente nell'applicazione. Ma qui non potevo ancora raggiungere una tale completezza senza introdurre considerazioni di tutt'altra specie e confondere il lettore. Perciò mi sono avvalso, al posto della denominazione di *critica della ragione pura pratica*, di quella di *fondazione della metafisica dei costumi*.

Poiché però, in terzo luogo, anche una metafisica dei costumi, nonostante il titolo incuta timore, può ottenere un alto grado di popolarità e di accessibilità all'intelletto comune, trovo utile distaccarne questa preparazione dei fondamenti, per non dovere in futuro appesantire della sottigliezza che in essa è inevitabile dottrine di più facile comprensione. 392

La presente fondazione non è dunque altro che la ricerca e la definizione del supremo principio della moralità, che da sola costituisce un'impresa compiuta nei suoi scopi e da separarsi da ogni altra ricerca morale. Certo, le mie affermazioni su questa questione fondamentale, e sinora ancora assai lontana dall'essere indagata a sufficienza, otterrebbero gran luce attraverso l'applicazione di tale principio all'intero sistema, e, grazie alla generale efficacia che esso fa dovunque intuire, una importante conferma; ma ho dovuto rinunciare a questo vantaggio, che in fondo avrebbe giovato più al mio amor proprio che all'interesse comune, perché la facilità nell'uso e l'apparente efficacia di un principio non danno alcuna prova interamente sicura della sua giustezza, mentre generano piuttosto una certa tendenza a non indagarlo ed esaminarlo col massimo rigore per se stesso, senza alcuna considerazione delle conseguenze.

In questo scritto ho seguito il mio metodo nel modo che credo sia il più conveniente, se si vuole risalire analiticamente dalla conoscenza comune alla determinazione del suo supremo principio, e discendere di nuovo indietro, sinteticamente, dalla prova di questo principio e dalle sue fonti alla conoscenza comune, in cui si trova il suo uso. Ne risulta la seguente partizione:

1) *Prima sezione*: Passaggio dalla comune conoscenza morale di ragione alla conoscenza filosofica.

2) *Seconda sezione*: Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi.

3) *Terza sezione*: Ultimo passo, dalla metafisica dei costumi alla critica della ragione pura pratica.

PASSAGGIO DALLA COMUNE
CONOSCENZA MORALE DI RAGIONE
ALLA CONOSCENZA FILOSOFICA

Nulla è possibile pensare nel mondo, anzi, in generale, anche fuori di esso, che possa essere ritenuto buono senza limitazione, se non una **volontà buona**. Intelletto, perspicacia, giudizio, e comunque si vogliano chiamare i *talenti* dello spirito, oppure coraggio, risolutezza, saldezza di propositi, come qualità del *temperamento*, sono senza dubbio, per più aspetti, buoni e desiderabili; ma possono diventare anche estremamente cattivi e dannosi, se la volontà che deve far uso di questi doni naturali, la specifica costituzione della quale si chiama perciò *carattere*, non è buona. Con i *doni della fortuna* va allo stesso modo. Potere, ricchezza, onore, persino salute e tutto il benessere e contentezza del proprio stato, che vengono detti *felicità*, producono coraggio e, con ciò spesso anche spavalderia, dove non vi sia una buona volontà che diriga rettamente il loro influsso sull'animo e così anche l'intero principio dell'agire, e lo renda universale nei suoi fini; senza contare che un osservatore ragionevole e imparziale non potrà mai compiacersi anche alla sola vista dell'ininterrotta prosperità di un essere che non mostri alcun segno di una volontà pura e buona; e così la buona volontà sembra costituire la condizione indispensabile anche per la dignità di essere felici.

Alcune qualità, certo, sono persino favorevoli a questa buona volontà, e possono facilitare molto la sua opera, ma non hanno ciò nonostante alcun intrinseco valore incondizionato, bensì presuppongono sempre anche una buona volontà, la quale li-

mita l'alta valutazione che, del resto giustamente, si ha di esse, e non permette di considerarle buone in modo assoluto. Moderazione negli affetti e nelle passioni, padronanza di sé e calma riflessione non sono solo buone sotto molti aspetti, ma sembrano persino costituire una parte del valore *intrinseco* della persona; e tuttavia siamo ben lungi dal poterle definire buone senza limitazione (benché fossero incondizionatamente onorate dagli antichi). Infatti senza principî di una buona volontà possono diventare supremamente cattive, e il sangue freddo di un malvagio lo rende non solo di gran lunga più pericoloso, ma subito anche ai nostri occhi ancora più detestabile di quanto lo si sarebbe ritenuto senza di esso.

