

PASSAGGIO DALLA FILOSOFIA MORALE POPOLARE
ALLA METAFISICA DEI COSTUMI

Se abbiamo ricavato, sin qui, il nostro concetto del dovere dal comune uso della nostra ragione pratica, non se ne deve in nessun modo concludere che lo avremmo trattato come un concetto d'esperienza. Al contrario, se guardiamo all'esperienza del fare ed omettere degli uomini, incontriamo frequenti e – come noi stessi ammettiamo – giuste lagnanze circa il fatto che dell'intenzione di agire per puro dovere si possa dare tanto poco qualche esempio sicuro che, seppure qualcosa potrebbe accadere *conformemente* a ciò che il *dovere* comanda, è tuttavia sempre dubbio se accada propriamente *per dovere* e dunque abbia un valore morale. Perciò ci sono stati in ogni tempo filosofi che hanno assolutamente negato la realtà di questa intenzione nelle azioni umane, e hanno attribuito tutto ad un amor di sé più o meno affinato, senza tuttavia con ciò porre in dubbio la giustezza del concetto di moralità, anzi, con intimo rammarico hanno biasimato la fragilità e l'impurità della natura umana, che sarebbe nobile a sufficienza per erigere a propria norma un'idea tanto degna di rispetto, ma insieme troppo debole per osservarla, e che fa uso della ragione, la quale qui dovrebbe servirle per dare leggi, soltanto per curare l'interesse delle inclinazioni, sia singolarmente, sia, nel migliore dei casi, nella loro massima reciproca compatibilità.

In realtà, attraverso l'esperienza è assolutamente impossibile stabilire con piena certezza anche un solo caso in cui la massima di un'azione per ogni verso conforme al dovere abbia riposato esclusivamente su fondamenti morali e sulla rappresen-

tazione del proprio dovere. Poiché certo si dà talora il caso che noi, con il più acuto autoesame, non troviamo proprio nulla, al di fuori del fondamento morale del dovere, che abbia potuto essere potente abbastanza per motivare questa o quella buona azione, e un così grande sacrificio; ma non se ne può affatto concludere con sicurezza che nessun segreto impulso generato dall'amor di sé, semplicemente sotto il mascheramento di quell'idea, sia stato la vera causa determinante della volontà; per questo ci lusinghiamo volentieri con un motivo che, falsamente, pretendiamo più nobile, e però in realtà non possiamo mai giungere del tutto, anche con la prova più rigorosa, al di là degli impulsi segreti, perché quando si tratta del valore morale non sono in questione le azioni, che si vedono, ma quei loro principî interni, che non si vedono.

A coloro che deridono ogni moralità come pura fantasmagoria di una umana immaginazione che, presuntuosamente, pretenda di sollevarsi al di sopra di se stessa, non si può del resto rendere servizio più gradito se non quello d'accordare che i concetti del dovere debbano essere tratti soltanto dall'esperienza (così come, per comodità, volentieri ci si persuade che vada per tutti gli altri concetti); in questo modo, infatti, si prepara a costoro un sicuro trionfo. Io voglio concedere, per filantropia, che ancora la gran parte delle nostre azioni sia conforme al dovere; ma se si guarda più da presso a ciò che [gli uomini²] hanno per la testa, ci si imbatte dappertutto nel caro sé, che sempre rispunta, e sul quale, anziché sul rigoroso comando del dovere, che il più delle volte esigerebbe una negazione di se stessi, si fondano i loro scopi. Non c'è neppure bisogno di essere un nemico della virtù, ma solo un osservatore di mente fredda, che non prenda il più vivo desiderio del bene subito per la sua realtà, per mettere in dubbio, in certi momenti (specie col crescere degli anni e con una facoltà di giudizio resa più accorta e acutamente osservatrice dall'esperienza), se davvero nel mondo si incontri mai, realmente, autentica virtù. E qui nulla può proteggerci dalla completa perdita delle nostre idee del dovere, e mantenere nell'animo un fondato rispetto per la sua legge, se non la chiara convinzione che, quand'anche non si fossero mai date azioni generate da tali pure fonti, qui tuttavia non sia affatto in questio-

ne se accada questo o quello, ma invece se la ragione, da se stessa e indipendentemente da tutti i fenomeni, comandi ciò che deve accadere, e dunque se azioni delle quali il mondo non ha dato forse sinora alcun esempio, della cui attuabilità potrebbe anzi dubitare chi fondi tutto sull'esperienza, siano tuttavia immancabilmente comandate dalla ragione; la chiara convinzione che, ad esempio, la pura lealtà nell'amicizia possa essere richiesta indistintamente ad ogni uomo, anche se potrebbe non esserci mai stato sino ad oggi alcun amico leale, perché questo dovere, in quanto dovere in generale, sta, prima di ogni esperienza, nell'idea di una ragione che determini la volontà per mezzo di principî *a priori*.

Si aggiunga che, se non si vuole davvero contestare al concetto di moralità ogni verità e riferimento ad un oggetto possibile, non si può mettere in dubbio che la sua legge abbia un significato tanto ampio da dover valere non solo per gli uomini, ma per ogni *essere razionale in generale*, non semplicemente sotto condizioni contingenti e con eccezioni, ma in modo *assolutamente necessario*: così risulta chiaro perché nessuna esperienza possa autorizzare a concludere anche solo alla possibilità di tali leggi apodittiche. Con quale diritto, infatti, potremmo attribuire illimitato rispetto, come universale prescrizione per ogni natura razionale, a ciò che forse è valido solo sotto le condizioni contingenti proprie dell'umanità? E in che modo leggi di determinazione della *nostra* volontà potrebbero essere considerate leggi di determinazione della volontà di un essere razionale in generale, e solo come tali anche della nostra, se fossero soltanto empiriche e non avessero origine interamente *a priori* da una ragione pura ma pratica?

Non si potrebbe neppure immaginare qualcosa di peggio, per la moralità, che volerla trarre da esempi. Infatti, per ogni suo esempio che mi venga presentato, si deve prima giudicare secondo principî della moralità se esso sia anche degno di servire da esempio primo, vale a dire da modello, mentre in nessun caso un esempio può fornire all'origine il concetto della moralità. Persino il Santo del Vangelo deve essere in primo luogo comparato con il nostro ideale della perfezione morale, prima che lo si riconosca per tale; ed anche egli dice di se stesso: «Perché dite

me (che vedete) buono? Nessuno è buono (è il prototipo del bene) se non Dio solo (che non vedete)»³. E da dove traiamo il concetto di Dio come sommo bene? Unicamente dall'*idea* della perfezione morale che la ragione traccia *a priori* e che connette in-scindibilmente con il concetto di una volontà libera. **In cose di morale l'imitazione non ha alcun posto, e gli esempi servono solo da incoraggiamento, vale a dire che essi pongono fuor di dubbio l'attuabilità di ciò che la ragione comanda, rendono intuibile ciò che la regola pratica esprime in modo universale, ma non possono mai autorizzare a metter da parte il loro vero originale, che sta nella ragione, e a regolarsi secondo esempi**⁴.

Se allora non si desse alcun autentico supremo principio della moralità che dovesse necessariamente poggiarsi, in modo indipendente da ogni esperienza, solo sulla ragione pura, non occorrerebbe neppure anche solo domandare se fosse bene presentare questi concetti in forma generale (*in abstracto*), così come essi sussistono *a priori* con i principî che loro appartengono – se la loro conoscenza deve ancora esser chiamata filosofica e distinguersi da quella comune. Eppure, in questi nostri tempi, ciò potrebbe ben essere necessario. Infatti, se si mettesse ai voti se sia da preferire la conoscenza razionale pura, separata da ogni elemento empirico, quindi la metafisica dei costumi, o la filosofia pratica popolare, si indovinerebbe subito da quale parte penderebbe la bilancia.

Questa condiscendenza verso concetti popolari sarebbe certo assai lodevole, quando sia prima avvenuta l'ascesa ai principî della ragione pura, e abbia raggiunto completo soddisfacimento; e questo significherebbe per prima cosa *fondare* la dottrina dei costumi sulla metafisica, e poi, quando essa sia ben salda, procurarle *accessibilità* con una esposizione popolare⁵. Ma è una absurdità senza limiti voler ammettere questa popolarità già nell'indagine prima, da cui dipende l'intera giustezza dei principî. Non solo un tale modo di procedere non può mai pretendere il titolo, raro in sommo grado, di una vera *popolarità filosofica*, poiché non v'è arte alcuna nell'essere chiari a tutti quando in ciò si rinunci ad ogni profonda comprensione, ma ciò fa nascere un ripugnante guazzabuglio di osservazioni raffazzonate e di principî pseudorazionali, del quale si nutrono teste vuote, dato che

è pur sempre qualcosa di utilizzabile per le chiacchiere di tutti i giorni, mentre coloro che sanno comprendere si sentono confusi e, insoddisfatti, distolgono lo sguardo, sebbene filosofi che scorgono assai bene l'inganno trovino poco ascolto, quando per qualche tempo si distaccano dalla pretesa popolarità per poter essere popolari, a buon diritto, solo ed esclusivamente dopo aver acquisito una comprensione determinata⁶. 410

Si hanno solo da esaminare i saggi sulla moralità scritti secondo quel gusto così apprezzato, e si troveranno subito, in un portentoso miscuglio, ora la specifica destinazione della natura umana (e con essa anche l'idea di una natura razionale in generale), ora la perfezione, ora la felicità; qui il sentimento morale, là il timor di Dio, un po' di questo e un po' anche di quest'altro, senza che venga in mente di chiedersi se i principî della moralità siano ancor sempre da cercarsi nella conoscenza della natura umana (che pure possiamo ottenere solo dall'esperienza), e quando così non sia, quando questi principî siano da trovarsi interamente *a priori*, liberi da ogni empiria, esclusivamente nei puri concetti di ragione e neppure in minima parte altrove, prendere la decisione di separare invece completamente questa ricerca, come filosofia pratica pura o (se si può nominare un nome tanto screditato) come metafisica* dei costumi, di farla giungere, per sé sola, alla sua completa perfezione, e dar speranza al pubblico, che pretende popolarità, sino alla riuscita di questa impresa.

