

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

ufficio che però non appartiene alla presente sezione. Ma che il suddetto principio dell'autonomia sia il solo ed unico principio della morale, si può invece ben dimostrare con la semplice suddivisione dei concetti della moralità. Infatti in questo modo si trova che il loro principio deve essere un imperativo categorico, e che questo però non comanda null'altro che questa autonomia.

L'eteronomia della volontà

come fonte di tutti i principî spurî della moralità

441

Quando la volontà cerca la legge che deve determinarla *in un qualsiasi altro luogo* che non sia la conformità delle sue massime alla propria legislazione universale, quindi quando essa la cerca, andando oltre se stessa, nella costituzione di un qualche suo oggetto, ne risulta sempre *eteronomia*. A fornire la legge alla volontà, allora, non è la volontà stessa, bensì l'oggetto, attraverso il suo rapporto con la volontà. Questo rapporto, riposi ora sull'inclinazione o su rappresentazioni della ragione, rende possibili solo imperativi ipotetici: *devo fare qualcosa, perché voglio qualcos'altro*. Al contrario, l'imperativo morale, quindi categorico, dice: *io devo agire in questo o in quest'altro modo, anche se non voglio null'altro*. Ad esempio, l'imperativo ipotetico dice: *io non devo mentire se non voglio perdere la mia onorabilità*; l'imperativo categorico dice invece: *io non devo mentire, quand'anche non me ne venga il minimo disonore*. L'imperativo categorico deve dunque astrarre da ogni oggetto per tanto che esso non abbia alcun *influsso* sulla volontà, affinché la ragione pratica (volontà) non amministri semplicemente un interesse estraneo, ma dimostri la propria semplice autorità di comando come *suprema legislazione*. Così, ad esempio, *io devo cercare di promuovere la felicità altrui, non in quanto sia interessato in qualche modo alla sua esistenza (per inclinazione immediata o per un qualche sentimento di compiacimento¹⁵, indirettamente attraverso la ragione), bensì soltanto perché la massima che escluda quella felicità non può essere concepita, in uno stesso e identico volere, come legge universale*.

Partizione

*di tutti i possibili principî della moralità
in base al concetto fondamentale dell'eteronomia che si è assunto*

La ragione umana, qui come sempre nel suo uso puro, sin quando le è mancata una critica, ha tentato tutte le possibili vie errate prima che le riuscisse di trovare l'unica vera.

Tutti i principî che si possono adottare, da questo punto di vista, sono o *empirici* o *razionali*. I **primi**, derivati dal principio della felicità, sono costruiti sul sentimento fisico o morale; i **secondi**, derivanti dal principio della *perfezione*, sono costruiti o sul concetto razionale di tale perfezione come effetto possibile, o sul concetto di una perfezione a sé stante (la volontà di Dio) come causa determinante della nostra volontà. 442

I *principî empirici* non possono mai servire alla fondazione di leggi morali. Infatti l'universalità con la quale queste devono valere senza distinzione per tutti gli esseri razionali, la necessità pratica incondizionata che con ciò viene imposta a questi ultimi, cade, se il fondamento di tali leggi viene tratto dalla *particolare costituzione della natura umana* o dalle circostanze contingenti nella quale essa è posta. E il principio della *propria felicità* è quello da respingersi più d'ogni altro; non semplicemente perché è falso e perché l'esperienza contraddice alla presunzione per cui il benessere conseguirebbe sempre al retto comportarsi, e neppure semplicemente perché non contribuisce in nulla alla fondazione della moralità, dato che è cosa del tutto diversa rendere un uomo felice dal renderlo buono, e renderlo prudente e attento al suo vantaggio dal renderlo virtuoso: bensì perché tale principio pone a base della moralità moventi che invece la affossano e annientano tutta la sua sublimità, in quanto collocano nella medesima classe motivi della virtù e del vizio, e insegnano solo a far meglio i calcoli¹⁶, dissolvendo interamente la loro differenza specifica; per contro, il sentimento morale, questo preteso senso speciale* (pur essendo superficiale ricorrere ad esso,

* Io classifico il principio del sentimento morale sotto quello della felicità, perché ogni interesse empirico, attraverso la gradevolezza che qualcosa semplicemente procura, promette un contributo al benessere, avvenga ciò immediata-

poiché coloro che non sanno *pensare*, credono di cavarsela col *sentire* anche in ciò che riguarda soltanto leggi universali; e per quanto i sentimenti, che di natura sono infinitamente diversi secondo il grado, non diano affatto una misura uniforme del bene e del male, né uno possa giudicare validamente basandosi sul suo sentimento per gli altri), resta tuttavia più prossimo alla moralità e alla sua dignità, poiché rende alla virtù l'onore di attribuirle *immediatamente* il compiacimento e l'alta stima per essa, e non le dice in faccia, per così dire, che a legarci ad essa non è la sua bellezza, ma solo il nostro vantaggio. 443

Tra i fondamenti di ragione ovvero *razionali* della moralità, il concetto ontologico della *perfezione* (per quanto vuoto, indeterminato e quindi inutilizzabile esso sia per scoprire nello smisurato campo della realtà possibile la quantità massima per noi appropriata¹⁷, e per quanto esso abbia una inevitabile tendenza, nel distinguere specificamente la realtà di cui qui si tratta da ogni altra, ad aggirarsi in tondo; e non possa evitare di presupporre tacitamente la moralità che dovrebbe spiegare) è tuttavia migliore del concetto teologico, secondo il quale la moralità si deduce da una volontà divina, perfettissima; non solo perché non intuiamo affatto la sua perfezione¹⁸ ma possiamo invece soltanto derivarla dai nostri concetti, fra i quali quello della moralità è il più nobile; ma perché, se non utilizziamo quest'ultima deduzione (se ciò accadesse, ne verrebbe nella spiegazione un grossolano circolo vizioso), il concetto che ci resterebbe della sua volontà, con i suoi caratteri della brama d'onore e dominio, connesso alle terrificanti rappresentazioni della potenza e della vendetta, non potrebbe non gettare le fondamenta di un sistema dei costumi direttamente contrario alla moralità.

Se però fossi costretto a scegliere tra il concetto del senso morale e quello della perfezione in generale (nessuno dei quali, almeno, arreca offesa alla moralità, benché non siano affatto in grado di sostenerla come fondamenti), allora mi deciderei per

mente e senza guardare ai vantaggi, oppure tenendone conto. Del pari, si deve classificare il principio della partecipazione alla felicità altrui, con *Hutcheson*, sotto quello stesso senso morale che egli assume.

quest'ultimo, poiché, in quanto almeno sottrae la decisione della questione alla sensibilità e la affida al tribunale della ragione pura – sebbene poi neppure qui decida nulla – preserva, senza falsarla, l'idea indeterminata (di una volontà buona in sé) per una più precisa determinazione.

Del resto, credo di poter essere esonerato da una estesa confutazione di tutti questi concetti dottrinali. Essa è così facile, probabilmente così ben compresa da quegli stessi il cui ufficio esige che pure si dichiarino per l'una o l'altra di queste teorie (giacché gli ascoltatori non sopportano volentieri il differimento del giudizio), che ne verrebbe solo un lavoro superfluo. Ciò che invece ci interessa di più è sapere che questi principî, in ogni caso, non pongono come primo fondamento della moralità altro che l'eteronomia della volontà, e appunto perciò devono necessariamente mancare il loro fine.