La volontà buona è tale non per ciò che attua od ottiene, né per la sua capacità nel conseguire un qualche fine che essa si propone, ma solo per il volere, ossia è buona in se stessa e, considerata per sé, è da stimarsi in modo incomparabilmente superiore a tutto ciò che, mediante essa, potrebbe essere compiuto a vantaggio di qualsiasi inclinazione; anzi, se si vuole, di tutte le inclinazioni insieme. Anche se, per un particolare sfavore del destino, o per l'avaa dotazione di una natura matrigna, mancasse del tutto a questa volontà il potere di attuare i suoi scopi, anche se con il suo massimo sforzo non portasse a compimento nulla, e restasse solo la buona volontà (certo non solo come mero augurio, ma come impiego di tutti i mezzi che sono nelle nostre forze), ebbene essa, al modo di una pietra preziosa, brillerebbe tuttavia per se stessa, come è per ciò che ha in sé il suo intero valore. A questo valore, l'utilità o l'inutilità non possono aggiungere né togliere nulla. L'utilità sarebbe per così dire solo l'incastonatura, per poterne rendere più agevole il comune commercio, o per attrarre su di sé l'attenzione di coloro che non sono abbastanza conoscitori, non però per raccomandarla a chi se intenda e per determinarne il valore.

C'è tuttavia, in questa idea del valore assoluto della semplice volontà, nel non mettere in conto utilità alcuna nella sua valutazione, qualcosa di così sorprendente, che, nonostante ogni accordo con essa anche della ragione comune, non può non nascere il sospetto che forse al suo fondamento vi sia infine una vana fantasticheria, e che la natura possa essere stata mal compre-

sa riguardo allo scopo che ha avuto affidando alla ragione il governo della nostra volontà. Intendiamo perciò mettere alla prova tale idea da questo punto di vista. 395

Nelle disposizioni naturali di un essere organizzato, ossia ordinato finalisticamente alla vita, assumiamo come principio fondamentale che non si trovi in esso alcuno strumento per qualsivoglia fine che non sia per tale fine anche il più adatto e il meglio commisurato. Se, ora, in un essere che possiede la ragione e una volontà, il vero fine della natura fosse la sua *conservazione*, il suo *benessere*, in una parola la sua *felicità*, la natura, scegliendo la ragione di una tale creatura come esecutrice di questo suo scopo, ne avrebbe indovinata assai male la dotazione. Infatti tutte le azioni che la creatura deve compiere a questo scopo, e l'intera regola del suo comportamento, avrebbero potuto esserle indicate con molta maggiore esattezza dall'istinto, e quel fine avrebbe potuto essere raggiunto con molta più certezza, di quanto possa mai avvenire per mezzo della ragione; e se, per di più, la ragione avesse dovuto essere concessa alla creatura più favorita, sarebbe allora dovuta servirle solo per elaborare considerazioni sulla felice disposizione della sua natura, per ammirarla, per rallegrarsene e per essere grata di ciò alla benefica causa; e non invece per sottomettere la sua facoltà di desiderare a quella guida debole e ingannevole e per guastare il disegno della natura; in una parola, la natura avrebbe evitato che la ragione si fosse risolta nell'*uso pratico* e avesse avuto la presunzione di elaborare da sé, con la sua debole comprensione, il progetto della felicità e i mezzi per raggiungerla; la natura si sarebbe incaricata essa stessa non solo della scelta dei fini, ma anche dei mezzi, e li avrebbe affidati entrambi, con saggia previdenza, esclusivamente all'istinto.