Ma una tale metafisica dei costumi interamente a sé stante, che non è mescolata con alcuna antropologia, alcuna teologia, alcuna fisica o iperfisica, ancor meno con qualità nascoste (che si potrebbero chiamare ipofisiche), non è solo un irrinunciabile sostrato di ogni conoscenza teoretica, determinata con certezza,

* Si può, se si vuole (così come la matematica pura viene distinta dalla applicata, la logica pura dalla applicata) distinguere la filosofia pura dei costumi (metafisica) dalla applicata (ossia alla natura umana). Attraverso questa denominazione verrà anche subito ricordato che i principî morali non sono fondati sulle proprietà della natura umana, ma devono sussistere per sé *a priori*, e da essi, come per ogni natura razionale, anche per la natura umana devono quindi poter essere dedotte regole pratiche.

dei doveri, ma è insieme un'esigenza di suprema importanza per la concreta attuazione di ciò che questi prescrivono. Infatti la pura rappresentazione del dovere e in generale della legge morale, non frammista ad alcuna aggiunta estranea di stimoli empirici, ha sul cuore umano, per il tramite della sola ragione (che proprio per questo, prima d'ogni altra cosa, diventa consapevole che può essere pratica anche per se stessa), un influsso tanto più potente di tutti gli altri moventi* che si possano ricavare dal campo empirico, che la ragione, nella coscienza della propria dignità, li disprezza e può a poco a poco divenire loro padrona; mentre invece una dottrina dei costumi mista, composta da moventi tratti da sentimenti e inclinazioni e insieme da concetti di ragione, deve necessariamente rendere l'animo esitante di fronte a motivi non riconducibili ad alcun principio, che solo assai casualmente possono indirizzare al bene, e più spesso invece al male.

Da ciò che si è detto risulta evidente quanto segue: che tutti i concetti morali hanno la loro sede e la loro origine interamente *a priori* nella ragione, sia nella più comune ragione umana che in quella speculativa nel più alto grado; che essi non possono essere dedotti per astrazione da alcuna conoscenza empirica e quindi puramente contingente; che in questa purezza della loro origine sta appunto la loro dignità, così da servire per noi da supremi principî pratici; che sempre, per tanto che ad essi s'ag-

* Sono in possesso di una lettera del compianto *Sulzer*, in cui egli mi chiede quale possa essere la causa del fatto che le dottrine della virtù, per quanto abbiano di convincente anche per la ragione, concludano tuttavia così poco. La mia risposta, a causa dei preparativi per darla completa, era stata ritardata. Non v'è però altra ragione se non che gli insegnanti stessi non hanno messo in chiaro i loro concetti e, poiché vogliono far le cose troppo per bene nello scovare dovunque motivi indirizzati al bene morale, per rendere più potente il farmaco finiscono per guastarlo. Infatti la più comune osservazione mostra che, quando si rappresenta che un'azione proba, distaccata da ogni mira per qualsiasi vantaggio in questo o in un altro mondo, venga messa in atto con animo fermo, anche sotto le massime tentazioni del bisogno o della lusinga, essa supera di gran lunga ed oscura ogni azione simile che anche solo in minima parte sia affetta da un movente estraneo, innalza l'animo e risveglia il desiderio di poter anche noi agire così. Anche fanciulli di età media sentono questa impressione, e a loro non si dovrebbero mai presentare i doveri in diverso modo.

giunge d'empirico, altrettanto si sottrae al loro autentico influsso e all'illimitato valore delle azioni; che non solo lo esige la massima necessità dal punto di vista teoretico, quando si tratti di pura speculazione, bensì è anche della massima rilevanza pratica ricavare i loro⁷ concetti e leggi dalla ragione pura, presentarli in modo puro e non mescolati, anzi determinare i confini di questa intera conoscenza di ragione pratica ovvero pura, ossia l'intera facoltà della ragione pura pratica, in modo da non far dipendere i principî dalla particolare natura della ragione umana, 412 come la filosofia speculativa permette, e anzi come essa trova talvolta necessario, bensì, dato che la legge morale deve valere per ogni essere razionale in generale, dedurre tale legge già dal concetto universale di un essere razionale in generale, e in questo modo presentare ogni morale, che per la sua *applicazione* all'uomo ha bisogno dell'antropologia, in forma in primo luogo indipendente da questa come filosofia pura, ossia come metafisica, in tutta la sua completezza (il che si può ben fare per questa specie di conoscenze del tutto a sé stanti), sapendo bene che senza essere in possesso di questa metafisica sarebbe vano non dico determinare con esattezza per il giudizio speculativo quel che è morale del dovere fra tutto ciò che al dovere è conforme⁸, bensì persino nel semplice uso comune e pratico, soprattutto dell'insegnamento morale, fondare i costumi sui loro autentici principî e con ciò produrre pure intenzioni morali e inculcarle negli animi per il massimo bene del mondo.

Ma per procedere in questa elaborazione attraverso i passaggi naturali, non solo dal comune giudizio morale (che qui è considerato assai degno di stima) a quello filosofico, come è già avvenuto, bensì da una filosofia popolare, che non può andare oltre il punto cui può giungere a tentoni per mezzo di esempi, alla metafisica (che non si fa trattenere da nulla d'empirico e che, in quanto deve misurare l'intero insieme della conoscenza razionale di questa specie, giunge comunque sino a idee, dove anche gli esempi ci abbandonano), dobbiamo seguire e presentare con chiarezza la facoltà pratica razionale, dalle sue regole di determinazione generali sino al punto in cui da essa sorge il concetto del dovere.

Ogni cosa della natura opera secondo leggi. Solo un essere

razionale ha la facoltà di agire *secondo la rappresentazione* delle leggi, vale a dire secondo principî, ovvero ha una *volontà*. Poiché per la derivazione delle azioni dalle leggi è richiesta *la ragione*, allora la volontà non è altro che la ragione pratica. Se la ragione determina immancabilmente la volontà, allora le azioni di un tale essere, che possano essere riconosciute come oggettivamente necessarie, sono anche soggettivamente necessarie, vale a dire che la volontà è una facoltà di scegliere *solo ciò* che la ragione, indipendentemente dall'inclinazione, riconosce come praticamente necessario, ossia come buono. Ma se la ragione per sé sola non determina la volontà in modo sufficiente, se essa continua a sottostare a condizioni soggettive (certi moventi) che non sempre s'accordano con quelle oggettive; in una parola, se la volontà non è *in sé* interamente conforme alla ragione (come è in effetti per gli uomini), allora le azioni che oggettivamente vengono riconosciute come necessarie sono soggettivamente contingenti, e la determinazione di una tale volontà in conformità a leggi oggettive è *costrizione*; in altre parole, il rapporto delle leggi oggettive con una volontà non assolutamente buona viene rappresentato come la determinazione della volontà di un essere razionale per mezzo di fondamenti della ragione che però questa volontà, secondo la sua natura, non osserva necessariamente.

413

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

Tutti gli imperativi vengono espressi attraverso un *dover essere* e indicano così il rapporto di una legge oggettiva della ragione con una volontà che, secondo la sua costituzione soggettiva, non viene con ciò determinata in modo necessario (una costrizione). Essi dicono che sarebbe bene fare o non fare qualcosa, ma lo dicono ad una volontà che non sempre fa qualcosa perché le viene rappresentato che farlo sia bene. *Buono*, dal punto di vista pratico, è però ciò che per mezzo delle rappresentazioni della ragione, quindi non per cause soggettive bensì oggettivamente, ossia secondo fondamenti che sono validi per ogni essere razionale in quanto tale, determina la volontà. È diverso dal *gradevole*, in quanto questo ha influsso sulla volontà

soltanto per mezzo della sensazione tratta da cause semplicemente soggettive, che valgono soltanto per quello o quell'altro dei suoi sensi, e non come principio della ragione, che vale per ciascuno*.

Una volontà perfettamente buona starebbe perciò, allo stesso modo, sotto leggi oggettive (del bene), ma non potrebbe per questo essere rappresentata come *costretta* ad azioni conformi alla legge, perché essa, secondo la propria costituzione soggettiva, può determinarsi da sé solo attraverso la rappresentazione del bene. Perciò per la volontà *divina* e in generale per una volontà *santa* non valgono imperativi; il *dover essere* qui è al posto sbagliato, perché il *volere* è già per se stesso necessariamente concorde con la legge. Perciò gli imperativi sono solo formule per esprimere il rapporto di leggi oggettive del volere in generale con la imperfezione soggettiva della volontà di questo o quell'essere razionale, ad esempio della volontà umana.

Ora, tutti gli *imperativi* comandano o *ipotecamente* o *categoricamente*. I primi rappresentano la necessità pratica di un'azione possibile come mezzo per ottenere qualcos'altro che si vuole (o che è possibile si voglia). L'imperativo categorico sarebbe quello che rappresenta una azione, senza riferimento ad un altro fine, come in se stessa oggettivamente necessaria.

* La dipendenza della facoltà di desiderare da sentimenti si chiama inclinazione, e questa dimostra quindi sempre un *bisogno*. Ma la dipendenza da principî della ragione di una volontà determinabile in modo contingente si chiama *interesse*. Questo si trova dunque soltanto in una volontà dipendente, che non è per se stessa sempre conforme alla ragione; nella volontà divina non si può concepire alcun interesse. Ma anche la volontà umana può a ciò *prendere interesse*, senza per questo *agire per interesse*. Il primo significa interesse *pratico* per l'azione, il secondo interesse *patologico* per l'oggetto dell'azione. Il primo indica solo dipendenza della volontà da principî della ragione in se stessa, il secondo dipendenza dai principî di essa che sono posti a vantaggio dell'inclinazione, poiché infatti la ragione fornisce solo la regola pratica riguardo a come possano essere soddisfatti i bisogni dell'inclinazione. Nel primo caso mi interessa l'azione, nel secondo l'oggetto dell'azione (in quanto sia gradevole per me). Abbiamo visto, nella prima sezione, che in un'azione compiuta per dovere si deve guardare non all'interesse per l'oggetto, ma soltanto all'azione stessa e al suo principio nella ragione (alla legge).

Poiché ogni legge pratica rappresenta una possibile azione come buona e, perciò, per un soggetto determinabile praticamente dalla ragione, come necessaria, tutti gli imperativi sono formule di determinazione dell'azione che, secondo il principio di una volontà in qualche modo buona, è necessaria. Se ora l'azione è buona semplicemente come mezzo *per qualcos'altro*, l'imperativo è *ipotesico*; se essa è rappresentata come buona *in sé*, quindi come necessaria per una volontà in se stessa conforme alla ragione, come suo principio, l'imperativo è *categorico*.

L'imperativo dice dunque quale azione possibile per mio mezzo sia buona, e rappresenta la regola pratica in rapporto ad una volontà che non compie immediatamente un'azione perché è buona: sia perché il soggetto non sempre sa che sarebbe buona, sia perché, quand'anche lo sapesse, le sue massime potrebbero pur essere contrarie ai principî oggettivi di una ragione pratica.