Dovunque sia necessario porre a fondamento un oggetto della volontà per prescriverle la regola che la determini, la regola non è se non eteronomia; l'imperativo è condizionato, vale a dire: *se o poiché* si vuole questo oggetto, si deve agire nel tale o nel talaltro modo; quindi questo imperativo non può mai comandare moralmente, ossia categoricamente. Sia che l'oggetto determini la volontà per mezzo dell'inclinazione, come nel principio della felicità propria, sia che lo determini per mezzo della ragione rivolta ad oggetti in generale del nostro atto del volere possibile, come nel principio della perfezione, la volontà non determina se stessa mai *immediatamente* attraverso la rappresentazione dell'azione, bensì solo attraverso il movente che il previsto effetto dell'azione ha sulla volontà; *devo fare qualcosa perché voglio qualcos'altro*, e qui dev'essere posta a fondamento ancora un'ulteriore legge nel mio soggetto, secondo la quale io voglio necessariamente questo qualcos'altro, legge la quale ha di nuovo bisogno di un imperativo che limiti questa massima. Infatti, poiché l'impulso che la rappresentazione di un oggetto possibile attraverso le nostre forze deve esercitare, secondo la costituzione naturale del soggetto, sulla sua volontà, appartiene alla natura del soggetto, sia essa della sensibilità (ossia della inclinazione e del gusto), sia dell'intelletto e della ragione, che, secondo la particolare conformazione della loro natura, si eserci-

tano con compiacimento su un oggetto, così, propriamente, sarebbe la natura a dare la legge, legge che come tale non solo deve essere necessariamente conosciuta e dimostrata per mezzo dell'esperienza, quindi è in sé contingente e diventa in tal modo inservibile come regola pratica apodittica, quale dev'essere la regola morale, bensì è *sempre soltanto eteronomia* della volontà; non è la volontà a dare a se stessa la legge, ma a darla è invece un impulso esterno, per mezzo di una natura del soggetto disposta alla ricettività verso tale impulso.

La volontà assolutamente buona, il cui principio non può che essere un imperativo categorico, conterrà dunque, indeterminata riguardo ad ogni oggetto, solo la *forma del volere* in generale, e precisamente come autonomia; vale a dire: la capacità della massima di ogni volontà buona di farsi legge universale è essa stessa l'unica legge che la volontà di tutti gli esseri razionali impone a se stessa, senza che a tale capacità venga posto come fondamento alcun movente e interesse.

Come sia possibile una tale proposizione pratica sintetica a priori e perché sia necessaria, è un problema la cui soluzione non sta più entro i confini della metafisica dei costumi; qui non abbiamo neppure affermato la sua verità, e tantomeno abbiamo preannunciato di averne in mano una dimostrazione. Abbiamo solo indicato, attraverso lo sviluppo del concetto di moralità già universalmente venuto in uso, che ad esso sia inevitabilmente connessa, o che piuttosto ne sia il fondamento, una autonomia della volontà. Chi dunque ritenga che la moralità sia qualcosa, e non un'idea chimerica senza verità, deve anche ammettere il suo suddetto principio. Questa sezione era dunque, proprio come la precedente, puramente analitica. Che dunque la moralità non sia una fantasticheria – ciò che si ha come risultato se l'imperativo categorico, e con esso l'autonomia della volontà, è vero e in quanto principio *a priori* assolutamente necessario – richiede un *possibile uso sintetico della ragione pura pratica*, che non possiamo tentare senza premettere una *critica* di questa stessa facoltà della ragione, di cui nell'ultima parte presenteremo i lineamenti principali e sufficienti ai nostri scopi.

PASSAGGIO DALLA METAFISICA DEI COSTUMI
 ALLA CRITICA DELLA RAGIONE PURA PRATICA

*Il concetto della libertà è la chiave per la spiegazione
 dell'autonomia della volontà*

La *volontà* è una specie di causalità degli esseri viventi, in quanto siano razionali, e *libertà* sarebbe la proprietà di tale causalità per cui essa può essere efficiente indipendentemente da cause estranee che la *determinino*; così come *necessità naturale* è la proprietà della causalità di tutti gli esseri non razionali, per cui sono determinati ad agire per mezzo dell'influsso di cause esterne.

Una tale definizione della libertà è *negativa* e perciò, per comprenderne l'essenza, sterile; ma da essa proviene un concetto *positivo* della libertà, tanto più ricco e fecondo. Poiché il concetto di una causalità porta con sé quello di *leggi* secondo le quali per mezzo di qualcosa, che chiamiamo causa, deve essere posto qualcos'altro, ossia la conseguenza, allora la libertà, sebbene non sia una proprietà della volontà secondo leggi di natura, non è affatto senza legge, bensì deve essere una causalità secondo leggi immutabili, ma di specie particolare; perché altrimenti una volontà libera sarebbe una assurdità. La necessità naturale era una eteronomia delle cause efficienti: infatti ogni effetto era possibile solo in base alla legge che qualcos'altro determinasse alla causalità la causa efficiente; cosa può allora essere la libertà della volontà se non autonomia, ossia la proprietà della volontà di essere legge a se stessa? Ma la proposizione 'la volontà è legge a se stessa in tutte le azioni' designa solo il principio che dice di

non agire secondo alcun'altra massima se non quella che può avere se stessa ad oggetto anche come legge universale. Questa è però appunto la formula dell'imperativo categorico, e il principio della moralità: dunque una volontà libera e una volontà sotto leggi morali sono lo stesso.

Se dunque viene presupposta la libertà della volontà, la moralità e il suo principio ne conseguono attraverso la semplice scomposizione del concetto di tale libertà. Viceversa, quest'ultimo è sempre sintetico: una volontà assolutamente buona è quella la cui massima può sempre contenere in se stessa la medesima massima, considerata come legge universale; infatti attraverso l'analisi del concetto di una volontà assolutamente buona quella proprietà della massima non può essere trovata. Queste proposizioni sintetiche sono però possibili solo perché le due conoscenze vengono legate tra loro per mezzo della connessione con un terzo, nel quale entrambe devono trovarsi. Il concetto *positivo* della libertà fornisce questo terzo, che non può essere, come per le cause fisiche, la natura del mondo sensibile (nel cui concetto si congiungono i concetti di qualcosa come causa, in rapporto a *qualcos'altro* come effetto). Cosa sia questo terzo, a cui ci rinvia la libertà, e del quale abbiamo *a priori* un'idea, qui non si può ancora indicarlo; la deduzione del concetto della libertà dalla ragione pura pratica, e con essa anche il rendere concepibile la possibilità di un imperativo categorico, hanno invece bisogno ancora di qualche preparativo.

*La libertà deve essere presupposta come proprietà
della volontà di tutti gli esseri razionali*

Non basta che, quale ne sia il fondamento, ascriviamo la libertà alla nostra volontà, se non abbiamo fondamento sufficiente per attribuire questa stessa libertà anche a tutti gli esseri razionali. Poiché, infatti, la moralità serve per noi come legge soltanto in quanto *esseri razionali*, allora deve valere anche per tutti gli esseri razionali, e poiché deve essere dedotta soltanto dalla proprietà della libertà, allora anche la libertà deve necessariamente essere dimostrata come proprietà della volontà di

tutti gli esseri razionali, e non è sufficiente provarla sulla base di certe pretese esperienze della natura umana (del resto, ciò è anche assolutamente impossibile, e può essere provato solo *a priori*), ma deve invece dimostrarsi che essa appartiene in generale alla attività degli esseri razionali e dotati di una volontà. Io dico ora: ogni essere che non possa agire altro che *sotto l'idea della libertà* è perciò stesso realmente libero dal punto di vista pratico, ossia per esso valgono tutte le leggi che sono inseparabilmente connesse con la libertà, proprio come se la sua volontà fosse spiegata come libera anche in se stessa, e in modo valido per la filosofia teoretica*. Ora io affermo: ad ogni essere razionale che abbia una volontà, dobbiamo necessariamente accordare anche l'idea della libertà sotto la quale, soltanto, egli agisca. Infatti in un tale essere noi ci raffiguriamo una ragione che è pratica, ossia che ha causalità riguardo ai propri oggetti. Ora, è impossibile raffigurarsi una ragione che, con coscienza di sé riguardo ai suoi giudizi, accolga una guida esterna, poiché altrimenti il soggetto attribuirebbe la determinazione della facoltà di giudizio non alla sua ragione, ma ad un impulso. La ragione deve considerare se stessa come autrice dei propri principî, indipendentemente da influssi esterni, dunque, in quanto ragione pratica ovvero in quanto volontà di un essere razionale, deve considerarsi libera; vale a dire che la volontà di un essere razionale può essere una volontà propria¹⁹ solo sotto l'idea di libertà e questa deve perciò essere attribuita dal punto di vista pratico a tutti gli esseri razionali.