In effetti, noi vediamo anche che tanto più una ragione coltivata si dedica allo scopo del godimento della vita e della felicità, tanto più l'uomo s'allontana dalla vera contentezza; sicché in molti, e proprio nei più esperti nell'uso della ragione, quando siano abbastanza sinceri per riconoscerlo, nasce un certo grado di *misologia*, ossia di odio per la ragione, perché, dopo il calcolo di tutti i vantaggi che essi traggono non dico tanto dalla scoperta di tutte le arti del normale lusso, ma persino dalle scienze

(che finiscono per sembrar loro un lusso dell'intelletto), capiscono che in realtà si sono soltanto tirati addosso fatiche in misura maggiore di quanto abbiano guadagnato in felicità, e in ciò, infine, piuttosto che disprezzare, invidiano la più comune sorta di uomini, che è più vicina alla guida del semplice istinto di natura, e che non concede alla propria ragione tanto influsso sulla propria condotta. E, allo stesso modo, si deve ammettere che il giudizio di coloro che danno un credito assai moderato, e anzi men che nullo, alle vanagloriose esaltazioni dei vantaggi che la ragione dovrebbe procurarci riguardo alla felicità e alla contentezza della vita, non è in alcun modo indispettito o irrispettoso verso la bontà del governo del mondo, ma che a fondamento di questi giudizi sta, nascostamente, l'idea di un altro e assai più degno scopo della loro esistenza, al quale, anziché alla felicità, la ragione è propriamente destinata, e al quale perciò, come suprema condizione, deve essere per la maggior parte subordinato il privato scopo dell'uomo.

Poiché infatti la ragione non è capace a sufficienza di guidare la volontà in modo sicuro riguardo ai suoi oggetti e alla soddisfazione di tutti i nostri bisogni (che la ragione stessa in parte moltiplica), fine al quale avrebbe condotto con assai maggiore certezza un istinto naturale innato, e tuttavia ci è data egualmente come facoltà pratica, ossia tale che deve avere influsso sulla volontà, allora la sua vera destinazione non può che essere quella di produrre una volontà non *come mezzo* per altro scopo, bensì una *volontà buona in se stessa*, ciò a cui era assolutamente necessaria la ragione, se altrove la natura, nella distribuzione delle sue disposizioni, ha proceduto sempre in modo finalistico. Questa volontà non richiede dunque di essere il solo e l'intero bene, ma dev'essere necessariamente il sommo bene e la condizione di ogni altro, anche di ogni aspirazione alla felicità; nel qual caso ci può essere pieno accordo con la saggezza della natura, se ci si rende conto che la cultura della ragione, indispensabile per il primo e incondizionato scopo, limita in più modi, almeno in questa vita, il raggiungimento del secondo, ossia della felicità, che è sempre condizionato, e anzi può persino ridurre a nulla questa felicità, senza che la natura si comporti in ciò in modo non finalistico: poiché la ragione, che riconosce la sua

suprema destinazione pratica nella fondazione di una buona volontà, nel raggiungimento di tale scopo è capace soltanto di una contentezza di specie a sé, e cioè di una contentezza che viene dal soddisfacimento di un fine che di nuovo solo la ragione determina, dovesse ciò anche essere legato con un certo danno per i fini dell'inclinazione.

Ma, per sviluppare il concetto di una volontà in se stessa 397 sommamente degna di stima e buona senz'altra considerazione, così come esso già risiede, non bisognoso d'essere insegnato quanto piuttosto solo rischiarato, nel sano intelletto naturale – per sviluppare questo concetto, che nella stima dell'intero valore delle nostre azioni viene sempre prima di tutto e che è condizione di ogni altro, **vogliamo prendere in esame il concetto del dovere, che contiene quello di una volontà buona**, sebbene con certe determinate limitazioni e ostacoli soggettivi, i quali però, lungi dal celarlo o dal renderlo irriconoscibile, lo rendono evidente per contrasto, facendolo risaltare con ciò in modo tanto più chiaro.

Tralascio qui tutte le azioni che sono già riconosciute come contrarie al dovere, seppure possano essere utili sotto questo o quell'aspetto; infatti per esse non si pone neppure la questione se possano essere accadute *per dovere*, dato che addirittura lo contrastano. Lascio egualmente da parte le azioni che sono effettivamente conformi al dovere, ma verso le quali gli uomini non hanno, immediatamente, *alcuna inclinazione*, e che tuttavia compiono perché spinti a ciò da un'altra inclinazione. Infatti in questo caso è facile distinguere se l'azione conforme al dovere abbia avuto luogo *per dovere* o per scopi egoistici. Assai più difficile è vedere questa distinzione là dove l'azione sia conforme al dovere e il soggetto abbia però, inoltre, una *immediata* inclinazione ad essa. **Per esempio, è senz'altro conforme al dovere che il bottegaio non raggiri il cliente inesperto, e quando c'è grande smercio, il commerciante abile di certo non lo fa, anzi, mantiene un prezzo fisso generale per tutti, così che da lui un bambino compra bene come chiunque altro. Si è dunque serviti onestamente: ma questo è di gran lunga insufficiente a credere che perciò il commerciante si sia comportato in tal modo per dovere e per principî d'onestà; il suo vantaggio lo richiedeva; ma**