L'imperativo ipotesico dice dunque soltanto che l'azione sarebbe buona per un qualche scopo *possibile* o *reale*. Nel primo caso esso è un principio **problematicamente** pratico, nel secondo **assertoriamente** pratico. L'imperativo categorico, che definisce l'azione come per sé oggettivamente necessaria, senza relazione ad alcuno scopo, ossia anche senza un qualche altro fine, vale come un principio **apoditticamente** pratico. 415

Ciò che è solo possibile per mezzo delle forze di qualsiasi essere razionale, si può concepire come scopo possibile anche per una qualsiasi volontà, e perciò i principî dell'azione, in quanto questa venga rappresentata come necessaria per raggiungere un qualche scopo da attuarsi per mezzo di essa, sono in effetti infinitamente numerosi. Tutte le scienze hanno una qualche parte pratica, che consiste di compiti in base ai quali qualche fine è per noi possibile, e di imperativi in base ai quali questo fine possa essere conseguito. Questi possono perciò essere chiamati in generale imperativi della **abilità**. Qui non è affatto in questione se il fine sia razionale e buono, ma solo cosa si debba fare per conseguirlo. I precetti che il medico adotta per far giungere a completa guarigione il proprio paziente, e quelli che l'avvelenatore adotta per uccidere senza fallo la sua vittima, hanno lo stesso valore, in quanto servono entrambi ad attuare perfettamente

il loro scopo. Poiché nella prima gioventù non si sa in quali fini ci potremo imbattere nella vita, i genitori cercano soprattutto di far imparare ai loro bambini *di tutto* e si preoccupano dell'*abilità* nell'uso dei mezzi per ogni genere di fini *desiderabili*, tra i quali non possono determinare se ve ne sarà uno che potrà diventare effettivamente, in futuro, scopo del loro figlio, ma che invece è *possibile* che egli un giorno desideri avere, e questa preoccupazione è così grande che essi comunemente trascurano di formare e correggere nei loro figli il giudizio sul valore delle cose che essi potrebbero porsi come fini.

C'è tuttavia *un* fine che si può presupporre come reale in tutti gli esseri razionali (nella misura in cui ad essi convengano imperativi, ossia in quanto siano esseri dipendenti), quindi uno scopo che essi non semplicemente *possono* avere, ma del quale si può presupporre con certezza che essi nel loro insieme *abbiano* secondo una necessità naturale, e questo scopo è quello della *felicità*. L'imperativo ipotetico che rappresenti la necessità pratica dell'azione come mezzo per il promuovimento della felicità, è **assertorio**. Non lo si deve presentare semplicemente come necessario per uno scopo incerto, soltanto possibile, bensì come necessario per uno scopo che si può presupporre con certezza e *a priori* in ogni uomo, perché esso appartiene alla sua es-

416

* La parola prudenza viene intesa in un duplice senso; nel primo può portare il nome di prudenza mondana, nel secondo di prudenza privata. La prima è l'abilità di un uomo nell'aver influsso sugli altri, così da usarli per i suoi scopi. La seconda è il saper comprendere come unificare tutti questi scopi per il proprio durevole vantaggio. Quest'ultima è quella a cui propriamente è ricondotto anche il valore della prima, e di chi è prudente nel primo modo, ma non nel secondo, si potrebbe ben dire: è assennato e scaltro, ma nell'insieme tuttavia imprudente.

Infine, c'è un imperativo che senza fondarsi sulla condizione di un qualsiasi altro scopo da raggiungersi con un certo comportamento, comanda immediatamente questo comportamento. Questo imperativo è **categorico**. Esso non riguarda la materia dell'azione e ciò che da questa debba conseguire, ma la forma e il principio da cui l'azione stessa consegue, e il Bene per assenza di essa consiste nell'intenzione, qualsiasi ne sia il risultato. Questo imperativo può chiamarsi imperativo **della moralità**.

Il volere, in relazione a questi tre principî, è anche chiaramente differenziato per la *diseguaglianza* nella costrizione della volontà⁹. Ora, per rendere anche evidente questa diseguaglianza, credo che si definirebbero nel loro ordine tali principî, nel modo più appropriato, dicendo: essi sono o *regole* dell'abilità, o *consigli* della prudenza, o *comandi (leggi)* della moralità. Infatti solo la *legge* implica il concetto di una *necessità incondizionata* e cioè oggettiva e quindi universalmente valida, e i comandi sono leggi alle quali si deve obbedire, ossia a cui si deve dar seguito anche contro l'inclinazione. Il *consiglio* contiene certo necessità, che però può valere soltanto sotto la condizione soggettivamente contingente secondo cui il tale o il talaltro uomo annoverino la tale o la talaltra cosa nella loro felicità; al contrario, l'imperativo categorico non è limitato da alcuna condizione e, in quanto assolutamente eppure praticamente necessario, può, con pieno diritto, chiamarsi comando. Si potrebbero anche denominare i primi imperativi *tecnici* (propri dell'arte), i secondi *pragmatici** 417 (propri del benessere), i terzi *morali* (propri del libero agire in generale, ossia dei costumi).

Sorge ora la questione: come sono possibili tutti questi imperativi? Tale questione non richiede di sapere come possa essere pensata l'esecuzione dell'azione che l'imperativo comanda, bensì come possa essere pensata la semplice costrizione della vo-

* Mi pare che in questo modo il vero significato della parola *pragmatico* possa essere determinato con la massima precisione. Infatti vengono chiamate pragmatiche le *sanzioni* che, propriamente, non derivano dal diritto degli Stati, ma dalla *cura* per il benessere generale. Una storia è redatta *pragmaticamente* quando rende *prudenti*, ossia insegna a tutti come possano curarsi dei loro interessi meglio, o almeno altrettanto bene, dei loro predecessori.

lontà che l'imperativo esprime nel compito. Il modo in cui sia possibile un imperativo dell'abilità non ha certo bisogno di alcuna spiegazione particolare. Chi vuole il fine, vuole (nella misura in cui la ragione ha un influsso decisivo sulle azioni di costui) anche il mezzo a ciò inderogabilmente necessario che è in suo potere. Questa proposizione, per quanto riguarda il volere, è analitica; infatti nel volere un oggetto come effetto da me prodotto viene pensata già la mia causalità come causa agente, ossia l'uso dei mezzi, e l'imperativo trae il concetto di azioni necessarie a questo fine già dal concetto del volere questo fine (nella determinazione dei mezzi per uno scopo prefissato sono contenute senz'altro proposizioni sintetiche, che però non riguardano il fondamento per cui si rende effettivo l'atto della volontà, bensì il fondamento per cui si rende effettivo l'oggetto). Che, per dividere una linea in due parti eguali secondo un principio sicuro, io debba tirare due archi di circonferenza dagli estremi di essa, la matematica lo insegna certo solo per mezzo di proposizioni sintetiche; ma che, se so che soltanto attraverso tale azione potrebbe darsi l'effetto desiderato, io, se voglio compiutamente l'effetto, voglia così anche l'azione che a ciò è richiesta, è una proposizione analitica; infatti rappresentarmi qualcosa come un effetto possibile per mio mezzo in un determinato modo, e rappresentare me stesso, riguardo a quest'effetto, come agente in questo medesimo modo, è esattamente la stessa cosa.

Gli imperativi della prudenza, se solo fosse così facile dare un concetto determinato della felicità, si accorderebbero in tutto e per tutto con quelli dell'abilità e sarebbero anch'essi analitici. Infatti in entrambi casi sarebbe lo stesso dire: chi vuole il fine, vuole anche (necessariamente, in base alla ragione) quegli unici mezzi che sono in suo potere per ottenerlo. Ma, sfortunatamente, il concetto della felicità è un concetto così indeterminato che, sebbene ogni uomo desideri raggiungerla, nessuno tuttavia determina mai cosa davvero desideri e voglia, né può mai dirsi d'accordo con se stesso a riguardo. La causa di ciò è che tutti gli elementi che appartengono al concetto della felicità sono empirici, ossia devono essere tratti dall'esperienza, e che tuttavia l'idea di felicità esige un tutto assoluto, un massimo del benessere nel mio stato presente ed in ogni stato futu-

ro. Ora, è impossibile che anche l'essere più intelligente e insieme più potente, ma pur sempre finito, si faccia un concetto determinato di ciò che qui propriamente voglia. Se vuole ricchezza, quante preoccupazioni, invidie e insidie si trarrà addosso! Se vuole molta conoscenza e intelligenza, forse ciò potrebbe solo produrre uno sguardo tanto più acuto da mostrarli in modo tanto più terrificante i mali che ora potrebbero per lui essere nascosti, e che pure non potrebbero essere evitati, oppure da sovraccaricare i suoi desideri, che già gli danno abbastanza da fare, di ancora maggiori bisogni. Se vuole una vita lunga, chi garantisce che non sarà una lunga miseria? Se vuole almeno la salute, quanto spesso le indisposizioni del corpo hanno trattenuto da eccessi nei quali una illimitata salute avrebbe fatto cadere? E così via. In breve, egli non è in grado di determinare secondo un qualche principio, con piena certezza, cosa lo renderebbe veramente felice, dato che qui sarebbe richiesta l'onniscienza. Per essere felici non si può dunque agire secondo principî determinati, bensì secondo consigli empirici, ad esempio attinenti alla dieta, alla parsimonia, alla cortesia, alla riservezza ecc., che l'esperienza indica come quelli che di regola promuovono meglio il benessere. Di qui viene che gli imperativi della prudenza, a rigor di termini, non comandano affatto, ossia non possono affatto presentare oggettivamente azioni come praticamente *necessarie*; che essi sono da considerare piuttosto come consigli (*consilia*) che come comandi (*praecepta*) della ragione; che il compito di determinare con certezza e universalmente quale azione promuoverà la felicità di un essere razionale è del tutto irrisolvibile, e quindi non è possibile a suo riguardo alcun imperativo che, in senso stretto, comandi di fare ciò che rende felici, perché la felicità non è un ideale della ragione bensì dell'immaginazione, che riposa soltanto su fondamenti empirici, dai quali si attende invano che debbano determinare un'azione con cui verrebbe raggiunta la totalità di una serie in realtà illimitata di conseguenze. Questo imperativo della prudenza sarebbe invece, ammesso che i mezzi per la felicità si possano dare con certezza, una proposizione analitico-pratica; infatti esso si distingue dall'imperativo dell'abilità solo perché in questo il fine è solo possibile, in quello in-

vece è dato; ma poiché entrambi comandano solo i mezzi rivolti a ciò che si presuppone si voglia come fine, allora l'imperativo, che comanda di volere i mezzi a colui che vuole il fine, è in entrambi i casi analitico. Anche riguardo alla possibilità di un tale imperativo, non c'è dunque alcuna difficoltà.