* Prendo questa via, di ammettere come sufficiente al nostro scopo la libertà solo in quanto sia posta a fondamento semplicemente *nell'idea* da esseri razionali per le loro azioni, affinché io non debba farmi l'obbligo di dimostrare la libertà anche dal punto di vista teoretico. Infatti quand'anche quest'ultima dimostrazione fosse lasciata incompiuta, per un essere che non può agire altrimenti che sotto l'idea della propria libertà valgono le stesse leggi che obbligherebbero un essere il quale fosse effettivamente libero. Possiamo dunque liberarci dal peso che grava sul lato teoretico.

*Dell'interesse
che è connesso alle idee della moralità*

Abbiamo ricondotto, da ultimo, il concetto determinato della moralità all'idea della libertà; ma non abbiamo in nessun caso potuto dimostrare questa libertà come qualcosa di reale in noi stessi e nella natura umana; abbiamo visto soltanto che dobbiamo presupporla, se vogliamo concepire un essere come razionale e dotato della coscienza della propria causalità nei confronti delle azioni, ossia dotato di una volontà; e così troviamo che, sullo stesso fondamento, dobbiamo attribuire ad ogni essere dotato di ragione e volontà la proprietà di determinare se stesso all'agire sotto l'idea della sua libertà. 449

Dalla presupposizione di questa idea è però anche scaturita la coscienza di una legge per l'agire: che i principi soggettivi delle azioni, ovvero le massime, debbano sempre essere assunti in modo tale che essi, come principî, valgano anche oggettivamente, ossia universalmente, così che possano servire per la nostra propria legislazione universale. Ma perché devo dunque assoggettarmi a questo principio, proprio in quanto essere razionale in generale, e perciò devono anche farlo tutti gli altri esseri dotati di ragione? Voglio ammettere che nessun interesse mi *spinga* a far questo, poiché ciò non darebbe alcun imperativo categorico; eppure, necessariamente, non posso non *prendere* a ciò un interesse, e comprendere come ciò avvenga; poiché un tale dover essere è propriamente un volere che varrebbe per tutti gli esseri razionali, sotto la condizione che in essi la ragione fosse pratica senza ostacoli; per esseri che, come noi, vengono affetti anche dalla sensibilità sotto forma di moventi di altra specie, e nei quali non accade sempre ciò che la ragione farebbe per sé sola, quella necessità dell'azione significa solo un dover essere, e la necessità soggettiva è distinta dalla necessità oggettiva.

Dunque sembra che propriamente abbiamo soltanto presupposto la legge morale, cioè lo stesso principio dell'autonomia della volontà, nell'idea di libertà, e non possiamo dimostrare la sua realtà e necessità oggettiva per sé; avremmo così pur sempre ottenuto qualcosa di assai considerevole, perché avremmo al-

meno determinato l'autentico principio con maggior precisione di quanto sia mai accaduto, ma non saremmo andati però affatto più avanti riguardo alla sua validità e alla necessità pratica di assoggettarsi ad esso; infatti non potremmo dare alcuna risposta soddisfacente a chi ci chiedesse perché mai l'universalità della nostra massima come legge debba necessariamente essere la condizione limitativa delle nostre azioni, e su cosa fondiamo il valore che attribuiamo a questo modo d'agire – valore che deve essere tanto grande che non può darsi in nessun caso alcun interesse più alto –, e come accada che l'uomo creda soltanto così di sentire il suo valore personale, rispetto al quale il valore di uno stato gradevole o sgradevole sarebbe da considerare come nulla. 450

In effetti, noi certo vediamo che possiamo prendere interesse per una qualità personale che non comporti affatto interesse per lo stato, se essa ci rendesse solo capaci di partecipare di tale stato nel caso che la ragione debba dar luogo alla attribuzione di esso²⁰; in altri termini, vediamo che la semplice dignità di essere felici può interessare per sé, anche senza il movente che sta nel divenire partecipi di questa felicità; ma questo giudizio è di fatto solo l'effetto della rilevanza, già presupposta, delle leggi morali (se, per mezzo dell'idea della libertà, ci distacciamo da ogni interesse empirico); ma che noi ci distacciamo da quest'ultimo, ossia che ci consideriamo liberi nell'agire, e dobbiamo tuttavia ritenerci sottoposti a certe leggi per trovare, semplicemente nella nostra persona, un valore che possa compensarci di ogni perdita di ciò che procura un valore al nostro stato²¹, e come ciò sia possibile, quindi *perché la legge morale obblighi*, non possiamo in questo modo ancora comprenderlo.

Qui, bisogna ammetterlo francamente, si mostra una sorta di circolo, dal quale a quanto sembra non è possibile venir fuori. Ci supponiamo liberi nell'ordine delle cause efficienti, per pensarci sotto leggi morali nell'ordine dei fini, e poi ci pensiamo come sottoposti a queste leggi, perché ci siamo attribuita la libertà del volere; infatti libertà e propria legislazione della volontà sono entrambe autonomia, dunque sono concetti reciproci, l'uno dei quali, appunto perciò, non può essere usato per spiegare l'altro e per indicarne il fondamento, bensì, al più, solo per ricon-

durre dal punto di vista logico rappresentazioni apparentemente diverse dello stesso oggetto ad un unico concetto (come diverse frazioni con lo stesso contenuto si riducono al minimo comune denominatore).

Ci resta però ancora una via d'uscita, ossia quella di cercare se noi, quando ci pensiamo come cause efficienti *a priori* per mezzo della libertà, non assumiamo un altro punto di vista rispetto a quello in base al quale rappresentiamo noi stessi, secondo le nostre azioni, come effetti che ci vediamo di fronte.

C'è una osservazione, per la quale non è richiesta alcuna sottile riflessione, ma che si può invece supporre possa essere compiuta dall'intelletto più comune, sebbene a suo modo, e cioè con una oscura distinzione del giudizio che esso chiama sentimento: 451
che tutte le rappresentazioni che ci vengono senza l'intervento del nostro arbitrio (come quelle dei sensi), non ci danno a conoscere gli oggetti se non per come essi ci impressionano, onde ciò che essi possano essere in sé ci rimane ignoto; dunque, per ciò che riguarda questa specie di rappresentazioni, anche con la più rigorosa attenzione e chiarezza che l'intelletto possa mai agguingervi, possiamo arrivare solo alla conoscenza dei *fenomeni*, in nessun caso delle *cose in sé*. Non appena venga fatta questa distinzione (almeno già semplicemente attraverso la notata diversità tra le rappresentazioni che ci vengono date da altra fonte e nelle quali siamo passivi, da quelle che produciamo solo da noi stessi e nelle quali dimostriamo il nostro essere attivi), allora viene da sé che dietro i fenomeni si debba pur ammettere e assumere ancora qualcos'altro, vale a dire le cose in sé, seppure ammettiamo già da noi stessi che, in quanto non potranno mai esserci manifeste, bensì conosciamo sempre e soltanto come esse ci impressionano, non possiamo avvicinarci ad esse e sapere cosa siano in sé. Ciò deve fornire una distinzione, per quanto elementare, tra *mondo sensibile* e *mondo intelligibile*, il primo dei quali, secondo la diversità della sensibilità, può essere in vari osservatori del mondo anche assai diverso, mentre il secondo, che gli sta a fondamento, resta sempre lo stesso. L'uomo, secondo la conoscenza che ha di sé attraverso il sentimento interno, non può arrogarsi di conoscere neppure come egli stesso sia in sé. Infatti, poiché egli certo non si forma da solo, per così dire,