che egli inoltre dovesse avere anche un'immediata inclinazione verso i clienti, così da non privilegiare nel prezzo nessuno rispetto ad altri, quasi per amore, non si può certo ammettere. Dunque l'azione non ha avuto luogo né per dovere né per inclinazione immediata, bensì, semplicemente, per scopi egoistici.

Viceversa, conservare la propria vita è dovere, e in più ognuno ha anche un'immediata inclinazione a farlo. Ma proprio perciò la preoccupazione, spesso angosciata, che la massima parte degli uomini ha per essa non ha alcun valore intrinseco, e la sua massima non ha alcun contenuto morale. Essi conservano la loro vita in modo certamente *conforme al dovere*, ma non *per dovere*. Per contro, quando contrarietà e afflizione senza speranza hanno tolto ogni gusto per la vita, quando l'infelice, forte nell'anima, più indignato che scoraggiato o abbattuto per il suo destino, desidera la morte e tuttavia conserva la vita pur senza amarla, non per inclinazione o paura, ma per dovere, allora la sua massima ha un contenuto morale.

398

Essere benefici, quando si può, è dovere, e in più vi sono alcune anime così propense alla partecipazione che, anche senza un ulteriore motivo derivante dalla vanità o dall'interesse, provano un'intima soddisfazione nel diffondere gioia intorno a sé, e sanno godere dell'altrui contentezza, se questa è opera loro. Ma affermo che in tal caso una simile azione, per quanto conforme al dovere, per quanto amabile possa essere, non ha alcun vero valore morale, e che anzi fa il paio con altre inclinazioni, ad esempio l'inclinazione all'onore, la quale, quando fortunatamente si indirizza a ciò che è realmente di utilità generale e conforme al dovere, e quindi è degno d'onore, merita elogio e incoraggiamento, ma non ammirazione; infatti la massima manca del contenuto morale, e cioè del compiere quelle azioni non per inclinazione, ma *per dovere*. Poniamo dunque che l'animo di questo filantropo fosse rabbuiato da un suo dolore che spegnesse ogni partecipazione al destino altrui, e che egli avesse sempre la facoltà di beneficiare altri bisognosi, ma che la pena altrui non lo commuovesse perché è occupato abbastanza con la propria, e ora che nessuna inclinazione lo spinge più a farlo, si strappasse da questa mortale insensibilità e compisse l'azione senza alcuna inclinazione, solo per dovere: allora essa

avrebbe davvero il proprio autentico valore morale. Di più: se la natura avesse comunque posto nel cuore di un certo tale poca simpatia, se questo tale (uomo onesto, peraltro) fosse per temperamento freddo e indifferente verso i dolori altrui, forse perché, in quanto dotato del particolare dono della pazienza e della forza di sopportazione verso i propri, presuppone o anzi esige lo stesso negli altri; se la natura non avesse formato un tale uomo (che in verità non sarebbe il suo peggior prodotto) per la filantropia, non troverebbe egli in sé una causa per dare a se stesso un valore di gran lunga più alto di quello che può esser proprio di un temperamento benevolo? Sì di certo! Proprio qui si rivela il valore del carattere che è morale e che incomparabilmente è il più alto, cioè che egli faccia il bene non per inclinazione ma per dovere.

