

Immanuel Kant

CRITICA DELLA

RAGION PRATICA



INDICE

PREFAZIONE

Introduzione

DELL'IDEA DI UNA CRITICA DELLA RAGION PRATICA

Parte prima: DOTTRINA DEGLI ELEMENTI DELLA RAGION PURA PRATICA

LIBRO Primo: ANALITICA DELLA RAGION PURA PRATICA

Capitolo primo: DEI PRINCIPI DELLA RAGION PURA PRATICA

FONDAMENTI MATERIALI DI DETERMINAZIONE PRATICA

1. Deduzione dei principi della ragion pura pratica

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

Capitolo secondo: DEL CONCETTO DI UN OGGETTO DELLA RAGION PURA PRATICA

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

2. Tipica del giudizio pratico puro

Capitolo terzo: DEI MOVENTI DELLA RAGION PURA PRATICA

DILUCIDAZIONE CRITICA DELL'ANALITICA DELLA RAGION PURA PRATICA

Libro Secondo: DIALETTICA DELLA RAGION PURA PRATICA

Capitolo primo: DI UNA DIALETTICA DELLA RAGION PURA PRATICA IN GENERALE

Capitolo secondo: DELLA DIALETTICA DELLA RAGION PURA NELLA DETERMINAZIONE DEL CONCETTO DI SOMMO BENE

1. L'antinomia della ragion pratica

2. Soluzione critica dell'antinomia della ragion pratica

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

4. L'immortalità dell'anima come postulato della ragion pura pratica

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

6. Sui postulati della ragion pura pratica in generale

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

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

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

Parte seconda: DOTTRINA DEL METODO DELLA RAGION PURA PRATICA

CONCLUSIONE

Note dell'Autore

PREFAZIONE

Perché questa Critica non si intitoli Critica della ragion pura pratica, bensì semplicemente della ragion pratica in generale, nonostante che il primo titolo sembri richiesto dal parallelismo con la Critica della ragione speculativa, risulterà sufficientemente chiaro dalla trattazione. Essa deve, semplicemente, mostrare “che vi è una ragion pura pratica” e con questa finalità essa critica “la facoltà pratica” tutta intera. Se questo le riesce, non ha bisogno di criticare la facoltà pura stessa, per vedere se in quest'impresa la ragione non “esorbiti” in una semplice presunzione (come accade alla ragione speculativa). Infatti se, come ragion pura, è effettivamente pratica, essa dimostra la realtà sua e dei suoi concetti col fatto, e qualunque raziocinare contro la possibilità che ciò avvenga è inutile.

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

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

Ma la libertà è anche la sola, tra tutte le idee della ragione speculativa, di cui “sappiamo” a priori che è possibile, pur senza sapere come sia fatta: perché essa è la condizione (A1) della legge morale, che noi conosciamo. Le idee di “Dio” e dell’“immortalità” non sono, per contro, condizioni della legge morale, ma soltanto condizioni dell'oggetto necessario di una volontà determinata da codesta legge cioè dell'uso semplicemente pratico della nostra ragion pura. Di quelle idee, quindi, noi non possiamo affermare di “conoscere ed intendere”, non dico la realtà, ma assolutamente neppure la possibilità. Al tempo stesso, però, esse sono condizioni dell'applicazione della volontà moralmente determinata al proprio oggetto, datole a priori (sommo bene). Di conseguenza, la loro possibilità può e deve essere “assunta”, in questo riferimento pratico, senza che tuttavia teoreticamente la si conosca e si sappia come è fatta. A tal uopo, in vista della pratica, è sufficiente che essa non contenga alcuna impossibilità interna (contraddizione). Rispetto alla ragione speculativa, noi abbiamo a che fare, qui, con un fondamento semplicemente “soggettivo” della credenza: che, tuttavia, è “oggettivamente” valido per una ragione altrettanto pura, ma pratica, e, con ciò, fornisce alle idee di Dio e dell'immortalità mediante il concetto della libertà, una realtà e qualificazione oggettiva, anzi una necessità soggettiva (esigenza della ragion pura) di ammetterle. Con ciò la ragione non estende le sue conoscenze teoriche, ma, semplicemente, vien data la possibilità che, ciò che prima era mero “problema”, qui divenga “affermazione”, sicché l'uso pratico della ragione viene a connettersi con gli elementi del suo uso teoretico. E questa esigenza non è l'esigenza ipotetica di una “qualche” finalità della speculazione, per cui si debba ammettere qualcosa se si “vuole”

arrivare a completare l'uso della ragione nella conoscenza: è, per contro, un'esigenza "legale", di ammettere qualcosa, senza cui non può avvenire ciò che ci si "deve" inderogabilmente proporre, come fine della propria azione.

Senza dubbio, per la nostra ragione speculativa sarebbe più soddisfacente risolvere da sé quei problemi, senza un tal giro, e mettere a disposizione la loro soluzione come fondamento per l'uso pratico. ma alla nostra facoltà di conoscere non è data una così buona sorte. Coloro che menano vanto di conoscenze così elevate, non dovrebbero tenersele per sé, ma offrirle al pubblico esame e vantaggio. Essi - vogliono "dimostrare": benissimo! Dimostrino, e la critica deporrà ai loro piedi, come davanti a vincitori, tutto il suo armamentario. "Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis". - Poiché, dunque, in realtà essi non vogliono, presumibilmente perché non possono, noi ci troviamo costretti a riprendere in mano la critica per cercare nell'uso morale della ragione quei concetti di "Dio, libertà e immortalità", per i quali la speculazione non trova garanzia sufficiente della loro "possibilità", e per fondarli su quell'uso medesimo.

Così si spiega anche, per la prima volta, l'enigma della critica: come si possa "negare realtà oggettiva" all'uso oltresensibile delle categorie nella speculazione, e "riconoscere" ad esse codesta realtà rispetto agli oggetti della ragion pura pratica. Ciò, infatti, dev'essere necessariamente considerato come incongruo, fin quando quell'uso pratico non sia conosciuto se non di nome. Ma se, attraverso una sua scomposizione completa, s'intende che quella pensata realtà non sconfinava in nessuna determinazione teorica "delle categorie", e in nessun ampliamento della conoscenza del sovrasensibile, ma è intesa soltanto a indicare che un oggetto compete ad esse sotto quel riguardo, perché esse sono, o contenute a priori nella determinazione necessaria della volontà, o legate indissolubilmente con l'oggetto di tale determinazione, allora quella incongruenza scompare, perché di quei concetti si fa un uso diverso da quello della ragione speculativa. Con ciò, per contro, si manifesta una conferma molto soddisfacente, e prima difficilmente ipotizzabile, del modo di pensare conseguente della critica speculativa. Questa puntualizzava che gli oggetti dell'esperienza come tale - e, tra essi, il nostro stesso soggetto - son da considerarsi solo come "fenomeni", a fondamento dei quali, peraltro, si devono porre cose in se stesse; e che, pertanto, non si deve considerare tutto il sovrasensibile come un'invenzione, e il suo concetto come vuoto di contenuto. Ora, la ragion pratica, di per se stessa, senza un preventivo accordo con la ragione speculativa, procura realtà a un oggetto sovrasensibile della categoria della causalità, e cioè alla "libertà" (sia pure come concetto pratico e solo per l'uso pratico); e con ciò conferma mediante un fatto una cosa che là poteva soltanto venir pensata. Con ciò anche l'affermazione sorprendente, sebbene incontestabile, della critica speculativa, che "financo il soggetto pensante è a se stesso fenomeno "nell'intuizione interna"", ottiene nella critica della ragion pratica la sua piena conferma: al punto che a tale affermazione si dovrebbe addivenire, quand'anche essa non fosse stata dimostrata dalla prima critica (A2).

Con ciò capisco anche perché le più considerevoli obiezioni contro la critica, che fin qui siano state fatte, si muovono precisamente intorno a questi due cardini: "da un lato", la realtà oggettiva, negata nella conoscenza teoretica e affermata nella pratica, delle categorie applicate ai noumeni; "dall'altro", la paradossale esigenza di fare di sé, come soggetto della libertà, un noumeno, ma anche al tempo stesso, rispetto alla natura, un fenomeno nella propria coscienza empirica. Infatti, finché non ci si formava nessun concetto determinato della moralità e della libertà, non si poteva indovinare che cosa si volesse porre, come noumeno, a fondamento del preteso fenomeno; e, d'altro lato, se pure fosse in generale possibile farsi di ciò un concetto, dal momento che tutti i concetti dell'intelletto puro erano stati destinati, nell'uso teoretico, esclusivamente alla conoscenza dei fenomeni. Solo una

critica esauriente della ragion pratica può eliminare tutti questi malintesi, e porre in chiara luce quella consequenzialità che ne rappresenta il massimo pregio.

Tanto basti a giustificare perché, in quest'opera, i concetti e i principi della ragion pura speculativa, che, pure, sono stati già assoggettati alla loro critica specifica, qui tornino ad essere esaminati qua e là: cosa che non si conviene all'andamento sistematico di una scienza da costruirsi (dove questioni giudicate vanno semplicemente richiamate, e non poste di nuovo in discussione), ma che qui è permesso, anzi necessario: perché la ragione, con quei concetti, viene considerata nell'atto di passare ad un uso tutto diverso da quello che essa ne faceva là. Un tal passaggio rende necessario un paragone del nuovo uso col precedente, in modo che la nuova strada sia distinta accuratamente dall'antica e, al tempo stesso, risulti il loro collegamento. Considerazioni di questo genere - tra cui quelle ancora una volta indirizzate al concetto di libertà, ma nell'uso pratico della ragion pura - non saran riguardate come una zeppa, che serve soltanto a riempire le lacune del sistema critico della ragione speculativa (perché questo sistema, rispetto alle sue finalità, è completo), né, come si suol fare nelle costruzioni troppo affrettate, per apporvi in seguito chiavi e sostegni, bensì come membri costruttivi veri e propri, che rendono visibile la connessione del sistema; in guisa che concetti che, colà, potevano essere presentati solo problematicamente, ora si lasciano scorgere nella loro esibizione reale. Questa avvertenza riguarda principalmente il concetto della libertà, di cui non si può osservare senza meraviglia che tanti si vantino di poterlo intendere perfettamente, e di saperne spiegare la possibilità, allorché lo considerano solo in riferimento alla psicologia; mentre, se lo avessero valutato esattamente in senso trascendentale, avrebbero dovuto riconoscerne, tanto l'“indispensabilità”, come concetto problematico nell'uso completo della ragione speculativa, quanto la totale “incomprensibilità”. Passando poi al suo uso pratico, sarebbero dovuti addivenire da sé alla determinazione precisa di quel concetto rispetto ai suoi principi: cosa di cui essi vogliono così poco sentir parlare. Il concetto della libertà è la pietra d'inciampo per tutti gli “empiristi”, ma è anche la chiave dei più sublimi principi pratici per i moralisti “critici”, che, grazie ad esso, si rendono conto di dover procedere necessariamente in modo “razionale”. In considerazione di ciò, chiedo al lettore di non scorrere con occhio distratto quel che, alla fine dell'analitica, si dice di tale concetto.

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

All'obiezione di un recensore acuto e amante della verità - e, pertanto, pur sempre degno di rispetto -, mossa a quella “fondazione della metafisica dei costumi”, argomentante “che il

concetto del bene non vi è stato determinato prima del principio morale” (A4) (come, secondo lui, sarebbe stato necessario), spero di avere dato una risposta soddisfacente nel secondo capitolo dell'Analitica. Del pari ho preso in considerazione alcune altre obiezioni venutemi da uomini che danno l'impressione di avere a cuore la scoperta della verità (poiché coloro che hanno davanti agli occhi soltanto il loro vecchio sistema, e che hanno già deciso in anticipo che cosa vada approvato e che cosa no, non richiedono alcun esame, che potrebbe disturbare la loro privacy). E così mi comporterò anche per il seguito.

Quando si ha che fare con la determinazione di una particolare facoltà dell'animo umano, secondo fonti, contenuti e confini, non si può, per la natura stessa della conoscenza umana, se non cominciare dalle sue “parti”, e da una loro precisa e (per quel che possibile, nell'attuale condizione degli elementi già acquisiti) completa esposizione. Ma, ancora, va posta una seconda attenzione più tipicamente filosofica e “architettonica”: ad afferrare, cioè, correttamente “l'idea del tutto” e, a partire da essa, a cogliere tutte le singole parti nel loro rapporto reciproco, per mezzo della loro deduzione dal concetto di quell'insieme in una pura facoltà razionale. Codesto esame, con la corrispondente garanzia, è possibile solo grazie alla conoscenza intima del sistema; e coloro che apparissero svogliati rispetto alla prima indagine - ossia, considerassero che non valga la pena raggiungere quella conoscenza - non pervengono al secondo grado, cioè alla visione d'insieme, che consiste in un ritorno sintetico su ciò che già era stato indicato prima analiticamente. Non meraviglia, quindi, che essi trovino dappertutto incoerenze, anche se le lacune che dovrebbero farle supporre non si trovano nel sistema stesso, ma solo nel modo di procedere sconnesso del loro pensiero.

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

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

Ma che cosa mai di peggio ci potrebbe capitare, che se qualcuno facesse la scoperta inaspettata che in nessun caso c'è, né può esserci, conoscenza a priori? Eppure di ciò non c'è pericolo. Sarebbe come se qualcuno volesse mostrare, per mezzo della ragione, che non c'è nessuna ragione. Infatti, noi diciamo che conosciamo qualcosa per mezzo della ragione solo se siamo consapevoli che avremmo potuto conoscerla, quand'anche non l'avessimo così incontrata nell'esperienza: pertanto, conoscenza razionale e conoscenza a priori sono la stessa cosa. Voler spremere necessità da una proposizione empirica (“ex pumice aquam”) e, con questo, voler procurare a un giudizio anche una vera universalità (senza la quale non c'è alcuna conclusione razionale, e neppure, pertanto, la conclusione per analogia, la quale richiede una universalità e necessità oggettiva per lo meno presunta, e

presuppone pur sempre, quindi, una conclusione razionale) è una pura e semplice contraddizione. Fare appello alla necessità soggettiva, cioè all'abitudine, anziché all'oggettiva, che ha luogo nei giudizi a priori, significa negare la facoltà della ragione di esprimere un giudizio sull'oggetto, cioè di conoscerlo, e di sapere che cosa gli appartiene. Significa, ad esempio, non poter dire, di ciò che segue spesso e costantemente a un determinato stato, che da questo stato si possa “concludere” a quello (perché ciò implicherebbe una necessità oggettiva, e il concetto di un collegamento a priori), bensì soltanto che ci si può attendere eventi analoghi (al modo degli animali), e quindi, significa respingere il concetto di causa, come fundamentalmente falso e fondato su un mero inganno del pensiero. Pretendere di rimediare a questa mancanza di validità oggettiva, e pertanto universale, dicendo che, purtuttavia, non si vede ragione per attribuire ad altri esseri razionali un modo di rappresentazione diverso, posto che ciò fornisca una conclusione valida, equivarrebbe a fare della nostra stessa incertezza un mezzo più prezioso, per allargare la nostra conoscenza, di qualsiasi riflessione. Invero, il solo fatto di non conoscere altri esseri razionali all'infuori dell'uomo ci autorizzerebbe a presumerli costituiti così come ci conosciamo: sicché li conosceremmo effettivamente. Non sto a ricordare che l'universalità della credenza non dimostra la validità oggettiva di un giudizio (cioè la validità di esso come conoscenza): perché, quand'anche quell'unanimità accidentalmente avesse luogo, ciò non dimostrerebbe ancora che vi sia concordanza con l'oggetto. Al contrario, solo la validità oggettiva costituisce il fondamento di un consenso universale necessario.

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

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

Ma, poiché in questa età filosofica e critica è difficile prendere sul serio un cotale empirismo che, probabilmente, viene formulato solo a titolo di esercizio per la facoltà di giudicare, e allo scopo di porre in una luce più chiara, per contrasto, la necessità di principi

Immanuel Kant – Critica della ragion pratica

razionali a priori, dobbiamo pur esser grati a coloro che si affaticano in un siffatto lavoro, anche se esso è peraltro sterile.

Introduzione

DELL'IDEA DI UNA CRITICA DELLA RAGION PRATICA

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

Poiché, d'altra parte, è pur sempre la conoscenza della ragion pura quella che offre il fondamento all'uso pratico, la divisione di una Critica della ragion pratica segue, nelle sue linee generali, lo stesso ordine che quella della ragione speculativa. Avremo, quindi, anche qui una “dottrina degli elementi” e una “dottrina del metodo”; e in quella, come parte prima, una “analitica”, come regola della verità, e poi una “dialettica”, come esposizione e risoluzione dell'apparenza nei giudizi della ragion pratica. Se non che l'ordine, all'interno della sezione dell'Analitica, tornerà ad essere rovesciato rispetto a quello della critica della ragion pura speculativa. Nella presente trattazione, infatti, noi cominceremo dai principi per passare ai concetti, e da questi, se possibile, alla sensibilità: mentre nella ragione speculativa dovemmo cominciare dalla sensibilità e finire con i principi. La ragione di ciò è, di nuovo, la seguente: che noi ora abbiamo a che fare con la volontà, e dobbiamo esaminare la ragione, non in rapporto agli oggetti, bensì in rapporto a tale volontà e alla sua causalità. Qui, dunque, i principi della causalità empiricamente incondizionata devono costituire l'inizio, dopo il quale soltanto potrà farsi il tentativo di applicare i nostri concetti, del fondamento di determinazione di una tal volontà, agli oggetti e, infine, al soggetto e alla

Immanuel Kant – Critica della ragion pratica

sua sensibilità. La legge della causalità per la libertà, cioè un principio pratico puro, costituisce qui, indiscutibilmente, l'inizio e determina gli oggetti a cui soltanto può venir riferito.

Parte prima:
DOTTRINA DEGLI ELEMENTI DELLA RAGION PURA PRATICA

LIBRO Primo:
ANALITICA DELLA RAGION PURA PRATICA

Capitolo primo:
DEI PRINCIPI DELLA RAGION PURA PRATICA

§ 1

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

Nota. - Se si ammette che la ragion pura possa contenere in sé un fondamento pratico, cioè un fondamento sufficiente a determinare la volontà, esistono leggi pratiche; se invece no, tutti i principi pratici saranno semplici massime. Nella volontà patologicamente affetta di un essere razionale può prodursi un contrasto tra le massime e le leggi pratiche da lui stesso riconosciute. Qualcuno, ad esempio, può formarsi la massima di non lasciare invendicata nessuna offesa, e tuttavia rendersi conto che questa non è una legge pratica, ma solo una sua massima; che, per contro, come regola per la volontà di ogni essere razionale non potrebbe costituire un'unica massima coerente. Nella conoscenza della natura i principi di ciò che accade (per esempio il principio dell'eguaglianza dell'azione e della reazione, nella trasmissione del movimento) sono, al tempo stesso, leggi della natura: perché l'uso della ragione, in tal campo, è teoretico, e determinato dalla costituzione dell'oggetto. Nella conoscenza pratica - cioè in quella che ha che vedere soltanto con i fondamenti determinanti la volontà - i principi che ci si forma non sono ancora, perciò, senz'altro leggi, a cui si sia inevitabilmente sottoposti: perché in campo pratico la ragione ha che fare solo con il soggetto, e precisamente con la facoltà di desiderare, secondo la cui particolare costituzione la regola può assumere un valore diverso.

La regola pratica è sempre un prodotto della ragione, perché prescrive un'operazione come mezzo per raggiungere l'effetto che ci si propone. Ma, per un essere in cui la ragione non rappresenti, da sola, ogni fondamento di determinazione della volontà, codesta regola è un “imperativo”, cioè una regola contenente un dovere, che esprime la necessitazione oggettiva dell'azione, e indica che, se la ragione determinasse completamente la volontà, l'azione avverrebbe immancabilmente secondo tale regola. Gli imperativi valgono quindi oggettivamente, e sono del tutto distinti dalle massime come principi soggettivi. Ma essi, o determinano le condizioni della causalità dell'essere razionale - inteso come causa efficiente - solo rispetto all'effetto e alla sua raggiungibilità; oppure determinano

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

§ 2

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

Per materia della facoltà di desiderare intendo un oggetto, che si desidera sia reale. Ora, se il desiderio di tale oggetto precede la regola pratica, ed è la condizione per cui ci si fa di essa un principio, allora io dico che (in primo luogo) tale principio è, in ogni caso, empirico. Infatti, il motivo determinante dell'arbitrio è, in questo caso, la rappresentazione di un oggetto, e quel suo rapporto con il soggetto per cui la facoltà di desiderare è determinata alla realizzazione di esso. Ma un tal rapporto con il soggetto si chiama piacere, che si prende alla realtà di un oggetto. Questo piacere, dunque, dovrebbe esser presupposto, come condizione della possibilità di determinare l'arbitrio. Ma di nessuna rappresentazione di un oggetto qualsiasi si può sapere a priori se sarà accompagnata da “piacere”, o da “dispiacere”, o se sia indifferente. Dunque, in questo caso il motivo

determinante dell'arbitrio dev'essere immancabilmente empirico, e tale dev'essere, pertanto, anche il principio pratico materiale, che lo presuppone come condizione.

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

§ 3

Teorema 2. - I principi pratici materiali sono, in quanto tali, tutti della stessa specie, e rientrano nel principio dell'amor di sé, o della propria felicità.

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

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

Nota 1. - C'è da meravigliarsi che persone, peraltro acute, abbiano potuto credere che la distinzione tra “facoltà di desiderare inferiore e superiore” dipenda dall'origine delle “rappresentazioni” collegate con il senso di piacere, a seconda che tale origine si trovi “nei sensi” o nell’“intelletto”. Perché, quando si cercano i motivi che determinano il desiderio, e li si pone in un qualsiasi diletto che ci si attende da qualcosa, non importa assolutamente donde provenga la “rappresentazione” dell'oggetto piacevole, ma solo quanto essa “piaccia”. Se una rappresentazione, per quanto abbia sede e origine nell'intelletto, può determinare l'arbitrio solo in quanto presuppone un senso di piacere nel soggetto, il suo diventare un motivo determinante dell'arbitrio dipende interamente dalla costituzione del senso interno, e cioè dal fatto che questo si senta affetto piacevolmente. Per quanto eterogenee siano le rappresentazioni degli oggetti, per quanto esse siano rappresentazioni intellettuali, o addirittura razionali, in contrapposto alle rappresentazioni sensibili, pure il senso di piacere per cui esse vengono propriamente a costituire il fondamento di determinazione del volere (il diletto, l'appagamento che da esse ci si attende, che stimola l'attività intesa a produrre l'oggetto) è di un'unica specie, non solo nel senso che, in ogni caso, non può essere riconosciuto se non empiricamente, ma anche nel senso che esso

sollecita un'unica e identica forza vitale, che si esprime nella facoltà di desiderare; e, sotto questo rispetto, non può distinguersi da un qualsiasi altro motivo determinante, se non per il grado. Come si potrebbe altrimenti stabilire un confronto “quantitativo” tra due motivi affatto diversi quanto alla specie della rappresentazione, per dare la preferenza a quello che sollecita di più la facoltà di desiderare? Una stessa persona può restituire senza averlo letto un libro, per lui molto istruttivo, e che non gli capiterà mai più tra mano, per non perdere una partita di caccia; o andarsene a metà d'un interessante discorso, per non arrivare in ritardo a pranzo; lasciare una conversazione fatta di osservazioni intelligenti, e che egli, del resto, apprezza assai, per sedersi al tavolo di gioco; o respingere perfino un povero, che in un altro tempo gli farebbe piacere aiutare, perché in quel momento non ha in tasca altro denaro che quello che gli serve esattamente per pagare il biglietto d'ingresso alla commedia. Se la determinazione del volere si fonda sul sentimento di piacere o di dispiacere, che egli si attende da una causa qualsiasi, gli è del tutto indifferente quale sia la specie della rappresentazione da cui viene colpito. Per fare la sua scelta, egli considera solo quanto sia intenso, quanto lungo e quanto facilmente ottenibile, nonché quanto spesso ripetuto, sia il piacere. Allo stesso modo che, a chi abbia bisogno di oro per le sue spese, non interessa minimamente se la materia di cui è costituito sia stata estratta dalle montagne o setacciata dalla sabbia, purché quell'oro venga accettato ovunque per lo stesso valore, così nessuno, quando gli interessi soltanto la piacevolezza del vivere, si domanda se le rappresentazioni siano intellettuali o sensibili, ma solo “quanti e quanto intensi piaceri” esse gli procurino, per il tempo più lungo possibile. Solo coloro che volentieri negherebbero alla pura ragione la facoltà di determinare la volontà, senza presupporre sentimento di sorta, possono sviarsi così lontano dalla loro propria definizione, da dichiarare assolutamente eterogenei due motivi che, pure, essi stessi hanno precedentemente riportato a uno stesso principio.

Così, ad esempio, si trova che è possibile trovar piacere anche in una semplice “erogazione di forza”, nella coscienza della propria forza d'animo nel superare gli ostacoli che si frappongono alle nostre iniziative, nel coltivare le doti dello spirito, eccetera: e giustamente diciamo che queste sono gioie e divertimenti più “fini”, perché si trovano meglio di altri in nostro potere, non si logorano, ma, anzi, esercitano la sensibilità a un loro godimento via via più intenso; e, oltre a divertire, coltivano. Tuttavia, spacciarli per un modo di determinare il volere diverso dal semplice senso - considerato che, per la possibilità di una loro fruizione, presuppongono anzitutto, come condizione prima di un siffatto compiacimento, una speciale sensibilità disposta nel nostro animo - è un equivoco esattamente simile a quello di quegli ignoranti che, volendo impicciarsi di metafisica, pensano la materia così fina, così sopraffina, che a questo pensiero si sentono venire essi stessi il capogiro; e credono, in questo modo, di avere escogitato un essere “spirituale”, e tuttavia esteso. Se noi, dando ragione a Epicuro, contiamo esclusivamente sul piacere che la virtù promette perché essa determini la volontà, non possiamo poi rimproverarlo di considerare questo piacere come del tutto omogeneo con quello dei sensi più grossolani: perché non si ha assolutamente nessun fondamento per fargli carico di ascrivere le rappresentazioni, da cui è suscitato in noi quel sentimento, unicamente ai sensi corporei. Di molte di esse, per quel che si può capire, egli ha cercato la fonte anche nell'esercizio della facoltà di conoscere superiore: ma questo non gli impedì e non poteva impedirgli, di considerare interamente omogeneo con gli altri, secondo il principio di cui si è detto, il piacere che quelle rappresentazioni, peraltro intellettuali, provocano in noi, e grazie al quale soltanto possono divenire fondamenti di determinazione della volontà. Essere “conseguente” è il più stretto obbligo di un filosofo: eppure è anche quello che viene meno frequentemente rispettato. Le antiche scuole greche ci offrono di ciò più esempi di quanti

ci sia dato incontrare nei nostri tempi, portati al “sincretismo”, in cui si costruisce un “sistema di alleanze” di principi contraddittori, pieno di disonestà e di superficialità: perché questo costituisce una miglior raccomandazione per il pubblico, contento di sapere di tutto un po', e, in realtà, nulla di nulla, nella persuasione di poter stare su tutte le selle. Il principio della propria felicità, per quanto intelletto e per quanta ragione si spendano in suo favore, non comporterebbe alcun fondamento di determinazione della volontà al di fuori di quelli che si riferiscono alla facoltà di desiderare “inferiore”. Pertanto, delle due l'una: o non v'è alcuna facoltà di desiderare superiore, o la “pura ragione” dev'essere pratica per sé sola, cioè deve poter determinare il volere per la semplice forma della regola pratica, senza presupporre sentimenti di sorta, e, pertanto, senza rappresentazioni di piacere o di dispiacere come materia della facoltà di desiderare: materia che condiziona sempre empiricamente i principi. Quindi la sola ragione, in quanto determina per se stessa il valore (e non in quanto è al servizio delle inclinazioni), è una vera facoltà di desiderare “superiore”, a cui si subordina quella determinabile patologicamente; ed essa è realmente, “specificamente” diversa da quest'ultima, sicché anche la minima mescolanza di impulsi di questo genere lede la sua forza e il suo privilegio, così come il minimo elemento empirico, che sia condizione di una dimostrazione matematica, degrada e annienta la sua dignità e la sua efficacia. In una legge pratica la ragione determina la volontà immediatamente, non attraverso un sentimento interposto di piacere o di dispiacere, neppure rispetto a questa stessa legge; e solo il suo esser pratica come pura ragione le rende possibile di essere “legislatrice”.