e ottiene il concetto di sé non *a priori* ma empiricamente, è naturale che anche di sé egli possa avere notizia attraverso il senso interno e quindi solo attraverso il fenomeno della sua natura e attraverso il modo in cui la sua coscienza viene affetta, mentre deve pur necessariamente assumere, oltre questa costituzione del proprio soggetto risultante dall'insieme di soli fenomeni, qualcos'altro che stia a fondamento, ossia il suo io, comunque possa essere costituito in sé, e dunque deve assegnarsi, riguardo alla semplice percezione e ricettività delle sensazioni, al *mondo sensibile*, mentre riguardo a ciò che in lui può essere pura attività (a ciò che raggiunge la coscienza non attraverso l'affezione dei sensi, ma immediatamente), al *mondo intelligibile*, che pure non conosce ulteriormente.

L'uomo che rifletta deve giungere alla stessa conclusione su tutte le cose che gli si possano presentare; probabilmente la si può incontrare anche nell'intelletto più comune, il quale, com'è noto, è molto incline ad attendersi, oltre agli oggetti dei sensi, ancora qualcosa di invisibile, attivo di per sé, e che esso però di nuovo corrompe, in quanto di nuovo rende questo invisibile subito sensibile, vale a dire che vuol farne un oggetto dell'intuizione, e con ciò dunque non accresce la sua intelligenza neppure d'un grado. 452

Ora, l'uomo trova in sé realmente una facoltà per la quale egli si distingue da tutte le altre cose, anzi anche da se stesso in quanto venga affetto da oggetti, e questa facoltà è la *ragione*. Questa, in quanto spontaneità pura, si eleva in ciò persino al di sopra dell'*intelletto*: poiché, sebbene anche quest'ultimo sia spontaneità e con contenga, come il senso, solo rappresentazioni che nascono solo quando si sia affetti dalle cose (dunque passivi), non può tuttavia produrre con la sua attività altri concetti che quelli che servono semplicemente *a condurre le rappresentazioni sensibili sotto regole* e ad unificarle così in una coscienza, senza il quale uso della sensibilità esso non penserebbe nulla affatto, mentre al contrario la ragione, sotto la denominazione di idee, mostra una spontaneità così pura che va con essa assai oltre tutto ciò che la sensibilità può fornirle, e dimostra il suo compito più nobile nel distinguere il mondo sensibile dal mondo intelligibile, e in modo tale da indicare anche allo stesso intelletto i suoi limiti.

Perciò, un essere razionale deve guardare a se stesso, *in quanto intelligenza* (quindi non dal lato delle sue forze inferiori), non già come appartenente al mondo sensibile, bensì al mondo intelligibile; ha dunque due punti di vista dai quali può considerare se stesso e conoscere leggi dell'uso delle proprie forze²², quindi di tutte le proprie azioni: *un primo*, in quanto appartiene al mondo sensibile, sotto leggi di natura (eteronomia), *un secondo*, in quanto appartenente al mondo intelligibile, sotto leggi che, indipendenti dalla natura, non sono fondate empiricamente bensì solo sulla ragione.

Come essere razionale, dunque appartenente al mondo intelligibile, l'uomo non può mai pensare la causalità della sua volontà altro che sotto l'idea della libertà; poiché l'indipendenza dalle cause determinanti del mondo sensibile (che la ragione deve sempre attribuire a se stessa) è libertà. Ora, con l'idea della libertà è inscindibilmente connesso il concetto di *autonomia*, e con questo però il principio universale della moralità, che sta appunto a fondamento, nell'idea, di tutte le azioni degli esseri *razionali*, proprio come la legge della natura sta a fondamento di tutti i fenomeni. 453

Ora è tolto il sospetto, da noi sopra avanzato, che vi fosse un circolo vizioso nascosto nel nostro sillogismo dalla libertà all'autonomia e da questa alla legge morale, in quanto cioè avevamo forse posto a fondamento l'idea della libertà solo grazie alla legge morale, per poi di nuovo concludere a quest'ultima dalla libertà, e che dunque a questa legge morale non avremmo potuto dare alcun fondamento, potendo invece solo presentarla come una petizione di principio che anime ben disposte avrebbero concesso volentieri, ma che non avremmo mai potuto enunciare come una proposizione dimostrabile. Infatti ora vediamo che, quando ci pensiamo come liberi, ci trasferiamo nel mondo intelligibile come suoi membri, e riconosciamo l'autonomia della volontà insieme alla sua conseguenza, la moralità; e quando ci pensiamo come obbligati, allora ci consideriamo appartenenti al mondo sensibile e tuttavia, insieme, al mondo intelligibile.

Com'è possibile un imperativo categorico?

L'essere razionale, in quanto intelligenza, assegna se stesso al mondo intelligibile e, semplicemente in quanto causa efficiente appartenente a tale mondo, chiama la propria causalità una *volontà*. Dall'altro lato, è ben consapevole di sé anche come elemento del mondo sensibile, nel quale le sue azioni, come puri fenomeni di tale causalità, si trovano, la cui possibilità non può però essere compresa sulla base di questa causalità, che noi non conosciamo; quelle azioni devono essere invece comprese, in quanto determinate da altri fenomeni, ossia desideri e inclinazioni, come appartenenti al mondo sensibile. Come semplice membro del mondo intelligibile, tutte le mie azioni sarebbero perfettamente conformi al principio dell'autonomia della volontà pura; come semplice elemento del mondo sensibile, dovrebbero essere intese come interamente conformi alla legge di natura dei desideri e delle inclinazioni, quindi all'eteronomia della natura. (Le prime riposerebbero sul supremo principio della moralità, le seconde della felicità). *Ma poiché il mondo intelligibile contiene il fondamento del mondo sensibile e con ciò anche delle sue leggi*, dunque riguardo alla mia volontà (che appartiene interamente al mondo intelligibile) è immediatamente legislatore e quindi deve anche essere pensato come tale, allora, in quanto intelligenza, seppure come essere appartenente da un altro lato al mondo sensibile, mi riconoscerò tuttavia sottoposto alla legge del primo, ossia della ragione, la quale contiene nell'idea della libertà la legge del mondo intelligibile e, quindi, mi riconoscerò sottoposto all'autonomia della volontà; di conseguenza, le leggi del mondo intelligibile devono essere considerate da me come imperativi, e le azioni conformi a questo principio come doveri.

454

E così gli imperativi categorici sono possibili perché l'idea della libertà mi rende membro di un mondo intelligibile, cosicché, se io fossi soltanto tale, tutte le mie azioni *sarebbero* sempre conformi alla autonomia della volontà, ma poiché mi intuisco insieme come membro del mondo sensibile, *devono* esserle conformi; e questo dover essere *categorico* rappresenta una proposizione sintetica *a priori*, dato che alla mia volontà affetta da desideri sensibili si aggiunge ancora l'idea di questa stessa vo-

lontà, ma in quanto pura, appartenente al mondo intelligibile e per sé stessa pratica, volontà che contiene la suprema condizione della prima in base alla ragione; più o meno allo stesso modo in cui alle intuizioni del mondo sensibile si aggiungono concetti dell'intelletto, che per se stessi non significano altro che forma di una legge in generale, e così rendono possibili proposizioni sintetiche *a priori*, sulle quali riposa ogni conoscenza di una natura.