399

Assicurarsi la propria felicità è un dovere (almeno indiretto); infatti la mancanza di soddisfazione per il proprio stato, stretti tra tanti affanni e oppressi da bisogni inappagati, potrebbe diventare facilmente una grande *tentazione alla trasgressione dei doveri*. Ma anche senza tener conto qui del dovere, tutti gli uomini hanno già da loro stessi la più potente e radicata inclinazione alla felicità, perché proprio in questa idea tutte le inclinazioni si unificano sommandosi. Solo che il precetto della felicità è fatto in modo tale, il più delle volte, da recare grave danno ad alcune inclinazioni, così che l'uomo non è in grado di formarsi un concetto preciso e sicuro della piena soddisfazione della somma di tutte le inclinazioni, a cui si dà il nome di felicità; perciò non desta meraviglia che una singola inclinazione, determinata riguardo a ciò che promette e al momento in cui la sua soddisfazione potrà essere ottenuta, possa sopravanzare un'idea incerta, e che un uomo, ad esempio un podagroso, preferisca gustare ciò che gli piace e soffrire per quel che può, poiché nel suo calcolo, almeno qui, non ha rovinato la gioia dell'istante presente nell'attesa forse ingannevole di una felicità che dovrebbe venirgli dalla salute. Eppure, anche in questo caso, se l'inclinazione universale alla felicità non determinasse la sua volontà, se la salute, almeno per lui, non rientrasse necessariamente in questo calcolo, resterebbe sempre, qui come in tutti gli altri casi, una legge: promuovere la propria felicità non per inclinazione

ma per dovere; e qui la sua condotta ha davvero autentico valore morale.

È senza dubbio così che vanno intesi anche i passi della Scrittura in cui si comanda di amare il prossimo, anche il nostro nemico. Difatti l'amore come inclinazione non può essere comandato, ma fare il bene per dovere, quando nessuna inclinazione spinge a ciò, anzi, quando vi resista un'avversione naturale e incontenibile, è amore *pratico* e non *patologico*, che risiede nella volontà e non nella tendenza della sensibilità, in principî dell'azione e non in svenevole partecipazione; e il primo solo può essere comandato.

La seconda proposizione è la seguente: un'azione compiuta per dovere possiede il suo valore morale *non nello scopo* che deve attuarsi per suo mezzo, ma nella massima in base alla quale viene decisa; tale valore non dipende dunque dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma *esclusivamente dal principio del volere* in base al quale è stata compiuta, senza considerazione di alcun oggetto della facoltà di desiderare. Che gli scopi che noi ci possiamo proporre nelle azioni, e i loro effetti come fini e moventi della volontà, non possano conferire alle azioni alcun valore incondizionato e morale, risulta chiaro da ciò che è stato detto sopra. Dove può dunque stare questo valore, se non deve consistere nella volontà in riferimento al suo effetto sperato? Non può stare che nel *principio della volontà*, senza considerazione dei fini che possono essere attuati attraverso tale azione; infatti la volontà, posta nel mezzo tra il suo principio *a priori*, che è formale, e il suo movente *a posteriori*, che è materiale, si trova ad una sorta di bivio, e poiché, necessariamente, deve pur essere determinata da qualcosa, dovrà essere determinata dal principio formale del volere in generale, quando un'azione avviene per dovere, dato che le è stato sottratto ogni principio materiale.

400

La terza proposizione, come corollario delle due precedenti, la esprimerei così: *dovere è necessità di un'azione per rispetto della legge*. Per l'oggetto, come effetto dell'azione che mi sono proposto, posso certo avere *inclinazione*, ma *in nessun caso rispetto*, proprio perché tale oggetto è solo un effetto, e non attività, di una volontà. Altrettanto, non posso provare rispetto per l'inclinazione in generale, sia essa mia o altrui; posso al più nel

primo caso approvarla, nel secondo talvolta persino amarla, ossia considerarla favorevole al mio vantaggio. Solo ciò che è legato alla mia volontà come fondamento, ma mai come effetto, solo ciò che non serve la mia inclinazione bensì la sovrasta, o almeno che la esclude interamente dai suoi calcoli nella scelta, quindi la semplice legge per se stessa, può essere oggetto del rispetto e, con ciò, un comando. Ora, se un'azione compiuta per dovere deve interamente prescindere dall'influsso dell'inclinazione e quindi da ogni oggetto della volontà, non resta null'altro che possa determinare la volontà se non, oggettivamente, la legge e, soggettivamente, il *puro rispetto* per questa legge pratica, e dunque la massima* di seguire questa legge anche a danno di tutte le mie inclinazioni. 401