Nota 2. - Esser felice è necessariamente l'aspirazione di ogni essere razionale, ma finito: ed è, pertanto, un motivo determinante inevitabile della sua facoltà di desiderare. Infatti, la contentezza di tutta la propria esistenza non è qualcosa come un possesso originario, una beatitudine, la quale presupporrebbe una coscienza della propria autosufficienza e indipendenza, bensì un problema, sollevato dalla sua stessa natura finita. Un tal essere è bisognoso, e il suo bisogno concerne la materia della sua facoltà di desiderare, cioè qualcosa che si riferisce a un senso soggettivo di piacere o di dispiacere, e che determina che cosa sia necessario perché un tale essere sia contento. Ma appunto perciò, appunto perché tale motivo determinante del soggetto può essere conosciuto solo empiricamente, è impossibile fare della soluzione di questo problema una legge: perché questa, in quanto oggettiva, dovrebbe contenere un “fondamento di determinazione identico” in tutti i casi e per tutti gli esseri ragionevoli. Ora, sebbene il concetto della felicità sia “costantemente” il fondamento del rapporto pratico che gli oggetti hanno con la facoltà di desiderare, esso, tuttavia, non è altro che il titolo generale dei motivi determinanti soggettivi, e non determina nulla specificamente: mentre il problema pratico consiste precisamente in questo, e senza una tale determinazione non è punto risolto. In che cosa, cioè, ciascuno debba riporre la propria felicità, dipende dal sentimento di piacere o di dispiacere proprio di ciascuno, e, anche in uno stesso soggetto, dalla diversità dei bisogni e dal variare di quel sentimento; e quindi una legge “necessaria soggettivamente” (come legge di natura) è, oggettivamente, un principio pratico del tutto “accidentale”, che in soggetti diversi può e deve essere diversissimo, e pertanto non può mai fornire una legge; perché, per il desiderio di felicità, non ha mai importanza la forma della legalità, ma solo la materia, e precisamente la questione: se e in qual misura dall'obbedire alla legge ci si possa attendere un godimento. I principi dell'amore di sé possono bensì contenere regole generali dell'abilità (per trovare i mezzi per uno scopo): ma, in tal caso, sono principi semplicemente teoretici (A7); come, ad esempio, il proverbio: «chi vuol mangiare pane, trovi un mulino». Ma le prescrizioni pratiche che su tali principi si fondano non possono

mai essere universali, perché il motivo determinante della facoltà di desiderare si fonda sul sentimento del piacere e del dispiacere, che non si può mai assumere come universalmente diretto sugli stessi oggetti.

Ma, posto anche che esseri razionali finiti pensino in modo del tutto concorde rispetto a quello che si debba considerare come oggetto del loro sentimento di piacere o di dispiacere, nonché rispetto ai mezzi di cui si devono servire per ottenere una cosa e tener lontana l'altra, egualmente il “principio dell'amor di sé” non potrebbe in nessun modo venir da loro spacciato per una “legge pratica”: perché quella concordia sarebbe essa stessa soltanto casuale. Il fondamento di determinazione sarebbe sempre soltanto soggettivamente valido, e in modo puramente empirico, né avrebbe quella necessità che vien pensata in qualsiasi legge: la necessità oggettiva, fondata su ragioni a priori. Una necessità di quel genere andrebbe dunque considerata, non certo come pratica, ma semplicemente come fisica: la necessità che la nostra inclinazione ci forzi ad agire in quel modo, così immancabilmente come siamo forzati a sbadigliare quando vediamo sbadigliare gli altri. Si dovrebbe, anzi, affermare che non esistono affatto leggi pratiche, ma soltanto “consigli” in vista di ciò che desideriamo, anziché promuovere principi semplicemente soggettivi al rango di leggi pratiche: le quali devono avere una necessità assolutamente oggettiva, e non solo soggettiva, e devono essere riconosciute a priori dalla ragione, e non per mezzo dell'esperienza (per quanto empiricamente generale questa possa essere). Le stesse regole di fenomeni concordanti son chiamate «leggi» della natura (ad esempio, le leggi della meccanica) soltanto se le si conosce realmente a priori, o, quanto meno (come nel caso delle leggi chimiche), se si ammette che si conoscerebbero a priori, sulla base di fondamenti oggettivi, se la nostra veduta giungesse più nel profondo. Soltanto nel caso di principi pratici soggettivi accade che si ponga esplicitamente come condizione che essi si fondino, non su condizioni oggettive, ma su condizioni semplicemente soggettive dell'arbitrio: e che essi, pertanto, non si possano mai presentare come leggi pratiche, ma sempre soltanto come semplici massime. Quest'ultima osservazione sembra, a prima vista, ridursi a una semplice disputa di parole: ma, in verità, essa stabilisce il significato dei termini della distinzione più importante di tutte, la sola che, in indagini pratiche, possa esser presa in considerazione.

§ 4

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

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

Nota. - Quale forma nella massima si adatti a una legislazione universale e quale no, è cosa

che l'intelletto più comune è in grado di distinguere, anche senza nessuna istruzione. Poniamo che io mi sia fatto la massima di accrescere il mio patrimonio con qualsiasi mezzo sicuro. Ora ho in mano mia un “deposito”, il cui proprietario è morto senza lasciare in proposito nessuno scritto. Ecco, naturalmente, un caso che cade sotto la mia massima. Io ora voglio soltanto sapere se tale massima possa anche valere come legge pratica universale. Considero dunque il caso in questione, e domando se la mia massima potrebbe assumere la forma di una legge, e cioè se io, con la mia massima, potrei al tempo stesso stabilire una legge come la seguente: che chiunque possa negare di aver ricevuto un deposito, se nessuno può dimostrare che gli è stato lasciato. Subito mi accorgo che un tal principio, come legge, annienterebbe se stesso, perché farebbe sì che non vi sia più alcun deposito. Una legge pratica, che io riconosco come tale, deve qualificarsi come adatta per una legislazione universale: è, questa, una proposizione identica, e quindi chiara per sé. Se ora io dico: la mia volontà è sottoposta a una “legge pratica”, non posso addurre la mia inclinazione (per esempio, nel caso presente, la mia avarizia) come motivo determinante adatto ad una legge pratica universale: perché essa, ben lungi dall'adattarsi a una legislazione universale, posta nella forma di una legge universale è, anzi, costretta a cancellare se stessa.

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

§ 5

Problema 1. - Supposto che la semplice forma legislativa delle massime sia, da sola, il fondamento di determinazione sufficiente di una volontà, trovare come sia fatta quella volontà che si lascia determinare da essa soltanto.

Poiché la semplice forma della legge può essere rappresentata soltanto dalla ragione, e, quindi, non è un oggetto che cada sotto i sensi, né, di conseguenza, rientra tra i fenomeni, la rappresentazione di essa come fondamento di determinazione della volontà è distinta da tutti i fondamenti che determinano ciò che accade in natura secondo la legge di causalità: in ciò, infatti, gli stessi fondamenti della determinazione devono essere fenomeni. Se, però,

nessun altro motivo determinante della volontà può servirle da legge, tranne quella pura forma legislativa universale, una tale volontà dev'essere pensata come interamente indipendente dalla legge naturale dei fenomeni, e precisamente dalla legge della causalità degli uni rispetto agli altri. Codesta indipendenza si chiama “libertà” nel senso rigoroso, e cioè trascendentale, della parola. Dunque, una volontà a cui possa servir da legge la pura forma legislativa della massima è una volontà libera.

§ 6

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

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

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

concetto.

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

§ 7

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

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

La cosa è abbastanza singolare, e non trova riscontro in tutto il resto della conoscenza pratica. Infatti, il pensiero a priori di una possibile legislazione universale che, dunque, è semplicemente problematico, s'impone incondizionatamente come legge, senza che si tragga nulla dall'esperienza, o da una qualsiasi volontà estranea. Inoltre, non si tratta di una prescrizione secondo cui debba avvenire un'operazione che renda possibile un effetto desiderato (perché, in tal caso, la regola sarebbe sempre condizionata fisicamente), bensì di una regola che determina a priori semplicemente la volontà, rispetto alla forma delle sue massime. E, così, non è impossibile, quanto meno, pensare una legge che serva unicamente a determinare la forma “soggettiva” dei principi, come tale che costituisca un fondamento di determinazione grazie alla forma “oggettiva” di una legge in generale. La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto della ragione, non perché la si possa desumere da precedenti dati razionali, per esempio dalla coscienza della libertà (perché una tale coscienza non ci è data anzitutto), ma perché ci si impone di per se stessa come una proposizione sintetica a priori, non fondata su alcuna intuizione, né pura né empirica.

Tale proposizione sarebbe bensì analitica se si presupponesse la libertà del volere, ma per far questo, se si intende la libertà in un senso positivo, sarebbe necessaria un'intuizione intellettuale, che non è assolutamente lecito ammettere. Tuttavia, per poter considerare senza equivoci tale legge come “data”, occorre osservare che non si tratta di un fatto empirico, bensì dell'unico fatto della ragion pura, la quale, per mezzo di esso si annunzia come originariamente legislatrice (“sic volo, sic jubeo”).

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

Nota. - Il fatto accennato più sopra è incontestabile. Basta analizzare il giudizio che gli uomini danno sulla legittimità delle loro azioni, e si troverà sempre che, qualunque cosa possa dire in proposito l'inclinazione, la loro ragione tuttavia, incorruttibile e da se stessa costretta, riserva la massima della volontà, in un'azione, sempre alla volontà pura, cioè a se medesima, considerando se stessa come pratica a priori. Ora, questo principio della moralità - in forza della stessa universalità della legislazione, che ne fa il motivo determinante formale supremo della volontà, senza considerazione di qualsiasi differenza soggettiva in essa - è dichiarato dalla ragione, al tempo stesso, una legge valida per tutti gli esseri razionali, in quanto abbiano comunque una volontà, cioè una facoltà di determinare la loro causalità mediante la rappresentazione di regole, e perciò in quanto son capaci di azioni secondo principi, quindi anche secondo principi pratici a priori (perché soltanto questi posseggono quella necessità che la ragione esige in un principio). Non si limita pertanto agli uomini, ma riguarda tutti gli esseri finiti dotati di volontà e di ragione; anzi, include addirittura l'Essere infinito, come intelligenza suprema. Nel primo caso, però, la legge ha la forma di un imperativo, perché si può, bensì, presupporre in quell'essere finito, come essere razionale, una volontà pura, ma, trattandosi di un essere affetto da bisogni e mosso da cause sensibili, non una volontà santa, ossia non una volontà che non sia capace di alcuna massima contrastante con la legge morale. In quegli esseri, quindi, la legge morale è un “imperativo” che comanda categoricamente, perché la legge è incondizionata. E il rapporto di quella volontà con la legge è un rapporto di “dipendenza”, chiamato obbligatorietà, che implica una “coercizione”, sebbene solo da parte della ragione e della sua legge obbiettiva, a compiere una certa azione. Questa si chiama “dovere”, perché un arbitrio patologicamente affetto (sebbene non per questo determinato, e quindi pur sempre libero) comporta un desiderio, che sorge da cause soggettive, e, quindi, può essere spesso in contrasto con il puro motivo determinante oggettivo, esigendo perciò una resistenza da parte della ragion pratica, in forma di coercizione morale, che può dirsi una costrizione interna, ma intellettuale. Nell'intelligenza perfettissima giustamente ci si rappresenta l'arbitrio come incapace di una massima che non possa essere, al tempo stesso, legge oggettiva, e il concetto della “santità”, che per questo le compete, non la pone, bensì, al di sopra di ogni legge pratica, ma certo al di sopra di ogni legge pratico-costrittiva, e pertanto di ogni obbligo e di ogni dovere. La santità del volere è, nondimeno, un'idea pratica, che deve necessariamente servir da modello: avvicinarsi ad essa all'infinito è la sola cosa che tutti gli esseri razionali finiti abbian da fare. Tale idea è tenuta costantemente ed esattamente davanti agli occhi di quegli esseri dalla pura legge morale, che per questo si chiama «santa» essa stessa. Ed esser certi di un siffatto progresso all'infinito delle proprie massime, e di una loro capacità di migliorare continuamente - in altri termini, la virtù -, è la cosa più alta che la ragion pratica finita possa conseguire, senza essere, a sua volta, per lo meno in quanto facoltà acquisita naturalmente, mai perfetta: perché la sicurezza, in tal caso, non diventa mai certezza apodittica, e, come convinzione, è molto pericolosa.

§8

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

Nota 1. - Alla legge pratica, dunque, non va mai ascritta una prescrizione pratica che implichi una condizione materiale (e pertanto empirica). Infatti, la legge della pura volontà, cioè della volontà libera pone quest'ultima in una sfera totalmente distinta dall'empirica; e la necessità che quella legge esprime, non potendo essere una necessità naturale, può dunque consistere solo in condizioni formali della possibilità di una legge in genere. Ogni materia di regole pratiche riposa sempre su condizioni soggettive, che non procurano, per gli esseri razionali, nessuna universalità che non sia quella semplicemente condizionata (nel caso, cioè, che io “desideri” questo o quest'altro, che cosa io debba fare per realizzarlo), e ruotano sempre tutte intorno al principio della “propria felicità”. Ora, non si può certo negare che qualsiasi volere debba avere anche un oggetto, e, pertanto, una materia: ma non è detto, perciò, che questa sia senz'altro il motivo determinante e la condizione della massima. Se essa lo è, non la si può presentare in forma di legge universale, perché l'aspettazione dell'esistenza dell'oggetto verrebbe ad essere, allora, la causa che determina l'arbitrio, e a fondamento del volere si dovrebbe porre la dipendenza della facoltà di desiderare dall'esistenza di una qualche cosa: dipendenza che va cercata sempre soltanto in condizioni empiriche, e perciò non può mai fornire il fondamento di una regola necessaria e universale. Così, ad esempio, la felicità di altri esseri potrà essere l'oggetto della volontà di un essere razionale: ma se essa fosse il fondamento di determinazione della massima, si dovrebbe presumere, non soltanto che nel benessere altrui troviamo una naturale soddisfazione, ma anche che ne sentiamo un vero e proprio bisogno, come quello che suscita negli uomini il modo di sentire simpatetico. Ma codesto bisogno non lo posso presupporre in ogni essere razionale, e, comunque, non certamente in Dio. La materia della massima può dunque rimanere, ma essa non deve essere la sua condizione, altrimenti la massima non sarebbe adatta a costituire una legge. Dunque, la

semplice forma della legge, che limita la materia, dev'essere, al tempo stesso, un fondamento per assegnare tale materia al volere, senza però presupporla. Supponiamo, ad esempio, che la materia sia la mia felicità. Questa materia, se la attribuisco a ciascuno (come effettivamente posso fare, nel caso degli esseri finiti), può divenire una legge pratica "oggettiva" solo quando io vi comprendo anche la felicità degli altri. Dunque, la legge di promuovere la felicità altrui non sorge dal presupposto che questo sia un oggetto che la volontà di ciascuno ha senz'altro, ma solo dal fatto che la forma dell'universalità - che la ragione esige come condizione perché una massima dell'amor di sé acquisti la validità oggettiva di una legge - diviene il fondamento di determinazione del volere. Non, dunque, l'oggetto (la felicità degli altri) era il motivo determinante della volontà pura, ma la semplice forma legislativa, con cui ho limitato la mia massima fondata sull'inclinazione, per procurarle l'universalità di una legge, e adeguarla così alla ragion pura pratica. Da questa limitazione soltanto, e non dall'aggiunta di un movente esterno, poteva sorgere il concetto dell'"obbligo" di estendere anche alla felicità altrui la massima del mio amore per me stesso.

Nota 2. - Il contrario esatto del principio della moralità ha luogo quando il fondamento per determinare la volontà è posto nella felicità "propria"; e questo, come ho mostrato più su, avviene ogni volta che il motivo determinante, che deve servire da legge, è trovato in qualunque cosa che non sia la forma legislativa della massima. Tale contrasto, però, non è semplicemente logico, come quello tra regole empiricamente condizionate che si volessero innalzare a principi conoscitivi necessari, bensì pratico; e se la voce della ragione, nei riguardi della volontà, non fosse così chiara, così impossibile da soffocare, così precisa anche nell'uomo più comune, que! principio manderebbe completamente a picco la moralità. In tali condizioni, però, l'etica si mantiene solo nelle speculazioni, fatte per confondere le teste, delle scuole abbastanza temerarie da rendersi sorde a quella voce celeste per poter tener ferma una teoria che non affatichi troppo le menti.

Se un amico, a cui del resto vuoi bene, credesse di giustificarsi presso di te di una falsa testimonianza ch'egli abbia dato, adducendo in primo luogo il dovere sacro, secondo lui, di promuovere la propria felicità, e in secondo luogo enumerando i vantaggi che in tal modo si è procurato - vantando la prudenza seguita per rendersi sicuro da qualsiasi possibilità d'essere scoperto, anche da parte di te medesimo, a cui comunica il segreto unicamente per poterlo smentire in qualunque momento -; e poi sostenesse, con tutta serietà, di avere compiuto un vero dovere umano; tu, o gli rideresti direttamente in faccia, o ti ritrarresti da lui con orrore; anche se, qualora uno abbia indirizzato i suoi principi unicamente al proprio vantaggio, tu non abbia assolutamente nulla da obiettare. Oppure supponete che qualcuno vi raccomandi un individuo come governante a cui affidare ciecamente tutti i vostri affari; e, per ispirarvi fiducia, lo vanti come uomo saggio, che s'intende meravigliosamente bene del proprio vantaggio, ed è instancabile, sì da non lasciar passare inutilizzata nessuna occasione che possa servirgli; e infine, perché non si sospetti in lui un egoismo volgare, esalti la finezza con cui sa vivere, e dica come non cerchi la sua soddisfazione nell'ammassar denaro o nella sensualità, ma nell'accrescere le proprie conoscenze, in una conversazione istruttiva scelta assennatamente, nonché nel far del bene a chi ne ha bisogno; aggiungendo però che, quanto ai mezzi (che ricevono il loro valore, o disvalore, unicamente dal fine), egli non baderebbe troppo per il sottile, né esiterebbe a servirsi del denaro altrui - non appena sapesse che può farlo con sicurezza e senza essere scoperto - così come del proprio. Allora non manchereste di credere, o che chi vi fa la raccomandazione voglia prendervi in giro, o che abbia perduto il senno. I confini tra la moralità e l'amore di sé sono tracciati così nettamente, che anche l'occhio più comune non

può mancare di distinguere se qualcosa rientri in questo od in quella.

Le poche osservazioni che seguono possono sembrare superflue, a proposito di una verità così manifesta: ma, quanto meno, esse possono servire a dare una maggior chiarezza al giudizio della comune ragione umana.

Il principio della felicità può bensì fornire massime, ma mai tali che siano adatte a divenire leggi della volontà, anche quando ci si proponga come oggetto la felicità “universale”. Poiché, infatti, la conoscenza di essa riposa solo su dati d'esperienza, dipendendo ogni giudizio in proposito dall'opinione di ciascuno - che, per di più, è molto mutevole -, è possibile bensì dare regole “generalì”, ma mai “universali”: regole, cioè, che si verificano in media più spesso, ma non che debbano essere valide sempre e necessariamente. Su di esse, perciò, non può fondarsi alcuna “legge” pratica. Appunto perché qui è posto a fondamento della regola stessa un oggetto dell'arbitrio, che, perciò, deve precederla, la regola non può mai fondarsi su altro che su ciò che si sente, e perciò non può che riferirsi all'esperienza e fondarsi su di essa: di conseguenza, non può aversi che un'indefinita varietà di giudizi. Questo principio non prescrive dunque a tutti gli esseri razionali le stesse regole pratiche, anche se esse stanno tutte sotto un titolo comune, quello della felicità. La legge morale, per contro, è pensata come oggettivamente necessaria, appunto perché deve valere per ogni essere dotato di ragione e volontà.

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

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

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

Chi ha perduto al gioco, può ben “adirarsi” con se stesso e con la propria leggerezza; ma se è cosciente di aver “barato al gioco” (pur vincendo, con questo mezzo), deve “disprezzare” se stesso, non appena si pone a confronto con la legge morale. Questa ha da essere, dunque, qualcosa di diverso dal principio della propria felicità: perché il dover dire a se

stessi: «io sono un “indegno”, anche se ho riempito la mia borsa», deve pur avere una regola del giudizio diversa da quella per cui si plaude a se stessi dicendo: «sono un uomo “prudente”, perché ho arricchito le mie finanze».

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

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

nego affatto che, come il volere umano è determinabile immediatamente dalla legge morale grazie alla libertà, anche il frequente esercizio conforme a tale fondamento di determinazione possa, da ultimo, produrre soggettivamente un senso di soddisfazione. Anzi, rientra nello stesso dovere fondare e coltivare questo, che propriamente è il solo che meriti di esser chiamato sentimento morale. Ma il concetto del dovere non può esser tratto di qui: altrimenti dovremmo immaginare il sentimento di una legge in quanto tale, e fare un oggetto della sensibilità di ciò che può essere soltanto pensato dalla ragione. E ciò, quando non fosse una pura e semplice contraddizione, cancellerebbe ogni concetto del dovere, e porrebbe al suo posto un gioco meccanico di inclinazioni più fini, che verrebbero, di quando in quando, in contrasto con altre, più grossolane.

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

FONDAMENTI MATERIALI DI DETERMINAZIONE PRATICA

Nel principio della moralità essi sono:

Soggettivi:

soggettivi esterni: - Dell'educazione (secondo Montaigne) - Della costituzione civile (secondo Mandeville).

soggettivi interni: Del sentimento fisico (secondo Epicuro) - Del sentimento morale (secondo Hutcheson).

Oggettivi:

oggettivi interni: Della perfezione (secondo Wolff e gli Stoici).

oggettivi esterni: Della volontà di Dio (secondo Crusius e altri moralisti teologi).

Quelli che si trovano sul lato sinistro sono tutti empirici e, palesemente, non valgono come principio universale della moralità. Ma quelli che si trovano sul lato destro si fondano sulla ragione (infatti, la perfezione come “proprietà” delle cose, e la perfezione suprema rappresentata come una “sostanza”, cioè Dio, sono pensabili, entrambe, solo mediante concetti razionali). Se non che il primo concetto, e cioè quello della “perfezione”, può essere inteso, o in senso “teoretico”, e allora non significa altro che perfezione di ciascuna cosa nella sua specie (trascendentale), o perfezione di una cosa semplicemente come cosa in genere (metafisica): ma di questo non può trattarsi qui. Il concetto della perfezione in senso “pratico”, peraltro, è la sufficienza o non sufficienza d'una cosa rispetto a scopi di qualsiasi genere. Tale perfezione come “proprietà” dell'uomo, quindi come qualità interiore, non è altro che il “talento”, e ciò che lo rafforza o lo completa è l’“abilità”. La perfezione suprema pensata come “sostanza”, e cioè Dio, conseguenza esterna (sotto il rispetto pratico) -, è la sufficienza di questo essere a tutti gli scopi pensabili. Se, dunque, devono anzitutto essere indicati scopi, in relazione ai quali soltanto il concetto di perfezione (interna a noi stessi o esternamente propria di Dio) può divenire fondamento di determinazione della volontà; e, d'altro canto, uno scopo, come “oggetto” che deve precedere la determinazione della volontà mediante una regola pratica e contenere il fondamento della sua possibilità, e pertanto la “materia” della volontà, preso come fondamento di determinazione della volontà medesima è in ogni caso empirico; sicché esso può servire come principio “epicureo” della dottrina della “felicità”, ma mai come principio razionale puro dell'etica e del dovere (così come i talenti e la loro promozione possono divenire motivi della volontà solo perché contribuiscono ai vantaggi della vita; e la volontà di Dio, se l'obbedirle è preso come oggetto della volontà senza un precedente principio pratico indipendente da quell'idea, può a sua volta divenire motivo della volontà solo mediante la felicità che da ciò ci si attende): ne segue, in primo luogo, che tutti i principi qui elencati sono “materiali”; in secondo luogo, che essi abbracciano tutti i principi materiali possibili; e infine, dato che i principi materiali sono assolutamente inadatti a costituire la legge suprema della moralità (come è stato dimostrato), segue che il “principio formale pratico” della ragion pura, secondo il quale la semplice forma di una legislazione universale possibile mediante le nostre massime deve costituire il fondamento di determinazione supremo e immediato della volontà, è l’“unico principio possibile” atto a fornire imperativi categorici, cioè leggi pratiche (che fanno di certe azioni doveri) e, in genere, l'unico adatto a servire di principio della moralità, sia nel giudicarne, sia

Immanuel Kant – Critica della ragion pratica
nell'applicarsi alla volontà umana per determinarla.