L'uso pratico della comune ragione umana conferma la correttezza di questa deduzione. Non v'è alcuno, neanche il più feroce malfattore, se solo è abituato ad usare la ragione, che, quando gli si presentino esempi di rettitudine negli intenti, di perseveranza nell'osservare buone massime, di compartecipazione e di benevolenza universale (magari in più legate a grande sacrificio di vantaggi e comodità), non desideri anch'egli essere intenzionato in questo modo. Costui non può mettere in atto in sé tutto ciò solo a causa dei suoi impulsi e inclinazioni; eppure desidera comunque essere libero da tali inclinazioni, gravi a lui stesso. Così egli dimostra che, con una volontà libera dagli impulsi della sensibilità, si trasferisce, nel pensiero, in un ordine di cose interamente diverso da quello dei suoi appetiti nel campo della sensibilità, perché da quel desiderio non può attendersi alcun appagamento di tali appetiti, e dunque alcuno stato che soddisfi le sue inclinazioni reali o persino immaginarie (perché altrimenti l'idea stessa che gli suscita quel desiderio perderebbe la sua preminenza), ma soltanto un più grande valore intrinseco della sua persona. Egli crede però di essere questa migliore persona se si pone dal punto di vista di membro del mondo intelligibile, cosa a cui lo costringe, suo malgrado, l'idea della libertà, ossia l'indipendenza da cause *determinanti* del mondo sensibile, e dal quale punto di vista è cosciente di una buona volontà che, per sua stessa ammissione, costituisce per la sua cattiva volontà in quanto membro del mondo sensibile la legge, la cui autorità egli riconosce nel momento stesso in cui la trasgredisce. Il dover essere morale è dunque, in quanto membro di un mondo intelligibile, proprio volere necessario²³, e viene da costui pensato come dover essere solo in quanto si consideri insieme come membro di un mondo sensibile.

Del confine estremo di ogni filosofia pratica

Tutti gli uomini si pensano liberi nella loro volontà. Da ciò vengono tutti i giudizi su azioni come tali che sarebbero *dovute accadere*, anche se *non sono accadute*. Nondimeno, questa libertà non è un concetto d'esperienza e non può neppur esserlo, perché persiste sempre anche se l'esperienza indica il contrario di quelle istanze che vengono rappresentate come necessarie sotto il presupposto della libertà. Dall'altro lato, è altrettanto necessario che tutto ciò che accade sia immancabilmente determinato secondo leggi della natura, e neppure questa necessità naturale è un concetto d'esperienza, appunto perché implica il concetto della necessità e dunque di una conoscenza *a priori*. Ma questo concetto di una natura viene confermato dall'esperienza e deve essere a sua volta inevitabilmente presupposto, se l'esperienza, ossia la conoscenza coerente secondo leggi universali degli oggetti dei sensi, deve essere possibile. Perciò la libertà è solo una *idea* della ragione, la cui realtà oggettiva è in sé incerta, mentre la natura è un *concetto dell'intelletto*, che dimostra e deve necessariamente dimostrare la sua realtà in esempi dell'esperienza.

Ora, sebbene di qui nasca un dialettica della ragione, poiché riguardo alla volontà la libertà ad essa attribuita sembra stare in contraddizione con la necessità naturale, e sebbene di fronte a questo bivio la ragione trovi *dal punto di vista speculativo* la via della necessità naturale assai meglio costruita e percorribile di quella della libertà, tuttavia *dal punto di vista pratico* il sentiero della libertà è l'unico sul quale sia possibile far uso della propria ragione nel nostro fare ed omettere; perciò risulta egualmente impossibile, sia alla più sottile filosofia che alla comune ragione umana, disfarsi della libertà con sofismi. La ragione deve dunque ben presupporre che tra libertà e necessità naturale delle medesime azioni umane non si trovi alcuna vera contraddizione, poiché essa non può rinunciare né al concetto della natura né a quello della libertà. 456

Ma intanto questa contraddizione apparente deve essere disolta almeno in modo persuasivo, anche se non si potesse mai concepire come la libertà sia possibile. Infatti se persino il pensiero della libertà fosse in contraddizione con se stesso, o con la

natura, che è altrettanto necessaria, la libertà, di fronte alla necessità naturale, dovrebbe essere senz'altro abbandonata.

È però impossibile sfuggire a questa contraddizione se il soggetto che si presume libero pensa se stesso, quando si dice libero, *nello stesso senso o nello stesso rapporto* secondo il quale, riguardo alla medesima azione, si assume come sottoposto alla legge naturale. Perciò è un compito irrinunciabile della filosofia speculativa mostrare almeno che il proprio inganno, causato dalla contraddizione, riposi sul fatto che noi pensiamo l'uomo in un altro senso e in un altro rapporto quando lo diciamo libero, rispetto a quando lo consideriamo, come elemento della natura, sottoposto alle sue leggi, e che le due cose non solo *possono* benissimo stare l'una accanto all'altra, ma devono anche essere pensate come *necessariamente riunite* nello stesso soggetto, perché altrimenti non potrebbe essere dato alcun fondamento del perché dovremmo gravare la ragione con un'idea che, sebbene si lasci unificare *senza contraddizione* con un'altra che è dimostrata a sufficienza, ci invischia in una faccenda per la quale la ragione nel suo uso teoretico viene condotta assai alle strette. Questo dovere spetta però soltanto alla filosofia speculativa, così che essa liberi la strada alla filosofia pratica. Non sta dunque al gradimento del filosofo rimuovere l'apparente contraddizione o lasciarla dov'è; in quest'ultimo caso, infatti, la teoria che la riguarda è un *bonum vacans*²⁴, di cui il fatalista può a buon diritto entrare in possesso, cacciando ogni morale dalla sua pretesa proprietà, posseduta senza titolo.

Eppure, qui non si può ancora dire che inizi il confine della filosofia pratica. Infatti una tale composizione della controversia non appartiene affatto ad essa, ma esige invece dalla ragione speculativa solo che essa dia fine al dissidio nel quale si invischia affrontando questioni teoretiche, in modo che la ragione pratica abbia pace e sicurezza da assalti esterni che potrebbero mettere in pericolo il terreno sul quale essa vuole edificarsi.

Ma anche la legittima pretesa della comune ragione umana alla libertà della volontà si fonda sulla coscienza e sul presupposto, ammesso, dell'indipendenza della ragione da cause determinanti solo soggettivamente, che nel loro insieme costituiscono ciò che appartiene semplicemente al sentimento, dunque alla de-

nominazione generale della sensibilità. L'uomo, che in questo modo si considera come intelligenza, quando si pensa dotato, in quanto intelligenza, di una volontà, dunque di causalità, si pone con ciò in un ordine di cose e in un rapporto con cause determinanti di tutt'altra specie rispetto a quando si percepisce nel mondo sensibile come fenomeno (che in realtà l'uomo è pure) e sottopone la propria causalità alla determinazione esterna secondo leggi della natura. Ora, egli si rende subito conto che entrambi i modi di considerarsi possono, anzi devono, aver luogo insieme. Infatti che una *cosa nel fenomeno* (appartenente al mondo sensibile) sia sottoposta a certe leggi dalle quali è indipendente *in quanto cosa*, o essere, *in sé*, non contiene la minima contraddizione; e che egli non possa non rappresentarsi e pensare se stesso in questo duplice modo, riposa, per quanto riguarda il primo, sulla coscienza di sé come oggetto affetto dai sensi, per ciò che attiene al secondo, sulla coscienza di sé come intelligenza, ossia come indipendente da impressioni sensibili nell'uso della ragione (dunque come appartenente al mondo intelligibile).