Il valore morale dell'azione non risiede allora nell'effetto che se ne attende, dunque neppure in qualche principio dell'azione che abbia bisogno di trarre il proprio motivo da questo effetto atteso. Tutti questi effetti (contentezza del proprio stato, e persino promuovimento della felicità altrui) potevano infatti anche essere prodotti da altre cause, e non c'era quindi bisogno per ciò della volontà di un essere razionale, nella quale soltanto può trovarsi il bene sommo e incondizionato. Non può dunque essere altro che la *rappresentazione della legge* in se stessa, che *ha luogo solo ed esclusivamente nell'essere razionale*, in quanto essa e non l'effetto sperato è il fondamento di determinazione della volontà, a costituire quel bene tanto preminente che chiamiamo bene morale, e che è già presente nella stessa persona che agisca in base alla legge, ma non può essere assolutamente atteso dall'effetto**. 401

* *Massima* è il principio soggettivo del volere; il principio oggettivo (ossia quello che servirebbe anche soggettivamente da principio pratico a tutti gli esseri ragionevoli, se la ragione avesse pieno potere sulla facoltà di desiderare) è la legge pratica. 400

** Mi si potrebbe obiettare che con la parola *rispetto* io tenti di rifugiarmi in un sentimento oscuro, anziché dare chiara soluzione al problema con un concetto della ragione. Senonché, pur essendo un sentimento, il rispetto non è un sentimento *ricevuto* per mezzo di un influsso, bensì un sentimento *che si produce da sé* per mezzo di un concetto della ragione, e dunque diverso per specie da tutti i sentimenti del primo tipo, riconducibili all'inclinazione o al timore. Ciò che riconosco immediatamente come legge per me, lo riconosco con rispetto, che significa solo la coscienza della *subordinazione* della mia volontà ad una leg- 401

Ma quale sarà dunque questa legge, la cui rappresentazione, anche senza tener conto dell'effetto che se ne attende, deve determinare la volontà affinché questa possa esser chiamata buona assolutamente e senza limitazione? Poiché ho spogliato la volontà di tutti gli impulsi che le potrebbero venire dall'osservanza di una qualsiasi legge, non le resta altro che la universale conformità alla legge delle azioni in generale, conformità alla legge che, sola, deve servire da principio per la volontà; ossia, non devo comportarmi se non in modo *che io possa anche volere che la mia massima debba diventare una legge universale*. Qui, dunque, è la semplice conformità alla legge, in generale (senza porre a fondamento alcuna legge determinata su particolari azioni), ciò che serve da principio alla volontà, e che deve anche necessariamente a tal fine servirle, se il dovere non deve essere ovunque una vana illusione e un concetto chimerico; con ciò si accorda anche a perfezione la comune ragione degli uomini nel suo giudizio pratico, ed essa ha il suddetto principio sempre dinanzi agli occhi.

Si ponga, ad esempio, la domanda: *trovandomi alle strette, non dovrei fare una promessa con l'intento di non mantenerla?* Qui mi è facile distinguere i significati che la domanda può avere, *se sia prudente o se sia conforme al dovere fare una falsa pro-*

ge, senza mediazione di altri influssi sul mio senso. La determinazione immediata della volontà da parte della legge e la coscienza di ciò si chiama *rispetto*, che va dunque considerato come l'*effetto* della legge sul soggetto e non come la *causa* della legge. Propriamente, rispetto è la rappresentazione di un valore che lede il mio amor proprio. È dunque qualcosa che non va considerato come oggetto dell'inclinazione o della paura, benché abbia qualche analogia con l'una e l'altra insieme. L'*oggetto* del rispetto è dunque esclusivamente la *legge*, e precisamente quella legge che imponiamo a *noi stessi* e tuttavia come in sé necessaria. In quanto è una legge, noi le siamo sottomessi, senza che interroghiamo l'amor proprio; in quanto imposta a noi da noi stessi, essa è comunque una conseguenza della nostra volontà e ha per il primo aspetto analogia con la paura, per il secondo con l'inclinazione. Ogni rispetto per una persona non è propriamente che rispetto per la legge (della proibizione ecc.), di cui tale persona ci offre l'esempio. Poiché noi consideriamo come dovere anche l'ampliamento dei nostri talenti, in una persona fornita di talento ravvisiamo per così dire l'*esempio di una legge* (il divenire simile a tale persona con l'esercizio), e ciò costituisce il nostro rispetto. Ogni cosiddetto *interesse* morale consiste esclusivamente nel *rispetto* per la legge.