1. Deduzione dei principi della ragion pura pratica

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

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

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

Al mondo dei sensi, come “natura sensibile”, codesta legge deve dare (per ciò che riguarda gli esseri razionali) la forma di un mondo intelligibile, cioè di una natura sovrasensibile, senza, tuttavia, recar pregiudizio al meccanismo della prima. Ora, la natura in senso generale è l'esistenza di cose sotto leggi. La natura sensibile di esseri razionali in generale è la loro esistenza sotto leggi empiricamente condizionate, e perciò, per la ragione, è “eteronomia”. La natura sovrasensibile dei medesimi esseri, per contro, è la loro esistenza secondo leggi del tutto indipendenti da ogni condizione empirica e, pertanto, appartenenti all'“autonomia” della ragion pura. E poiché le leggi per cui l'esistenza delle cose dipende dalla conoscenza sono pratiche, ne viene che la natura sovrasensibile, nella misura in cui possiamo farcene un concetto, altro non è se non una “natura sotto l'autonomia della ragion pura pratica”. La legge di tale autonomia è la legge morale, che costituisce, pertanto,

la legge fondamentale di un mondo sovrasensibile e di un mondo intelligibile puro, che ha da formare il contrapposto del mondo sensibile, senza tuttavia recar pregiudizio alle sue leggi. Si potrebbe chiamare la prima natura “originaria” (“natura archetypa”), quale noi la conosciamo nella sola ragione, e la seconda - poiché contiene il possibile effetto dell'idea della prima come fondamento di determinazione della volontà - natura derivata (“natura ectypa”). In realtà la legge morale, secondo la sua idea, ci traspone in una natura in cui la pura ragione quando fosse accompagnata da una capacità fisica adeguata, produrrebbe il sommo bene, e determina la nostra volontà a dare al mondo sensibile la forma di un tutto di esseri razionali.

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

Se sottopongo all'esame della ragion pratica la massima secondo cui intendo rendere una testimonianza, vedo subito benissimo quale sarebbe, se valesse come legge di natura universale. E' evidente che ciascuno, in questo modo, sarebbe tenuto alla verità. E' impossibile, infatti, far valere con la generalità di leggi di natura, come mezzo di prova, dichiarazioni presentate tuttavia come intenzionalmente false. Del pari, è immediatamente regolata la massima che seguo circa il disporre liberamente della mia vita, se mi domando quale essa dovrebbe essere affinché una natura si conservi secondo una legge concepita in quel modo. Palesemente, nessuno potrebbe por fine “arbitrariamente” alla propria vita, in una natura siffatta, perché una simile costituzione non formerebbe un ordine naturale stabile. E lo stesso in tutti gli altri casi. Ma nella natura reale, qual essa è oggetto dell'esperienza, la volontà libera non si determina da sé, secondo massime siffatte da poter fondare, di per sé, una natura secondo leggi generali, o da accordarsi da sé con una natura ordinata secondo esse. Sono, anzi, inclinazioni private quelle che costituiscono un tutto naturale secondo leggi patologiche (fisiche), e non una natura quale soltanto sarebbe possibile mediante il nostro volere guidato da pure leggi pratiche. E, tuttavia, noi siamo coscienti, mediante la ragione, di una legge a cui tutte le nostre massime sono sottoposte, come se dalla nostra volontà dovesse scaturire direttamente un ordine naturale. Questo dev'essere, dunque, l'idea di una natura, non data empiricamente, e tuttavia possibile mediante la libertà: dunque, di una natura sovrasensibile, a cui noi diamo realtà oggettiva quanto meno sotto il rispetto pratico, perché la consideriamo come oggetto del nostro volere di esseri razionali puri.

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

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

Il primo, che appartiene alla critica della ragion pura speculativa, esige che si chiarisca, anzitutto, come siano possibili a priori intuizioni, senza le quali non ci può esser dato in nessun caso un oggetto, e nulla, quindi, può essere conosciuto sinteticamente a priori. E la sua soluzione consiste in ciò, che tutte queste intuizioni sono solo sensibili, sicché non rendono possibile alcuna conoscenza speculativa che oltrepassi l'ambito dell'esperienza possibile; e che, pertanto, tutti i principi di quella ragion pura speculativa non servono ad

altro che a render possibile l'esperienza: o gli oggetti dati, o gli oggetti che possono darsi, all'infinito, senza esser mai dati completamente.

Il secondo problema, che appartiene alla critica della ragion pratica, non esige che si chiarisca come siano possibili gli oggetti della facoltà di desiderare: perché ciò rimane un compito della critica della ragione speculativa, che riguarda la conoscenza teoretica della natura; ma esige solo che si chiarisca come la ragione possa determinare la massima della volontà: cioè, se ciò possa avvenire solo mediante rappresentazioni empiriche come motivi, o se anche la ragion pura sia pratica, e dia legge a un ordine naturale possibile, sebbene non conoscibile empiricamente. La possibilità di una tal natura sovrasensibile, il cui concetto possa essere al tempo stesso il fondamento della sua realtà per mezzo della nostra volontà libera, non richiede alcuna intuizione a priori (di un mondo intelligibile), che, in tal caso, essendo sovrasensibile, cadrebbe fuori della nostra possibilità. Riguarda, infatti, solo il fondamento di determinazione della volontà nella sua massima, il problema se esso sia empirico o un concetto della ragion pura (della sua conformità alla legge in generale); e come la seconda alternativa sia possibile. Se la causalità del volere giunga a realizzare gli oggetti o no, tocca deciderlo ai principi teoretici della ragione, che indaga la possibilità degli oggetti della volontà; la cui intuizione, dunque, non costituisce punto un suo momento nell'espletamento del compito pratico. Qui si tratta soltanto della determinazione della volontà e del fondamento della sua massima come massima di una volontà libera, e non del successo. Infatti, se la "volontà" si conforma alla legge solo per la pura ragione, non importa come stiano le cose rispetto alla sua "capacità" di eseguire: la critica non si preoccupa se, da queste massime della legislazione di una natura possibile, scaturisca davvero una natura reale: perché essa, qui, non indaga se non come sia possibile una ragion pura pratica, che, cioè, determini immediatamente la volontà.

In tale questione, dunque, la ragione può senza biasimo - e, anzi, deve - cominciare dalle leggi pratiche pure e dalla loro realtà. Anziché l'intuizione, essa pone a loro fondamento il concetto della loro esistenza nel mondo intelligibile, e cioè la libertà. Poiché questo concetto non significa altro, e quelle leggi non sono solo possibili in relazione alla libertà del volere, ma, se si presuppone la libertà del volere, sono necessarie; o, viceversa, la libertà è necessaria perché quelle leggi sono necessarie come postulati pratici. Come, ora, sia possibile questa coscienza delle leggi morali, o, ciò che è lo stesso, della libertà, non si può qui spiegare ulteriormente: si può soltanto benissimo difendere la loro ammissibilità nella critica teoretica.

L'"esposizione" del principio supremo della ragion pratica si è così compiuta: è stato mostrato, in primo luogo, che cosa esso contenga, e che esso sussiste per sé interamente a priori e indipendentemente da principi empirici; e, in secondo luogo, in che cosa si distingua da tutte le altre leggi pratiche. Ma, nella "deduzione" - cioè nella giustificazione della sua validità oggettiva e universale - e nella comprensione della possibilità di una tal proposizione sintetica a priori, non si può sperar di procedere allo stesso modo che con i principi dell'intelletto puro teoretico. Questi, infatti, si riferivano a oggetti dell'esperienza possibile, e cioè ai fenomeni: e si poteva dimostrare che, solo a condizione che tali fenomeni siano riportati sotto le categorie conformemente a quelle leggi, essi possono esser conosciuti come oggetti dell'esperienza, e che, di conseguenza, qualsiasi esperienza possibile dev'esser commisurata a tali leggi. Questa via non può essere imboccata nella deduzione della legge morale. Non si tratta, infatti, di conoscere la costituzione degli oggetti offerti alla ragione da qualche altra fonte: si tratta di una conoscenza che deve poter costituire il fondamento dell'esistenza degli oggetti, e grazie a cui la ragione ha capacità di esser causa in un essere razionale; cioè la ragion pura può esser considerata come una facoltà che determina immediatamente il volere.

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

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

Questa sorta di accredito della legge morale, per cui essa stessa si costituisce in principio di deduzione della libertà, come di una causalità della ragion pura, basta perfettamente a soddisfare una sua esigenza, in luogo di ogni giustificazione a priori, dal momento che la ragion teoretica era costretta quanto meno ad "ammettere" che la libertà fosse possibile. Infatti, la legge morale ne dimostra la realtà in modo soddisfacente anche per la critica della ragione speculativa, per il fatto di annettere - a una causalità pensata solo negativamente, e la cui possibilità la ragione speculativa era costretta ad ammettere pur senza capirla - una determinazione positiva, e cioè il concetto di una ragione che determina la volontà immediatamente (mediante la condizione di una forma legale universale delle sue massime). Essa è in grado così di offrire alla ragione - che, quando voleva procedere speculativamente, oltrepassava sempre con le sue idee il campo del conoscibile -, per la prima volta, una realtà oggettiva, anche se soltanto pratica, trasformando il suo uso "trascendente" in "immanente" (esser, cioè, una causa efficiente nel campo dell'esperienza mediante idee).

La determinazione della causalità degli esseri all'interno del mondo sensibile non poteva mai, come tale, essere incondizionata, e pertanto, per tutta la serie delle condizioni dev'esserci necessariamente qualcosa di incondizionato, e perciò anche una causalità che si determini totalmente da sé. L'idea della libertà, come facoltà di una spontaneità assoluta, non era dunque una mera esigenza, bensì, "per ciò che riguarda la sua possibilità", un

principio analitico della ragion pura speculativa. Essendo, tuttavia, assolutamente impossibile indicare, in una qualsiasi esperienza, un esempio di tale libertà - non potendosi incontrare tra le cause delle cose, come fenomeni, nessuna determinazione della causalità che sia, a sua volta, del tutto incondizionata -, noi potevamo soltanto “difendere” il pensiero di una causa che agisca liberamente, applicandolo a un essere del mondo sensibile in quanto considerato anche, per un altro verso, come noumeno, e mostrando che non è contraddittorio che tutte le sue azioni siano condizionate fisicamente, in quanto fenomeni, e tuttavia che la loro causalità sia considerata come fisicamente incondizionata, in quanto l'essere che agisce è un essere intelligibile. In tal modo, del concetto di libertà si faceva un principio regolativo della ragione, col quale io non conosco, è vero, l'oggetto a cui attribuire una causalità siffatta, e non so che cosa esso sia, ma, cionondimeno, da un lato tolgo di mezzo l'impedimento a riconoscere, nella spiegazione di tutti gli accadimenti del mondo e perciò anche delle azioni degli esseri razionali, la necessità di risalire all'infinito nel meccanismo della natura, dal condizionato alla condizione; ma anche, d'altro canto, tengo aperto alla ragione speculativa il luogo per essa vuoto, e cioè l'intelligibile, in cui collocare l'incondizionato. Tuttavia, io non potevo “realizzare” questo “pensiero”: non potevo, cioè, tradurlo nella “conoscenza” di un essere che agisca così: neppure nella conoscenza della sua semplice possibilità. Questo posto vuoto lo riempio, ora, la ragion pura pratica, mediante una determinata legge della causalità in un mondo intelligibile (mediante la libertà), e cioè la legge morale. Con ciò la ragione speculativa non guadagna nulla rispetto alla sua capacità di comprensione, ma guadagna rispetto all’“assicurazione” del suo concetto problematico della libertà, a cui si procura qui una “realtà oggettiva” e indubitabile, anche se pratica soltanto. Anche il concetto della causalità, la cui applicazione - e, pertanto, il cui significato - propriamente ha luogo solo in riferimento ai fenomeni, per connetterli nell'esperienza (come dimostra la Critica della ragion pura), non si amplia, nel senso di estendere il suo uso al di là dei predetti confini. Infatti, se la ragione volesse far questo, dovrebbe proporsi di mostrare come il rapporto logico del fondamento e della conseguenza possa essere impiegato sinteticamente in un altro tipo di intuizione, diverso dalla sensibile: in altri termini, come sia possibile una "causa noumenon". Questo, essa non può fare assolutamente. Ma non è questo il suo problema come ragion pratica: perché, qui, essa non fa altro che porre il fondamento di determinazione della causalità dell'uomo come essere sensibile (la quale è data) nella “pura ragione” (che per questo si chiama «pratica»). Essa, perciò, ha bisogno del concetto di causa, dalla cui applicazione ad oggetti in funzione di una conoscenza teoretica qui può prescindere completamente (perché tale concetto si trova a priori nell'intelletto, anche indipendentemente da ogni intuizione), non per conoscere oggetti, bensì per determinare la causalità rispetto ad essi: non ne ha bisogno, dunque, per nessun'altra finalità che per una finalità pratica. Essa può, quindi, spostare il fondamento di determinazione della volontà nell'ordine intelligibile delle cose, confessando tuttavia ben volentieri, al tempo stesso, di non capire punto quale determinazione possa avere il concetto di causa in vista della conoscenza di tali cose. Essa deve bensì conoscere in modo determinato la causalità rispetto alle azioni della volontà nel mondo sensibile, perché altrimenti la ragion pratica non potrebbe produrre realmente alcuna azione. Ma quel concetto, che essa si forma della sua propria causalità come noumeno, essa non ha bisogno di determinarlo teoreticamente, in funzione della conoscenza della sua esistenza sovrasensibile, e di dargli un significato in questo senso: il significato, esso lo riceve in ogni caso, anche se soltanto per l'uso pratico, mediante la legge morale. Teoreticamente, esso rimane pur sempre un concetto puro dell'intelletto, dato a priori, che può essere applicato a oggetti, siano essi sensibili o non sensibili; anche se, in quest'ultimo caso, esso non ha alcun significato teorico determinato e alcuna applicazione,

ma è solo un pensiero formale, sebbene essenziale, dell'intelletto circa un oggetto. Il significato che la ragione gli conferisce mediante la legge morale è esclusivamente pratico, nel senso che l'idea della legge di una causalità (della volontà) ha essa stessa causalità, ovvero è il suo fondamento di determinazione.

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

A principio morale abbiamo eretto una legge della causalità, che colloca il fondamento della sua determinazione fuori di tutte le condizioni del mondo sensibile; e non abbiamo soltanto pensato la volontà, come essa sia determinabile in quanto appartenente a un mondo intelligibile; quindi, non abbiamo soltanto “pensato” il soggetto di questa volontà (l'uomo) come appartenente al puro mondo intelligibile, anche se, sotto questo rispetto, ci è sconosciuto (cosa che poteva avvenire anche secondo la critica della ragion pura speculativa); ma l'abbiamo anche “determinata” rispetto alla sua causalità, per mezzo di una legge che non può in nessun modo essere annoverata tra le leggi naturali del mondo sensibile. Dunque, abbiamo “ampliato” la nostra conoscenza al di là dei confini del mondo sensibile, mentre la Critica della ragion pura dichiarava vana tal presunzione in qualsiasi conoscenza speculativa. Ora, come conciliare qui l'uso pratico della ragion pura con il teoretico, rispetto alla determinazione dei confini del suo potere?

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

accaduta, tanto da potersene desumere una regola, non si può per questo assumere che sempre e necessariamente sarà così. Si dovrebbero, dunque, lasciare i suoi diritti anche al cieco caso, rispetto al quale ogni uso della ragione vien meno: e ciò fonda saldamente e rende inconfutabile lo scetticismo, rispetto ad ogni inferenza che pretenda di risalire dagli effetti alle cause.

La matematica si salvava, tuttavia, perché Hume pensava che le sue proposizioni fossero tutte analitiche: ossia, che da una determinazione all'altra si procedesse per identità e, quindi, in forza del principio di non contraddizione (cosa peraltro falsa, essendo, anzi, tali proposizioni tutte sintetiche: e, sebbene la geometria non abbia che fare con l'esistenza di cose, ma solo con la loro determinazione a priori in una intuizione possibile, pure essa passa precisamente, come nel concetto di causa, da una determinazione A a una tutta diversa B, connessa tuttavia necessariamente con la prima). Eppure quella scienza, così pregiata per la sua certezza apodittica, avrebbe dovuto soggiacere anch'essa all'“empirismo dei principi”, per la stessa ragione per cui Hume, al posto della necessità oggettiva nel concetto di causa, collocava l'abitudine: avrebbe dovuto, a dispetto di ogni sua superbia, abbassare le sue ardite pretese di comandare l'assenso a priori, e attendere l'assenso alla validità universale delle sue proposizioni dal favore degli osservatori. Questi, come testimoni, non si sarebbero rifiutati di ammettere che, ciò che il geometra presenta come principi, essi lo avevano anche costantemente percepito, sicché, pur non essendo necessario, era lecito attendersi che anche per il futuro accadesse lo stesso. In tal modo, l'empirismo di Hume rispetto ai principi porta inevitabilmente anche allo scetticismo rispetto alla stessa matematica e, dunque, ad ogni uso teoretico “scientifico” della ragione (rientrando questo, o nella filosofia, o nella matematica). Se l'uso comune della ragione (in una così terribile rovina dei capisaldi della conoscenza) possa aver sorte migliore, e non sia, anzi, coinvolto ancor più irreparabilmente nella medesima distruzione di ogni sapere; e se, pertanto, da quei principi non debba discendere uno scetticismo “universale” (che colpirebbe, sia pure, soltanto i dotti), è cosa che lascio giudicare a ciascuno.

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

Ma dalle mie ricerche risultò che gli oggetti, con cui abbiamo che fare nell'esperienza, non sono punto cose in sé, bensì semplici fenomeni, e che, sebbene nelle cose in sé non sia dato vedere - anzi, sia impossibile ammettere - che, posta una cosa A, debba risultare “contraddittorio” non porne un'altra B, del tutto diversa dalla prima (necessità della connessione tra A come causa e B come effetto), si può tuttavia benissimo pensare che esse debbano essere collegate necessariamente in un certo modo (per esempio, rispetto ai rapporti di tempo) come fenomeni “in un'esperienza”, e che non le si possa separare “senza contraddire” a quel collegamento, in virtù del quale tale esperienza è possibile:

un'esperienza, nella quale soltanto quelle cose si presentano come oggetti da noi conoscibili. E così si trovò essere realmente: sicché ebbi modo, non solo di dimostrare la realtà oggettiva del concetto di causa rispetto agli oggetti dell'esperienza, ma anche di “dedurlo” come concetto a priori, in forza della necessità della connessione che esso comporta. Ebbi modo, cioè, di esporne la possibilità a partire dall'intelletto puro, senza far intervenire fonti empiriche, eliminando l'empirismo della sua origine e, con esso, la sua conseguenza inevitabile, e cioè lo scetticismo: anzitutto, rispetto alla scienza della natura, e poi, esattamente per le stesse ragioni, anche rispetto alla matematica, scienze entrambe che si riferiscono a oggetti dell'esperienza possibile. E così spazzai via il dubbio radicale su tutto ciò che la ragion teoretica afferma di conoscere.

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

Per scoprire, ora, questa condizione dell'applicazione del concetto pensato ai noumeni, non abbiamo che da ricordarci del perché la sua applicazione a oggetti dell'esperienza non ci bastava, ma volevamo usarlo anche per le cose in sé. Allora ci si accorge subito che non era una finalità teoretica, bensì pratica, quella che creava tale necessità. Nella conoscenza, quand'anche l'applicazione ci riuscisse, non ne caveremmo alcun vantaggio per conoscere la natura o, in generale, gli oggetti che ci possono in qualche modo esser dati; ma, in ogni caso, faremmo un lungo passo, da ciò che è condizionato sensibilmente (in cui abbiamo già il nostro da fare per seguire diligentemente la catena delle cause), verso il sovrasensibile, sì da completare la nostra conoscenza dalla parte dei fondamenti, e da delimitarla, mentre rimarrebbe sempre aperto un abisso infinito tra quel confine e ciò che noi conosciamo effettivamente. Con ciò avremmo seguito una curiosità vana, più che un desiderio fondato di conoscere.

Ma, al di fuori del rapporto in cui l'“intelletto” si trova con gli oggetti (nella conoscenza teoretica), l'intelletto ha un rapporto anche con la facoltà di desiderare che, per questo, prende il nome di volontà, e di «volontà pura» in quanto l'intelletto puro (che, in tal caso, si chiama ragione) sia pratico mediante la pura rappresentazione di una legge. La realtà

oggettiva di una volontà pura, o, ciò che è lo stesso, di una ragion pura pratica, è data a priori nella legge morale, alla stregua di un fatto. Così, infatti, si può chiamare una determinazione della volontà che è ineludibile, pur non riposando su principi empirici. Ma nel concetto di una volontà è già contenuto anche il concetto della causalità, e in quello di una volontà pura, pertanto, il concetto di una causalità con libertà: cioè, non determinabile secondo leggi della natura, e, quindi, non indicabile come esistente in nessuna intuizione empirica, ma tale che se ne giustifica perfettamente la realtà oggettiva, nella pura legge pratica a priori: non tuttavia (come è facile vedere) in funzione dell'uso teoretico, ma solo dell'uso pratico della ragione. Ora, il concetto di un essere dotato di volontà libera è il concetto di una “causa noumenon”; e che questo concetto non sia contraddittorio, lo si scorge già con certezza dal fatto che il concetto di una causa scaturente in modo esclusivo dall'intelletto puro ha la sua realtà oggettiva assicurata già, rispetto agli oggetti in generale, dalla deduzione: sicché, per la sua stessa origine, può, indipendentemente da tutte le condizioni sensibili e senza, dunque, essere ristretta ai fenomeni (dove se ne ha da fare un uso teoretico determinato), venire in ogni caso applicata a cose come pure entità intellettuali. Ma poiché a tale applicazione non si può sottoporre alcuna intuizione - che, in ogni caso, può essere solo sensibile -, la “causa noumenon”, rispetto all'uso teoretico della ragione, è un concetto che, per quanto possibile o pensabile, rimane tuttavia vuoto. Ma io ora, con esso, non pretendo di “conoscere teoreticamente” la natura di un essere, “in quanto dotato di una volontà pura”: mi basta qualificarlo come tale, e, perciò, collegare il concetto della causalità con quello della libertà (e con ciò, inseparabilmente, con la legge morale, come fondamento della sua determinazione). Codesto diritto mi compete in ogni caso, in virtù dell'origine pura, e non empirica, del concetto di causa: senza che io mi consideri, son ciò, autorizzato a farne alcun altro uso, se non in riferimento alla legge morale, che determina la sua realtà: in altri termini, un uso pratico.

Se io, con Hume, avessi tolto al concetto di causalità la realtà oggettiva nell'uso teoretico, non solo rispetto alle cose in sé (cioè al sovrasensibile), ma anche rispetto agli oggetti dei sensi, quel concetto avrebbe perduto ogni significato, e si sarebbe rivelato come un concetto teoreticamente impossibile e del tutto inutilizzabile. E poiché del nulla non si può far alcun uso, l'uso pratico di un concetto “teoreticamente nullo” sarebbe stato del tutto incongruo. Ora, però, il concetto di una causalità empiricamente incondizionata è, bensì, teoreticamente vuoto (mancandogli una intuizione corrispondente), tuttavia pur sempre possibile, se riferito a un oggetto indeterminato. E se, in luogo di questo, gli si dà un significato per la legge morale, e quindi sotto il rispetto pratico, io resto pur sempre privo di un'intuizione, che determini la sua realtà oggettiva teoretica, ma gli procuro, cionondimeno, un'applicazione reale, che si può indicare in concreto nelle intenzioni, o nelle massime. Esso ottiene, cioè, una realtà pratica, che si lascia indicare: e questo basta a renderlo lecito anche in riferimento ai noumeni.

Se non che, una volta che si sia introdotta codesta realtà oggettiva di un concetto puro dell'intelletto nel campo del sovrasensibile, essa offre, ormai, anche a tutte le altre categorie, sebbene sempre solo in quanto si trovino in un collegamento “necessario” con i fondamenti di determinazione della volontà pura (con la legge morale), una realtà oggettiva, anche se applicabile solo praticamente. Questa non ha alcuna influenza sulla conoscenza teoretica di tali oggetti, come comprensione della loro natura mediante la pura ragione: non serve, cioè, ad ampliarla. Infatti, come troveremo anche in seguito, le categorie si riferiscono sempre soltanto ad esseri come “intelligenze”, e, anche a questi, solo al rapporto della “ragione” con la “volontà”: pertanto, sempre solo al “pratico”, senza potersi arrogare alcuna conoscenza. Ma quali proprietà possano venir tirate in causa, in collegamento con quelle categorie, per rappresentare teoreticamente tali cose

Immanuel Kant – Critica della ragion pratica

sovrasensibili, son cose che, tutte quante, non appartengono al sapere, bensì soltanto al diritto di assumerle e presupporle (in funzione pratica, ma con necessità), anche là dove si ammettano esseri sovrasensibili (come Dio), secondo una certa analogia, cioè secondo il rapporto razionale puro, di cui ci serviamo praticamente rispetto alle cose sensibili. E, con ciò, applicandosi al sovrasensibile, ma solo in funzione pratica, non si dà il minimo spunto alla ragion pura teoretica a svagare nel trascendente.

**Capitolo secondo:
DEL CONCETTO DI UN OGGETTO DELLA RAGION PURA PRATICA**

Per «concetto di un oggetto della ragion pura pratica» intendo la rappresentazione di un oggetto come effetto che si può ottenere per mezzo della libertà. Essere un oggetto della conoscenza pratica come tale significa, dunque, solo il rapporto della volontà con l'azione, in virtù del quale sarebbe realizzato quell'oggetto o il suo contrario; e giudicare se qualcosa sia o no un oggetto della ragion pratica pura, significa soltanto accertare la possibilità o impossibilità di “volere” quella determinata azione con cui, se ne avessimo il potere (e su ciò deve decidere l'esperienza), sarebbe realizzato un certo oggetto. Se si assume l'oggetto come fondamento di determinazione della nostra facoltà di desiderare, la sua “possibilità fisica” mediante il libero uso delle nostre forze dovrebbe precedere il giudizio, si tratti di un oggetto della ragion pratica o no. Per contro, se si può considerare la legge come un motivo determinante a priori dell'azione, e questa, perciò, come determinata dalla pura ragion pratica, il giudizio, se qualcosa sia un oggetto della pura ragion pratica o no, viene ad essere del tutto indipendente dal confronto con il nostro potere fisico, e la questione è solo di sapere se ci sia lecito “volere” un'azione indirizzata all'esistenza di un oggetto, posto che ciò fosse in nostro potere: e, perciò, la “possibilità morale” dell'azione deve precedere. Qui, infatti, non l'oggetto, ma la legge della volontà è il fondamento di determinazione dell'azione medesima.

I soli oggetti di una ragion pratica sono, dunque, il “bene” e il “male”. Il primo termine indica, infatti l'oggetto necessario di un desiderio, il secondo di una repulsione: ma, entrambi, secondo un principio della ragione.