Viceversa, come sia possibile l'imperativo della *moralità* è senza dubbio l'unica questione che esiga una risposta, in quanto quest'imperativo non è affatto ipotetico e quindi la necessità rappresentata oggettivamente non può appoggiarsi, come negli imperativi ipotetici, ad alcun presupposto. Ma qui non bisogna in nessun modo perdere di vista che non si può stabilire *per mezzo di alcun esempio*, quindi empiricamente, se in generale si dia un tale imperativo; bisogna invece preoccuparsi che tutti gli imperativi che appaiono categorici non possano invece essere nascostamente ipotetici. Quando ad esempio si dice: non devi fare promesse ingannevoli; e si assume che la necessità di questa astensione non sia un semplice consiglio per evitare un qualche altro male, cosicché ciò significherebbe qualcosa come 'non devi fare promesse menzognere, con le quali, quando ciò si sapesse, perderesti il tuo credito', bensì che, se si afferma che un'azione di questa specie dovesse essere considerata cattiva per se stessa, l'imperativo del divieto sarebbe categorico, allora non si può mostrare con certezza in alcun esempio che la volontà qui venga determinata, senza alcun altro movente, solo per mezzo della legge, per quanto proprio così sembri; infatti è sempre possibile che il segreto timore della vergogna, forse anche l'oscura apprensione per altri pericoli, abbiano influsso sulla volontà. Chi può dimostrare il non essere di una causa attraverso l'esperienza, quando questa non ci insegna nulla oltre al fatto che non percepiamo tale causa? Ma in questo caso il cosiddetto imperativo morale, che come tale appare categorico e incondizionato, sarebbe in realtà solo un precetto pragmatico, che ci rende avvertiti del nostro vantaggio e, semplicemente, ci insegna a tenerlo in considerazione.

Noi dovremo dunque indagare la possibilità di un imperativo *categorico* interamente *a priori*, perché qui non ci viene in aiuto il vantaggio che la sua realtà ci sia data nell'esperienza, così che tale possibilità sarebbe necessaria non come fondazione, ma

solo come spiegazione. Intanto si deve piuttosto comprendere, preliminarmente, che solo l'imperativo categorico va inteso come una **legge** pratica, mentre tutti gli altri possono essere certo chiamati *principi* della volontà, ma non leggi: poiché ciò che è necessario fare solo per raggiungere uno scopo a piacimento può essere considerato in sé contingente, e noi possiamo sempre essere sciolti dalla prescrizione se abbandoniamo lo scopo, mentre il comando incondizionato non permette alla volontà alcuna preferenza per il suo contrario, e quindi è il solo a comportare quella necessità che noi esigiamo dalla legge.

In secondo luogo, in questo imperativo categorico, ovvero legge della moralità, la ragione della difficoltà (di comprendere la sua possibilità) è anche molto grande. Esso è una proposizione sintetico-pratica* *a priori*, e poiché comprendere la possibilità delle proposizioni di questa specie comporta così tanta difficoltà nella conoscenza teoretica, è facile dedurre che non ne comporterà meno in quella pratica.

Per affrontare questo problema, vogliamo in primo luogo ricercare se forse il semplice concetto di un imperativo categorico non ci fornisca anche la sua formula, la quale contiene la proposizione che, sola, può essere un imperativo categorico; infatti come sia possibile un tale assoluto comando, anche se sappiamo com'esso suoni, richiederà ancora particolari e difficili sforzi, che però rinviamo all'ultima sezione.

Quando penso un imperativo *ipotetico* in generale, io non so anticipatamente ciò che esso conterrà: almeno sinché non me ne sia data la condizione. Se invece penso un imperativo *categorico*, io so immediatamente ciò che esso contiene. Infatti, poiché l'imperativo, oltre alla legge, contiene solo la necessità che la

* Io, senza una presupposta condizione tratta da una qualche inclinazione, connetto *a priori* con la volontà l'atto, quindi in modo necessario (sebbene solo oggettivamente, ossia sotto l'idea di una ragione che avesse pieno potere su tutti i motivi soggettivi). Questa è dunque una proposizione pratica, che non deduce analiticamente il volere una azione da un altro volere già presupposto (infatti noi non abbiamo una volontà tanto perfetta), bensì che connette quel volere un'azione, immediatamente, con il concetto della volontà di un essere razionale, come qualcosa che non è contenuto in tale volere.

massima* sia conforme a questa legge, ma la legge non contiene alcuna condizione a cui essa sia limitata, allora non resta altro che l'universalità di una legge in generale come ciò a cui la massima dell'azione deve essere conforme, e solo questa conformità l'imperativo rappresenta propriamente come necessaria. 421

L'imperativo categorico è dunque uno solo, e precisamente questo: *agisci soltanto secondo quella massima per mezzo della quale puoi insieme volere che essa divenga una legge universale.*

Ora, se da questo unico imperativo, come loro principio, possono essere dedotti tutti gli imperativi del dovere, potremo almeno indicare cosa con ciò pensiamo e cosa questo concetto voglia dire, quand'anche lasciamo indeciso se ciò che in generale si chiama dovere sia un concetto vuoto.

Poiché l'universalità della legge secondo cui accadono effetti costituisce ciò che propriamente si chiama *natura* nel senso più generale (secondo la forma), ossia l'esistenza delle cose in quanto è determinata secondo leggi universali, allora l'imperativo universale del dovere potrebbe anche suonare così: *agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per mezzo della tua volontà una legge universale della natura.*

Ora vogliamo enumerare alcuni doveri, secondo la loro abituale partizione in doveri verso se stessi e doveri verso gli altri, in doveri perfetti e doveri imperfetti**.

1. Un tale che, a causa di una serie di mali cresciuta sino alla disperazione, sente disgusto della vita, è ancora abbastanza in

* *Massima* è il principio soggettivo dell'agire e deve essere distinto dal *principio oggettivo*, ossia dalla legge pratica. Quella contiene la regola pratica che determina la ragione secondo le condizioni del soggetto (più spesso della sua ignoranza o anche delle sue inclinazioni), ed è dunque il fondamento secondo cui il soggetto *agisce*; la legge è invece il principio oggettivo, valido per ogni essere razionale, e il fondamento secondo cui *deve agire*, ossia un imperativo. 420 421

** Qui si deve notare bene che io mi riservo interamente la partizione dei doveri per una futura *metafisica dei costumi*, e la presente è posta qui solo per comodità (per ordinare i miei esempi). Del resto, intendo per dovere perfetto quello che non concede alcuna eccezione a vantaggio dell'inclinazione; del fatto che io non abbia soltanto *doveri perfetti* esterni, ma anche interni, ciò che contrasta con l'uso seguito nelle scuole, non credo però di dover dare conto, perché per il mio scopo è indifferente che ciò mi sia concesso o meno.

422
possessione della sua ragione da potersi chiedere se non sia in effetti contrario al dovere verso se stessi togliersi la vita. Egli prova, allora, se la massima della sua azione potrebbe davvero diventare una legge universale di natura. Ma la sua massima è: elevo a principio, a partire dall'amore di me stesso, di abbreviarmi la vita quando essa nella sua ulteriore durata minacci più mali di quanti godimenti prometta. C'è solo da chiedere se questo principio dell'amore di sé possa diventare una legge universale della natura. Qui si vede subito che una natura la cui legge fosse quella di distruggere la vita per mezzo dello stesso sentire la cui destinazione è quella di spingere al suo promuovimento, contraddirebbe se stessa e dunque non sussisterebbe come natura; quindi quella massima sarebbe impossibile da mantenersi come legge universale della natura e, di conseguenza, confliggerebbe del tutto con il supremo principio di ogni dovere.

2. Un altro si vede pressato dal bisogno a prendere in prestito del denaro. Egli sa bene che non potrà restituirlo, ma vede anche che non gli verrà prestato nulla se non promette fermamente di restituirlo entro un certo tempo. Egli ha voglia di fare una tale promessa, ma ha ancora abbastanza coscienza da chiedersi: non è illecito e contrario al dovere trarsi fuori da uno stato di bisogno in questo modo? Posto che decidesse così, la massima della sua azione suonerebbe: quando credo di essere in strettezze di denaro, ne voglio prendere in prestito, e promettere di restituirlo anche se so che ciò non accadrà mai. Ora, questo principio dell'amore di sé, o della propria convenienza, può certo ben accordarsi con l'intero mio futuro benessere, ma sorge qui la domanda: sarebbe giusto? Trasformo allora la pretesa dell'amore di sé in una legge universale e pongo così la domanda: come andrebbe se la mia massima divenisse una legge universale? Qui vedo subito che essa non potrebbe valere mai da legge universale della natura e accordarsi con se stessa, ma che invece dovrebbe necessariamente contraddirsi. Infatti l'universalità di una legge per cui ognuno, quando ritenesse di trovarsi nel bisogno, potesse promettere quel che gli aggrada con il proposito di non mantenerlo, renderebbe impossibile il promettere stesso e il fine che con esso si potrebbe ottenere, poiché nessuno crederebbe a ciò che gli viene promesso, ma piut-

tosto riderebbe di ogni simile dichiarazione come di un vano pretesto.

3. Un terzo trova in se stesso un talento che, con un poco di cultura, potrebbe fare di lui un uomo utile per ogni genere di scopi. Egli si vede però in condizioni agiate, e preferisce abbandonarsi ai godimenti, piuttosto che sforzarsi nell'ampliamento e nel miglioramento della sue fortunate disposizioni naturali. Tuttavia costui si domanda ancora: al di fuori dell'accordo che la sua massima di trascurare i propri doni naturali ha con la sua tendenza al divertimento, essa si accorda anche con ciò che viene chiamato dovere? Qui egli vede allora che secondo una tale legge universale, certo, una natura potrebbe pur sussistere, sebbene l'uomo (come l'abitante dei mari del Sud) lascerebbe arrugginire i suoi talenti, e la sua vita sarebbe intesa come fosse da impiegarsi solo in ozio, divertimento, procreazione, in una parola nel godimento; ma è impossibile che egli possa **volere** che questa diventi una legge universale della natura o che una tale legge sia posta in noi attraverso un istinto naturale. Infatti, in quanto essere razionale, egli vuole necessariamente che tutte le facoltà in lui vengano sviluppate, perché gli servono e gli sono date per ogni possibile scopo.