messa. Il primo caso può senza dubbio aver luogo più spesso. Certo, vedo bene che non sarebbe sufficiente trarmi fuori da una attuale difficoltà grazie a questo espediente, ma che piuttosto è necessario riflettere bene se da questa menzogna possano in seguito venirmi fastidi assai più grandi di quelli dai quali mi libero al momento e, dato che le conseguenze, con tutta la mia pretesa *astuzia*, non sono facilmente prevedibili, che una parola mancata una volta possa diventare di gran lunga più dannosa di tutti i mali che ora credo di evitare; e che dunque è necessario riflettere bene se non si agisca *in modo più prudente*, comportandosi a riguardo secondo una massima universale, e farsi l'abitudine di non prometter nulla se non con l'intento di mantenerlo. Eppure qui mi è subito chiaro che una tale massima ha sempre a fondamento solo le conseguenze temute. Ora, è ben altra cosa essere veridici per dovere, dall'esserlo per timore delle conseguenze dannose: mentre nel primo caso il concetto dell'azione, in se stesso, contiene per me una legge, nel secondo devo prima di tutto guardare da ogni lato quali effetti su di me potrebbero esservi legati. Se, infatti, devo dal principio del dovere, questo, in modo assolutamente certo, è male; se invece non tengo fede alla mia massima di prudenza, questo può anche essere talvolta molto vantaggioso, per quanto sia certo più sicuro attenersi ad essa. Mentre al contrario, per dare risposta a questo problema – se una promessa mendace sia conforme al dovere – nel modo più rapido e tuttavia infallibile, mi domando: sarei davvero soddisfatto che la mia massima (trarmi fuori dalle difficoltà con una falsa promessa) dovesse valere come una legge universale (per me come per altri)? E direi davvero a me stesso: ognuno può fare una falsa promessa se si trova in difficoltà dalle quali non può trarsi fuori in altro modo? Mi renderei subito conto che certo potrei volere la menzogna, ma non potrei affatto volere una legge universale che comandasse di mentire; secondo una tale legge, infatti, non si darebbe assolutamente alcuna promessa, perché sarebbe vano dichiarare la mia volontà riguardo alle mie future azioni ad altri che pure non credono a questa dichiarazione o che, se avventatamente lo facessero, mi ripagherebbero con egual moneta; e quindi la mia massima, appena fosse resa legge universale, non potrebbe non distruggersi da sé.

Per sapere cosa devo fare affinché il mio atto del volere sia moralmente buono, non ho dunque affatto bisogno di profondo acume. Inesperto dell'andamento del mondo, incapace di trovarmi preparato di fronte a tutti i casi che in esso avvengono, mi domando soltanto: puoi anche volere che la tua massima divenga una legge universale? Quando non puoi volerlo, la massima è da rifiutare, e non per uno svantaggio che ne verrebbe a te o anche ad altri, bensì perché essa non può essere ammessa come principio in una possibile legislazione universale; verso quest'ultima, invece, la ragione mi costringe ad immediato rispetto, rispetto che sul momento certo ancora non *comprendo* ove si fondi (è ciò che può indagare il filosofo), ma di cui tuttavia capisco almeno questo: che è stima di quel valore che supera di gran lunga ogni valore di ciò che viene apprezzato attraverso l'inclinazione, e che la necessità delle mie azioni per il *puro* rispetto della legge pratica è ciò che costituisce il dovere, dinanzi al quale deve cedere ogni altro motivo, perché esso è la condizione di una volontà *in sé* buona, il cui valore è superiore a tutto.

Così, nella conoscenza morale della comune ragione umana, siamo giunti sino al suo principio, che essa certo non pensa così a sé stante in una forma universale, ma che tuttavia in realtà ha sempre presente, e che utilizza come criterio del proprio giudizio. Sarebbe facile mostrare qui come essa, con questa bussola alla mano, sappia distinguere assai bene in tutti casi occorrenti cosa sia buono, cosa sia cattivo, cosa sia conforme o contrario al dovere, se solo, senza che le si insegni assolutamente nulla di nuovo, la si rende consapevole del suo proprio principio, al modo in cui fece Socrate, e come dunque non ci voglia alcuna scienza e filosofia per sapere cosa si debba fare per essere onesti e buoni, e persino saggi e virtuosi. Si poteva anche ben supporre sin dal principio che la conoscenza di ciò che sta ad ogni uomo fare, e quindi anche sapere, fosse anche cosa di ogni uomo, anche del più comune. E qui non si può osservare senza ammirazione come la facoltà di giudizio pratica sia nell'intelletto umano comune così tanto al di sopra di quella teoretica. In quest'ultima, se la ragione comune osa allontanarsi dalle leggi dell'esperienza e dalle percezioni dei sensi, cade in pure assurdità e contraddizioni con se stessa, o perlomeno in un caos di in-