Se il concetto del bene non dovesse venir ricavato da una legge pratica che lo preceda, ma dovesse, anzi, servire da fondamento a quest'ultima, potrebb'essere solo il concetto di qualcosa, la cui esistenza promette piacere, determinando così la causalità del soggetto, e cioè la sua facoltà di desiderare, alla produzione dell'oggetto stesso. Ora, dato che è impossibile scorgere a priori quale rappresentazione sarà accompagnata da “piacere”, e quale, per contro, da “dispiacere”, stabilire che cosa sia immediatamente buono o cattivo sarebbe un compito che verrebbe a spettare, senz'altro, all'esperienza. La proprietà del soggetto, in relazione alla quale soltanto si può costituire tale esperienza, è il sentimento del piacere e del dolore, come recettività appartenente al senso interno; sicché il concetto di ciò che è immediatamente buono si ridurrebbe inevitabilmente al concetto di ciò che è immediatamente connesso con una sensazione di “diletto”, e quello del cattivo in senso assoluto, a ciò che suscita immediatamente “dolore”. Ma poiché ciò contrasta già con l'uso della stessa lingua, che distingue il “buono” dal “piacevole”, e il “cattivo” dallo “spiacevole”, esigendo che del buono o del cattivo si giudichi sempre con la ragione, quindi mediante concetti che si possono comunicare universalmente, e non con la semplice sensibilità, che si limita ai singoli soggetti e alla loro recettività - mentre con nessuna rappresentazione pura e semplice di un oggetto si può collegare immediatamente a priori un piacere o un dispiacere -, il filosofo che si reputasse costretto a porre a fondamento del suo giudizio pratico un senso di piacere, dovrebbe chiamar “buono” ciò che costituisce un “mezzo” per raggiungere il piacevole, e “cattivo” ciò che è “causa” di sensazioni sgradevoli e di dolore. Infatti, il giudizio sul rapporto tra mezzo e fine appartiene senz'altro alla ragione. Ma, sebbene soltanto la ragione sia capace di scorgere la connessione dei mezzi con i loro scopi (tanto che si potrebbe anche definire la volontà come la facoltà degli scopi, in quanto essi sono sempre i fondamenti che determinano la facoltà di desiderare secondo principi), pure

le massime pratiche derivanti dal suddetto concetto del bene, inteso semplicemente come mezzo, non prenderebbero mai a oggetto del dovere una cosa buona per se stessa, ma sempre soltanto come buona “per un qualche scopo”. Il bene sarebbe sempre semplicemente l'utile, e ciò a cui esso serve si troverebbe sempre al di fuori della volontà, nella sensazione. Se, ora, si dovesse distinguere quest'ultima, in quanto sensazione piacevole, dal concetto del bene, non si avrebbe modo di trovare in nessun luogo qualcosa di immediatamente buono, ma il bene andrebbe cercato solo nei mezzi per raggiungere qualcos'altro, e precisamente una qualche sensazione piacevole.

E' una vecchia formula delle scuole: "nihil appetimus nisi sub ratione boni; nihil adversamur nisi sub ratione mali"; ed essa ha un uso spesso esatto, ma spesso anche uno molto dannoso alla filosofia, perché le espressioni "boni" e "mali" contengono un'ambiguità, di cui è responsabile la limitatezza della lingua. Esse comportano un duplice senso, e perciò pongono inevitabilmente su una base ambigua e incerta le leggi pratiche, e costringono la filosofia - che può ben capire la diversità dei concetti espressi con una stessa parola, ma tuttavia non è in grado di trovare per essi un'espressione peculiare - a distinzioni sottili, su cui poi non ci si riesce a metter d'accordo, non potendosi designare immediatamente la differenza con un'espressione appropriata (A8).

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

Lo star bene o lo star male indicano sempre soltanto un riferimento al nostro stato di piacere o di dispiacere, di soddisfazione o di dolore; e se, per questo, desideriamo o detestiamo un oggetto, ciò accade solo in quanto esso vien riferito alla nostra sensibilità, e al senso di piacere o di dispiacere che cagiona. Ma il buono o il cattivo ("Gut" o "Böse") implicano in ogni caso un riferimento al volere in quanto la legge razionale lo determina a proporsi qualcosa come suo oggetto. La volontà, infatti, non viene mai determinata immediatamente dall'oggetto e dalla sua rappresentazione; essa è una facoltà di farsi, di una regola della ragione, la causa motrice di una propria azione (per mezzo della quale si può realizzare un oggetto). Il buono o il cattivo in sé si riferiscono, quindi, propriamente solo ad azioni, non allo stato della sensibilità individuale; e se qualcosa ha da essere - o da essere giudicato - buono o cattivo assolutamente (sotto tutti i rispetti, e senza ulteriori condizioni), solo il modo di agire, solo la massima della volontà, e, pertanto, la persona agente medesima, come uomo buono o cattivo, potrà venir chiamato così, ma non una cosa.

Dunque, si potrà sempre deridere lo stoico che, tra i più atroci dolori della gotta, esclamava: dolore, tu mi puoi tormentare quanto è possibile, ma io non riconoscerò mai che tu sia qualcosa di cattivo ("kokoy", "malum")!: eppure egli aveva ragione. Era un malessere, ciò che egli sentiva, e questo tradiva il suo grido; ma che, per questo, gli toccasse qualcosa di cattivo, non aveva motivo di ammetterlo. Infatti il dolore non diminuisce minimamente il valore della sua persona ma solo il valore del suo stato.

Un'unica menzogna, di cui fosse stato cosciente, avrebbe dovuto abbattere il suo animo; ma il dolore gli dava soltanto occasione per elevarlo, se egli si rendeva conto di non esserne responsabile per una qualsiasi azione ingiusta, e di non essersi, con questo, reso degno di pena.

Ciò che noi dobbiamo chiamar buono dev'essere, a giudizio di ogni uomo ragionevole, un oggetto della facoltà di desiderare; e il cattivo un oggetto di ripugnanza agli occhi di ciascuno. Perciò, oltre alla sensibilità, per un tal giudizio si richiede ancora la ragione. Allo stesso modo stanno le cose per la verità in contrapposto alla menzogna, per la giustizia in contrapposto alla violenza, eccetera. E tuttavia noi possiamo chiamare male (fisico) qualcosa che, tuttavia, ciascuno deve riconoscere come buono, a volte mediatamente, a volte immediatamente. Chi si sottopone a un'operazione chirurgica, la sente indubbiamente come un male fisico; ma con la ragione, lui stesso, e chiunque altro, la proclama buona. O, se qualcuno molesta e inquieta la gente pacifica, e una qualche volta finisce con l'imbattersi male, e trova uno che lo carica di botte, questo è senza alcun dubbio un male fisico; ma ciascuno dà a ciò il suo plauso, e lo ritiene buono, anche se non ne viene nessun'altra conseguenza. Anzi, quello stesso che le busca deve, nella sua ragione, riconoscere che gli sta bene, vedendo esattamente realizzata in lui quella proporzione tra lo star bene e il comportarsi bene che la sua ragione inevitabilmente gli prospetta.

Senza dubbio, il nostro benessere o malessere importa “moltissimo”, nel giudizio della nostra ragion pratica; e, per quel che concerne la nostra natura di esseri sensibili, “la sola cosa che importa è la felicità”: se questa, come soprattutto la ragione richiede, vien giudicata, non secondo l'impressione passeggera ma in base all'influenza che tale accidentalità ha su tutta la nostra esistenza, e sul nostro esserne contenti o meno. Ma a ciò non si riduce “tutto ciò che importa in generale”. L'uomo è un essere che, appartenendo al mondo sensibile, è pieno di bisogni, e pertanto la sua ragione riceve senza dubbio, da parte della sensibilità, un compito che non può rifiutare: occuparsi degli interessi della sensibilità medesima, e formarsi massime pratiche indirizzate alla felicità in questa vita, e, se possibile, anche in una vita futura. Tuttavia l'uomo non è così completamente animale da essere indifferente a tutto ciò che la ragione dice per se stessa, e da adoperarla solo come uno strumento per la soddisfazione dei suoi bisogni di essere sensibile. Perché avere la ragione non lo solleva punto, in valore, al di sopra dell'animalità, se la ragione deve servirgli soltanto a procurargli ciò che gli animali ottengono con l'istinto. In tal caso, la ragione sarebbe soltanto un modo particolare, di cui si è servita la natura, per provvedere l'uomo in vista di quel medesimo scopo a cui ha destinato gli animali: essa non lo destinerebbe ad un fine superiore. E' vero, dunque, che per questa disposizione della natura, che solo in lui s'incontra, l'uomo ha bisogno della ragione per giudicare via via di ciò che gli apporta vantaggio o svantaggio; ma, oltre a ciò, egli la possiede per uno scopo superiore, e, cioè, non soltanto per considerare, insieme con il resto, ciò che è buono o cattivo in sé - e su cui può giudicare solo la ragion pura, che non abbia assolutamente alcun interesse sensibile -, ma per distinguere radicalmente questa specie di giudizio dall'altra, e farne la condizione suprema di quella.

In codesto giudizio intorno a ciò che è buono o cattivo in sé, a differenza di ciò che può venir chiamato così solo relativamente al nostro star bene, o star male, importa rilevare i seguenti punti. O si pensa già un principio razionale in sé, come fondamento di determinazione della volontà, senza considerare possibili oggetti della facoltà di desiderare (un fondamento che determina, quindi, solo mediante la forma legislativa della massima): e allora quel principio è legge pratica a priori, e la pura ragione si ammette che sia pratica di per se stessa. La legge determina allora “immediatamente” la volontà; l'azione ad essa conforme è “buona in se stessa”; e una volontà, la cui massima sia sempre conforme a tale

legge, è “buona assolutamente”, sotto tutti i rispetti, ed è la “condizione suprema di ogni bene”. Oppure, un motivo che determina la facoltà di desiderare precede la massima della volontà, presupponendo un oggetto di piacere o di dispiacere, quindi qualcosa che produce godimento o dolore: e la massima della ragione, di promuovete quello e di evitate questo, determina le azioni, decidendo se esse siano buone relativamente alla nostra inclinazione, quindi mediatamente (rispetto a uno scopo diverso, in quanto mezzi per raggiungerlo). Queste massime non possono mai, allora, essere leggi, ma si chiamano tuttavia precetti razionali pratici. Lo scopo stesso - il godimento che noi cerchiamo - in quest'ultimo caso non è un “bene”, bensì un “benessere”: non un concetto della ragione, bensì un concetto empirico d'un oggetto della sensazione. Solo l'uso del mezzo per questo scopo, cioè l'azione (dato che, per questo, occorre una riflessione della ragione) si dice tuttavia «buono»: ma non in senso assoluto, bensì soltanto relativamente alla nostra sensibilità, rispetto al suo sentimento di piacere o di dispiacere. Ma la volontà, la cui massima è sollecitata in quel modo, non è una volontà pura, indirizzata unicamente a ciò per cui la pura ragione può esser pratica per se stessa.

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

Questa osservazione, che concerne semplicemente il metodo delle supreme investigazioni morali, ha la sua importanza. Essa spiega d'un tratto la ragione determinante di tutte le confusioni dei filosofi circa il supremo principio della morale. Essi, infatti, cercavano un oggetto del volere, per fare di esso la materia e il fondamento di una legge (che, di conseguenza, veniva ad essere il fondamento di determinazione della volontà, non immediatamente, bensì mediante quell'oggetto, riferito al sentimento di piacere o di dispiacere); mentre avrebbero dovuto cercare anzitutto una legge, che determinasse a priori e immediatamente la volontà, e solo in conformità di essa l'oggetto. A questo punto, essi potevano riportare tale oggetto di godimento, che doveva fornire il concetto supremo del bene morale nella felicità, nella perfezione, nel sentimento morale o nella volontà di Dio. Il loro principio era pur sempre eteronomo, essi dovevano inevitabilmente imbattersi in condizioni empiriche per una legge morale: perché potevano chiamare buono o cattivo il loro oggetto, in quanto fondamento di determinazione immediato della volontà, soltanto in base al suo rapporto immediato con il sentimento, che è sempre empirico. Solo una legge formale, tale cioè che prescriva alla ragione nient'altro che la forma della sua legislazione universale come condizione suprema delle massime, può essere a priori un fondamento di determinazione della ragion pratica. Gli antichi tradivano inequivocabilmente tale errore, col fare interamente consistere la loro indagine morale nella determinazione del concetto del sommo bene; ossia di un oggetto di cui si proponevano, poi, di fare il motivo determinante della volontà nella legge morale: un oggetto che solo molto più tardi, quando la legge morale è stata anzitutto stabilita per sé e giustificata come fondamento di determinazione del volere, può venir presentato come oggetto alla volontà, determinata ormai a priori, in base alla forma della legge. E' quel che intraprenderemo nella dialettica della ragion pura pratica. I moderni, tra cui la questione del sommo bene pare caduta in disuso, o, quanto meno, scaduta a questione accessoria, nascondono l'errore di cui s'è detto (come in molti altri casi) dietro a parole indeterminate; e, per contro, lo si scorge egualmente far capolino dai loro sistemi, dove allora tradisce, in ogni caso, un'eteronomia della ragion pratica, da cui non può mai scaturire una legge morale che comandi a priori universalmente.

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

Queste “categorie della libertà” (chiamiamole così, in contrapposto ai concetti teoretici come categorie della natura) hanno, rispetto a queste ultime, un vantaggio evidente, e cioè: che queste sono soltanto forme del pensiero, che caratterizzano in modo indeterminato,

mediante concetti generali, solo oggetti quali che siano per la nostra possibile intuizione; mentre le prime, riguardando la determinazione di un “libero arbitrio” (a cui non si può certo far corrispondere pienamente alcuna intuizione, ma che ha come suo fondamento a priori una pura legge pratica: cosa che non si può dire di nessun concetto dell'uso teoretico della nostra facoltà conoscitiva), come concetti pratici elementari hanno a loro fondamento nella ragione - in luogo della forma dell'intuizione (spazio e tempo), che non si trova nella ragione stessa, ma dev'essere tratta da altra fonte, e cioè dalla sensibilità - la “forma di un puro volere”, data dunque alla facoltà di pensare come tale. Avviene con ciò che, poiché in tutte le prescrizioni della ragion pura pratica si tratta solo di determinare la volontà, e non le condizioni naturali (della facoltà pratica) per dare esecuzione ai suoi fini, i concetti pratici a priori divengono immediatamente conoscenze rispetto al principio supremo della libertà, e non hanno bisogno di attendere intuizioni, da cui ricevere significato. E, questo, precisamente per la straordinaria ragione che esse stesse producono la realtà di ciò a cui si riferiscono (l'intenzione del volere): cosa che non possono certo fare i concetti teorici. Solo, è bene osservare che tali categorie riguardano solo la ragion pratica, e perciò nel loro ordine procedono da quelle che sono moralmente indeterminate, e condizionate sensibilmente a quelle che, non condizionate sensibilmente, sono determinate solo mediante la legge morale.

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

1) Della quantità:

Soggettiva, secondo massime (intenti della volontà individuale);

Oggettiva, secondo principi (precetti);

Principi a priori, tanto oggettivi quanto soggettivi della libertà (leggi).

2) Della qualità:

Regole pratiche del comportamento (“praeceptivae”);

Regole pratiche dell'omissione (“prohibitivae”);

Regole pratiche dell'eccezione (“exceptivae”).

3) Della relazione:

Con la personalità;

Con lo stato della persona;

Rapporto reciproco di una persona con lo stato dell'altra.

4) Modalità:

Lecito e illecito;

Dovere e contrario al dovere;

Dovere perfetto e imperfetto.

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

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

2. Tipica del giudizio pratico puro

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

Eppure, qui torna ad aprirsi una prospettiva favorevole per la ragion pura pratica. Nella sussunzione di un'azione, per me possibile nel mondo dei sensi, sotto una legge "pratica pura", non si tratta della possibilità dell'azione come accadimento nel mondo sensibile, perché questa cade sotto la giurisdizione dell'uso teoretico della ragione secondo la legge di causalità, cioè di un puro concetto intellettuale, per il quale essa possiede uno schema nell'intuizione sensibile. La causalità fisica, ovvero la condizione sotto cui l'azione si produce, appartiene ai concetti della natura, il cui schema è il prodotto dell'immaginazione

trascendentale. Qui, però, non si tratta dello schema di un caso secondo leggi, bensì dello schema (se la parola si può adoperare a questo proposito) di una legge stessa, perché la “determinazione della volontà” (non l'azione rispetto all'esito) lega, mediante la legge soltanto, senza alcun altro fondamento di determinazione, il concetto della causalità a condizioni tutte diverse da quelle che costituiscono la connessione della natura.

Alla legge naturale, come legge a cui son sottoposti gli oggetti dell'intuizione empirica come tali, deve corrispondere uno schema, cioè un procedimento generale dell'immaginazione (per esibire a priori ai sensi il puro concetto intellettuale che determina la legge). Ma alla legge della libertà (cioè di una causalità condizionata in modo assolutamente non sensibile), e perciò anche al concetto dell'incondizionatamente buono, non può essere sottoposta, in concreto, nessuna intuizione, e perciò nessuno schema che ne permetta l'applicazione. Di conseguenza, la legge morale non ha altra facoltà conoscitiva che ne medii l'applicazione a oggetti della natura, se non l'intelletto (non l'immaginazione): il quale può sottoporre a una idea della ragione, non uno schema della sensibilità, bensì una legge, tale, tuttavia, che possa essere esibita in concreto in oggetti dei sensi, e perciò una legge naturale ma solo secondo la sua forma, come legge in funzione del giudizio. Questa legge possiamo dunque chiamare tipo della legge morale.

La regola del giudizio sotto leggi della ragion pura pratica è la seguente: domandati se l'azione che ti proponi, supposto che essa si produca secondo una legge di una natura di cui tu stesso fossi parte, la potresti considerare come possibile mediante la tua volontà. Ognuno, effettivamente, giudica secondo questa regola le azioni, se siano moralmente buone o malvagie. E così si dice: se chiunque, quando gli sembri di procurarsi un vantaggio, si permettesse di ingannare, o si reputasse autorizzato ad abbreviare la propria vita non appena essa gli venga del tutto a noia, o considerasse con completa indifferenza il bisogno altrui, e se tu appartenessi a un tal ordine di cose, vorresti tu trovarti in esso col consenso della tua volontà? Ora, ognuno sa bene che, se in segreto si permette una menzogna, non per questo tutti gli altri faranno lo stesso; o, se si mostra privo di carità senza che nessuno vi badi, non tutti gli renderanno immediatamente la pariglia; pertanto, codesto paragone della massima delle sue azioni con una legge universale di natura non è neppure il fondamento di determinazione della sua volontà. Ma una tal legge è tuttavia un tipo del giudizio circa le azioni secondo principi etici. Se la massima dell'azione non è fatta in modo da resistere alla prova del paragone con una legge di natura, essa è eticamente impossibile. A questo modo giudica anche il più comune intelletto: infatti, la legge naturale sta a fondamento di tutti i suoi giudizi più comuni, anche dei giudizi d'esperienza. Esso, dunque, l'ha sempre a mano: se non che, nei casi in cui s'ha da giudicare la causalità per la libertà, quella “legge naturale” costituisce semplicemente il tipo di una “legge della libertà”: poiché, senza disporre di qualcosa che possa servire da esempio nel caso empirico, l'intelletto non potrebbe procurare alla legge di una ragion pura pratica un uso applicativo. E' anche, dunque, permesso utilizzare la “natura del mondo sensibile come tipo di una natura intelligibile”, a patto che non si trasportino le intuizioni, e ciò che ne dipende, a un tal mondo, bensì si riferisca ad esso soltanto “la forma della legalità” in genere (il cui concetto si trova anche nell'uso più comune della ragione, ma non può essere determinatamente conosciuto a priori, se non in funzione del puro uso pratico della ragione). In quello, infatti, tutte le leggi sono della stessa specie, da qualunque fonte traggano il loro fondamento di determinazione.

Del resto, poiché da tutto ciò che è intelligibile non scaturisce (mediante la legge morale) se non la libertà, e, anche questa, solo in quanto presupposto inseparabile da quella legge; e, inoltre, tutti gli oggetti intelligibili a cui, con la guida di quella legge, la ragione può ancora portarci non tornano ad avere per noi un'altra realtà che non sia in funzione della stessa

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

**Capitolo terzo:
DEI MOVENTI DELLA RAGION PURA PRATICA**

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

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

L'essenziale di ogni determinazione della volontà da parte della legge morale è che essa, come volontà libera - e, pertanto, non solo senza cooperazione di stimoli sensibili, ma addirittura con una loro totale esclusione, e con danno di tutte le inclinazioni, in quanto queste potrebbero essere in contrasto con detta legge -, venga determinata dalla legge soltanto. Fin qui, dunque, l'effetto della legge morale come movente è solo negativo; e in questa funzione tale movente può essere conosciuto a priori. Infatti, ogni inclinazione e ogni stimolo sensibile si fondano sul sentimento e l'effetto negativo sul sentimento (per il danno che vien fatto alle inclinazioni) è a sua volta sentimento. Di conseguenza, possiamo renderci conto a priori che la legge morale, come motivo determinante della volontà, danneggiando tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento che si può chiamare dolore. E qui abbiamo il primo, e forse l'unico caso, in cui possiamo determinare in base a concetti a priori il rapporto di una conoscenza (in questo caso, proprio della ragion pura pratica) con il sentimento di piacere e di dispiacere. Tutte le inclinazioni insieme (le quali possono anche venire organizzate in un sistema coerente, nel qual caso la loro soddisfazione è la propria felicità) costituiscono l'“egoismo” (“solipsismus”). Questo è, o “amore di sé”, un voler bene a se stessi al di sopra di tutto (“philautia”), o “un

compiacimento di sé” (“arrogantia”). Il primo si chiama specificamente “amor proprio”, il secondo “superbia”. Ora, all'amor proprio la ragion pura pratica reca semplicemente “offesa”, limitandosi a sottoporlo - in quanto esso si fa sentire in noi naturalmente, e prima della legge morale - alla condizione di andare d'accordo con detta legge: nel qual caso esso prende il nome di amore razionale di sé. Ma essa abbatte completamente la superbia, in quanto tutte le pretese alla stima di sé, che precedano l'osservanza della legge morale, sono nulle e prive di qualsiasi validità, essendo appunto la certezza che l'intenzione s'accordi con quella legge la prima condizione del valore della persona (come presto diremo più chiaramente), mentre ogni presunzione che la preceda è falsa e contraria alla legge. Ora, la tendenza alla stima di sé rientra tra le inclinazioni che la legge morale deprime, in quanto tale apprezzamento si fonda solo sulla sensibilità; e, quindi, la legge morale abbatte la superbia.

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

Nel capitolo precedente abbiamo visto che tutto ciò che si offre come oggetto della volontà “prima” della legge morale viene escluso da questa stessa legge morale, in quanto condizione suprema della ragione pratica, dai fondamenti di determinazione della volontà che corrono sotto il nome di bene incondizionato, e che la semplice forma pratica, consistente nell'attitudine delle massime a una legislazione universale, determina per prima che cosa sia buono in sé, un senso assoluto, e fonda la massima di una volontà pura, che è la sola che sia buona sotto ogni rispetto. Se non che noi troviamo la nostra natura di esseri sensibili costituita in guisa che la materia della facoltà di desiderare (oggetti dell'inclinazione, sia della speranza che del timore) ci s'impone per prima; e la nostra individualità patologicamente determinabile, pur essendo del tutto inadatta a fornire con le sue massime una legislazione universale, tuttavia, proprio come se costituisse da sola l'intera nostra persona, tende a far valere anzitutto le sue pretese, come le prime e più originarie. Questa tendenza a fare di sé il motivo determinante oggettivo della volontà in genere, sul fondamento di motivi determinanti soggettivi del proprio arbitrio, può esser chiamata amor di sé; e questo, quando si pone come legislatore, e fa di sé un incondizionato principio pratico, può dirsi “superbia”. Ora, la legge morale, che è la sola veramente (cioè sotto tutti i rispetti) oggettiva, esclude interamente l'influenza dell'amor di sé sul principio pratico supremo, e offende infinitamente la superbia, che prescrive come leggi le condizioni soggettive di quello. Ma ciò che, nel nostro giudizio, offende la nostra superbia, ci umilia. Dunque, la legge morale umilia inevitabilmente ogni uomo, quand'egli paragona con essa la tendenza sensibile della sua natura. Ciò che, rappresentato come “fondamento di determinazione della nostra volontà”, ci umilia nella nostra autocoscienza, suscita per sé, in quanto è positivo e costituisce un motivo determinante, “rispetto”. Dunque, la legge morale è, anche soggettivamente, una ragione di rispetto. Ora, poiché tutto ciò che si trova nell'amor di sé appartiene all'inclinazione, e ogni inclinazione riposa su sentimenti e, pertanto, ciò che offende tutte insieme le inclinazioni nell'amor di sé, appunto perciò ha inevitabilmente un'influenza sul sentimento -, possiamo capire come sia possibile scorgere a priori che la legge morale, escludendo da ogni partecipazione alla legislazione suprema le inclinazioni, e la tendenza a farne la suprema condizione pratica

(cioè l'amor di sé), può esercitare sul sentimento un effetto che, da un lato, è semplicemente “negativo”, mentre dall'altro - e precisamente in considerazione del principio limitativo della ragion pura pratica - è “positivo”. Né, per questo, è lecito assumere, sotto nome di sentimento pratico o morale, una qualunque specie particolare di sentimento, che preceda la legge morale e le serva da fondamento.

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

La legge morale dunque, come è fondamento di determinazione formale dell'azione mediante la ragion pura pratica, e come, inoltre, è fondamento di determinazione materiale, ma solo oggettivo, degli oggetti dell'azione designati con i nomi di bene e di male, così pure è fondamento di determinazione soggettivo, cioè movente, di tale azione, esercitando un'influenza sulla sensibilità del soggetto e producendo un sentimento favorevole all'influsso della legge sulla volontà. Qui nel soggetto, non c'è alcun sentimento “precedente”, indirizzato alla moralità: perché questo è impossibile, essendo ogni sentimento sensibile, mentre il movente dell'intenzione morale dev'essere libero da ogni condizione sensibile. Anzi, il sentimento sensibile, che sta a fondamento di tutte le nostre inclinazioni, è bensì la condizione di quella sensazione che chiamiamo rispetto, però la causa della determinazione di esso si trova nella pura ragione pratica; e tale sensazione, quindi quanto alla sua origine, non può dirsi “prodotta patologicamente”, bensì “praticamente”. Dato che la rappresentazione della legge morale toglie influenza all'amor di sé e illusioni alla superbia, gli ostacoli alla ragion pura pratica ne vengono diminuiti, e viene suscitata la rappresentazione del vantaggio della sua legge oggettiva rispetto agli stimoli della sensibilità; allora il peso della prima, nel giudizio della ragione, ottiene un accrescimento relativo (rispetto ad una volontà affetta dagli stimoli sensibili), grazie all'eliminazione di un contrappeso. Di conseguenza, il rispetto per la legge non è movente alla moralità, ma è la moralità stessa, considerata soggettivamente come movente: in quanto la ragion pura pratica, abbattendo tutte le pretese dell'amor di sé che le si contrappone, procura autorità alla legge, che comincia solo ora ad avere influenza. A questo proposito c'è, poi, da rilevare che, poiché il rispetto è un effetto sul sentimento, e pertanto sulla sensibilità di un essere razionale, esso presuppone tale sensibilità, e quindi anche la finitudine di quegli esseri a cui la legge morale impone rispetto; mentre a un essere supremo, o anche semplicemente a un essere libero da qualsiasi sensibilità - e nel quale, quindi, la sensibilità non possa rappresentare un ostacolo alla ragion pratica -, è impossibile attribuire rispetto per la “legge”.