Da ciò viene che l'uomo attribuisce a se stesso una volontà che non si fa mettere in conto nulla che appartenga semplicemente ai suoi desideri e inclinazioni, e al contrario pensa come possibili per proprio mezzo, anzi come necessarie, azioni che possono accadere solo mettendo da parte ogni desiderio e stimolo sensibile. La causalità di tali azioni sta in lui in quanto intelligenza e nelle leggi di effetti e azioni secondo principi di un mondo intelligibile, del quale egli non sa altro se non che in esso la ragione soltanto, e precisamente la ragione pura, indipendente dalla sensibilità, dà la legge, e che parimenti poiché egli qui è autentico sé solo come intelligenza (mentre come uomo è solo fenomeno di se stesso), quelle leggi lo riguardano immediatamente e categoricamente, cosicché ciò a cui spingono inclinazioni e impulsi (quindi l'intera natura del mondo sensibile) non può recare alcuna offesa alle leggi del suo volere in quanto intelligenza; e anzi in modo tale che egli non risponde di tali inclinazioni e non le ascrive al suo autentico sé, ossia alla sua volontà, ma si ascrive piuttosto l'accondiscendenza che egli potrebbe avere per esse se ammettesse il loro influsso sulle proprie massime, a danno delle leggi razionali della volontà.

Con il *pensarsi* interna ad un mondo intelligibile, la ragione pratica non oltrepassa affatto i suoi confini; lo farebbe invece se in esso volesse *intuirsi, percepirsi*. Il primo è solo un pensiero negativo rispetto al mondo sensibile, che nella determinazione della volontà non dà alcuna legge alla ragione, e positivo solo in quest'unico punto: che quella libertà, come determinazione negativa, è legata anche ad una facoltà (positiva), anzi ad una causalità della ragione che noi chiamiamo volontà, di agire in modo tale che il principio delle azioni sia conforme alla proprietà essenziale di una causa di ragione, ossia alla condizione della validità universale della massima come legge. Se la ragione traesse invece dal mondo intelligibile anche un *oggetto della volontà*, ossia un motivo, allora supererebbe i propri limiti e si arrogherebbe di conoscere qualcosa di cui non sa nulla. Il concetto di un mondo intelligibile è dunque solo un *punto di vista* che la ragione si vede costretta a prendere al di fuori dei fenomeni, *per pensarsi come pratica*; punto di vista il quale, se per l'uomo gli influssi della sensibilità fossero determinanti, non potrebbe essere possibile, ma che invece è necessario, se a lui non deve essere negata la coscienza di se stesso come intelligenza, quindi come causa razionale e attiva per mezzo della ragione, ossia liberamente agente. Questo pensiero implica, certamente, l'idea di un altro ordine e di un'altra legislazione rispetto a quelli del meccanismo naturale che riguarda il mondo sensibile, e rende necessario il concetto di un mondo intelligibile (ossia la totalità degli esseri razionali come cose in sé), ma senza la minima pretesa di pensare secondo qualcosa che vada oltre la sua semplice condizione *formale*, ossia in modo conforme all'universalità della massima della volontà come legge, quindi all'autonomia di questa, autonomia che, sola, può sussistere con la sua libertà; mentre invece tutte le leggi che sono determinate in base ad un oggetto danno eteronomia, che può incontrarsi solo nelle leggi naturali e può anche soltanto riguardare il mondo sensibile.

Ma allora la ragione travalicherebbe tutti i suoi limiti se essa osasse *spiegare* a se stessa *come* la ragione pura possa essere pratica, ciò che sarebbe tutt'uno col compito di spiegare *come la libertà sia possibile*. 459

Infatti noi non possiamo spiegare nulla, se non ciò che possiamo ricondurre a leggi il cui oggetto possa essere dato in una qualche esperienza possibile. Ma la libertà è una semplice idea, la cui realtà oggettiva non può essere in alcun modo dimostrata secondo leggi di natura, quindi neppure in alcuna esperienza possibile; un'idea che perciò, dato che non può esserle mai neppure sottoposto un esempio secondo una qualche analogia, non può essere mai concepita o anche solo compresa. Essa vale solo come presupposto necessario della ragione in un essere che ritiene di essere cosciente di una volontà, ossia di una facoltà diversa e ulteriore rispetto alla semplice facoltà di desiderare (ossia di determinare se stesso all'agire come intelligenza, quindi secondo leggi della ragione, indipendentemente da istinti naturali). Dove però viene meno la determinazione secondo leggi di natura, viene meno anche ogni *spiegazione*, e non resta altro che la *difesa*²⁵, ossia la confutazione delle obiezioni di coloro che danno ad intendere di aver guardato più a fondo nell'essenza delle cose e perciò, in modo arrogante, dichiarano impossibile la libertà. Qui si può solo mostrare loro che la contraddizione che pretendono di aver scoperta nella libertà non sta altro che nel fatto che essi, per rendere valida la legge di natura riguardo alle azioni umane, dovevano necessariamente considerare l'uomo come fenomeno e, ora, quando si esige da loro che, in quanto intelligenza, lo debbano pensare anche come cosa in sé, essi continuano a considerarlo ancora come fenomeno, dove allora la separazione della sua causalità (ossia della sua volontà) da tutte le leggi naturali del mondo sensibile sarebbe certamente, in un medesimo soggetto, una contraddizione, la quale però cade se volessero rendersi conto e ammettere, com'è giusto, che dietro i fenomeni debbano pur stare a fondamento (sebbene nascoste) le cose in sé, le cui leggi causali non si può pretendere debbano essere le stesse a cui sono sottoposti i loro fenomeni.

L'impossibilità soggettiva di *spiegare* la libertà della volontà è tutt'uno con l'impossibilità di rendere manifesto e concepibile un *interesse** che l'uomo potrebbe prendere per le leggi mo- 460

* Interesse è ciò attraverso cui la ragione diventa pratica, ossia diventa una causa che determina la volontà. Perciò solo di un essere razionale si dice che es- 459

rali; e tuttavia realmente egli prende per queste un interesse, il cui fondamento in noi chiamiamo sentimento morale, falsamente considerato da alcuni come il criterio del nostro giudicare di moralità, poiché esso deve piuttosto essere considerato come l'effetto *soggettivo* che la legge esercita sulla volontà, a cui soltanto la ragione dà fondamenti oggettivi.

Per volere ciò di cui soltanto la ragione prescrive all'essere razionale affetto sensibilmente il dover essere, è richiesta certo una facoltà della ragione di *suscitare* un *sentimento del piacere* ovvero di compiacenza verso il soddisfacimento del dovere, dunque una sua causalità nel determinare la sensibilità conformemente ai suoi principî. È però del tutto impossibile comprendere, ossia rendere concepibile *a priori*, come un semplice pensiero, che in sé non contiene neppure nulla di sensibile, produca un sentimento del piacere o dispiacere; infatti è questa una causalità di particolare specie, della quale, come di ogni causalità, noi non possiamo determinare assolutamente nulla *a priori*, ma dobbiamo invece, in proposito, interrogare la sola esperienza. Poiché però questa non può offrire alcun rapporto di causa ed effetto se non tra due oggetti d'esperienza, mentre qui dev'essere la ragione pura, per mezzo di semplici idee (che non forniscono alcun oggetto per l'esperienza), la causa di un effetto che certo sta nell'esperienza, allora la spiegazione del come e del perché la *universalità della massima in quanto legge*, dunque la moralità, ci interessi, è per noi uomini del tutto impossibile. Una sola cosa sin qui è certa: che la legge non ha validità per noi per-

so abbia un interesse; le creature prive di ragione sentono solo stimoli sensibili. 459
 La ragione prende un interesse immediato all'azione soltanto quando la validità 460
 universale della massima di questa è un fondamento di determinazione sufficiente della volontà. Solo un tale interesse è puro. Se però la ragione può determinare la volontà solo attraverso un altro oggetto del desiderare, o sotto il presupposto di un particolare sentimento del soggetto, allora la ragione prende solo un interesse mediato all'azione e, poiché essa non può, per sé sola, senza esperienza, reperire né oggetti della volontà né un particolare sentimento che stia a fondamento di quest'ultima, allora questo interesse sarebbe solo empirico e non un interesse di ragione. L'interesse logico della ragione (promuovere le proprie conoscenze) non è mai immediato, bensì presuppone scopi del suo uso.