Infine un *quarto*, al quale tutto va bene, mentre vede che altri (che egli potrebbe ben aiutare) devono lottare contro grandi disagi, pensa: cosa me ne importa? Che ognuno sia felice quanto vuole il cielo, o quanto può rendersi da sé; non gli toglierò nulla, né mai lo invidierò; ma non ho voglia di aggiungere qualcosa al suo benessere o al suo stato di bisogno! Ora, se un tale modo di pensare diventasse una legge universale della natura, il genere umano potrebbe certo sussistere, e senza dubbio ancor meglio che quando tutti blaterano di compartecipazione e benevolenza, anzi all'occasione si affannano persino a metterle in pratica, mentre poi, se solo possono, ingannano, vendono il diritto degli uomini o gli arrecano offesa in altro modo. Ma anche se è possibile che una legge universale della natura potesse sussistere secondo una tale massima, è tuttavia impossibile **volere** che un tale principio valga ovunque come legge della natura. Infatti una volontà che si decidesse per questo principio contraddirebbe se stessa, in quanto potrebbero pur darsi vari casi nei

quali costui abbia bisogno dell'amore e della compartecipazione di altri, e nei quali, con una tale legge della natura sorta dalla propria volontà, si priverebbe di ogni speranza dell'aiuto che egli si augura.

Questi sono solo alcuni dei molti doveri reali, o perlomeno che consideriamo tali, la cui partizione risulta visibile con chiarezza dall'unico principio suddetto. È necessario *poter volere* che una massima delle nostre azioni divenga una legge universale: questo è il canone in generale del giudizio morale sulla massima. Alcune azioni sono cosiffatte che la loro massima non può in nessun caso essere *pensata* come legge universale della natura; ancor meno, si può *volere* che essa *debba* diventare tale. In altre azioni, non si incontra certo questa intrinseca impossibilità, ma è tuttavia impossibile *volere* che la loro massima venga elevata alla universalità di una legge della natura, perché una tale volontà si contraddirebbe. Si vede facilmente che la prima massima è contraria al dovere rigoroso o stretto (inderogabile), la seconda solo al dovere largo (meritorio), e così tutti i doveri, per ciò che riguarda il modo dell'obbligazione (non l'oggetto della loro azione), sono stati con questi esempi enunciati in modo completo nella loro dipendenza dall'unico principio.

Ora, se noi prestiamo attenzione a noi stessi in ogni trasgressione di un dovere, troviamo che in realtà non vogliamo che la nostra massima debba diventare una legge universale, perché ciò ci è impossibile, bensì vogliamo, piuttosto, che il contrario di essa debba restare una legge universale; solo che ci prendiamo la libertà, per noi (o anche solo per questa volta), di fare una *eccezione* a vantaggio della nostra inclinazione. Di conseguenza, se soppesassimo tutto da un solo ed unico punto di vista, quello della ragione, troveremmo una contraddizione nella nostra volontà, ossia che un certo principio sarebbe oggettivamente necessario in quanto legge universale, e tuttavia soggettivamente non dovrebbe valere in modo universale bensì dovrebbe ammettere eccezioni. Poiché però noi consideriamo la nostra azione una volta dal punto di vista di una volontà interamente conforme alla ragione, e poi però consideriamo la stessa azione dal punto di vista di una volontà affetta dall'inclinazione, in realtà non v'è alcuna contraddizione, ma invece una resistenza

dell'inclinazione contro il precetto della ragione (*antagonismus*), così che l'universalità del principio (*universalitas*) viene trasformata in una mera validità generale (*generalitas*), in base alla quale il principio pratico della ragione deve incontrarsi con la massima a mezza strada. Ora, sebbene ciò non possa essere giustificato nel nostro giudizio imparzialmente dato, dimostra tuttavia che noi riconosciamo realmente la validità dell'imperativo categorico e ci permettiamo (con tutto il rispetto per esso) solo alcune eccezioni, così ci pare, irrilevanti e a noi estorte.

Abbiamo pertanto almeno comprovato che, se il dovere è un concetto che deve possedere significato e reale legislatività per le nostre azioni, questa legislatività potrebbe essere espressa solo in imperativi categorici, e mai ipotetici; insieme, abbiamo esposto chiaramente e in modo determinato per ogni uso, il che è già molto, il contenuto dell'imperativo categorico, che dovrebbe necessariamente contenere il principio di ogni dovere (se in generale si dessero doveri). Non siamo però ancora arrivati a dimostrare *a priori* che un tale imperativo sussista realmente, che si dia una legge pratica la quale comandi assolutamente per sé e senza alcun impulso, e che l'osservanza di questa legge sia dovere. 425

Allo scopo di giungere a tale dimostrazione, è della massima importanza tener presente quest'avvertimento: non farsi venire in mente di voler dedurre la realtà di questo principio dalla *particolare qualità della natura umana*. Il dovere, infatti, deve essere necessità pratico-incondizionata dell'azione; esso deve dunque valere per ogni essere razionale (i soli esseri a cui in generale possa rivolgersi un imperativo) e *solo perciò* deve essere una legge anche per ogni volontà umana. Ciò che invece viene dedotto dalla particolare disposizione naturale dell'umanità, da certi sentimenti e tendenze, e persino da un particolare orientamento che fosse proprio della ragione umana e che non dovrebbe valere necessariamente per la volontà di ogni essere razionale, può darci certo una massima, ma non una legge: un principio soggettivo, in base al quale abbiamo tendenza e inclinazione a poter agire, ma non un principio oggettivo, secondo il quale saremmo *comandati* ad agire, anche se ogni nostra tendenza, inclinazione e indirizzo naturale gli fosse avverso; così

che la sublimità e l'intrinseca dignità del comando, in un dovere, si dimostra tanto più quanto minori sono le cause soggettive in suo favore e quanto maggiori le contrarie, senza tuttavia perciò indebolire, anche minimamente, la necessitazione attraverso la legge, e sottrarre nulla alla sua validità.

Qui, in effetti, vediamo la filosofia messa in una posizione difficile: una posizione che deve essere salda anche se non trova qualcosa a cui aggrapparsi in cielo, o a cui appoggiarsi sulla terra. La filosofia, qui, deve dimostrare la sua purezza come custode delle proprie stesse leggi, e non come araldo di quelle che le suggerisce un senso innato o chissà quale natura tutelare, leggi che nell'insieme, siano pur meglio di nulla, non possono mai fornire principî dettati dalla ragione, e che devono avere comunque la loro origine interamente *a priori* e con ciò, insieme, la loro autorità di comando: nulla è da attendersi dalla inclinazione dell'uomo, tutto invece dal supremo potere della legge e dal rispetto che le è dovuto; oppure, in caso contrario, l'uomo è da condannare al disprezzo di sé e all'abominio interiore. 426

Dunque tutto ciò che è empirico, come ausilio al principio della moralità, non solo è completamente inutile, ma persino altamente dannoso per la purezza dei costumi, rispetto ai quali l'autentico ed inestimabile valore di una volontà assolutamente buona consiste proprio in ciò che il principio dell'azione sia libero da ogni influsso di cause contingenti, che solo l'esperienza può fornire. Contro questa trascuratezza o, piuttosto, contro questo basso atteggiamento di pensiero, per cui si ricerca il principio tra moventi e leggi d'origine empirica, non si potrà mettere mai troppo o troppo spesso in guardia, poiché la ragione umana, quando è affaticata, riposa volentieri su questo guanciale e, sognando dolci illusioni (che le fanno abbracciare una nuvola invece di Giunone), scambia la moralità con un mostro fatto di membra di discendenza del tutto eterogenea, che appare simile a tutto ciò che in esso si vuol vedere, meno che alla virtù, per cui che l'abbia una volta scorta nella sua vera figura*.

*Vedere nella sua vera figura la virtù non è altro che rappresentare la moralità spogliata da ogni mescolanza del sensibile e d'ogni falso ornamento della ricompensa o dell'amore di sé. A qual punto essa oscuri allora tutto il resto, che

La questione è dunque la seguente: è una legge necessaria per tutti gli esseri razionali giudicare sempre le proprie azioni secondo massime tali che essi possano volere debbano servire da leggi universali? Se tale legge è necessaria, allora non può non essere (del tutto *a priori*) già connessa con il concetto della volontà di un essere razionale in generale. Ma per scoprire questo legame si deve fare, per quanto ci si voglia opporre, un passo in avanti, ossia verso la metafisica, sebbene in un campo di essa che è diverso dalla filosofia speculativa, e cioè la metafisica dei costumi. In una filosofia pratica, dove non si tratta per noi di assumere cause di ciò che *accade*, bensì leggi di ciò che *deve accadere*, anche se non accade mai, ossia leggi oggettivamente pratiche, non siamo tenuti a condurre ricerche sulle cause per cui qualcosa piace o dispiace, su come si distingua il godimento della semplice sensazione dal gusto, e se questo sia diverso da un universale compiacimento della ragione; su cosa riposi il sentimento del piacere e del dispiacere, come di qui nascano desideri e inclinazioni, e poi da questi, con l'ausilio della ragione, massime; ciò, infatti, appartiene per intero ad una psicologia empirica, che costituirebbe la seconda parte della dottrina della natura, se la si considerasse, nella misura in cui sia fondata su *leggi empiriche*, come *filosofia della natura*. Qui, invece, si tratta di leggi oggettivamente pratiche, dunque del comportamento di una volontà verso se stessa, in quanto essa si determini solo per mezzo della ragione, e dove allora tutto ciò che ha relazione con l'empirico cade da sé; poiché, se la *ragione per sé sola* determina il comportamento (cosa di cui ora vogliamo appunto indagare la possibilità), essa deve farlo necessariamente *a priori*.