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

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

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

carattere di un tal uomo (ad esempio di Voltaire), depone ogni rispetto verso di lui, mentre il vero studioso lo continua sempre a sentire, per lo meno in considerazione del suo talento: perché si trova egli stesso impegnato in un lavoro e in una professione che gli impongono, in qualche misura, di imitarlo.

Il rispetto per la legge morale è, dunque, l'unico e, al tempo stesso, indubitabile movente morale, non indirizzandosi tale sentimento ad oggetto alcuno, se non per quella pura ragione. La legge morale determina anzitutto, obbiettivamente e immediatamente, la volontà nel giudizio della ragione; e la libertà, la cui causalità è determinabile esclusivamente dalla legge, consiste nel limitare tutte le inclinazioni, e perciò la stessa valutazione della persona, alla condizione che si obbedisca alla sua legge pura. Tale limitazione esercita ora un effetto sul sentimento, producendo un senso di dispiacere che si può conoscere a priori sulla base della legge morale. Ma poiché tale dispiacere, in ciò, è un effetto unicamente “negativo” - che, scaturito dall'influenza di una ragion pura pratica, reca soprattutto danno all'attività del soggetto, nella misura in cui le inclinazioni sono i suoi motivi determinanti, e pertanto anche all'opinione del proprio valore personale (che, al di fuori dell'accordo con la legge morale, vien ridotto a nulla) -; ne viene che l'effetto di quella legge sul sentimento è semplice umiliazione, che noi intendiamo, bensì, a priori, ma in cui possiamo conoscere, non la forza della pura legge pratica come movente, bensì solo la resistenza contro i moventi della sensibilità. Ma poiché la stessa legge, oggettivamente, ossia nella rappresentazione della pura ragione, è un fondamento di determinazione immediato della volontà, e, di conseguenza, quell'umiliazione ha luogo solo rispetto alla purezza della legge, l'abbassamento delle pretese di autoapprezzamento morale - ossia l'umiliazione sotto l'aspetto sensibile - è, insieme, una elevazione della stima morale, cioè pratica, della legge stessa, sotto l'aspetto intellettuale: in una parola, è rispetto per la legge, quindi anche un sentimento positivo quanto alla sua causa intellettuale, che può esser conosciuto a priori. Infatti, ogni diminuzione degli ostacoli che si frappongono a un'attività è un'agevolazione dell'attività stessa. Ma il riconoscimento della legge morale è la coscienza di un'attività della ragion pratica su fondamenti oggettivi: la quale non estrinseca il suo effetto in azioni solo perché cause soggettive (patologiche) lo impediscono. Dunque, il rispetto per la legge morale dev'essere considerato anche come un'azione positiva, sebbene indiretta, della legge sul sentimento, in quanto la legge indebolisce l'influsso negativo delle inclinazioni, umiliando la superbia; e, pertanto, come fondamento soggettivo dell'attività, cioè come “movernte” a obbedire alla legge e fondamento di massime d'una condotta di vita ad essa conforme. Dal concetto di movente deriva quello dell'”interesse”, che non può mai essere attribuito se non ad un essere dotato di ragione, e significa un “movernte” della volontà in “quanto rappresentato dalla ragione”. Poiché in una volontà moralmente buona la legge stessa dev'essere il movente, l'”interesse morale” è un interesse della semplice ragion pratica, puro ed esente da ogni sensibilità. Sul concetto di interesse si fonda anche quello di “massima”. Questa è, dunque, moralmente genuina solo se riposa esclusivamente sull'interesse che si prende all'osservanza della legge. Questi tre concetti, di “movernte”, di “interesse” e di “massima”, possono però venir riferiti soltanto ad esseri finiti: perché tutti presuppongono una limitatezza della natura di un essere, in cui la costituzione soggettiva della sua volontà non concorda automaticamente con la legge oggettiva di una ragion pratica: presuppongono che si debba essere spinti all'azione da un qualche movente, sussistendo, rispetto ad essa, un ostacolo interno. Alla volontà divina, dunque, essi non si possono applicare.

Vi è qualcosa di così particolare nella stima senza limiti per la legge morale pura, scevra da ogni vantaggio, quale la ragion pratica ce la presenta perché noi la seguiamola - cui voce fa tremare anche il delinquente più audace, e lo costringe a nascondersi al suo cospetto - che

non è lecito meravigliarsi di trovare insondabile per la ragione speculativa questo influsso di un'idea meramente intellettuale sul sentimento, e di doversi accontentare di scorgere a priori che un tal sentimento è inseparabilmente connesso con la rappresentazione della legge morale in ogni essere razionale finito. Se questo sentimento del rispetto fosse patologico, e perciò un sentimento di piacere fondato sul senso interno, invano si cercherebbe di scoprire a priori la sua connessione con una qualsiasi idea. Ma esso è un sentimento che si riferisce esclusivamente a ciò che è pratico, e, precisamente, aderisce alla rappresentazione di una legge unicamente per la sua forma, non in forza di un qualsiasi oggetto di essa: perciò non può esser messo in conto né al piacere né al dolore, e, tuttavia, produce un "interesse" alla sua osservanza, che chiamiamo interesse "morale". Analogamente, la capacità di prendere un tal interesse alla legge (ossia il rispetto per la legge morale stessa) è propriamente il "sentimento morale".

La coscienza di una "libera" sottomissione della volontà alla legge, connessa con un'inevitabile costrizione esercitata su tutte le inclinazioni, ma solo dalla propria ragione, costituisce, dunque, il rispetto per la legge. La legge, che esige tale rispetto ed anche lo ispira, non è altro, come si vede, che la legge morale (perché nessun'altra esclude tutte le inclinazioni dal loro influsso immediato sulla volontà). L'azione che, secondo tale legge, con esclusione di ogni motivo determinante per inclinazione, è pratica oggettivamente, si dice "dovere". E, in forza di tale esclusione, essa contiene nel proprio concetto una "coercizione pratica", cioè una determinazione ad azioni, per quanto "sgradite" esse possano riuscire. Il sentimento che nasce dalla coscienza di questa coercizione non è patologico, come quello che fosse prodotto da un oggetto dei sensi, ma puramente pratico, cioè possibile in virtù di una precedente determinazione (oggettiva) della volontà e causalità della ragione. Esso dunque, come "sottomissione" a una legge, o comando (che, per il soggetto affetto sensibilmente, enuncia una costrizione), non contiene in sé alcun piacere, ma piuttosto, sotto quest'aspetto, un dispiacere per quell'azione. D'altro canto, però, poiché tale costrizione è esercitata solo attraverso la legislazione della "propria ragione", esso implica anche "elevazione"; e l'effetto soggettivo sul sentimento, in quanto la pura ragion pratica ne è la sola causa, può esser chiamato "approvazione" di sé rispetto a quest'ultima, dato che ci si riconosce determinati a ciò senza alcun interesse, semplicemente dalla legge, e si acquista coscienza, ormai, di un interesse di tutt'altra natura, puramente pratico, e libero, che per quella via si produce nel soggetto. Di prendere un tale interesse a un'azione doverosa non ci è suggerito da alcuna inclinazione, ma lo comanda assolutamente la ragione, attraverso la legge pratica, ed anche lo produce effettivamente; per questo esso porta un nome del tutto peculiare: quello di «rispetto».

Il concetto del dovere esige dunque nell'azione, "oggettivamente", accordo con la legge, e nella sua massima, soggettivamente, rispetto per la legge, come unico modo di determinazione della volontà mediante la legge stessa. Su ciò si fonda la differenza tra la coscienza di aver agito "conformemente al dovere", e quella di aver agito "per dovere", cioè per rispetto verso la legge: la prima (la "legalità") è possibile anche quando pure e semplici inclinazioni siano state i motivi che hanno determinato il volere, mentre la seconda (la "moralità"), cioè il valore morale, dev'essere fatta consistere in ciò, che l'azione avvenga per dovere, ossia unicamente in vista della legge (A10).

E' della massima importanza, in tutti i giudizi morali, fare attenzione, con la massima esattezza, al principio soggettivo di tutte le massime, affinché ogni moralità delle azioni sia posta nella loro necessità, derivante "dal dovere" e dal rispetto per la legge, non da amore e inclinazione verso ciò che le azioni han da procurare. Per gli uomini, e per tutti gli esseri razionali creati, la necessità morale è coercizione, ossia obbligatorietà; e ogni azione fondata su di essa la si deve presentare come un dovere, e non come un modo di

comportarsi che di per sé piace, o che può divenire piacevole: quasi che noi, senza bisogno di rispetto per la legge - di quel rispetto che è connesso con un timore, o, quanto meno, con la preoccupazione di poterla trasgredire -, potessimo da noi stessi giungere mai al possesso di una “santità” del volere, come la divinità, che è sublimemente al di sopra di ogni dipendenza, in virtù di una concordanza della nostra volontà con la pura legge morale che non possa mai turbarsi, essendo divenuta come una seconda natura (sicché la legge, non potendo noi mai essere tentati di trasgredirla, potesse finalmente cessare per noi di essere un comando).

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

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

Con ciò concorda benissimo, però, la possibilità di questo comando: «”Ama Dio al di sopra di tutto, e il tuo prossimo come te stesso”» (A11). Perché, come comando, esso esige rispetto per una legge che “comanda l'amore”, e non lascia ad una scelta arbitraria il farsene principio. Ma un amore per Dio come inclinazione (amore patologico) è impossibile, perché Dio non è un oggetto dei sensi; e verso gli uomini è bensì possibile, ma non può essere comandato, perché non è in potere di nessun uomo amare qualcuno semplicemente su comando. E', dunque, esclusivamente l'”amore pratico” quello a cui si riferisce quel nucleo essenziale di tutte le leggi. Amare Iddio significa, in questo contesto, eseguire “volentieri” i suoi comandi; amare il prossimo, esercitare “volentieri” tutti i doveri verso di esso. Ma il comando che fa di ciò una regola, non può neppure ordinar di “avere” questa intenzione, nelle azioni secondo il dovere, ma semplicemente di “tendervi”. Un comando, infatti, di far qualcosa volentieri è in sé contraddittorio: perché, se noi sapessimo già da soli a che cosa siamo tenuti, e avessimo anche coscienza di farlo volentieri, un comando in proposito sarebbe del tutto superfluo; se, per contro, noi lo facessimo, ma non volentieri, solo per rispetto verso la legge, un comando - che fa appunto di tale rispetto il movente della massima - agirebbe in senso esattamente opposto a quello dell'intenzione

che si comanda. Quella legge di tutte le leggi, dunque, come ogni prescrizione morale dei Vangeli, presenta l'intenzione morale in tutta la sua perfezione, nella forma di un ideale di santità non raggiungibile da una creatura, tuttavia come esemplare a cui dobbiamo cercare di avvicinarci e di divenire pari, in un progresso continuo ma indefinito. Se una creatura razionale potesse mai giungere al punto di eseguire del tutto “volentieri” ogni legge morale, ciò sarebbe come dire che essa non trovi in nessun caso in sé la possibilità di un desiderio che la spinga a defletterne: perché vincere un desiderio siffatto costa sempre sacrificio al soggetto, quindi richiede una costrizione su di sé, cioè una coercizione interiore a cosa che non si fa del tutto volentieri. Ma a un tal gradino dell'intenzione morale nessuna creatura può giungere mai: perché, essendo una creatura, e quindi sempre dipendente rispetto a ciò che si richiede perché sia interamente soddisfatta della sua condizione, non può esser mai interamente libera da desideri e da inclinazioni; che, derivando da cause fisiche, non concordano da sé con la legge morale, che ha una fonte del tutto diversa. Desideri e inclinazioni, pertanto, rendono sempre necessario fondare l'intenzione delle proprie massime, rispetto alla legge, su una coercizione morale: non su una dedizione spontanea, bensì sul rispetto, che “esige” l'osservanza della legge, quand'anche avvenga malvolentieri; impongono, cioè, non di fondarla sull'amore che non si dà pensiero di una resistenza interiore della volontà alla legge, ma di fare dell'amore, cioè del puro amore per la legge (perché altrimenti cesserebbe di essere comando, e la moralità, trapassando soggettivamente in santità, cesserebbe di essere virtù), la meta costante, sebbene irraggiungibile, dei nostri sforzi. Infatti, in ciò che noi altamente stimiamo, pur temendolo (per la coscienza della nostra debolezza), il timore reverenziale si trasforma in propensione, e il rispetto in amore, via via che diviene più facile ottemperarvi. Questa sarebbe, quanto meno, la perfezione di un'intenzione consacrata alla legge, se mai fosse possibile a una creatura il raggiungerla.

La considerazione qui esposta mira, non tanto a ridurre il comando evangelico citato a concetti chiari, contro il “fanatismo religioso” rispetto all'amor di Dio, quanto a determinare esattamente l'intenzione morale anche immediatamente, rispetto ai doveri verso gli uomini, per ovviare a un fanatismo “semplicemente morale”, che contagia molte teste; e, ove possibile, eliminarlo. Il gradino morale su cui si trova l'uomo (e, per quel che ci è dato vedere, anche ogni essere razionale) è quello del rispetto verso la legge morale. L'intenzione, con cui egli ha l'obbligo di seguirla, è di seguirla per dovere, non per libera inclinazione, e neppure per uno sforzo non comandato, che egli intraprenda spontaneamente; e la sua condizione morale, in cui può sempre trovarsi, è la “virtù”, cioè un'intenzione morale “in lotta”, non la santità, nel presunto “possesso” di una totale purezza delle intenzioni del volere. E' schietto fanatismo morale, e stimolo della superbia, quello a cui s'inducono gli animi eccitandoli ad azioni ritenute più nobili, più sublimi e più magnanime, col presentarle falsamente come se non fosse il dovere - cioè il rispetto per la legge, il cui giogo (che pure è dolce, dato che la ragione stessa ce lo impone) essi dovrebbero sopportare anche se malvolentieri - ciò che costituisce il motivo determinante delle loro azioni, e che pur sempre li umilia quando essi lo seguono (gli obbediscono); ma come se ci si aspettasse da loro quelle azioni, non per dovere, ma per puro merito. Imitando tali azioni in forza di un siffatto principio, non soltanto gli entusiasti non soddisfano minimamente allo spirito della legge, che consiste nel sottomettere alla legge l'intenzione e non in una legalità dell'agire (qualunque, poi, sia il principio per cui si agisce); non soltanto essi assumono un movente “patologico” (la simpatia, o anche la filautia) e non morale (la legge), ma producono, in questo modo, una mentalità frivola, superficiale e fantastica, che induce a compiacersi della spontanea bontà del proprio animo, che non richiede né freno né sproni, e per cui non è neppure necessario un

comando; e a dimenticare, così, la loro responsabilità, a cui dovrebbero pensare, prima che al merito. Si possono, bensì, esaltare azioni altrui, compiute con grave sacrificio ed esclusivamente per dovere, chiamandole “nobili” e “sublimi”, e, anche in questo caso, solo in quanto vi siano indizi che fanno presumere che esse siano state fatte unicamente per rispetto verso il proprio dovere, non per una esaltazione dell'animo. Se, però, le si vuole presentare a qualcuno come esempi da seguire, ci si deve servire come movente esclusivamente del rispetto per il dovere (unico genuino sentimento morale): di quella seria e sacra norma, che non permette al nostro vano amor proprio di baloccarsi con impulsi patologici (in quanto essi siano analoghi alla moralità) e di attribuirci qualcosa che abbia valore “meritorio”. Se noi indaghiamo attentamente, in tutte le azioni degne di lode troveremo già una legge del dovere che comanda, e non affida al nostro beneplacito che cosa possa compiacere alle nostre tendenze. E', questo, il solo modo di presentare le cose che educi l'anima moralmente: perché esso solo è capace di principi saldi ed esattamente determinati.

Se il “fanatismo”, nel suo significato più generale, è un oltrepassare per principio i confini della ragione umana, il “fanatismo morale” consiste nell'oltrepassare i confini posti all'umanità dalla ragion pura pratica, con cui essa proibisce di porre il fondamento di determinazione soggettivo delle azioni conformi al dovere - e cioè il loro movente morale - altrove che nella legge stessa, e di far consistere l'intenzione, che con ciò si pone nelle massime, in altro che nel rispetto per tale legge; e, pertanto, ordina di erigere a “supremo principio di vita” di ogni moralità nell'uomo il pensiero del dovere, che abbatte ogni “arroganza”, nonché ogni vana “filautia”.

Se così stanno le cose, non solo autori di romanzi, o educatori inclini al sentimentalismo (anche se predicano fortemente contro il sentimentalismo), ma talora gli stessi filosofi, e perfino i più severi tra tutti, gli stoici, hanno introdotto un “fanatismo morale” in luogo di una modesta, ma saggia disciplina dei costumi; per quanto il fanatismo di questi ultimi sia più eroico, mentre quello dei primi è di carattere più scialbo e più tenero. E, senza timore di apparir bigotti, si può dire con piena verità della morale del Vangelo, che essa, in primo luogo grazie alla purezza del principio morale, ma, inoltre, anche adeguandolo ai limiti degli esseri finiti, ha assoggettato ogni comportamento buono dell'uomo alla disciplina di un dovere postogli davanti agli occhi, che non gli permette di fantasticare pretese perfezioni morali, e pone alla superbia e all'amor proprio, che entrambi misconoscono volentieri i propri confini, il limite dell'umiltà (cioè della conoscenza di sé).

“Dovere”, nome grande e sublime, che non contiene nulla che lusinghi il piacere, ma esigi sottomissione; né, per muovere la volontà, minacci nulla che susciti nell'animo repugnanza o spavento, ma presenti unicamente una legge, che trova da se stessa accesso all'animo, e tuttavia ottiene a forza venerazione (anche se non sempre obbedienza); una legge davanti a cui tutte le inclinazioni ammutoliscono, anche se, sotto sotto, lavorano contro di essa: qual è l'origine degna di te, dove si trova la radice della tua nobile discendenza, che alteramente respinge ogni parentela con le inclinazioni; quella radice da cui si deve far derivare la condizione inderogabile di quel valore che è il solo che gli uomini possano darsi da sé?

Non può essere nulla di meno di ciò che innalza l'uomo al di sopra di se stesso (come parte del mondo sensibile): di ciò che lo lega a un ordine di cose che solo l'intelletto può pensare, e che al tempo stesso ha sotto di sé l'intero mondo sensibile e, con esso, l'esistenza empiricamente determinabile dell'uomo nel tempo, e l'insieme di tutti i fini (il solo adeguato a una legge pratica incondizionata, qual è la legge morale). Non è niente altro che la “personalità” - cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo dell'intera natura -, considerata al tempo stesso come la facoltà di un essere sottoposto a leggi pure pratiche, a lui proprie, dategli dalla sua stessa ragione: sicché la persona, in quanto appartenente al

mondo sensibile, è sottoposta alla sua propria personalità in quanto appartiene, al tempo stesso, al mondo intelligibile. E non c'è da meravigliarsi che l'uomo, in quanto appartenente a entrambi i mondi, debba considerare il proprio essere, rispetto alla sua seconda e suprema destinazione, non altrimenti che con venerazione, e le leggi di questa destinazione con il più profondo rispetto.

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

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

Così è fatto il genuino movente della pura ragion pratica: non è altro che la pura legge morale medesima, in quanto ci fa sentire la sublimità della nostra esistenza soprainsensibile, e, in uomini che sono consci al tempo stesso del loro essere sensibile e della conseguente dipendenza dalla loro natura (affetta, in questo senso, in modo decisamente patologico) produce soggettivamente rispetto per la loro più alta destinazione. Ora, con questo movente si possono bensì congiungere tanti allettamenti e dolcezze di vita che, anche solo per questo, la scelta più saggia di un epicureo ragionevole, che consideri il massimo benessere della vita intera, si porterebbe da sé sul comportamento moralmente buono. E può anche esser consigliabile congiungere questa prospettiva, di un gaio godimento della

vita, con quel motivo supremo, che determina sufficientemente di per sé: ma solo per controbilanciare gli allettamenti che il vizio non manca di presentare dalla sua parte, non per collocare qui la vera forza motrice, neppure per la minima parte, se si tratta del dovere: perché ciò sarebbe come voler intorbidare l'intenzione morale alla sua fonte. La dignità del dovere non ha nulla che fare con il godimento della vita: essa ha la sua legge propria e anche il proprio tribunale. Se si volesse contaminarli l'uno con l'altra, per porgerli, mescolati insieme, a guisa di una medicina, all'anima ammalata, tosto essi si separerebbero da sé; e, quando non lo facessero, il primo movente non agirebbe punto; e se anche la vita fisica ne uscisse rafforzata, la vita morale andrebbe a picco, senza possibilità di salvezza.

DILUCIDAZIONE CRITICA DELL'ANALITICA DELLA RAGION PURA PRATICA

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

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

sensibilità non è punto presa in considerazione come facoltà d'intuire, ma soltanto come sentimento (atto ad esser fondamento soggettivo del desiderare) e, in riferimento a ciò, la ragion pura pratica non comporta alcun'altra suddivisione.

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

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

da essa, come una sorta di costrizione: e, cioè, mediante il sentimento di rispetto, che nessuno prova per le inclinazioni, quali che esse siano, bensì per la legge; e vien resa riconoscibile con tale contrasto ed evidenza che nessuno, neppure l'intelletto umano più comune, manca di scorgere, in un esempio che gli si presenti, che i fondamenti empirici della volontà possono, bensì, indurlo a seguire le loro sollecitazioni, ma mai obbligarlo a “obbedire” a un principio diverso, come a una legge pratica pura della ragione.

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

Ma questa “distinzione” del principio della felicità da quello della moralità non è, per questo, immediatamente una loro “opposizione”: e la ragion pura pratica non vuole che si lasci cadere ogni aspirazione alla felicità, ma solo che, quando entra in gioco il dovere, non se ne tenga alcun conto. Può essere, anzi, sotto un certo aspetto un dovere adoperarsi per la propria felicità: sia perché essa (abbracciando l'abilità, la salute, la ricchezza) contiene mezzi per adempiere al proprio dovere, sia perché la sua mancanza (per esempio, povertà) può indurre in tentazione di trasgredire il dovere. Ma promuovere la propria felicità non può mai essere immediatamente un dovere, e ancor meno un principio di ogni dovere. E poiché tutti i fondamenti di determinazione della volontà, all'infuori della sola legge pratica pura della ragione (legge morale), sono tutti empirici e, come tali, appartengono al principio della felicità, tutti devono essere separati dal principio etico supremo, e mai essere incorporati in esso come condizione: perché questo gli toglierebbe ogni valore morale, allo stesso modo che il mescolarsi di elementi empirici nei principi geometrici toglierebbe loro ogni evidenza matematica, che è la cosa più eccellente (a giudizio di Platone) che la matematica abbia, e che va anteposta alla sua stessa utilità.

In luogo della deduzione del principio supremo della ragion pura pratica, cioè della spiegazione della possibilità di una tal conoscenza a priori, non poteva, tuttavia, essere introdotta altra considerazione che questa: e cioè che, quando si scorgesse la possibilità della libertà di una causa efficiente, non si scorgerebbe solo la possibilità, ma addirittura la necessità della morale come legge pratica suprema degli esseri razionali, a cui la libertà del

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

Il concetto della causalità come “necessità naturale”, a differenza di quello della causalità come libertà, concerne solo l'esistenza delle cose “in quanto determinabile” nel tempo, e, di conseguenza, in quanto fenomeni, in contrapposto alla loro causalità come cose in sé. Se, ora, le determinazioni dell'esistenza delle cose nel tempo sono prese come determinazioni delle cose in sé (come fa il modo più comune di rappresentarsi le cose), la necessità del rapporto causale non si lascia in nessun modo conciliare con la libertà: esse si oppongono come due cose contraddittorie. Dalla prima segue, infatti, che ogni accadimento, e, quindi, ogni azione che avvenga in un punto del tempo, sottostà necessariamente alla condizione di ciò che nel tempo la precedeva. E poiché il tempo passato non è più in mio potere, qualsiasi azione io compia sarà necessitata da fondamenti determinati, che “non si trovano in mio potere”. In altri termini, nel momento in cui agisco non sono mai libero, e, quand'anche pensassi l'intera mia esistenza come indipendente da una qualsiasi causa esterna (ad esempio, da Dio), sicché i fondamenti di determinazione della mia causalità, e perfino l'intera mia esistenza non fossero punto fuori di me, tuttavia ciò non tramuterebbe affatto quella necessità naturale in libertà. Infatti, in ogni momento del tempo io mi troverei pur sempre soggetto alla necessità di essere determinato ad agire da ciò che “non si trova in mio potere”; e la serie degli eventi, infinita “a parte priori”, che io proseguirei sempre soltanto secondo un ordine già stabilito, e a cui mai darei inizio io stesso, sarebbe una catena naturale continua: la mia causalità dunque, non sarebbe mai libertà.

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

difficoltà, che sembrano rendere quella congiunzione impraticabile.