ché interessa (infatti ciò sarebbe eteronomia e dipendenza della ragione pratica dalla sensibilità, e cioè da un sentimento che sta a fondamento, così che essa non potrebbe mai essere moralmente legislatrice), ma interessa perché vale per noi come uomini, in quanto è sorto dalla nostra volontà come intelligenza, dunque dal nostro proprio sé; *ciò che però appartiene al puro fenomeno, viene dalla ragione necessariamente subordinato alla costituzione della cosa in sé.* 461

Dunque alla domanda come sia possibile un imperativo categorico si può certo rispondere, nella misura in cui si può indicare l'unico presupposto sotto il quale, soltanto, esso è possibile, ossia l'idea della libertà, e insieme nella misura in cui si può comprendere la necessità di questo presupposto; ciò che è sufficiente per l'*uso pratico* della ragione, ossia per il convincimento della *validità di questo imperativo*, dunque anche della legge morale; ma come sia possibile questo presupposto stesso, non potrà mai essere compreso da alcuna umana ragione. Sotto il presupposto della libertà della volontà di una intelligenza, però, la *autonomia* di questa volontà è una conseguenza necessaria, in quanto unica condizione formale sotto la quale essa possa venir determinata. Presupporre questa libertà della volontà (senza entrare in contraddizione con il principio della necessità naturale nella concatenazione dei fenomeni del modo sensibile) non è inoltre soltanto perfettamente *possibile* (come la filosofia speculativa può mostrare); anzi, porla anche dal punto di vista pratico, ossia secondo l'idea, come condizione di tutte le azioni che essa sceglie di compiere²⁶, per un essere razionale che sia cosciente della sua causalità attraverso la ragione, e dunque di una volontà (che è cosa diversa dagli appetiti), è senza ulteriori condizioni *necessario*. Come ora però la ragione pura, senza altri moventi, da dovunque essi possano esser tratti, possa essere per se stessa pratica, ossia come il semplice *principio della validità universale di tutte le sue massime come leggi* (che sarebbe poi la forma di una ragione pura pratica), senza alcuna materia (oggetto) della volontà dalla quale si possa in precedenza trarre un qualche interesse, possa per se stesso fornire un movente ed un interesse che dovrebbe chiamarsi puramente *morale*, o, in altre parole: spiegare *come la ragione pura possa essere pratica*, è cosa di

cui ogni umana ragione è del tutto incapace, e tutta la fatica e il lavoro per cercarne una spiegazione sono vani.

Sarebbe come se cercassi di sondare in che modo la libertà stessa, in quanto causalità di una volontà, sia possibile. Infatti in questo caso abbandonerei il principio di spiegazione filosofica senza averne alcun altro. Certo, potrei allora vagare nel mondo intelligibile, nel mondo delle intelligenze, che ancora mi resta; ma anche se di questo mondo ho un'idea che ha il suo buon fondamento, non ne ho tuttavia la minima *conoscenza* e non potrò mai neppure giungervi, con tutti gli sforzi della mia naturale facoltà razionale. Mondo intelligibile significa solo quel qualcosa che resta quando io abbia escluso dai motivi di determinazione della mia volontà tutto ciò che appartiene al mondo sensibile per limitare, semplicemente, il principio dei motivi tratti dal campo della sensibilità, in quanto ne traccio i confini e mostro che esso non abbraccia in sé tutto, bensì che fuori di esso c'è ancora altro; ma di questo altro non conosco nulla di più. Della ragion pura, che pensa questo ideale, non mi resta da pensare, dopo la separazione di ogni materia, ossia dopo la separazione della conoscenza degli oggetti, altro che la forma, cioè la legge pratica della validità universale delle massime e, in accordo con questa, la ragione riferita ad un puro mondo intelligibile come possibile causa efficiente, ossia come causa che determina la volontà; qui il movente non può che far interamente difetto²⁷; infatti il movente, o quel qualcosa da cui la ragione trarrebbe originariamente un interesse, dovrebbe essere questa stessa idea di un mondo intelligibile; rendere concepibile la qual cosa costituisce appunto il problema che non siamo in grado di risolvere.

Qui sta allora l'estremo confine di ogni ricerca morale, determinare il quale è però già di grande importanza affinché la ragione da un lato non vada cercando nel mondo sensibile, in modo deleterio per i costumi, il motivo supremo e un interesse concepibile ma empirico, da un altro non agiti vanamente le sue ali, senza fare un solo passo avanti, nello spazio per lei vuoto dei concetti trascendenti, dandogli il nome di mondo intelligibile, e non si perda in chimere. Del resto l'idea di un puro mondo intelligibile come totalità di tutte le intelligenze, al quale noi stessi in quanto esseri razionali apparteniamo (sebbene d'altro lato

siamo membri, insieme, del mondo sensibile), rimane sempre un'idea utile e lecita a vantaggio di una fede razionale, anche se ogni sapere ha termine ai confini di tale mondo, così da produrre in noi, attraverso l'altissimo ideale di un regno universale dei *fini in sé* (degli esseri razionali), al quale possiamo appartenere come membri solo se ci comportiamo scrupolosamente secondo massime della libertà intese come fossero leggi di natura, un vigoroso interesse per la legge morale. 463

Nota conclusiva

L'uso speculativo della ragione *nei confronti della natura* conduce alla necessità assoluta di una qualche causa suprema del *mondo*; l'uso pratico della ragione *in vista della libertà* conduce anche alla necessità assoluta, ma solo *delle leggi delle azioni* di un essere razionale come tale. Ora, è un *principio* essenziale di ogni uso della nostra ragione spingere la sua conoscenza sino alla coscienza della sua *necessità* (infatti senza tale necessità non sarebbe conoscenza della ragione). Ma è anche una *limitazione* altrettanto essenziale di questa medesima ragione che essa non possa comprendere né la *necessità* di ciò che è o accade, né di ciò che deve accadere, se a fondamento di ciò che è o accade o deve accadere non viene posta una *condizione*. Ma in questo modo, attraverso la ricerca permanente della condizione, l'appagamento della ragione viene solo sempre ulteriormente differito. Perciò essa cerca senza tregua l'Incondizionatamente necessario e si vede costretta ad ammetterlo senza alcun mezzo per renderselo concepibile: ed è già abbastanza fortunata se solo può scoprire il concetto che si accordi con questo presupposto. Non c'è dunque alcun biasimo per la nostra deduzione del supremo principio della moralità; c'è invece un rimprovero che si dovrebbe rivolgere alla ragione umana in generale: essa non può rendere concepibile una legge pratica incondizionata (quale deve essere l'imperativo categorico) nella sua necessità assoluta; non si può allora ritenerla colpevole di non volerlo fare per mezzo di una condizione, ossia attraverso un qualche interesse posto a fondamento, poiché altrimenti tale legge non sarebbe

una legge morale, ossia una legge suprema della libertà. E così noi certo non concepiamo la necessità pratica incondizionata dell'imperativo morale, ma concepiamo tuttavia la sua *inconcepibilità*; che è tutto ciò che si possa equamente chiedere ad una filosofia che nei principî si spinga sino ai confini della ragione umana.

Note al testo tedesco

¹ L'originale e le KGS hanno *sie*; seguiamo la correzione di Adickes. Non ha infatti senso che l'inclinazione, e ancor meno il rispetto, siano un «effetto» della volontà.

² *Wenn man behauptet* viene omissso da Menzer, in quanto mancante nella seconda edizione. Qui seguiamo Vorländer.