La volontà viene pensata come una facoltà di determinare se stessa all'agire in conformità alla rappresentazione di certe leggi. E una tale facoltà può trovarsi solo in esseri razionali. Ora, ciò che serve alla volontà come fondamento oggettivo della sua autodeterminazione è il *fine*; e questo, se è dato dalla sola ragione,

appare seducente alle inclinazioni, può facilmente essere inteso da ciascuno, non appena metta alla prova la propria ragione, purché questa non sia ancora del tutto perduta per l'astrarre.

deve valere in egual modo per tutti gli esseri razionali. Ciò che invece contiene solo il fondamento della possibilità dell'azione il cui effetto è il fine, si chiama *mezzo*. Il fondamento soggettivo del desiderare è il *movente*, il fondamento oggettivo della volontà è il *motivo*; di qui la differenza tra fini soggettivi, che riposano su moventi, e fini oggettivi, che fanno capo a motivi validi per ogni essere razionale. I principî pratici sono *formali*, se astraggono da tutti i fini soggettivi; sono invece *materiali* quando hanno a fondamento questi ultimi, dunque certi moventi. I fini che un essere razionale si propone a suo piacimento come *effetti* delle sue azioni (fini materiali), sono tutti solo relativi; infatti soltanto il loro semplice rapporto ad una facoltà di desiderare del soggetto formata in un particolare modo dà loro valore, il quale perciò non può fornire principî universali, validi e necessari per ogni essere razionale così come per ogni volere, ossia leggi pratiche. Perciò tutti questi fini relativi sono solo il fondamento di imperativi ipotetici.

428

Posto però che si desse qualcosa *la cui esistenza in se stessa* avesse un valore assoluto, qualcosa che, in quanto *fine in se stesso*, potesse essere un fondamento di determinate leggi, allora in esso, e in esso soltanto, starebbe il fondamento di un possibile imperativo categorico, ovvero di una legge pratica.

Ora io dico: l'uomo, e in generale ogni essere razionale, *esiste* come fine in se stesso, *non semplicemente come mezzo* da usarsi a piacimento per questa o quella volontà, ma dev'essere sempre considerato, in tutte le sue azioni indirizzate verso se stesso come verso altri esseri razionali, *insieme come fine*. Tutti gli oggetti delle inclinazioni hanno solo un valore condizionato; infatti se non ci fossero le inclinazioni e i bisogni fondati su di esse, il loro oggetto sarebbe senza valore. Le inclinazioni stesse, però, come fonti dei bisogni, hanno tanto poco un valore assoluto, tale da farle richiedere per se stesse, che anzi venirne interamente liberati deve costituire l'universale augurio di ogni essere razionale. Così il valore di ogni oggetto *da ottenere* attraverso le nostre azioni è sempre condizionato. *Gli esseri la cui esistenza riposa non sulla nostra volontà, bensì sulla natura*, hanno anch'essi, se sono esseri privi di ragione, solo un valore relativo, come mezzi, e si chiamano perciò *cose*, dove al contrario gli

esseri razionali sono chiamati *persone*, perché la loro natura li contraddistingue già come fini in se stessi, ossia come qualcosa che non può essere usato semplicemente come mezzo, e in conseguenza limita ogni arbitrio (ed è un oggetto del rispetto). Non sono dunque semplicemente fini soggettivi, quelli la cui esistenza ha un valore *per noi* come effetto delle nostre azioni, bensì *fini oggettivi*, ossia cose la cui esistenza in se stessa è un fine, e precisamente un fine tale che in suo luogo non può essere posto alcun altro fine al quale essi debbano stare al servizio, *semplicemente* come mezzi, perché senza tale fine in sé non si incontrerebbe mai assolutamente nulla che abbia *valore assoluto*; e se ogni valore fosse condizionato, dunque contingente, non si potrebbe trovare in nessun caso alcun principio pratico supremo per la ragione.

Se, quindi, si deve dare un principio pratico supremo e, riguardo alla volontà umana, un imperativo categorico, allora ha da essere tale che, dalla rappresentazione di ciò che è necessariamente un fine per ciascuno, perché è *fine in se stesso*, costituisca un principio *oggettivo* della volontà, dunque possa servire da legge pratica universale. Il fondamento di questo principio è: *la natura razionale esiste come fine in sé*. Così, necessariamente, l'uomo si rappresenta la propria esistenza; e in tal misura questo è quindi un principio *soggettivo* delle azioni umane. Così, però, anche ogni altro essere razionale si rappresenta la propria esistenza, in conseguenza del medesimo fondamento razionale che vale anche per me*; dunque esso è insieme un principio *oggettivo*, dal quale devono poter essere dedotte, in quanto supremo fondamento pratico, tutte le leggi della volontà. L'imperativo pratico sarà dunque il seguente: *agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo*. Vogliamo vedere se ciò si possa mettere in pratica.

Per restare ai precedenti esempi, avremo:

In primo luogo, secondo il concetto del dovere necessario verso se stessi, colui che va meditando il suicidio si domanderà

* Enuncio qui questa proposizione come postulato. Nell'ultima sezione se ne vedranno i fondamenti.

se la sua azione possa accordarsi con l'idea dell'umanità *come fine in se stesso*. Se costui, per sfuggire ad uno stato penoso, disstrugge se stesso, allora si serve di una persona semplicemente come *un mezzo* per la conservazione di uno stato sopportabile sino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, quindi non è qualcosa che possa essere adoperato come *semplice mezzo*, bensì deve essere considerato in tutte le sue azioni sempre come fine in se stesso. Dunque non posso disporre dell'uomo nella mia persona, non posso mutilarlo, recargli danno o ucciderlo (devo qui tralasciare l'ulteriore determinazione di questo principio, che servirebbe ad evitare equivoci: ad esempio l'amputazione delle membra per la mia sopravvivenza, o il pericolo al quale espongo la mia vita per conservarla, e così via; tale determinazione appartiene alla morale in senso proprio).

In secondo luogo, per ciò che riguarda il dovere necessario ovvero obbligatorio verso altri, chi ha in animo di fare ad altri una falsa promessa, vedrà subito che vuole usare un altro uomo *come semplice mezzo*, senza che questi contenga insieme in sé il fine. Colui, infatti, che con una tale promessa io voglio usare per i miei scopi, è impossibile che si possa comportare verso quel fine a mio modo, che vi si possa accordare e dunque che possa contenere egli stesso il fine di questa azione. Questo contrasto con il principio degli altri uomini¹⁰ risalta ancor più chiaramente se si adducono esempi di attentati alla libertà e alla proprietà d'altri. Infatti qui si evidenzia chiaramente che colui il quale viola i diritti degli uomini si propone di usare la persona d'altri semplicemente come mezzo, senza tenere in considerazione che essi, come esseri razionali, devono essere stimati sempre insieme come fini, ossia solamente come tali che devono poter contenere anche in sé il fine della stessa e identica azione*.

430

* Non si pensi che il triviale *quod tibi non vis fieri* ecc. possa servire qui da filo conduttore o da principio. Infatti esso è soltanto derivato, e con varie limitazioni, da quel principio; esso non può essere una legge universale, poiché non contiene il fondamento dei doveri verso se stessi, né dei doveri di benevolenza verso gli altri (infatti alcuni consentirebbero volentieri che altri non dovessero beneficiarli, se solo fossero dispensati dal mostrar loro benevolenza), né, infine, dei doveri obbligatori verso altri; infatti il criminale, in base a quel detto, potrebbe argomentare contro il giudice che lo punisce, ecc.

In terzo luogo, riguardo al dovere contingente (meritorio) verso se stessi, non è abbastanza che l'azione non contrasti con l'umanità nella nostra persona come fine in se stesso: è anche necessario che essa *vi si accordi*. Ora, nell'umanità stanno disposizioni alla più grande perfezione, che appartengono al fine della natura riguardo all'umanità nel nostro soggetto; il trascurarle potrebbe ben andare assieme alla *conservazione* dell'umanità come fine in sé, ma non al *promuovimento* di questo fine.

In quarto luogo, riguardo al dovere meritorio verso altri, il fine naturale che tutti gli uomini hanno è la propria felicità. Ora, l'umanità potrebbe ben sussistere, se nessuno contribuisse in qualcosa alla felicità degli altri, e neppure sottraesse a quest'ultima, deliberatamente, alcunché; ma è tuttavia solo un accordo negativo, e non positivo, con l'*umanità come fine in se stesso*, quello per cui ciascuno, per quanto sta a lui, non tenti di promuovere i fini degli altri. Infatti i fini del soggetto che è fine in sé, se tale rappresentazione deve produrre in me *tutti* i suoi effetti, hanno da essere per quanto possibile anche *i miei*.

Questo principio dell'umanità e di ogni natura razionale in generale *come fine in se stesso* (umanità che è la suprema condizione limitativa della libertà delle azioni di ogni uomo), non è tratto dall'esperienza: in primo luogo, a causa della sua universalità, che riguarda ogni essere razionale in generale, ciò su cui nessuna esperienza è sufficiente a determinare alcunché; in secondo luogo, perché in esso l'umanità viene rappresentata non come fine degli uomini (soggettivo), ossia come un oggetto che da sé ci si ponga effettivamente come fine, bensì come fine oggettivo, che, in quanto legge¹¹, qualsiasi sia il fine che vogliamo avere, deve costituire la suprema condizione limitativa di ogni fine soggettivo, e dunque non può non sorgere dalla ragione pura. Il fondamento di ogni legislazione pratica, infatti, sta *oggettivamente nella regola* e nella forma dell'universalità che la rende in grado di essere (in base al primo principio) una legge (nel caso, della natura), *soggettivamente*, invece, sta nel *fine*, e il soggetto di tutti i fini è però ogni essere razionale, come fine in se stesso (in base al secondo principio); di qui segue ora il terzo principio pratico della volontà, come suprema condizione dell'accordo di essa con la ragione pratica universale: *l'idea della volontà di ogni essere razionale come volontà universalmente legislatrice*.

Secondo questo principio vengono rigettate tutte le massime che non possano accordarsi con la propria legislazione universale della volontà. La volontà non è dunque soltanto sottoposta alla legge, bensì le è sottoposta in modo tale che deve necessariamente essere considerata anche *come autolegislatrice* e appunto perciò prima di tutto sottoposta alla legge (della quale può considerarsi autrice essa stessa).

Gli imperativi, secondo la rappresentazione che ne abbiamo data sopra, ossia come l'universale conformità alla legge delle azioni, analogamente ad un *ordine naturale*, o come l'universale *prerogativa di essere fini* propria degli esseri razionali in se stessi, escludevano certo dalla loro autorità di comando ogni mescolanza di qualsiasi impulso generato dall'interesse, proprio in quanto erano rappresentati come categorici; essi erano però soltanto *assunti* come categorici, perché li si doveva assumere come tali se si voleva spiegare il concetto di dovere. Che però si dessero proposizioni pratiche che comandassero categoricamente, non era stato possibile dimostrarlo per sé, così come non si può ancora farlo in questa sezione; solo una cosa sarebbe potuta avvenire: che la separazione di ogni interesse, nella volontà, dal dovere, come specifico segno distintivo dell'imperativo categorico rispetto all'imperativo ipotetico, fosse insieme indicata nell'imperativo stesso per mezzo di una qualche determinazione in esso contenuta, e ciò accade nella presente terza formula del principio, ossia l'idea della volontà di ogni essere razionale come *volontà universalmente legislatrice*.