certezza, oscurità e incoerenza. Nel pratico, invece, la facoltà di giudizio inizia a mostrarsi davvero utile proprio quando l'intelletto comune esclude tutti i moventi sensibili dalle leggi pratiche. Esso diventa allora persino sottile, sia che voglia cavillare con la propria coscienza o con altre esigenze riguardo a ciò che debba dirsi giusto, sia che voglia determinare correttamente il valore delle azioni per il proprio stesso apprendimento; e, ciò che più conta, esso può nell'ultimo caso avere buone speranze di cogliere nel segno quante potrebbe comunque attendersene un filosofo, anzi qui è quasi più sicuro persino di quest'ultimo, perché il filosofo non può avere alcun principio diverso da quello del comune intelletto, ma può però facilmente confondere il suo giudizio con una quantità di considerazioni non attinenti alla cosa e deviare dalla giusta direzione. **Non sarebbe allora più consigliabile, nelle cose morali, contentarsi del giudizio della ragione comune, e al più ricorrere alla filosofia solo per presentare il sistema dei costumi in modo più completo e comprensibile, e le sue regole in modo più comodo all'uso (e però ancor più alla disputa), e non invece per distogliere il comune intelletto umano, anche dal punto di vista pratico, dalla sua felice semplicità e per condurlo con la filosofia su una nuova via di ricerca e apprendimento?**

L'innocenza è una cosa splendida, ma è anche un gran peccato che essa non sappia ben difendersi e che si lasci sedurre facilmente. Ed è perciò che persino la saggezza – la quale peraltro consiste ben più nel fare che nel sapere – ha bisogno della scienza: non per apprendere da essa, ma per dare ai propri precetti efficacia e durezza. Nei suoi bisogni e inclinazioni l'uomo sente in se stesso un potente contrappeso a tutti i comandi del dovere, che la ragione rappresenta tanto degni di rispetto; bisogni e inclinazioni la cui intera soddisfazione egli raccoglie sotto il nome di felicità. Ora, la ragione, e senza con ciò promettere nulla alle inclinazioni, impartisce i suoi precetti in modo irremissibile, quindi con una sorta di disdegno e indifferenza per quelle esigenze così impetuose e con ciò, apparentemente, così giustificate (e che non vogliono lasciarsi sopprimere da alcun comando). Di qui nasce allora una *dialettica naturale*, ossia una tendenza a sofisticare contro quelle rigorose leggi del dovere e a

mettere in dubbio la loro validità, o almeno la loro purezza e il loro rigore, a renderle per quanto possibile più conformi ai nostri desideri e inclinazioni, ossia a corromperle nel fondo e a privarle della loro intera dignità; ciò che infine neppure la comune ragione pratica può approvare.

Così la *comune ragione umana*, non per un qualche bisogno speculativo (un bisogno che non le viene mai, sintanto che si accontenti di essere semplicemente sana ragione), ma per cause pratiche, è spinta ad uscire dal suo ambito e ad inoltrarsi nel campo di una *filosofia pratica* al fine di ottenere notizia e chiara indicazione sulla fonte del suo principio, e sulla sua giusta determinazione in opposizione alle massime che riposano sul bisogno e l'inclinazione, in modo da trarsi fuori dalle difficoltà verso le esigenze di entrambi i lati e da non correre il pericolo di smarrire ogni autentico principio morale a causa dell'equivoco nel quale facilmente cade. Nasce così inavvertitamente, anche nella comune ragione pratica, quando essa si coltiva, una *dialettica* che la costringe a cercare aiuto nella filosofia, come le accade nell'uso teoretico, e tale dialettica pratica, come quella teoretica, non troverà pace se non in una completa critica della nostra ragione.