³ Vorländer, pur lasciando immutato il testo, suggerisce di sostituire lo *es* dell'originale con *sie* (sc. la massima), che è in effetti l'unico soggetto che corrisponda al senso della frase; la traduzione deve necessariamente seguire il suggerimento di Vorländer.

⁴ Accettiamo la correzione Hartenstein (*Idee* al posto di *Ideen*). *Ideen* potrebbe secondo Vorländer riferirsi alle «idee della moralità» di cui nel titolo del paragrafo: ma le idee della moralità non sono state affatto 'presupposte'; che qui si tratti dell'idea (che è solo una) della libertà è anche evidente dall'argomento introdotto da Kant al principio del successivo capoverso.

⁵ Qui Vorländer suggerisce la mancanza di un verbo che regga «petizione»; la costruzione con *es* dovrebbe infatti comportare l'impossibilità di far dipendere la frase direttamente dal precedente *angeben*. D'altro canto non è affatto raro, in Kant, che proposizioni con diversa costruzione e diversa gerarchia sintattica siano rette da uno stesso verbo. Noi abbiamo introdotto il verbo «presentare», opportuno in italiano anche se *es* venisse considerato — come secondo noi si deve — un complemento oggetto ripetuto, sempre retto da *angeben*.

Note al testo italiano

¹ Abbiamo tradotto *Weltweisheit* con «filosofia», non essendovi altre traduzioni possibili; si tenga comunque conto che *Weltweisheit* sta ad indicare un sapere rivolto al mondo: «conoscenza della destinazione dell'uomo secondo intelletto e volontà» (*Reflexion* 1652, KGS XVI, p. 66).

² Questo è il soggetto a cui si riferisce Kant, che però manca nelle righe precedenti.

³ *Marco*, 10, 17; *Luca*, 18, 18; gli interventi in parentesi sono ovviamente di Kant.

⁴ La ripetizione è nel testo.

⁵ Il termine *Popularität* va inteso nel senso della *Popularphilosophie*, la filosofia scritta in linguaggio non specialistico, accessibile al grande pubblico, praticata da alcuni illuministi berlinesi (il riferimento è probabilmente a F. Nicolai).

⁶ Allusione di Kant a se stesso.

⁷ Questo «loro», non potendo certo essere riferito ai «concetti» al principio del capoverso, si potrebbe riferire alle «azioni», alla fine della proposizione precedente.

⁸ Ossia distinguere ciò che è morale da ciò che è solo legale.

⁹ Da notare, qui, la distinzione tra il «volere» come atto e la volontà come facoltà.

¹⁰ Il principio degli altri uomini come fini in sé.

¹¹ Ossia espresso in forma di legge, in base alla seconda formula dell'imperativo.

¹² Il riferimento è all'«essere razionale» nominato poco sopra.

¹³ Il senso della frase è che il regno della natura e quello dei fini siano riuniti sotto uno stesso capo; in questo modo, il regno dei fini otterrebbe realtà poiché la natura si accorderebbe con esso.

¹⁴ Si tenga conto che «umanità» (*Menschheit*), nel lessico kantiano, non significa «genere umano», ma la qualità degli uomini in quanto esseri razionali.

¹⁵ Ossia non sulla base dell'inclinazione, ma neppure del sentimento morale dei filosofi inglesi: *Wohlgefallen* è il termine che traduce la *Benevolence* di Hutcheson.

¹⁶ I calcoli del proprio vantaggio.

¹⁷ La quantità di perfezione.

¹⁸ Qui, e sotto, il testo si riferisce al sostantivo «Dio», come fosse implicitamente contenuto nell'espressione «volontà divina».

¹⁹ Con l'espressione *eigener Wille* Kant intende indicare la volontà in quanto propria di un soggetto, dunque autonoma. Anche più oltre, l'aggettivo *eigene* – sempre tradotto con «proprio» – sarà da intendersi, se usato in questo modo, nell'accezione di 'autonomo'.

²⁰ La frase è spiegata da Kant stesso subito di seguito: la «qualità» verso cui esiste un interesse è quella per cui l'uomo è in grado di non avere soltanto un interesse *diretto* verso lo «stato» (la felicità), ma un interesse per la felicità alla sola condizione che sia la ragione stessa ad attribuirgli, dunque un interesse per l'essere degni di questa felicità. Si tenga anche conto che, qui come altrove, l'aggettivo «personale» va inteso nel senso di ciò che è proprio della *Persönlichkeit*, dell'essere «persone», ossia soggetti morali.

²¹ Qui il «valore», in quanto relativo allo «stato», è sempre la felicità.

²² Qui e sopra abbiamo tradotto letteralmente *Kräfte* con «forze», ma si tenga conto che Kant, con una delle sue frequenti sovrapposizioni terminologiche, intende qui non altro che «facoltà».

²³ Anche qui Kant utilizza *eigen* come aggettivo che esprime il concetto di autonomia; «necessario» è da intendersi nel senso della 'necessitazione': il senso dell'equivalenza è che il dover essere morale, per gli esseri razionali che appartengono anche al mondo sensibile, significa costrizione autonomamente voluta.

²⁴ «Bene vacante», in senso giuridico.

²⁵ Il termine «difesa» (*Verteidigung*) è da intendersi anche qui nella sua accezione giuridica.

²⁶ A questo punto, Kant non ha ancora definito con precisione la sua distinzione tra volontà e arbitrio (*Willkühr*, su cui cfr. *Die Metaphysik der Sitten*,

cit., *Einleitung*, § I); qui comunque *willkürlich* sta ad indicare il carattere della libera scelta (e non di arbitrario nell'accezione di 'senza motivo'); perciò abbiamo ritenuto necessario tradurre in modo non letterale.

²⁷ Kant intende dire che astraendo da ogni possibile materia della determinazione pratico-razionale, non si riesce a giungere ad alcun movente, ossia appunto non si riesce a comprendere l'interesse della ragione.

INDICE DELLA
«FONDAZIONE DELLA METAFISICA DEI COSTUMI»

| | |
|---|-----|
| Prefazione | 3 |
| Sezione prima. Passaggio dalla comune conoscenza morale di ragione alla conoscenza filosofica | 15 |
| Sezione seconda. Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi | 43 |
| <p>L'autonomia della volontà come supremo principio della moralità, p. 115 - L'eteronomia della volontà come fonte di tutti i principî spurî della moralità, p. 117 - Partizione di tutti i possibili principî della moralità in base al concetto fondamentale dell'eteronomia che si è assunto, p. 119</p> | |
| Sezione terza. Passaggio dalla metafisica dei costumi alla critica della ragione pura pratica | 127 |
| <p>Il concetto della libertà è la chiave per la spiegazione dell'autonomia della volontà, p. 127 - La libertà deve essere presupposta come proprietà della volontà di tutti gli esseri razionali, p. 129 - Dell'interesse che è connesso alle idee della moralità, p. 133 - Com'è possibile un imperativo categorico?, p. 143 - Del confine estremo di ogni filosofia pratica, p. 147 - Nota conclusiva, p. 163</p> | |

INDICE DEL VOLUME

| | |
|--|----------|
| Introduzione <i>di Filippo Gonnelli</i> | v |
| 1. Genesi e obiettivi della <i>Fondazione</i> , p. v - 2. La struttura della <i>Fondazione</i> , p. XII - 3. I problemi della <i>Fondazione</i> , p. XXV | |
| Cronologia della vita e delle opere di Kant | XXXV |
| Nota al testo | XXXIX |
| Fondazione della metafisica dei costumi | 1 |
| <i>Note</i> | 167 |
| <i>Indice dei nomi citati nella «Fondazione della metafisica dei costumi»</i> | 173 |
| <i>Indice della «Fondazione della metafisica dei costumi»</i> | 175 |