Se, di un uomo che commette un furto, io dico che tale azione è un esito necessario, in base alla legge naturale della causalità, di motivi determinanti che si trovano nel tempo passato, ciò vorrebbe dire che era impossibile che egli non commettesse quell'azione. Come può, ora, il giudizio secondo la legge morale cambiare le carte in tavola, e presupporre che quell'azione si poteva non compiere, perché la legge dice che essa non doveva essere compiuta? In altri termini, come può una stessa persona, nel medesimo momento e rispetto alla stessa azione, dirsi del tutto libera, in ciò, e sotto il medesimo rispetto, per cui essa si trova sottoposta ad una necessità di natura inevitabile? Qualcuno cerca scampo adattando, semplicemente, il tipo di fondamento di determinazione della sua causalità secondo la legge naturale a un concetto "comparativo" della libertà (secondo cui talvolta è chiamato «effetto libero» quello in cui il fondamento naturale di determinazione si trova all'"interno" dell'agente; e per questo, ad esempio, si adopera la parola «libertà» a proposito di un corpo in movimento libero nello spazio, perché esso, mentre si trova in volo, non è spinto da qualcosa di esterno; oppure a proposito del movimento di un orologio, che è detto anche movimento «libero» perché l'orologio muove da sé le lancette, che non possono, quindi, essere spinte dall'esterno: allo stesso modo le azioni degli uomini, pur essendo necessarie per i loro fondamenti di determinazione, che si trovano nel tempo, son chiamate libere perché derivanti da rappresentazioni prodotte dalle nostre forze, quindi da desideri occasionati dalle circostanze, e perciò sono azioni che seguono il nostro beneplacito). Ma questo è un miserabile espediente, da cui ancora alcuni si lasciano ingannare, credendo di poter risolvere quel difficile problema con un piccolo gioco di parole, dopo che per millenni si è lavorato alla sua soluzione: che, dunque, non sarà facile trovare così in superficie. Nella questione di quella libertà, che va posta a fondamento di tutte le leggi morali e della imputazione ad esse conforme non si tratta per nulla, infatti, di sapere se la causalità sia determinata secondo leggi di natura da fondamenti che si trovano nel soggetto o fuori di esso; e, nel primo caso, se sia necessaria per motivi istintivi, o pensati dalla ragione. Se tali rappresentazioni determinanti, per riconoscimento di quelle stesse persone, hanno pur sempre il fondamento della loro esistenza nel tempo, e precisamente "nello stato passato", e questo, a sua volta, in un tempo precedente e così via, siano pure tali determinazioni interne, ed abbiano una causalità psicologica e non meccanica, cioè producano l'azione mediante una rappresentazione, e non un movimento corporeo: esse sono pur sempre "fondamenti di determinazione" della causalità di un essere in quanto la sua esistenza è determinabile nel tempo, e perciò sotto condizioni necessitanti del tempo passato: le quali, dunque, quando il soggetto ha da agire, non si trovano più in suo potere; e possono anche comportare una libertà psicologica (se si vuole usare questa parola per indicare una concatenazione semplicemente interna delle rappresentazioni dell'animo), ma pur sempre una necessità naturale, e non consentono, perciò, "nessuna libertà trascendentale", che va pensata come indipendenza da tutto ciò che è empirico e, quindi, dalla natura in genere, sia essa considerata come oggetto del senso interno solo nel tempo, o come oggetto dei sensi anche esterni nello spazio e nel tempo insieme. Ma senza quella libertà (nel suo ultimo e genuino significato), che è la sola pratica a priori, non è possibile nessuna legge morale e nessuna imputazione in base ad essa. Precisamente perciò, tutta la necessità degli eventi nel tempo, secondo la legge naturale di causalità, può anche chiamarsi «meccanismo» della natura, senza per questo intendere che le cose ad esso sottoposte siano effettivamente "macchine" materiali. Con ciò si guarda solo alla necessità della connessione degli accadimenti in una serie temporale, quale si sviluppa secondo la legge naturale, si chiami poi il soggetto, in cui tale serie si svolge, "automaton materiale", perché il meccanismo è azionato in esso dalla materia, o

con Leibniz, "automaton spirituale", perché il meccanismo è azionato da rappresentazioni. E se la libertà del nostro volere non foss'altro che questa (cioè libertà psicologica e comparativa, non trascendentale o assoluta), in fondo, essa non sarebbe niente di meglio che la libertà di un girarrosto, che anch'esso, una volta montato, produce da sé il suo movimento

Per eliminare, dunque, nel caso proposto, l'apparente contraddizione tra meccanismo naturale e libertà in una medesima azione, occorre ricordare ciò che è stato detto nella Critica della ragion pura, o ciò che ne consegue: la necessità naturale, che non può coesistere con la libertà del soggetto, inerisce solo alle determinazioni di quella cosa che si trova sottoposta alla condizione del tempo: alle determinazioni, dunque, del soggetto che agisce come fenomeno, in quanto i fondamenti della determinazione di ogni sua azione si trovano in ciò che è accaduto nel tempo passato, che "non si trova più in suo potere" (e in ciò rientrano anche le sue azioni passate, e il carattere che esse hanno determinato ai suoi occhi, come fenomeno). Ma questo medesimo soggetto, che, per un altro verso, è consapevole di essere anche una cosa in sé, considera altresì la sua esistenza in quanto non sottoposta alle condizioni del tempo, e se medesimo come determinabile solo mediante leggi che esso stesso si dà, con la sua ragione. In questo genere di esistenza, nulla precede la determinazione della sua volontà, ma ciascuna azione, e, in generale, ogni determinazione della sua esistenza variante secondo il senso interno, e la stessa serie integrale della sua esistenza come essere sensibile, va considerata, nella coscienza della sua esistenza intelligibile, come null'altro che conseguenza, e mai come fondamento di determinazione, della sua causalità, come "noumeno". Sotto questo riguardo, di qualsiasi sua azione contro la legge, per quanto sufficientemente determinata come fenomeno nel passato, e come tale inevitabilmente necessaria, un essere razionale può sempre dire, a ragione, che avrebbe potuto non compierla: perché essa, con tutto ciò che l'ha preceduta e che la determina, appartiene unicamente al fenomeno del suo carattere, che egli si è dato, e secondo il quale egli come causa indipendente da ogni sensibilità, si attribuisce la causalità di quei fenomeni stessi.

Con ciò concordano anche perfettamente le sentenze di quella meravigliosa facoltà in noi che chiamiamo "coscienza". Una persona può arzigogolare quanto vuole, per dipingersi un comportamento contro la legge, di cui si ricorda, come una svista involontaria, come una semplice mancanza di cautela, che mai si può evitare del tutto; e, quindi, come qualcosa in cui egli sarebbe stato trascinato dalla corrente della necessità naturale, in modo da dichiararsene incolpevole tuttavia egli trova che l'avvocato, che parla in suo favore, non riesce in nessun modo a ridurre al silenzio l'accusatore in lui, se soltanto egli è conscio di essere stato in senno, cioè in possesso della sua libertà, nel momento in cui commetteva l'ingiustizia; e se anche egli si "spiega" la sua mancanza come conseguenza di una certa cattiva abitudine, che egli, trascurando via via di badarvi, ha lasciato che si insinuasse in lui, fino al punto che il suo comportamento può considerarsene come una conseguenza naturale, ciò tuttavia non lo mette al sicuro dal biasimo e dal richiamo che egli rivolge a se stesso. Su ciò si fonda anche il "pentimento" per azioni anche compiute da molto tempo, ogni volta che se ne risvegli il ricordo: una sensazione dolorosa, posta in essere dall'intenzione morale, e vuota praticamente nel senso che non può servire a rendere il fatto non avvenuto. Essa sarebbe addirittura del tutto fuor di luogo (quale la dichiara il Priestley, come genuino e conseguente "fatalista", che, per questa sua schiettezza, merita ben maggiore approvazione di coloro che, affermando a parole la libertà del volere, e coi fatti la sua meccanicità vorrebbero pur sempre far credere di includere la libertà nel loro sincretistico sistema, pur senza che si capisca come sia possibile attribuire loro un tale pensiero); e tuttavia, come dolore, è perfettamente giustificato, perché la ragione, quando

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

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

dunque, esige solo che la libertà sia unita con codesta idea.

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

La soluzione, breve e chiara, della difficoltà indicata è la seguente. Se l'esistenza nel tempo è un semplice modo sensibile di rappresentazione degli esseri pensanti nel mondo, e, pertanto, non concerne le cose in se stesse, la creazione di tali esseri è creazione di cose in

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

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

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

Poiché, propriamente, è il concetto della libertà il solo che, tra tutte le idee della ragione speculativa, procuri un così ampio estendersi nel campo del sovrasensibile (anche se solo rispetto alla conoscenza pratica), io mi domando “di dove gli venga una così grande fecondità”, mentre gli altri si limitano a indicare il posto vuoto per puri esseri intellettuali possibili, senza poter punto determinarne il concetto. Tosto capisco che, non potendo pensare nulla senza categoria, questa va cercata, anzitutto, anche nell'idea razionale della libertà, di cui mi sto occupando: ed è, in questo caso, la categoria della “causalità”; e che, sebbene “il concetto razionale” della libertà, come concetto trascendente, non trovi alcuna intuizione che gli corrisponda, pure al suo “concetto intellettuale” (della causalità) per la cui sintesi il primo esige l'incondizionato, dev'esser data anzitutto un'intuizione sensibile, con la quale soltanto esso ottiene realtà oggettiva. Ora, tutte le categorie si dividono in due classi: le matematiche, che concernono solo l'unità della sintesi nella rappresentazione degli oggetti, e le “dinamiche”, che riguardano l'esistenza degli oggetti nella rappresentazione. Le prime (categorie della quantità e della qualità) contengono sempre una sintesi dell'omogeneo, in cui non si può punto trovare l'incondizionato, rispetto al condizionato dato nello spazio e nel tempo dell'intuizione sensibile: perché esso dovrebbe, a sua volta, appartenere di nuovo allo spazio e al tempo, ed essere, pertanto, di nuovo condizionato. Di conseguenza, anche nella Dialettica della ragion pura teoretica i due modi contrapposti di trovare l'incondizionato, e la totalità delle condizioni, per quei condizionati erano entrambi falsi. Per contro, le categorie della seconda classe (quelle della causalità e

della necessità di una cosa) non esigono punto tale omogeneità (dei condizionati e della condizione nella sintesi), perché qui non deve punto rappresentarsi l'intuizione, quale si compone del molteplice che vi si trova, bensì soltanto come l'esistenza dell'oggetto condizionato, che le corrisponde, si unisca all'esistenza della condizione (come connessa ad essa nell'intelletto). E in questo senso era lecito collegare, a ciò che nel mondo sensibile è totalmente condizionato (sia rispetto alla causalità, sia rispetto all'esistenza della cosa stessa), l'incondizionato, proprio del mondo intelligibile, sia pure solo indeterminatamente, rendendo trascendente la sintesi. Per questo, anche nella Dialettica della ragion pura speculativa si trovava che entrambi i modi, apparentemente incompatibili, di cercare l'incondizionato per il condizionato - per esempio, nella sintesi della causalità, pensare, per ciò che è condizionato nella serie delle cause e degli effetti del mondo sensibile, a una causalità che non sia sensibilmente condizionata a sua volta - in realtà non sono contraddittori; e che la medesima azione che, in quanto appartenente al mondo sensibile, è sempre sensibilmente condizionata, cioè necessitata meccanicamente, può tuttavia, in quanto dovuta alla causalità di un agente, che appartiene al mondo intelligibile, avere a suo fondamento una causalità sensibilmente incondizionata, ed essere, pertanto, pensata come libera. Si trattava, ora, unicamente di convertire questo “potere in un essere”: cioè, di poter mostrare in un caso reale, quasi mediante un fatto, che certe azioni presuppongono una tal causalità (intelligibile, e sensibilmente incondizionata), siano poi esse reali, o anche soltanto comandate, cioè oggettivamente necessarie in senso pratico. In azioni date realmente nell'esperienza, come accadimenti del mondo sensibile, non potevamo sperare di trovare codesta connessione, perché la causalità mediante la libertà va cercata sempre al di fuori del mondo sensibile, nell'intelligibile. Ma altre cose, all'infuori degli enti sensibili, non sono offerte alla nostra percezione e osservazione. Non rimaneva, dunque, a disposizione altro che trovare un principio di causalità non contraddittorio - e, in verità, oggettivo - che escludesse dalla determinazione di tali azioni tutte le condizioni sensibili: cioè un principio in cui la ragione non si richiami a “qualcos'altro”, come fondamento di determinazione rispetto alla causalità, bensì a quel principio che essa stessa contiene in sé, e in cui, pertanto, è di per sé pratica come “ragion pura”. Ma codesto principio non richiede alcuna ricerca e alcuna scoperta; esso è sempre esistito, in ogni ragione umana, come incorporato alla sua essenza; ed è il principio della “moralità”. Dunque, quella causalità incondizionata e la sua facoltà la libertà - e, con essa, un essere (io stesso) che appartiene al mondo sensibile, in quanto tale essere appartiene, insieme, anche al mondo intelligibile -, non è pensata soltanto in modo indeterminato e problematico (ciò che era possibile già in virtù della ragione speculativa), ma è addirittura “conosciuta in modo assertorio e determinato”, rispetto alla legge della sua causalità. In tal modo la realtà del mondo intelligibile ci è data, precisamente sotto il rispetto pratico, e tale determinazione, che in senso teoretico sarebbe “trascendente”, sotto il rispetto pratico è “immanente”. Ma qualcosa di analogo sarebbe stato impossibile nel caso della seconda idea dinamica, e cioè di quella di un “essere necessario”. Impossibile giungere ad esso partendo dal mondo sensibile, senza la mediazione della prima idea dinamica. Se, infatti, volessimo tentarlo, dovremmo osar saltare al di fuori di tutto ciò che ci è dato, e proiettarci verso ciò di cui non ci è dato nulla, per mediare la connessione di un tal essere intelligibile con il mondo sensibile (poiché l'essere necessario deve riconoscersi come dato “fuori di noi”). La cosa per contro è perfettamente possibile rispetto “al nostro proprio” soggetto, che “da un lato” si riconosce determinato, come essere intelligibile, dalla legge morale (in virtù della libertà), “dall'altro” lato come attivo secondo questa determinazione nel mondo sensibile: come, ormai, ci appare con evidenza. Solo il concetto della libertà ci permette di non uscire da noi medesimi per trovare l'incondizionato e l'intelligibile, rispetto al

condizionato e al sensibile. E', infatti, la nostra stessa ragione quella che, grazie alla suprema e incondizionata legge pratica e all'essere che di questa legge è cosciente (la nostra stessa persona), si riconosce come appartenente al puro mondo intelligibile, addirittura con la determinazione del modo in cui, come membro di tal mondo, deve agire. Si può capire, così, perché in tutta la facoltà della ragione "solo l'uso pratico" ci permetta di andare al di là del mondo sensibile, e ci apra la conoscenza di un ordine e di una connessione sovrasensibile, che, tuttavia, appunto perciò può estendersi solo nella misura necessaria per la pura finalità pratica.

Mi si permetta, in questa occasione, di attirare l'attenzione soltanto ancora su un punto: e, cioè, che ogni passo compiuto con la pura ragione anche in campo pratico, in cui non si bada punto alla speculazione sottile, tuttavia si lega così precisamente, e da sé, a tutti i momenti della Critica della ragione teoretica, come se lo si fosse meditatamente pensato solo per ottenere tale conferma. Una tal coincidenza, per nulla cercata, bensì (e di ciò chiunque può convincersi, purché prosegua le ricerche morali fino ai loro principi) trovata spontaneamente, delle più importanti proposizioni della ragion pratica con le osservazioni della Critica della ragione speculativa, che spesso sembravano non necessarie e troppo sottili, sorprende e riempie di ammirazione; e conferma la massima, già da altri riconosciuta e lodata, di condurre innanzi senza interferenze il proprio cammino, in ogni ricerca scientifica, con tutta la precisione e la sincerità possibili, senza preoccuparsi di ciò che potrebbe trovarsi di contrastante fuori del suo campo, bensì perfezionandola il più possibile in verità e completezza, in modo del tutto indipendente. Una frequente osservazione mi ha persuaso che, una volta portata a termine questa faccenda, ciò che a metà del percorso mi lasciava, a volte molto perplesso in rapporto ad altre dottrine, purché dimenticassi tale perplessità e badassi solo al mio compito fin quando non fosse terminato, finiva da ultimo col concordare inaspettatamente, e senza residui, con ciò che, senza minimamente tener presenti quelle dottrine e senza parzialità e preferenze per esse, di per sé era stato trovato. Gli autori si risparmierebbero molti errori e molta fatica perduta (perché diretta a un miraggio), se solo si decidessero a lavorare con più sincerità.

Libro Secondo:
DIALETTICA DELLA RAGION PURA PRATICA

Capitolo primo:
DI UNA DIALETTICA DELLA RAGION PURA PRATICA IN GENERALE

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

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

Determinare adeguatamente quest'idea in senso pratico, cioè per la massima del nostro comportamento razionale, è compito della "dottrina della saggezza"; e questa a sua volta, come scienza, è filosofia, nel significato in cui gli antichi intendevano la parola: indicazione del concetto di ciò in cui il sommo bene va collocato, e del comportamento da seguire per raggiungerlo. Non sarebbe male conservare a questa parola il suo antico significato, come "dottrina del sommo bene" perseguita con la ragione, in modo da farne una "scienza". Da un lato, infatti, la condizione limitativa implicita in ciò corrisponderebbe alla locuzione greca (che significa «amore della "saggezza"»); e, al tempo stesso, ciò permetterebbe di abbracciare, sotto il nome di filosofia, l'amore della "scienza", e perciò di ogni conoscenza

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

Riguardo alla Dialettica della ragion pura pratica, sul punto della determinazione del concetto di “sommo bene” (da cui, quando sia giunta a soluzione, ci si può attendere un effetto benefico, non meno che in campo teoretico, dato che le contraddizioni sinceramente esposte, e non occultate, della ragion pura pratica con se stessa costringono a una critica esauriente della sua facoltà), dobbiamo premettere ancora una sola osservazione.

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

E' ovvio però che, se nel concetto del sommo bene è inclusa già la legge morale come condizione suprema, allora il sommo bene non è semplicemente “oggetto”; bensì il suo concetto, e la rappresentazione di una sua esistenza possibile mediante la nostra ragione pratica, costituisce il “fondamento di determinazione” della volontà pura. In tal caso, infatti, in realtà la volontà è determinata dalla legge morale, già inclusa e pensata in quel concetto secondo il principio dell'autonomia, e non da un altro oggetto qualsiasi. Quest'ordine dei concetti della determinazione del volere non deve esser perduto di vista: altrimenti ci si fraintende, e si crede di contraddirsi, mentre tutto si compone nell'armonia più perfetta.

Capitolo secondo:

DELLA DIALETTICA DELLA RAGION PURA NELLA DETERMINAZIONE DEL

CONCETTO DI SOMMO BENE

Il concetto di “sommo” [“höchst”] contiene già una ambiguità che, se non ci si bada, può cagionare dispute inutili. Sommo può infatti significare «supremo» (“supremum”) o anche «perfetto» (“consummatum”). Suprema è quella condizione che a sua volta è incondizionata, cioè non subordinata a nessun'altra (“originarium”); perfetto è quel tutto che non è parte di alcun tutto maggiore della stessa specie (“perfectissimum”). Che la virtù (cioè il meritare di esser felici) sia la “condizione suprema” di tutto ciò che comunque può apparire desiderabile - quindi anche di ogni nostra ricerca di felicità - e, quindi, che sia il “bene supremo”, è stato dimostrato nell'Analitica. Ma con questo essa non è ancora il bene totale e completo, come oggetto della facoltà di desiderare di esseri razionali finiti; perché, per esser questo, dovrebbe aggiungersi ancora la “felicità”: non solo agli occhi interessati dell'individuo, che fa di sé il proprio scopo, ma anche nel giudizio di una ragione imparziale, che considera la felicità in genere, nel mondo, come uno scopo in sé. Infatti, essere bisognevoli di felicità, e anche degni di essa, ma non esserne partecipi, non è cosa compatibile con il volere perfetto di un essere razionale, che avesse, al tempo stesso, potestà su ogni cosa (anche se noi ci rappresentiamo un tal essere solo per esperimento). In quanto, dunque, virtù e felicità insieme costituiscono, in una persona, il possesso del sommo bene - dunque, anche la felicità, ripartita esattamente in proporzione alla moralità (come valore della persona e sua dignità ad esser felice) costituisce il “sommo bene” in un mondo possibile -, questo insieme significa il tutto, il bene perfetto; in cui, però, la virtù, come condizione, è sempre il bene supremo, non avendo altre condizioni al di sopra di sé, e la felicità è sempre qualcosa che, a chi lo possiede, riesce gradito, però non è buono per sé solo assolutamente e sotto tutti i rispetti, ma presuppone sempre, come condizione, il comportamento morale conforme alla legge.

Due determinazioni congiunte “necessariamente” in un concetto devono avere tra loro il legame che c'è tra il fondamento e la conseguenza: e, precisamente, o in modo tale che la loro “unità” è “analitica” (connessione logica), o in modo tale che è “sintetica” (collegamento reale): quella viene considerata secondo la legge d'identità, questa di causalità. La connessione della virtù con la felicità può, dunque, essere intesa, o nel senso che lo sforzo d'esser virtuosi e il perseguimento razionale della felicità non siano due operazioni diverse, ma del tutto identiche, perché alla prima non occorre dare come fondamento nessuna massima diversa che alla seconda; oppure, quella connessione può essere intesa nel senso che la virtù produca la felicità come qualcosa di diverso dalla coscienza della virtù stessa: così come la causa produce un effetto.

Tra le antiche scuole greche ve n'erano propriamente soltanto due che, nella determinazione del sommo bene, seguissero un metodo del tutto concorde, nel senso che entrambe non consideravano virtù e felicità come due elementi diversi del sommo bene, e che, perciò, cercavano l'unità del principio secondo la regola dell'identità. A questo punto, però, tornavano a dividersi, scegliendo diversamente, tra i due, l'elemento da considerarsi fondamentale. L'“epicureo” diceva: esser consapevoli della propria massima che conduce alla felicità, questo è la virtù; e lo “stoico”: essere consapevoli della propria virtù, questo è la felicità. Per il primo, prudenza equivaleva a moralità; per il secondo - che sceglieva per la virtù una denominazione superiore -, solo la “moralità” era vera saggezza.

Ci si deve rammaricare che l'acume di queste persone (che pure sono ammirevoli, per aver battuto, già in tempi così lontani, tutte le vie concepibili della speculazione filosofica) si applicasse fuor di proposito, a escogitare un'identità tra due concetti così radicalmente eterogenei come la virtù e la felicità. Ma ciò era conforme allo spirito dialettico del loro tempo, che anche oggi, a volte, svia teste sottili, inducendole a cercar di cancellare

differenze essenziali e insuperabili nei principi, col trasformarle in questioni di parole, stabilendo, così, un'apparente e artificiosa unità del concetto, semplicemente sotto diverse denominazioni. Questo accade, generalmente, in quei casi in cui la congiunzione di fondamenti eterogenei si trova così in alto, o così nel profondo - oppure richiederebbe un rivolgimento così radicale delle dottrine comunemente accolte nel sistema filosofico -, che si ha paura di approfondire effettivamente la differenza reale. e si preferisce trattarla come una diversità meramente formale.

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

Dall'Analitica, però, risulta chiaro che le massime della virtù e quelle della propria felicità sono, in rapporto al loro supremo principio pratico, di natura del tutto eterogenea, e, lungi dal concordare, pur rientrando in un unico sommo bene per renderlo possibile, si limitano fortemente in uno stesso soggetto, e si danneggiano. Dunque, la questione: "com'è praticamente possibile il sommo bene?", rimane, nonostante tutti i "tentativi eclettici" fatti fin qui, un problema insoluto. E ciò che ne rende difficile la soluzione è indicato dall'Analitica: felicità e moralità sono due "elementi" del sommo bene, specificamente del tutto "diversi", sicché il loro legame non può esser conosciuto analiticamente (quasi che, se uno cerca la propria felicità, in questo suo comportamento risulti "ipso facto" virtuoso, per semplice risoluzione di concetti; oppure, chi segue la virtù risulti "ipso facto" felice, nella coscienza di questo suo comportamento), ma è una "sintesi" di concetti. Ma, poiché tale collegamento è conosciuto a priori, e pertanto come praticamente necessario, e non è ricavato dall'esperienza; e la possibilità del sommo bene non si fonda, quindi, su un qualsiasi principio empirico: la deduzione di tale concetto dovrà essere "trascendentale". E' (moralmente) necessario a priori, "produrre il sommo bene" mediante la libertà del volere: dunque, anche la condizione della sua possibilità deve riposare unicamente su fondamenti conoscitivi a priori.

1. L'antinomia della ragion pratica

Nel sommo bene per noi pratico - che, cioè, va reso reale mediante la nostra volontà - virtù e felicità sono pensate come necessariamente collegate, sicché l'una non può essere assunta dalla ragion pura pratica senza che anche l'altra entri a far parte del sommo bene. Ora, tale collegamento (come qualsiasi altro) è o "analitico" o "sintetico". Ma poiché esso non può esser analitico, come testé è stato mostrato, dev'essere sintetico, e, precisamente, pensato come connessione della causa con l'effetto: perché esso concerne un bene pratico,

ossia ciò che è possibile mediante l'azione. Dunque, o il desiderio di felicità deve essere la causa che muove alle massime della virtù, o la massima della virtù deve essere la causa efficiente della felicità. La prima alternativa è impossibile “assolutamente”: perché (come si è dimostrato nell'Analitica) le massime che pongono il motivo determinante della volontà nell'aspirazione alla propria felicità non sono punto morali, e non possono fondare la virtù. Ma anche la seconda alternativa è “impossibile”, perché ogni connessione pratica di cause e di effetti nel mondo, come risultante dalla determinazione della volontà, è regolata non dall'intenzione morale del volere, bensì dalla conoscenza delle leggi naturali e dal potere fisico di servirsene per i propri scopi. Dunque, dall'osservanza puntuale delle leggi etiche non ci si può attendere nessuna connessione necessaria, e sufficiente per il sommo bene, di virtù e felicità nel mondo. Ora, poiché promuovere il sommo bene, che contiene nel suo concetto quella connessione, è un oggetto necessario a priori della nostra volontà, inseparabilmente connesso con la legge morale, l'impossibilità dell'uno deve dimostrare anche la falsità dell'altra. Se, dunque, il sommo bene secondo le regole pratiche è impossibile, anche la legge morale, che comanda di promuoverlo, dev'essere fantastica e diretta a fini meramente immaginari, quindi falsa in se stessa.

2. Soluzione critica dell'antinomia della ragion pratica

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

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

Dunque, nonostante questo apparente contrasto di una ragion pratica con se stessa, il sommo bene è lo scopo supremo necessario di una volontà moralmente determinata, e un vero oggetto di essa; perch'esso è praticamente possibile, e le massime di tale volontà, che si riferiscono al sommo bene per la loro materia, hanno una realtà oggettiva. Questa, a tutta prima, appariva messa in pericolo da quell'antinomia, nel collegamento della

moralità con la felicità secondo una legge universale, ma solo per un malinteso: perché si considerava il rapporto tra i fenomeni come un rapporto delle cose in se stesse con tali fenomeni.

Considerato che noi ci vediamo costretti a cercare la possibilità del sommo bene - di questo scopo, che la ragione assegna a tutti gli esseri ragionevoli come meta dei loro desideri morali - in tale lontananza, e cioè nel rapporto con un mondo intelligibile, non può non meravigliare che i filosofi, tanto delle antiche scuole quanto delle moderne, abbiano potuto trovare una proporzione soddisfacente della virtù con la felicità già “in questa vita” (nel mondo sensibile), o abbiano potuto convincersi di esserne consapevoli. Infatti, tanto “Epicuro” quanto gli Stoici innalzarono la felicità, che nasce dalla coscienza della virtù, al di sopra di tutto nella vita; e il primo, nei suoi precetti pratici, non era intenzionato così bassamente come si potrebbe concludere dai principi della sua teoria - utilizzati da lui per spiegare, ma non per agire - o come li hanno interpretati molti, sviati dalla espressione «piacere» in luogo di «contentezza»: al contrario, tra i modi di godere la gioia più intima egli includeva l'esercizio disinteressato del bene, e nel suo piano di vita piacevole (col che intendeva una costante letizia d'animo) rientravano la temperanza e la moderazione delle inclinazioni, quale può pretenderla il moralista più severo. In ciò egli si scostava sostanzialmente dagli Stoici solo nel porre in un siffatto piacere quel motivo determinante che gli Stoici, e con ragione, negavano. Da un lato, infatti, il virtuoso Epicuro, al pari di molte persone moralmente bene intenzionate, ma che non hanno approfondito abbastanza i loro principi, cadeva nell'errore di presupporre già l'“intenzione” virtuosa nei soggetti, a cui pretendeva di indicare per primo il movente alla virtù (e, effettivamente, la persona per bene non può sentirsi felice se non è cosciente, anzitutto, della propria onestà: perché avendo un tale animo, i rimproveri che il suo stesso carattere lo costringerebbe a muoversi quando trasgredisse la legge, e la sua condanna morale di sé, lo priverebbero del tutto di quel piacere che altrimenti potrebbe ritrarre dalla sua condizione). Se non che la questione è: da che cosa è resa possibile una siffatta intenzione e tendenza a considerare in questo modo il valore della propria esistenza, posto che, prima di essa, non s'incontrerebbe nel soggetto nessuna sensibilità per un valore morale di qualsiasi genere? Senza dubbio, l'uomo, quando sia virtuoso, non prenderà piacere alla vita se non sarà cosciente, in ogni sua azione, della rettitudine del proprio comportamento, per quanto favorevole gli sia la fortuna rispetto allo stato fisico della vita stessa; ma, per renderlo virtuoso - prima ancora, perciò, che egli ponga così in alto il valore morale della sua esistenza -, è possibile decantargli la tranquillità d'animo che dovrà scaturire dalla coscienza di una rettitudine, per la quale egli non ha sensibilità alcuna?