432

Quando infatti pensiamo una tale volontà, sebbene una volontà *che stia sotto leggi* possa pur essere legata a questa legge per mezzo di un interesse, è impossibile che, in quanto essa stessa supremamente legislatrice, dipenda da qualche interesse; infatti quella volontà dipendente avrebbe bisogno a sua volta di una ulteriore legge che limitasse l'interesse del proprio amore di sé alla condizione della sua validità per la legge universale.

Dunque il principio di ogni volontà umana come una volontà universalmente legislatrice mediante tutte le sue massime*, se so-

* Qui posso essere dispensato dall'addurre esempi per spiegare questo principio, dato che quelli che sopra illustravano l'imperativo categorico e la sua formula possono tutti servire anche qui allo stesso fine.

lo anche recasse con sé la sua giustezza, *converrebbe del tutto* all'imperativo categorico, in quanto esso, proprio a causa dell'idea della legislazione universale, *non si fonda su alcun interesse* e dunque tra tutti gli imperativi possibili può essere il solo *incondizionato*; ovvero, ancor meglio, rovesciando la proposizione: se si dà un imperativo categorico (ossia una legge per ogni volontà di un essere razionale), allora esso può solo comandare di fare tutto secondo la massima della sua¹² volontà in quanto volontà che potrebbe insieme avere ad oggetto se stessa come universalmente legislatrice; allora soltanto, infatti, il principio pratico e l'imperativo al quale essa ubbidisce è incondizionato, poiché non può avere a fondamento alcun interesse.

Ora, se si guarda indietro a tutti gli sforzi che sono stati compiuti sino ad oggi per scoprire il principio della moralità, non c'è da meravigliarsi che siano tutti dovuti necessariamente fallire. Si considerava l'uomo, attraverso il suo dovere, legato alla legge, ma non ci si rendeva conto che egli era sottoposto solo *alla propria* e tuttavia *universale legislazione*, e che egli era solo obbligato ad agire in modo conforme alla sua propria volontà, secondo il fine della natura, ma come volontà universalmente legislatrice. Infatti quando si pensava l'uomo soltanto come sottoposto ad una legge (qualunque essa fosse), ciò doveva comportare un qualche interesse come stimolo o coazione, perché essa non nasceva dalla *sua* volontà come legge, ma piuttosto questa volontà era necessitata da *qualcos'altro* ad agire in una certa maniera secondo la legge. Con questa conseguenza, assolutamente necessaria, l'intero lavoro per trovare il supremo fondamento del dovere andava però irrimediabilmente perduto. Infatti non si otteneva mai il dovere, ma la necessità dell'azione in base ad un certo interesse. Questo poteva poi essere un interesse proprio o estraneo. Ma allora l'imperativo doveva sempre risultare condizionato e non poteva affatto servire da comando morale. Io voglio quindi chiamare questa proposizione fondamentale il principio della **autonomia** della volontà, in contrapposizione ad ogni altro principio, che io perciò ascrivo all'**eteronomia**.

Il concetto secondo il quale ogni essere razionale deve considerarsi come universalmente legislatore per mezzo di tutte le massime della sua volontà, per giudicare se stesso e le sue azio-

ni da questo punto di vista, conduce ad un concetto, molto fecondo, che ne consegue, ossia quello di *un regno dei fini*.

Ma io intendo, per *regno*, l'unione sistematica di diversi esseri razionali attraverso leggi comuni. Ora, poiché le leggi determinano i fini in base alla validità universale di questi ultimi, se si astrae dalle differenze personali degli esseri razionali e da ogni contenuto dei loro fini privati, può essere pensata una totalità di tutti i fini (tanto degli esseri razionali come fini in sé, quanto dei fini propri che ognuno può porsi) in una connessione sistematica, ossia un regno dei fini, che sia possibile secondo i principî suddetti.

Infatti gli esseri razionali stanno tutti sotto la *legge* secondo cui ognuno di essi deve trattare se stesso e ogni altro *mai semplicemente come mezzo*, bensì sempre *insieme come fine in sé*. Con ciò, però, sorge una unione sistematica di esseri razionali attraverso leggi oggettive comuni, ossia un regno, il quale, poiché queste leggi hanno appunto per scopo il rapporto di questi esseri tra loro come fini e mezzi, può chiamarsi un regno dei fini (che certo è solo un ideale).

Ma un essere razionale appartiene come *membro* ad un regno dei fini se in esso egli è universalmente legislatore e però anche sottoposto a queste stesse leggi. Egli vi appartiene come *capo* se, in quanto legislatore, non è sottoposto alla volontà di alcun altro.

L'essere razionale deve sempre considerare se stesso come legislatore in un regno dei fini possibile attraverso la libertà della volontà, che lo sia poi come membro o come capo. Non può però pretendere il posto di quest'ultimo semplicemente grazie alla massima della sua volontà, bensì soltanto in quanto sia un essere del tutto indipendente, dotato di un potere adeguato alla volontà senza bisogno e limitazione. 434

La moralità consiste dunque nel riferimento di ogni azione alla legislazione per mezzo della quale, soltanto, è possibile un regno dei fini. Questa legislazione deve però trovarsi in ogni essere razionale e deve poter sorgere dalla sua volontà, ed il suo principio è dunque: non compiere alcuna azione secondo altra massima se non in modo che con tale massima possa anche sussistere che essa sia una legge universale, e dunque solo in modo

che la volontà, attraverso la propria massima, possa insieme considerare se stessa come universalmente legislatrice. Se, ora, le massime non sono già necessariamente concordi per loro natura con questo principio oggettivo degli esseri razionali in quanto universalmente legislatori, allora la necessità dell'azione secondo quel principio si chiama costrizione pratica, ossia *dovere*. Il dovere, nel regno dei fini, non riguarda il capo, ma ogni suo membro, e propriamente tutti in egual misura.

La necessità pratica di agire secondo questo principio, ossia il dovere, non riposa su sentimenti, impulsi e inclinazioni, ma soltanto sul rapporto reciproco tra esseri razionali, rapporto nel quale la volontà di un essere razionale deve sempre essere considerata come *legislatrice*, poiché altrimenti non si potrebbero pensare quegli esseri come *fini in se stessi*. La ragione riferisce dunque ogni massima della volontà, in quanto universalmente legislatrice, ad ogni altra volontà e anche ad ogni azione verso se stessa, e questo non sulla base di qualche altro motivo pratico, o futuro vantaggio, bensì secondo l'idea della *dignità* di un essere razionale, che non obbedisce ad alcuna legge se non a quella che egli stesso dà.

Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o una *dignità*. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito con qualcos'altro come *equivalente*. Ciò che invece non ha prezzo, e dunque non ammette alcun equivalente, ha una *dignità*.

Ciò che si riferisce alle generali inclinazioni e bisogni umani ha un *prezzo di mercato*; ciò che, anche senza presupporre un bisogno, è conforme ad un certo gusto, ossia ad una compiacenza per il puro gioco senza scopo delle forze del nostro animo, ha un *prezzo di affezione*; ma ciò che costituisce la condizione sotto la quale, soltanto, qualcosa può essere fine in se stesso, non ha semplicemente un valore relativo, ossia un prezzo, ma un valore intrinseco, ossia *dignità*.

Ora, la moralità è l'unica condizione sotto la quale un essere razionale possa essere fine in sé; poiché solo grazie ad essa è possibile essere un membro legislatore nel regno dei fini. Dunque solo la moralità, e l'umanità in quanto sia capace di essa, costituiscono ciò che ha dignità. Abilità e diligenza nel lavoro hanno un prezzo di mercato; spirito, immaginazione vivace e bril-

lantezza un prezzo d'affezione; ma invece fedeltà nelle promesse e benevolenza secondo principî (non per istinto) hanno un valore intrinseco. La natura, così come l'arte, non contengono nulla con cui possano sostituire fedeltà e benevolenza, in loro mancanza; infatti il loro valore non sta negli effetti che ne nascono, nel vantaggio e nell'utilità che esse procurano, bensì nelle intenzioni, ossia nelle massime della volontà, che in questo modo sono pronte a manifestarsi in azioni, anche quando il risultato non le favorisca. Queste azioni non hanno bisogno neppure di alcun incoraggiamento da parte di qualche disposizione o gusto soggettivi, affinché le si guardi con immediato favore e compiacenza, di alcuna immediata tendenza o sentimento per esse; esse mostrano la volontà che le mette in pratica come oggetto di immediato rispetto, ciò per cui non si richiede null'altro se non la ragione, che le *imponga* alla volontà, e non invece che le *carpisca* ad essa ingraziandosela, cosa, quest'ultima, che nei doveri sarebbe senz'altro una contraddizione. Questa stima conduce dunque a riconoscere il valore di un tale atteggiamento di pensiero come dignità, e lo pone infinitamente al di sopra di ogni prezzo, con cui non può essere misurato o comparato senza con ciò per così dire violare subito la sua santità.

Ma cos'è, allora, che giustifica l'intenzione moralmente buona, ovvero la virtù, ad avanzare così alte pretese? Non è altro che la *partecipazione alla legislazione universale* che essa procura all'essere razionale, e che così lo rende atto ad essere membro di un possibile regno dei fini, ciò a cui era già destinato per la sua natura propria, come fine in se stesso e appunto perciò come legislatore nel regno dei fini, libero rispetto ad ogni legge della natura, obbediente solo alle leggi che egli stesso si dà, e secondo le quali le sue massime possono appartenere ad una legislazione universale (alla quale egli stesso, insieme, si sottomette). Infatti 436
 nulla ha un valore, se non ciò a cui la legge lo assegna. Ma la stessa legislazione, che assegna ogni valore, deve appunto perciò avere una dignità, ossia un valore incondizionato, incommensurabile, per il quale solo la parola *rispetto* fornisce l'espressione appropriata alla stima che un essere razionale deve avere verso di essa. L'*autonomia* è dunque il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale.