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

illusione dei sensi (qui del senso interno). E' qualcosa di molto sublime nella natura umana il venir determinati ad agire immediatamente da una legge razionale pura, e così pure l'illusione di considerare il soggettivo, di codesta determinabilità intellettuale del volere, come qualcosa di attinente alla sensibilità e come l'effetto di un particolare sentimento di ordine sensibile (perché un sentimento intellettuale sarebbe una contraddizione). Ed è, altresì, molto importante attirare l'attenzione su questa proprietà della nostra personalità, e coltivare nel modo più efficace possibile l'azione della ragione su tale sentimento. Ma bisogna anche guardarsi dallo sminuire e sfigurare, come per una falsa prospettiva, il movente autentico e genuino - la legge stessa - con una esaltazione in forma indebita di quel fondamento morale di determinazione come movente, ponendo a base di esso, come sue ragioni, particolari sentimenti di gioia (che, in realtà, non sono che conseguenze). Il rispetto, dunque, e non il piacere o il godimento della felicità, è qualcosa di cui non è possibile avere un sentimento "antecedente", posto a fondamento della ragione (perché tale sentimento sarebbe sempre estetico e patologico) e, essendo la consapevolezza della coercizione immediata sulla volontà da parte della legge, a stento lo si può considerare come un analogo del sentimento di piacere, perché ottiene, bensì, lo stesso effetto sulla facoltà di desiderare, ma da fonti diverse. Solo presentando così le cose si può ottenere ciò a cui si deve mirare: e, cioè, che le azioni, non solo siano conformi al dovere (in conseguenza di sentimenti piacevoli), ma siano fatte per dovere: ciò che dev'essere il vero scopo di ogni educazione morale.

Ma non c'è una parola che non designi un godimento, come quello della felicità, bensì un compiacimento della propria esistenza: un analogo della felicità, che deve necessariamente accompagnare la consapevolezza della virtù? Certamente: questa parola è "contentezza di sé": la quale, nel suo significato proprio, denota sempre soltanto un compiacimento negativo della propria esistenza, per cui si è coscienti di non aver bisogno di nulla. La libertà, e la coscienza di essa come di una capacità di seguire con intenzione preponderante la legge morale, è "indipendenza dalle inclinazioni", per lo meno in quanto motivi determinanti (anche se non in quanto influenti) del nostro appetito; e, avendone io coscienza nell'osservare le mie massime morali, essa è l'unica fonte di una contentezza immutabile, ad essa necessariamente connessa, la quale non riposa su alcun sentimento particolare. Tale contentezza si può chiamare intellettuale. La contentezza estetica (impropriamente chiamata così), che si fonda sulla soddisfazione delle inclinazioni, per quanto raffinate le si voglia escogitare, non può mai essere adeguata a ciò che ci si aspetta da essa. Perché le inclinazioni cambiano, crescono con il favore che si concede loro, e lasciano sempre un vuoto ancor maggiore di quello che si era pensato di riempire. A un essere razionale, perciò, esse sono sempre di peso, ed egli, anche se non è in grado di deporle, pure è forzato a desiderare di esserne liberato. Anche l'inclinazione a cosa conforme al dovere (per esempio, alla beneficenza) può, bensì, facilitare assai l'efficacia delle massime "moralì", ma non può produrne alcuna. A tal fine, infatti, tutto dev'essere fatto dipendere dalla rappresentazione della legge come fondamento di determinazione, se l'azione ha da contenere non solo "legalità", ma anche "moralità".

L'inclinazione è cieca e servile, sia essa benigna o no; e la ragione, quando si tratta della moralità, non deve soltanto tenerla sotto tutela, ma, senza badare ad essa, perseguire affatto da sola il proprio interesse, come ragion pura pratica. Anche quel sentimento di compassione e di tenera partecipazione, quando diventi motivo determinante precedendo la considerazione di che cosa sia dovere, è di peso alle stesse persone benpensanti: mette a soqquadro le loro massime meditate, e produce il desiderio di venire liberati da quei sentimenti e d'essere sottomessi esclusivamente alla ragione legislatrice.

Di qui si può capire come la coscienza di codesta capacità di una ragion pura pratica in atto

(la virtù) possa produrre una coscienza della superiorità sulle proprie inclinazioni, e, pertanto, dell'indipendenza da esse e, quindi, anche dalla scontentezza che sempre le accompagna: dunque, un compiacimento negativo per il proprio stato, cioè la contentezza, che, alla sua fonte, è “contentezza” della propria persona. In questa guisa (e cioè indirettamente) la libertà stessa diviene capace di un godimento che non si può chiamare felicità, perché non dipende dalla positiva presenza di un sentimento, e neppure, parlando esattamente, “beatitudine”, perché non implica una indipendenza completa da inclinazioni e bisogni; ma che, tuttavia, è simile a quest'ultima, in quanto, cioè, per lo meno la determinazione della propria volontà può mantenersi libera dal loro influsso, e quindi, almeno per la sua origine, è analoga all'autosufficienza che si può attribuire soltanto all'Essere supremo.

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

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

Per «primato» tra due o più cose, collegate mediante ragione, intendo la precedenza dell'una rispetto alle altre, come fondamento primo di determinazione del collegamento con tutte le altre. In un più ristretto significato pratico, intendo la precedenza dell'interesse dell'una (non postponibile a nessun altro), a cui l'interesse delle altre viene subordinato. Ad ogni facoltà dell'animo si può attribuire un “interesse”, cioè un principio che contiene la condizione, a cui soltanto l'esercizio di quella facoltà è promosso. Come facoltà dei principi, la ragione determina l'interesse di tutte le forze dell'animo, compreso il suo stesso. L'interesse del suo uso speculativo consiste nella “conoscenza” dell'oggetto, condotta fino ai supremi principi a priori; quello dell'uso pratico, nella determinazione della “volontà” rispetto allo scopo ultimo e totale. Ciò che si richiede per la possibilità di un uso della ragione in genere, e cioè che i principi e le proposizioni che li affermano non si contraddicano, non costituisce una parte del suo interesse, ma è la condizione perché si abbia, in genere, una ragione: solo l'estensione, non la concordanza pura e semplice con se stessa, fa parte del suo interesse.

Se la ragion pratica non potesse pensare come dato, o come altrimenti ammissibile, se non ciò che la ragione “speculativa” è già stata in grado di raggiungere con le sue forze,

quest'ultima deterrebbe il primato. Ma, posto che essa abbia per sé principi originari a priori, con cui siano indissolubilmente collegate certe proposizioni teoretiche, sottratte, tuttavia, a ogni possibile veduta della ragione speculativa (pur senza dover contraddire ad essa), allora la questione è quale interesse sia il supremo (non quale debba cedere all'altro, perché l'uno non contrasta necessariamente con l'altro), e cioè: se la ragione speculativa, che nulla sa di tutto ciò che la ragion pratica le propone di ammettere, debba accogliere tali proposizioni, e unirle ai suoi concetti come un possesso estraneo, che le è consegnato, nonostante che esse trascendano i suoi confini; oppure, se sia autorizzata a seguire ostinatamente l'interesse suo proprio, isolatamente, e secondo la canonica di Epicuro, a rigettare come vana escogitazione tutto ciò che non può accreditare la propria realtà oggettiva mediante esempi indicabili "ad oculos" nell'esperienza; anche se ciò può intrecciarsi con l'interesse dell'uso (puro) pratico senza contraddire alla ragione teoretica, ma unicamente perché, in tal caso, l'interesse della ragione speculativa riceverebbe un nocimento dall'abolizione dei confini che essa stessa si è posti, e la ragione resterebbe esposta a qualsiasi insensatezza o vanità dell'immaginazione.

In verità, se la ragion pratica fosse posta a fondamento in quanto patologicamente condizionata, cioè in quanto si limita ad amministrare l'interesse delle inclinazioni sotto il principio sensibile della felicità, la ragione speculativa non avrebbe motivo di subire quell'impostazione. Il paradiso di Maometto, o la fusione con la divinità predicata da "teosofi" e "mistici", ciascuno a modo suo, imporrebbero alla ragione i loro mostri, e sarebbe come non avere ragione alcuna il darla in preda, in tal modo, a tutte le fantasticherie. Solo se la ragion pura può essere per se stessa pratica - e lo è realmente, come mostra la coscienza della legge morale -, sarà sempre, tuttavia, un'unica e medesima ragione, quella che giudica secondo principi teorici, sia in funzione pratica, sia in funzione teoretica: allora è chiaro che, se la sua facoltà, in campo teoretico, non giunge a fondare certe affermazioni che, pure, non le contraddicono, mentre queste stesse proposizioni sono indissolubilmente connesse con l'interesse "pratico" della ragion pura; la ragione speculativa deve accoglierle come un'offerta estranea, non cresciuta bensì sul suo terreno, tuttavia sufficientemente accreditata; e deve cercare di compararle e di connetterle con tutto ciò che, come ragione speculativa, ha in proprio potere, pur riconoscendovi non vedute sue proprie, ma un ampliamento del suo uso in un altro rispetto, pratico, che non contrasta punto al suo interesse, consistente nel limitare la temerità speculativa.

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

4. L'immortalità dell'anima come postulato della ragion pura pratica

L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà

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

Ma tale progresso infinito è possibile solo presupponendo un'“esistenza”, e una personalità dell'essere razionale stesso, perduranti all'“infinito”: e ciò prende il nome di immortalità dell'anima. Dunque, il sommo bene è possibile, in senso pratico, solo presupponendo l'immortalità dell'anima, e quindi questa, in quanto inseparabilmente connessa con la legge morale, è un “postulato” della ragion pura pratica (col che intendo una proposizione “teoretica”, ma non dimostrabile come tale, in quanto inerisce inseparabilmente a una legge “pratica” che vale incondizionatamente a priori).

La proposizione, che la nostra natura è moralmente destinata ad adeguarsi pienamente alla legge morale solo in un processo che va all'infinito, è della massima utilità, non solo per supplire, come stiamo facendo, all'impotenza della ragione speculativa, ma anche rispetto alla religione. In sua mancanza, o si fa interamente scadere dalla sua “santità” la legge morale, presentandola artificiosamente come “rilassata” (indulgente), e perciò commisurata ai nostri comodi, o si tende la propria vocazione e, al tempo stesso, la propria aspettativa verso un destino irraggiungibile, e cioè verso lo sperato raggiungimento di una perfetta santità del volere, e ci si perde in fantastici sogni “teosofici”, del tutto contrastanti con quanto sappiamo di noi stessi: cose, entrambe, che impediscono lo “sforzo” incessante verso un'obbedienza puntuale e completa a un comando razionale severo, senza indulgenze, e però non ideale, ma vero. A un essere razionale, ma finito, è possibile solo il progresso indefinito da gradini inferiori a gradini superiori di perfezione morale. L'“infinito”, per il quale la condizione temporale non sussiste punto, scorge in questa serie, per noi infinita, il tutto dell'adeguatezza alla legge morale; e la santità, che il suo comando esige inflessibilmente, perché risponda alla sua giustizia la partecipazione al sommo bene che egli destina a ciascuno, va colta tutta in un'unica intuizione intellettuale dell'esistenza degli esseri razionali. Ciò che solo può competere alla creatura, quanto alla speranza di una tale partecipazione, sarebbe la coscienza della sua sperimentata intenzione, che faccia sperare - in base al progresso fin qui compiuto dai gradi di moralità inferiori ai superiori, e al proposito immutabile che, con ciò, le si rende manifesto - in un ulteriore progresso ininterrotto, fin là dove possa giungere comunque la sua esistenza, anche oltre i limiti di questa vita (A12); sì da ottenere un'adeguazione perfetta al volere divino (senza indulgenze e rilassatezze, che contrasterebbero con la giustizia), non mai qui, o in un qualsiasi momento temporale che si possa prevedere nella sua esistenza, ma solo nell'infinità (abbracciabile da Dio soltanto) della sua durata.

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

La legge morale, nella precedente analisi, ci ha condotti al problema pratico - che vien proposto dalla pura ragione, senza intervento di moventi sensibili - della necessaria completezza della prima e principale parte del sommo bene, la “moralità”; e, dato che solo in una eternità si può risolvere quel problema in modo completo, al postulato

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

"Felicità" è la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, nell'intera sua esistenza, "tutto va secondo il suo desiderio e volere". Essa, dunque, consiste nell'accordo della natura con lo scopo totale di quell'essere, nonché con il motivo determinante essenziale della sua volontà. Ora, la legge morale, come legge della libertà, comanda in virtù di fondamenti di determinazione che devono essere del tutto indipendenti dalla natura e dal suo accordo con la nostra facoltà di desiderare (in quanto moventi); ma l'essere razionale che agisce nel mondo non è però, al tempo stesso, anche la causa del mondo e della natura medesima. Nella legge morale, dunque, non si trova il benché minimo fondamento di una connessione necessaria tra la moralità e una felicità ad essa proporzionata, di un essere che appartiene al mondo e, di conseguenza, ne dipende; e che, appunto perciò, non può produrre la natura con la propria volontà, e, per quel che riguarda la sua felicità, non può con proprie forze rendere la natura interamente conforme ai propri principi pratici. Eppure, nel compito pratico della ragion pura, ossia nel perseguimento necessario del sommo bene, una tal connessione è postulata come necessaria: noi "abbiamo il dovere" di cercar di promuovere il sommo bene (che, dunque, deve pur esser possibile). Pertanto, vien "postulata" anche l'esistenza di una causa dell'intera natura, distinta dalla natura stessa, che contenga il fondamento di quella connessione, e cioè dell'adeguarsi esatto della felicità alla moralità. Ma codesta causa suprema deve contenere il fondamento dell'accordo della natura, non solo con una legge della volontà degli esseri razionali, ma con la rappresentazione di tale "legge", in quanto essi ne fanno il fondamento di determinazione "supremo" della loro volontà: quindi, non soltanto con i costumi, quanto alla forma, ma anche con la moralità come loro movente; ossia, con la loro intenzione morale. Dunque, il sommo bene nel mondo è possibile solo in quanto si assuma una causa suprema della natura, che abbia una causalità conforme all'intenzione morale. Ora, un essere capace di azioni fondate sulla rappresentazione di leggi è un'"intelligenza" (un essere razionale); e la causalità di un tal essere, fondata su detta rappresentazione di leggi, è la sua volontà. Dunque, la causa suprema della natura, quale la si deve presupporre in vista del sommo bene, è un essere che causa la natura con "intelletto" e con "volontà" (dunque, ne è l'autore). In altri termini, è "Dio". Pertanto, il postulato della possibilità del "sommo bene derivato" (cioè del mondo ottimo) è, al tempo stesso, il postulato della realtà di un "sommo bene originario", e cioè dell'esistenza di Dio. Ora, era per noi un dovere promuovere il sommo bene. Pertanto, non solo siamo autorizzati, ma costretti, da una necessità legata come esigenza con il dovere, a presupporre la possibilità di questo sommo bene: ciò che, avendo luogo solo a condizione che esista Dio, collega inseparabilmente al dovere quella presupposizione. In altri termini, è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio.

Si deve ora osservare che tale necessità morale è necessità "soggettiva", ossia esigenza, e non "oggettiva", o dovere: perché non può esserci alcun dovere di ammettere l'esistenza di una cosa (perché ciò riguarda solo l'uso teoretico della ragione). Inoltre, con ciò non va inteso che l'assunzione dell'esistenza di Dio sia necessaria come "fondamento di ogni obbligatorietà" (perché questo fondamento, come è stato dimostrato a sufficienza, riposa unicamente sull'autonomia della ragione stessa). Nel dovere rientra soltanto lo sforzo di produrre e promuovere il sommo bene nel mondo: del qual bene, dunque, va postulata la

possibilità, che la nostra ragione non trova pensabile altrimenti che presupponendo un'intelligenza suprema. L'ammissione della sua esistenza è, dunque, legata alla coscienza del nostro dovere, sebbene, in sé, tale ammissione riguardi la ragione teoretica: rispetto alla quale soltanto, essa, considerata come fondamento di spiegazione, può chiamarsi "ipotesi". Per contro, rispetto all'intelligibilità di un oggetto propostoci dalla legge morale (il sommo bene), e, perciò, rispetto a un'esigenza di carattere pratico, essa può prendere il nome di "fede", e, precisamente, di pura "fede razionale": perché solo la pura ragione (tanto per il suo uso teoretico quanto per il suo uso pratico) è la fonte da cui essa deriva.

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

La dottrina del cristianesimo (A13), anche se non la si considera ancora come dottrina religiosa, offre su questo punto un concetto del sommo bene (regno di Dio) che è il solo che risponda rigorosamente alle esigenze della ragion pratica. La legge morale è santa (inviolabile), ed esige santità di costumi, sebbene qualunque perfezione morale a cui può giungere l'uomo sia sempre soltanto virtù, cioè intenzione conforme alla "legge", per "rispetto" verso la legge, e, quindi, coscienza di un continuo inclinare alla trasgressione; o, quanto meno, impurità, cioè un mischiarsi di molti motivi non genuini (non morali) in ciò che spinge a obbedire alla legge; donde una valutazione di sé congiunta con l'umiltà. Dunque, rispetto alla santità, che la legge cristiana esige, alla creatura non è consentito che

un progresso all'infinito; che, però, appunto perciò, la autorizza a sperare in una propria sopravvivenza, che vada anch'essa all'infinito. Il “valore” di un'intenzione “pienamente” commisurata alla legge morale è infinito, perché ogni possibile felicità, nel giudizio di un suo dispensatore saggio e onnipotente, non trova altro limite che l'inadeguatezza degli esseri ragionevoli rispetto al loro dovere. Ma la legge morale, per se stessa, non “promette” alcuna felicità, perché questa, secondo i concetti di un ordine naturale in genere, non è necessariamente legata con la sua osservanza. Ora, la dottrina morale cristiana supplisce a questa mancanza (del secondo, indispensabile elemento del sommo bene) con la rappresentazione del mondo in cui gli esseri razionali si dedicano con tutta l'anima all'adempimento della legge morale, come un “regno di Dio”, in cui natura e moralità pervengono a un'armonia che nessuna delle due, per se stessa, comporta, grazie ad un santo autore che rende possibile il sommo bene derivato. La “santità” dei costumi viene ad essi additata come guida già in questa vita, ma il benessere ad essa proporzionato, la “beatitudine”, è rappresentato come raggiungibile soltanto in un'eternità: perché “l'una” dev'essere sempre il modello del proprio comportamento in ogni condizione, e il progredire verso di essa è già possibile e necessario in questa vita; mentre “l'altro” non può essere assolutamente raggiunto, sotto il nome di felicità, in questo mondo (per quel che comportano le nostre capacità), e vien reso, pertanto, un semplice oggetto di speranza. Con tutto ciò, il principio cristiano della “morale” come tale non è teologico (e pertanto eteronomo), ma è l'autonomia della ragion pura pratica per se stessa: perché tale morale non pone la conoscenza di Dio e della sua volontà a fondamento di queste leggi, ma solo del raggiungimento del sommo bene, a condizione che le leggi stesse siano seguite; e il vero e proprio “movente” che spinge a obbedire alle leggi non lo pone nelle loro conseguenze desiderate, ma soltanto nella rappresentazione del dovere, nella cui rigorosa osservanza fa consistere tutto il merito di ottenere anche quelle conseguenze.

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

Perciò la morale non è, propriamente, la dottrina del modo in cui noi possiamo “renderci felici”, bensì del modo in cui dobbiamo renderci “degni” della felicità. Solo in un secondo tempo, quando si aggiunge la religione, interviene anche la speranza di divenire, una qualche volta, partecipi della felicità, nella misura in cui abbiamo procurato di non esserne

indegni.

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

Da ciò si può anche scorgere che, se ci si domanda quale sia stato lo “scopo ultimo di Dio” nel creare il mondo, non alla “felicità” degli esseri razionali nel mondo si deve pensare, bensì al “sommo bene”, che, a quel desiderio degli esseri razionali, aggiunge ancora una condizione, e cioè quella di esser degni della felicità: ossia la moralità di questi stessi esseri razionali. Questa sola contiene la misura secondo cui essi possono sperare di divenir partecipi della felicità per l'intervento di un saggio creatore. Poiché, infatti, la saggezza, dal punto di vista “teoretico”, significa “conoscenza del sommo bene”, e, dal punto di vista pratico, “conformità della volontà” al sommo bene, non si può attribuire alla suprema indipendente saggezza uno scopo che sia fondato solo sulla benevolenza. Perché l'efficacia di quest'ultima (rispetto alla felicità degli esseri razionali) può pensarsi come conforme al sommo bene originario solo a condizione che si accordi con la “santità del suo volere” (A14). Pertanto, coloro che pongono il fine della creazione nella gloria di Dio (supposto che questa non sia pensata antropomorficamente, come desiderio di essere stimato) hanno trovato, certo, l'espressione migliore. Nulla, infatti, glorifica Dio tanto quanto ciò che vi è di più apprezzabile nel mondo: il rispetto per il suo comando, l'osservanza del santo dovere che la sua legge ci impone, quando le sue sovrane disposizioni si aggiungono a coronare codesto bellissimo ordine con un'adeguata felicità. Se quest'ultima cosa (per parlare antropomorficamente) lo rende degno di amore, la prima ne fa un oggetto di adorazione. Anche gli uomini possono, con i benefici che fanno, meritarsi l'amore, ma mai, per questo soltanto, il rispetto, sicché la più grande beneficenza fa loro onore solo se esercitata secondo il merito.

Che, nell'ordine dei fini, l'uomo (e con lui ogni essere razionale) sia “fine in se stesso”, cioè non possa mai essere adoperato da qualcuno (neppure da Dio) esclusivamente come mezzo, senz'essere al tempo stesso anche fine; e che, quindi, l'“umanità” nella sua persona debba essere a noi stessi “santa”, è una conseguenza che, a questo punto, viene da sé: perché l'uomo è “il soggetto della legge morale”, e, pertanto, di ciò che è santo in se stesso; in grazia di cui, e in accordo con cui soltanto, qualsiasi altra cosa può venir chiamata santa. Infatti, codesta legge morale si fonda sull'autonomia della volontà dell'uomo, come volontà libera che, secondo le sue leggi universali, deve necessariamente potere, a un tempo, “concordare” con ciò a cui si deve “sottomettere”.

6. Sui postulati della ragion pura pratica in generale

Essi derivano tutti dal principio della moralità, che non è un postulato, bensì una legge con cui la ragione determina immediatamente la volontà: la qual volontà, appunto perché è determinata così, come volontà pura, esige queste condizioni necessarie dell'osservanza di ciò che la legge prescrive. Tali postulati non sono dogmi teoretici, ma “presupposti”, di un punto di vista necessariamente pratico: quindi, non ampliano la conoscenza speculativa, ma danno alle idee della ragione speculativa in generale (per mezzo del loro rapporto con i principi pratici) una realtà oggettiva, e autorizzano concetti di cui, altrimenti, non si potrebbe presumere di affermare neppure la possibilità.

Questi postulati sono quelli dell’immortalità”, della “libertà” considerata positivamente (come causalità di un essere in quanto appartenente al mondo intelligibile) e dell’esistenza di Dio”. Il “primo” deriva dalla condizione praticamente necessaria di una durata sufficiente a render perfetta l'esecuzione della legge morale; il “secondo”, dal necessario presupposto dell'indipendenza dal mondo sensibile, e della capacità di determinare la propria volontà secondo la legge di un mondo intelligibile, cioè secondo la libertà; il “terzo”, dalla necessità della condizione per un tal mondo intelligibile, perché possa essere il sommo bene, grazie al presupposto del sommo bene indipendente, cioè dell'esistenza di Dio.

L'aspirazione al sommo bene, resa necessaria dalla legge morale, con il presupposto che ne scaturisce della realtà oggettiva di esso, conduce dunque, attraverso postulati della ragion pratica, a concetti che la ragione speculativa poteva, bensì, proporre come problemi, ma senza darne la soluzione. 1) Essa conduce al problema per la cui soluzione la ragione speculativa non poteva altro che formare “paralogismi” (e, cioè, il problema dell'immortalità), non disponendo essa di quel carattere della persistenza che avrebbe permesso di completare il concetto psicologico di un soggetto ultimo, attribuito necessariamente all'anima nell'autocoscienza, e di formare la rappresentazione reale di una sostanza. Ciò vien procurato dalla ragion pratica, mediante il postulato di una durata indispensabile per adeguarsi alla legge morale nel sommo bene, come scopo totale della ragion pratica. 2) Conduce a ciò per cui la ragione speculativa non cavava altro che un’antinomia”, la cui soluzione essa non poteva fondare se non su un concetto problematico, pensabile bensì, ma senza che se ne potesse dimostrare e determinare per lei la realtà oggettiva: e, cioè, l'idea “cosmologica” di un mondo intelligibile, e la consapevolezza del nostro esistere in esso, mediante il postulato della libertà (la cui realtà essa mostra mediante la legge morale; e con questa, al tempo stesso, la legge di un mondo intelligibile, a cui la ragion speculativa poteva accennare, senza però determinarne il concetto). 3) Essa dà significato a ciò che la ragione speculativa poteva bensì pensare, ma doveva lasciare indeterminato come semplice “ideale” trascendentale: al concetto “teologico” dell'essere originario, come principio supremo del sommo bene in un mondo intelligibile, mediante una legislazione morale che ha giurisdizione in esso. Essa gli dà significato dal punto di vista pratico, cioè come condizione della possibilità dell'oggetto di una volontà determinata dalla legge morale.