I tre modi sopra indicati di rappresentare il principio della moralità sono però, in fondo, solo altrettante formule di una stessa legge, ognuna delle quali, di per sé, riunisce in se stessa le altre due. C'è tuttavia una differenza tra esse, che certo è soggettivamente più che oggettivamente pratica, e cioè riguardo alla capacità di condurre un'idea della ragione più vicina all'intuizione (secondo una certa analogia) e così al sentimento. Tutte le massime hanno infatti:

1. una *forma*, che consiste nella universalità, e qui la formula dell'imperativo è espressa così: le massime devono essere scelte come se dovessero valere da leggi universali della natura;

2. una *materia*, ossia un fine, e qui la formula dice: l'essere razionale, come fine per sua natura, e quindi come fine in se stesso, deve servire in ogni massima da condizione limitativa di ogni fine semplicemente relativo ed arbitrario;

3. una *completa determinazione* di tutte le massime attraverso quella formula, vale a dire: tutte le massime che vengono dalla legislazione propria devono accordarsi con un possibile regno dei fini, come fosse un regno della natura*.

La progressione avviene qui allo stesso modo che attraverso le categorie dell'*unità* della forma della volontà (della sua universalità), della *molteplicità* della materia (degli oggetti ossia dei fini), e del *tutto* ovvero della totalità del loro sistema. Ma è meglio se nel *giudizio* morale ci si attiene sempre al metodo rigoroso, e se si pone a fondamento la formula universale dell'imperativo categorico: *agisci secondo la massima che può fare di se stessa, insieme, una legge universale*. Se però si vuole anche procurare *accessibilità* alla legge morale, è assai utile far passare una stessa azione attraverso i tre concetti sopra indicati, e con ciò avvicinarla, per quanto sia possibile, all'intuizione.

437

* La teleologia considera la natura come un regno dei fini, la morale considera un possibile regno dei fini come un regno della natura. Nel primo caso il regno dei fini è un'idea teoretica per la spiegazione di ciò che esiste. Nel secondo è un'idea pratica, secondo cui ciò che non esiste può invece diventare reale attraverso il nostro fare ed omettere, e appunto così da attuarlo in modo conforme a quest'idea.

436

Possiamo ormai ritornare là donde partimmo al principio, ossia al concetto di una volontà incondizionatamente buona. È *assolutamente buona* quella *volontà* che non possa essere cattiva, quindi quella la cui massima non possa mai, quando viene elevata a legge universale, contraddire se stessa. Questo principio è dunque anche la sua legge suprema: agisci sempre secondo quella massima la cui universalità, come legge, tu possa anche volere; questa è l'unica condizione sotto la quale una volontà non può essere mai in contrasto con se stessa, e un tale imperativo è categorico. Poiché la validità della volontà, come legge universale per azioni possibili, ha analogia con la connessione universale dell'esistenza delle cose secondo leggi universali, che costituisce ciò che è formale della natura, in generale, allora l'imperativo categorico può essere espresso anche così: *agisci secondo massime che possano insieme avere ad oggetto se stesse in quanto leggi universali della natura*. Così è dunque costituita la formula di una volontà assolutamente buona.

La natura razionale si distingue dalle altre in quanto pone a se stessa un fine. Questo fine sarebbe la materia di ogni buona volontà. Ma poiché nell'idea di una volontà assolutamente buona senza alcuna condizione limitativa (il raggiungimento del tale o del talaltro fine) si deve necessariamente astrarre comunque da ogni fine *da attuarsi* (in quanto questo renderebbe ogni volere buono solo relativamente), qui il fine non deve essere pensato come un fine da attuarsi, *bensì* come un fine *a sé stante*, dunque solo negativamente, ossia come un fine contro cui non si deve mai agire, e che quindi deve essere considerato in ogni atto del volere mai semplicemente come mezzo bensì sempre insieme come fine. Ora, tale fine non può essere altro se non il soggetto stesso di ogni possibile volontà assolutamente buona; infatti questa non può, senza contraddizione, essere subordinata ad alcun altro oggetto. Il principio: agisci verso ogni essere razionale (verso te stesso e verso altri) in modo tale che questi valga nella tua massima insieme come fine in se stesso, fa dunque infine tutt'uno con la proposizione fondamentale: agisci secondo una massima che contenga in se stessa insieme la propria validità universale per ogni essere razionale. Infatti, che io debba limitare la mia massima, nell'uso dei mezzi per qualsiasi fine, al

la condizione della sua validità universale, come legge, per ogni soggetto, significa lo stesso che dire: il soggetto dei fini, ossia l'essere razionale stesso, non deve mai essere posto a fondamento delle massime semplicemente come mezzo, bensì come suprema condizione limitativa nell'uso di tutti i mezzi, ossia sempre insieme come fine.

Di qui segue allora in modo inoppugnabile che ogni essere razionale come fine in se stesso deve potersi considerare, riguardo a tutte le leggi a cui possa comunque essere sottoposto, insieme come universalmente legislatore, poiché proprio questa capacità delle sue massime di farsi legislazione universale lo indica come fine in se stesso; ne segue inoltre che questa sua dignità (prerogativa) di fronte a tutti gli esseri semplicemente naturali comporti la necessità di assumere la sua massima sempre dal punto di vista di se stesso, ma, insieme, anche di tutti gli altri esseri razionali come legislatori (che perciò si chiamano anche persone). Ora, in questo modo è possibile un mondo di esseri razionali (*mundus intelligibilis*) come regno dei fini, e precisamente attraverso la autolegislazione di tutte le persone come membri. Di conseguenza, ogni essere razionale deve agire come se per mezzo delle sue massime 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 insieme da legge universale (di tutti gli esseri razionali). Un regno dei fini è dunque possibile solo secondo l'analogia con un regno della natura, quello però solo secondo massime, ossia regole imposte a se stessi, questo soltanto secondo leggi di cause efficienti necessitate esternamente. Ciò nonostante, al tutto della natura, seppure venga comunque considerato come meccanismo, nella misura in cui abbia riferimento ad esseri razionali come suoi fini, si dà anche il nome di regno della natura. Ora, un tale regno dei fini, per mezzo di massime la cui regola l'imperativo categorico prescrive a tutti gli esseri razionali, verrebbe realmente attuato, *se queste massime venissero universalmente osservate*. Ma anche se l'essere razionale non può contare sul fatto che, quando osservasse puntualmente questa massima, ogni altro perciò vi si atterrebbe, e sul fatto che inoltre il regno della natura e il suo ordinamento finalistico si accordi

con lui, in quanto membro atto ad esso, in vista di un regno dei fini possibile attraverso se stesso, ossia che la sua aspettativa della felicità verrà favorita, ebbene, nonostante ciò, la legge 439 ‘agisci secondo massime di un membro universalmente legislatore di un regno dei fini semplicemente possibile’, resterebbe nella sua piena forza, poiché essa comanda categoricamente. E qui sta appunto il paradosso per il quale la semplice dignità dell’umanità come natura razionale, senza alcun altro fine da ottenersi per mezzo di essa, o vantaggio, quindi il rispetto per una semplice idea, debba tuttavia servire da inderogabile prescrizione per la volontà, e che proprio in questa indipendenza della massima da tutti quegli impulsi consista la sua sublimità e la dignità di ogni soggetto razionale ad essere un membro legislatore nel regno dei fini; poiché altrimenti egli dovrebbe essere necessariamente rappresentato solo come sottoposto alla legge naturale dei suoi bisogni. Anche se il regno della natura venisse esso stesso pensato, come il regno dei fini, riunito sotto un capo¹³, e questo regno non restasse più, così, una semplice idea, ma contenesse vera realtà, quell’idea verrebbe certo rinvigorita di un forte movente, ma in nessun caso aumentata nel suo valore intrinseco; infatti, ciò nonostante, anche questo unico illimitato legislatore dovrebbe essere pur sempre rappresentato come tale che giudichi il valore degli esseri razionali solo in base al loro comportamento disinteressato, prescritto a loro stessi semplicemente da quell’idea. L’essenza delle cose non cambia a causa dei loro rapporti esterni, e ciò che solo costituisce il valore assoluto dell’uomo, se si mettono da parte quei rapporti, deve anche essere ciò secondo cui egli viene giudicato, da chiunque, persino dall’essere supremo. La *moralità* è dunque il rapporto delle azioni con l’autonomia della volontà, vale a dire con la possibile legislazione universale, attraverso le massime di questa volontà. L’azione che può sussistere insieme all’autonomia della volontà è *permessa*; quella che non vi si accorda, *vietata*. La volontà le cui massime si accordino necessariamente con le leggi dell’autonomia è una volontà *santa*, assolutamente buona. La dipendenza di una volontà non assolutamente buona dal principio dell’autonomia (la costrizione morale) è l’*obbligazione*. Questa non può dunque essere riferita ad un essere

santo. La necessità oggettiva di una azione per obbligazione si chiama *dovere*.

Da ciò che si è detto poco sopra si può ora facilmente spiegare come accada che, sebbene con il concetto del dovere noi pensiamo un assoggettamento alla legge, ci rappresentiamo tuttavia con ciò, insieme, una certa sublimità e *dignità* nella persona che adempia a tutti i suoi doveri. Infatti in una tale persona non v'è certo sublimità in quanto sia *sottoposta* alla legge morale, ma invece in quanto, riguardo alla legge, tale persona sia insieme *legislatrice* e solo per questo ad essa sottoposta. Abbiamo anche mostrato sopra come né paura né inclinazione, ma solo il rispetto per la legge sia quel movente che può dare all'azione un valore morale. È la nostra volontà, in quanto agisca solo sotto la condizione di una legislazione universale possibile attraverso le sue massime – è questa volontà, per noi possibile nell'idea, l'autentico oggetto del rispetto, e la dignità dell'umanità¹⁴ consiste appunto in questa capacità che ha la volontà di essere universalmente legislatrice, sebbene alla condizione che essa sia insieme sottoposta appunto a questa legislazione.

L'autonomia della volontà

come supremo principio della moralità

Autonomia della volontà è la costituzione della volontà per cui essa (indipendentemente da ogni altra costituzione degli oggetti del volere) è legge a se stessa. Il principio dell'autonomia è dunque: non scegliere se non in modo che le massime della propria scelta siano concepite nello stesso atto del volere, insieme, come leggi universali. Che questa regola pratica sia un imperativo, vale a dire che la volontà di ogni essere razionale sia necessariamente legata ad essa come condizione, non può essere dimostrato con una semplice analisi dei concetti che occorrono nella volontà, perché tale regola è una proposizione sintetica; si dovrebbe andare oltre la conoscenza dell'oggetto e spingersi sino ad una critica del soggetto, ossia della ragione pura pratica, infatti questa proposizione sintetica, che comanda apoditticamente, deve poter essere conosciuta *a priori*; il che è un