La nostra conoscenza viene ora effettivamente ampliata, in questo modo, dalla ragion pura pratica, e si può dire che ciò che per la ragion speculativa era “trascendente”, nella pratica sia “immanente”? Certo, ma “solo dal punto di vista pratico”. Perché con ciò noi non conosciamo, né la natura della nostra anima, né il mondo intelligibile, né l'Essere supremo, in ciò che essi sono in se stessi, ma abbiamo solo riunito il loro concetto nel concetto “pratico del sommo bene”, come oggetto della nostra volontà: e, questo, del tutto a priori, mediante la ragion pura, ma solo in virtù della legge morale, e anche solo in rapporto ad essa, in vista dell'oggetto che essa comanda. Come, però, sia possibile la libertà, e come ci si debba rappresentare teoreticamente e positivamente tale specie di causalità, con ciò non

si vede: si vede solo che essa c'è, postulata dalla legge morale e in vista di essa. Lo stesso avviene anche con le altre idee: nessun intelletto umano può coglierne la possibilità; ma, d'altro canto, nessuna sofisticheria potrà mai convincere anche il più comune intelletto che esse non siano concetti veri.

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

Per non divenire troppo astratti, riferiremo direttamente la risposta al caso in questione. - Per estendere “praticamente” una conoscenza pura, dev'esser data una “finalità a priori”, cioè uno scopo come oggetto (della volontà), rappresentato come praticamente necessario - indipendentemente da tutti i principi teoretici - mediante un imperativo (categorico), che determina immediatamente la volontà: e questo oggetto è, qui, il “sommo” bene. Ma questo, per parte sua, non è possibile senza presupporre tre concetti teoretici (per i quali, essendo essi semplici concetti razionali puri, non si può trovare alcuna intuizione corrispondente, e pertanto, per via teoretica, nessuna realtà oggettiva), e cioè: libertà, immortalità, Dio. In virtù della legge pratica, dunque, che comanda l'esistenza del sommo bene possibile in un mondo, vien postulata la possibilità di quegli oggetti della ragion pura speculativa, e quella loro realtà oggettiva che essa non poteva ad essi assicurare. Con ciò, infatti, la conoscenza teoretica della ragion pura ottiene senza dubbio un accrescimento; che, tuttavia, consiste solo nel fatto che quei concetti, che altrimenti, di per sé sarebbero problematici (semplicemente pensabili), vengono assertoriamente dichiarati tali che ad essi compete effettivamente un oggetto: perché la ragion pratica richiede inevitabilmente la loro esistenza, per la possibilità di un suo oggetto come assolutamente necessario in senso pratico, e, cioè, del sommo bene; e con ciò la ragione teoretica è autorizzata a presupporli. Ma tale ampliamento della ragione teoretica non è un ampliamento della speculazione, che ne estenda l'uso positivo in “funzione teoretica”. Mediante la ragion pratica, infatti, non si ottiene altro, qui, se non che quei concetti vengano ad esser reali, e ad avere effettivamente i loro (possibili) oggetti, senza che tuttavia ci sia dato nulla di una loro intuizione (cosa che neppure potrebbe esigersi): sicché l'ammissione di quella realtà non rende possibile nessuna proposizione sintetica. Di conseguenza, quell'apertura non ci giova minimamente rispetto alla speculazione, ma solo rispetto all'uso pratico della ragion pura, per ampliare tale nostra conoscenza. Le tre idee suddette della ragione speculativa, in sé, non sono ancora una conoscenza, ma solo “pensieri” (trascendenti), in cui non c'è nulla di impossibile. Ora, mediante una legge pratica apodittica, esse ricevono realtà oggettiva, come condizioni necessarie della possibilità di ciò che tale legge comanda di “proporsi come scopo”. In altri termini, noi siamo avvertiti che esse “hanno un oggetto”, senza tuttavia poter indicare come il loro concetto si riferisca a un “oggetto”; e questo, di nuovo, non è ancora una conoscenza di tali oggetti, poiché con ciò non si può emettere su di essi alcun giudizio sintetico, né determinare teoricamente la loro applicazione: non se ne può fare, dunque, alcun uso teoretico della ragione, in cui propriamente consiste ogni sua conoscenza speculativa. E tuttavia, con ciò, risulta ampliata la conoscenza teoretica: “non già di quegli oggetti”, ma della ragione in genere, per il fatto che i postulati pratici danno a quelle idee un oggetto, in cui un pensiero semplicemente problematico riceve, con ciò, per la prima volta una realtà oggettiva. Non si trattava, dunque, di un ampliamento della conoscenza di oggetti sovrasensibili dati, bensì di un ampliamento della ragione teoretica e della sua conoscenza rispetto al sovrasensibile in generale: nel senso che essa è costretta ad ammettere che oggetti siffatti vi siano, senza tuttavia poterli determinare in particolare, e

senza, perciò, poter ampliare codesta conoscenza degli oggetti (datile, ormai, su un fondamento pratico, nonché esclusivamente per un uso pratico). Di tale accrescimento, dunque, la ragion pura teoretica, per la quale tutte quelle idee sono trascendenti e prive di oggetto, deve ringraziare unicamente la sua facoltà pratica pura. Qui esse divengono “immanenti e costitutive”, come fondamenti della possibilità di rendere reale l'oggetto necessario della ragion pura pratica (il sommo bene); mentre, senza di ciò, esse sarebbero principi “trascendenti”, e unicamente “regolativi”, della ragione speculativa, i quali non le impongono di ammettere un nuovo oggetto al di là dell'esperienza, ma soltanto di avvicinare il più possibile alla completezza il suo impiego nell'esperienza. Una volta, però, che la ragione sia entrata in possesso di quell'aggiunta, essa, come ragione speculativa (e precisamente solo per assicurare il suo uso pratico), farà di quelle idee un uso negativo: non per ampliare, ma per chiarire. Se ne servirà per tener lontano, da un lato, l'antropomorfismo, come fonte di superstizione o ampliamento apparente dei concetti mediante una pretesa esperienza; e, dall'altro lato, il “fanatismo”, che promette tale ampliamento mediante un'intuizione sovrasensibile o altra sensibilità del genere: ostacoli, entrambi, all'uso pratico della pura ragione, la cui rimozione procura, dunque, un ampliamento della nostra conoscenza in funzione pratica, senza che a ciò contraddica l'ammissione che, in funzione speculativa, la ragione non ottiene con ciò il minimo vantaggio.

Per qualsiasi uso della ragione rispetto a un oggetto si richiedono i concetti puri dell'intelletto (“categorie”), senza i quali nessun oggetto può esser pensato. Essi possono applicarsi all'uso teoretico della ragione, e cioè alla conoscenza di oggetti, solo a patto che sia al tempo stesso sottoposta ad essi un'intuizione (sempre sensibile): solo, dunque, per rappresentare mediante essi l'oggetto di una possibile esperienza, mentre qui ciò che io ho da pensare mediante le categorie, per conoscerlo, sono soltanto idee della ragione, che non possono darsi in nessuna esperienza. Ma in questo caso non si tratta di conoscere teoricamente gli oggetti di tali idee, bensì solo del fatto che esse abbiano, in generale, un oggetto. Codesta realtà la procura la ragion pura pratica, e, in ciò, la ragione teoretica non ha da far altro che pensare, semplicemente, quegli oggetti mediante categorie. Questo, come abbiamo altra volta chiaramente mostrato, può benissimo avvenire senza intuizione (né sensibile né sovrasensibile), perché le categorie hanno sede e origine nell'intelletto puro, semplicemente come facoltà di pensare, indipendentemente e prima di ogni intuizione esse significano sempre soltanto un oggetto in generale, “qualunque sia il modo in cui possa esserci dato”. Ora, dare alle categorie un oggetto nell'intuizione, in quanto esse debbano applicarsi a quelle idee, non è in nessun modo possibile; ma è possibile garantire sufficientemente ad esse che “un tale oggetto è reale”; e che, pertanto, la categoria, come semplice forma del pensiero, qui non è vuota, ma ha un significato, mediante un oggetto che la ragion pratica esibisce fuor di ogni dubbio nel concetto del sommo bene: oggetto che costituisce “la realtà dei concetti” necessari in funzione della possibilità del sommo bene, senza che con ciò si produca la minima estensione della conoscenza secondo principi teoretici.

Se, poi, queste idee di Dio, di un mondo intelligibile (o regno di Dio) e dell'immortalità vengon determinate mediante predicati tratti dalla nostra natura propria, tale determinazione non può considerarsi, né come un “rendere sensibili” quelle idee pure della ragione (antropomorfismo), né come una conoscenza trascendente di oggetti “sovrasensibili”. Infatti, i predicati in questione non sono altro che intelletto e volontà, e, precisamente, coriferiti così come essi debbono pensarsi nella legge morale: dunque, solo in quanto se ne fa un uso puramente pratico. Da tutto il resto, che inerisce a questi concetti

psicologicamente, in quanto, cioè, noi osserviamo empiricamente queste nostre facoltà “nel loro esercizio” (dal fatto, ad esempio, che l'intelletto dell'uomo sia discorsivo e le sue rappresentazioni, quindi, siano pensieri, non intuizioni; che queste si susseguano nel tempo; che la sua volontà dipenda sempre, per la sua soddisfazione, dall'esistenza del proprio oggetto, eccetera: cose che non possono esser vere dell'Essere supremo), si fa tuttavia astrazione: e così, dei concetti con cui pensiamo un puro essere intellettuale, non rimane se non ciò che è direttamente richiesto per la possibilità di pensare una legge morale. Ciò costituisce una conoscenza di Dio, ma solo in riferimento pratico: nella quale, se noi tentiamo di ampliarla in senso teoretico, ci troviamo di fronte a un intelletto che non pensa, ma “intuisce”, a una volontà diretta su oggetti, dalla cui esistenza non dipende punto la sua soddisfazione (per non citare i predicati trascendentali come, ad esempio, la grandezza dell'esistenza, cioè la durata che non ha luogo tuttavia nel tempo, unico modo possibile a noi di rappresentarci una esistenza come grandezza). Tutte proprietà, di cui non ci possiamo formare nessun concetto atto a “conoscere” l'oggetto; sicché sappiamo che non potremo mai usarle per una teoria degli esseri sovrasensibili; e, dunque, che non potremo mai fondare in questo modo una conoscenza speculativa, ma solo restringerne l'impiego all'esercizio della legge morale.

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

Dopo aver ricordato queste cose, è facile trovare anche la risposta dell'importante questione: “se il concetto di Dio sia un concetto che appartiene alla fisica” (e, con ciò, anche alla metafisica, come quella che contiene solo i principi a priori della fisica in senso generale) “o alla morale”. Spiegare le disposizioni naturali o i loro cambiamenti ricorrendo a Dio, come autore di tutte le cose, non è, quanto meno, una spiegazione fisica: ed è una confessione che la propria filosofia è alla fine: si è costretti, infatti, ad assumere qualcosa, di cui, peraltro, non si possiede alcun concetto, per riuscire a farsi un concetto della possibilità di ciò che si ha sotto gli occhi. Ma pervenire, mediante la metafisica, dalla conoscenza di questo mondo al concetto di Dio e alla dimostrazione della sua esistenza, “mediante conclusioni sicure”, è impossibile: perché noi dovremmo conoscere questo mondo come un tutto, il più possibile completo, e quindi, in funzione di ciò, tutti i mondi possibili (in modo da paragonarli con questo); e dovremmo, perciò, essere onniscienti, per dire che il mondo fu possibile solo mediante un “Dio” (così come noi dobbiamo pensare questo concetto). D'altro canto, è assolutamente impossibile conoscere l'esistenza di questo essere per puri concetti, perché ogni proposizione esistenziale - tale, cioè, che di un essere, di cui mi faccio un concetto, dice che esiste - è una proposizione sintetica, con cui, dunque, io vado al di là di quel concetto, e dico di più di quanto nel concetto fosse pensato. Dico, cioè, che a questo concetto nell'“intelletto” corrisponde ancora un concetto posto al di fuori

dell'intelletto: e questo è palesemente impossibile desumerlo mediante un qualsiasi ragionamento. Alla ragione non rimane, dunque, che un unico procedimento, per giungere a tale conoscenza: e, cioè, muovere come ragion pura dal principio supremo del suo uso pratico puro (essendo questo indirizzato esclusivamente all'“esistenza” di qualcosa come conseguenza della ragione), e determinare così il proprio “oggetto”. E allora, in questo suo compito inevitabile, e cioè nell'indirizzare necessariamente la volontà verso il sommo bene, si mostra, non solo la necessità di ammettere un tal essere originario per la possibilità di questo bene nel mondo, ma, cosa ancor più mirabile, si mostra qualcosa che mancava del tutto al procedere della ragione sulla strada della natura: cioè un “concetto esattamente determinato di tal essere originario”. Dato che noi non conosciamo se non una piccola parte di questo mondo, e tanto meno siamo in grado di paragonarlo con tutti i mondi possibili, possiamo bensì concludere, dal suo ordine, dalla sua finalità e grandezza, a un suo autore “saggio, buono e potente”, e così via, ma non alla sua “onniscienza, onnipotenza, assoluta bontà”, eccetera. Ammettiamo pure di essere autorizzati a completare questa inevitabile mancanza mediante un'ipotesi lecita e del tutto ragionevole: e cioè che, risplendendo di saggezza, bontà, e così via, tanti elementi presenti alla nostra circostanziata conoscenza, lo stesso accada anche in tutti gli altri, e perciò sia ragionevole attribuire tutte le perfezioni possibili all'autore del mondo. Ma questi non sono “ragionamenti”, che possano farci presumere di conoscere qualcosa, bensì soltanto di aver diritto di pensare in un certo modo: diritto, però, che, per essere esercitato, richiede ancora una raccomandazione d'altra fonte. Il concetto di Dio è dunque un concetto che, per via empirica (fisica), rimane sempre ancora un “concetto” della perfezione dell'essere primo, “non così precisamente determinato” da poterlo considerare come adeguato al concetto di una divinità (né dalla metafisica, nella sua parte trascendentale, si può sperare di ottenere qualcosa).

Cerco ora di riferire questo concetto all'oggetto della ragion pratica; e trovo che il principio morale lo consente come possibile solo nel presupposto di un autore del mondo dotato della “suprema perfezione”. Egli deve essere onnisciente, per conoscere il mio comportamento fin nell'intimo della mia intenzione, in tutti i casi possibili e in tutti i tempi; “onnipotente”, per assegnargli conseguenze commisurate; e, del pari, “onnipresente, eterno”, eccetera. Pertanto, mediante il concetto del sommo bene, oggetto di una ragion pura pratica, la legge morale determina il concetto dell'essere originario come “essere supremo”: cosa che il procedere fisico (prolungantesi nel metafisico) e, pertanto, tutto il procedere speculativo della ragione, non poteva effettuare. Il concetto di Dio è, dunque, un concetto originario, che non appartiene alla fisica, per la ragione speculativa, bensì alla morale; e lo stesso può dirsi anche degli altri concetti razionali, di cui abbiám trattato più su, come postulati della ragione nel suo uso pratico.

Se, nella storia della filosofia greca, all'infuori di Anassagora, non si trova alcuna traccia chiara di una teologia razionale pura, ciò non è dovuto a una mancanza d'intelletto e di penetrazione negli antichi filosofi, che permettessero loro d'innalzarsi a quell'altezza, almeno con l'aiuto di un'ipotesi perfettamente razionale. Che cosa poteva essere più semplice, più naturale, del pensiero, che spontaneamente si offre a ciascuno, di ammettere, in luogo del grado indeterminato di perfezione proprio delle varie cause naturali, un'unica causa razionale dotata “di ogni perfezione”? Se non che il male nel mondo appariva loro un'obiezione troppo importante, perché essi si considerassero come autorizzati a fare una tale ipotesi. Essi, dunque, mostrarono intelletto e penetrazione proprio per il fatto di non essersela permessa; anzi, per aver cercato tutto intorno, nelle cause naturali, se tra esse non potesse trovarsi quella costituzione e quel potere che si richiedono all'essere originario. Ma, dopo che quel popolo dalla mente acuta progredì a tal punto nella

meditazione da trattare anche oggetti morali, su cui altri popoli non avevano mai fatto altro che chiacchierare, ecco scoperta per la prima volta una nuova esigenza: un'esigenza pratica, che aveva tutto ciò che è necessario per mostrare loro determinatamente il concetto dell'essere originario; mentre la ragione speculativa doveva accontentarsi, tutt'al più, del merito di adornare un concetto non nato sul suo terreno, e di giovare - con una serie di conferme tratte dall'osservazione della natura, che solo ora si presentavano alla mente - non certo alla sua reputazione (che era già fondata), ma solo alla sua possibilità di sfoggiare presunte vedute teoretiche razionali.

Da queste osservazioni il lettore della Critica della ragion pura speculativa si persuaderà perfettamente di quanto fosse sommamente necessaria quella faticosa “deduzione” delle categorie, e quanto giovasse alla teologia e alla morale. Solo in quel modo, infatti, si poteva evitar di considerare, con “Platone”, come “innate” le categorie poste nell'intelletto puro, e di fondare, in tal modo, presunzioni trascendenti con teorie del sovrasensibile prive di capo e di coda, facendo così della teologia una lanterna magica di fantasmi intellettuali; oppure, se le si considerava come “acquisite”, di limitare, con Epicuro, ogni e qualsiasi uso loro, perfino in funzione pratica, agli oggetti e ai motivi determinanti della sensibilità. Per contro, dopo che la Critica, in quella deduzione, ha dimostrato, in primo luogo, che le categorie non hanno origine empirica, ma trovano a priori la loro sede e fonte nell'intelletto; e, in secondo luogo, anche che, quando esse vengono riferite a “oggetti in generale”, indipendentemente dalla loro intuizione, producono una “conoscenza teoretica” solo se si applicano a oggetti empirici; mentre, se applicate a un oggetto dato mediante la ragion pura pratica, servono a un pensiero determinato del sovrasensibile, sia pure solo in quanto questo è determinato dai predicati che necessariamente appartengono alla pura “finalità pratica” data a priori e alla sua possibilità. La limitazione speculativa della ragion pura, e la sua estensione pratica, sono le sole che la collochino in quella “relazione di eguaglianza” in cui la ragione in genere può essere impiegata opportunamente: e questo esempio mostra meglio di qualsiasi altro che la via verso la saggezza, se ha da essere sicura e non impercorribile o fuorviante, in noi uomini deve inevitabilmente passare attraverso la scienza; anche se solo quando la scienza sia stata portata a compimento, ci si può persuadere che essa conduce a quella meta.

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

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

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

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

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

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

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

Se la natura umana è destinata a tendere al sommo bene, anche la misura delle sue facoltà conoscitive, e, in particolare, il loro rapporto reciproco, si deve pensare che siano convenienti a tale scopo. Ma la critica della ragione "speculativa" dimostra la più ampia insufficienza di tale ragione a risolvere in modo adeguato i problemi più importanti che le sono proposti: pur senza che si disconoscano le naturali e non trascurabili indicazioni della ragione stessa, nonché i grandi passi che può compiere per avvicinarsi a quella grande

meta che le si prospetta, si vede, tuttavia, che la ragione speculativa non raggiunge mai, da sé sola, quella meta, neppure con l'ausilio della più profonda conoscenza della natura. Sembra dunque che, in questo caso, la natura si sia comportata con noi soltanto da “matrigna” munendoci di una capacità insufficiente allo scopo.

Supponendo, ora, che essa avesse acconsentito al nostro desiderio, concedendoci quella capacità di penetrazione, o quell'illuminazione, che noi volentieri possederemmo - o nel cui possesso taluni si “illudono” di trovarsi effettivamente -, quale ne sarebbe la conseguenza, secondo ogni verosimiglianza? A meno che, nello stesso tempo, l'intera nostra natura non venisse trasformata, le “inclinazioni”, che in ogni caso si fanno sentire per prime, esigerebbero anzitutto la loro soddisfazione; e, congiunte con la riflessione razionale, una loro soddisfazione massima e duratura, che prende il nome di “felicità”. In seguito prenderebbe la parola la legge morale, per tenere quelle inclinazioni nei loro giusti limiti, e financo per sottometerle tutte insieme a uno scopo superiore, che non tien conto di inclinazione alcuna. Ma, in luogo della lotta che ora l'intenzione morale deve condurre con le inclinazioni - nella quale, dopo alcune sconfitte, può pure trovare incremento la forza morale dell'anima -, “Dio e l'eternità” ci starebbero incessantemente “davanti agli occhi”, nella loro “imponente maestà” (perché ciò che possiamo dimostrare perfettamente equivale per noi, quanto a certezza, a ciò che vediamo con gli occhi). La trasgressione della legge verrebbe bensì evitata, e il comando eseguito: ma poiché l’“intenzione”, da cui le azioni devono scaturire, non può venire ispirata da alcun comando esterno mentre qui lo stimolo dell'attività si fa sentire immediatamente, ed è “estrinseco”, sicché alla ragione non sarebbe consentito di lavorare anzitutto a raccogliere forza per la lotta contro le inclinazioni mediante la viva rappresentazione della dignità della legge -, ne verrebbe che la maggior parte delle azioni conformi alla legge verrebbero compiute per paura, poche per speranza, e assolutamente nessuna per dovere: sicché non esisterebbe punto un valore morale delle azioni, al quale pure si riduce, agli occhi della suprema saggezza, il valore della persona e del mondo stesso. Il comportamento dell'uomo, finché la sua natura rimanesse quella che attualmente è, si trasformerebbe, dunque, in un semplice meccanismo, in cui, come in un teatro di marionette, tutti i “gesti” sarebbero compiuti bene, ma nelle figure non si troverebbe “vita alcuna”. Le cose, però, nei nostri riguardi stanno del tutto diversamente. Noi, con tutti gli sforzi della nostra ragione, non otteniamo che una veduta molto oscura ed incerta del futuro. Il reggitore del mondo ci permette solo di arguire, ma non di scorgere o di dimostrare chiaramente, la sua esistenza e il suo dominio; mentre la legge morale in noi, senza prometterci o minacciarci nulla con certezza, esige da noi un rispetto disinteressato; e per il resto, solo quando tale rispetto si sia fatto efficace e prevalente; e solo per questa ragione, ci permette di lanciare qualche occhiata nel regno del soprasensibile, e, anche in questo caso, con debole vista. Appunto perciò può aver luogo una vera e genuina intenzione morale, immediatamente consacrata alla legge; e la creatura ragionevole può divenir degna di partecipare al sommo bene, che è commisurato al valore mortale della sua persona, e non semplicemente alle sue azioni. Anche in questo caso, dunque, può rivelarsi giusto ciò che, del resto, ci insegna sufficientemente lo studio della natura e dell'uomo: l'imperscrutabile saggezza, grazie a cui noi esistiamo, è non meno degna di venerazione per ciò che ci ha precluso che per quello che ci ha concesso.

Parte seconda: DOTTRINA DEL METODO DELLA RAGION PURA PRATICA

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

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

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

dunque, dimostrare che questa proprietà del nostro animo, questa sensibilità di un interesse morale puro, e, perciò, la forza motrice della rappresentazione pura della virtù, quando sia opportunamente presentata al cuore dell'uomo, è la spinta più potente, e l'unica che conduca al bene, per quanto concerne la durata e la puntualità con cui si seguono le massime morali: e vogliamo mostrarlo con osservazioni che chiunque può fare. Frattanto, si deve tuttavia ricordare che, se queste osservazioni dimostrano solo la realtà di un tale sentimento, e non il miglioramento morale che esso produce, ciò non è di nessun detrimento per l'unico metodo per render pratiche soggettivamente, mediante la semplice rappresentazione pura del dovere, le leggi, pratiche oggettivamente, della pura ragione: quasi che tale metodo fosse una vuota fantasia. Infatti, poiché esso non è ancora mai stato applicato, l'esperienza non può dirci nulla del suo successo, e tutto ciò che si può pretendere sono attestati della sensibilità verso tali moventi. Questi mi propongo di esporre brevemente, per poi schizzare, in pochi tratti, il metodo per fondare e coltivare genuine intenzioni morali.

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

Io non so perché gli educatori dei giovani non abbiano già da tempo sfruttato questa tendenza della ragione, ad addentrarsi con piacere nell'esame anche più sottile delle questioni pratiche proposte; e perché, dopo aver posto a fondamento un mero catechismo morale, non siano ricorsi alle biografie dei tempi antichi e moderni, in modo da disporre di

una documentazione per i doveri proposti, con cui esercitare il giudizio dei loro allievi, soprattutto mediante il paragone di azioni simili in circostanze diverse, in modo da far osservare il loro maggiore o minore contenuto morale. In ciò essi troverebbero che anche la prima gioventù, del resto ancora immatura per ogni tipo di speculazione, mostra prestissimo di avere la vista acuta, e di provare non poco interesse, accorgendosi dei progressi che fa il suo giudizio. Ciò che è più, essi possono sperare con sicurezza che l'esercizio frequente a riconoscere il retto comportamento in tutta la sua purezza, e ad approvarlo, e a rilevare, per contro, con rincrescimento o disprezzo anche i minimi scostamenti da esso, quand'anche venga sviluppato per un po' solo come un gioco della facoltà di giudicare, in cui i ragazzi possono gareggiare tra loro, lascia tuttavia dietro di sé un'impressione durevole di stima per l'una cosa, e di ripugnanza per l'altra: le quali, per la semplice abitudine di guardare spesso a tali azioni con approvazione o con biasimo, costituirebbero un buon fondamento di rettitudine nella vita futura. Solo vorrei risparmiare ai giovani quegli esempi di cosiddette azioni nobili (supererogatorie), che forniscono con tanta abbondanza i nostri scritti sentimentali, e riportare tutto semplicemente al dovere e al valore che un uomo può e deve attribuirsi ai suoi stessi occhi, per la coscienza di non averlo trasgredito. Ciò che, infatti, si proietta in vuoti desideri e in aspirazioni a una perfezione irraggiungibile, produce meri eroi da romanzo, che, troppo compiacendosi della loro sensibilità per una grandezza sovrumana, ne approfittano per affrancarsi dall'osservanza di quegli obblighi comuni e praticabili, che ad essi appaiono piccoli e insignificanti (A18).

Se, però, si domanda che cosa sia propriamente la pura moralità su cui, come pietra di paragone, si deve provare il contenuto etico di ogni azione, devo confessare che solo grazie ai filosofi la decisione di tale problema può divenire dubbia: infatti, nella comune ragione umana essa è sempre stata chiara, non attraverso l'applicazione di formule generali, bensì in virtù dell'uso comune, alla stessa stregua della differenza tra la destra e la sinistra. Mostriamo dunque, anzitutto, il carattere distintivo della pura virtù in un esempio, e, supponendo che esso sia sottoposto al giudizio di un ragazzo di dieci anni, vediamo se egli non debba giudicare necessariamente così anche da sé, senza ricevere istruzioni dal maestro. Si racconti la storia d'un uomo onesto, che si vuole indurre ad associarsi ai calunniatori di una persona innocente, la quale, per di più, si trova in balia di un'altra (come ad esempio Anna Bolena, accusata da Enrico Ottavo d'Inghilterra). Gli si offrono vantaggi, cioè grandi regali, o un rango elevato, ed egli li respinge. Ciò provocherà soltanto approvazione nell'animo dell'ascoltatore, perché si tratta di un guadagno. A questo punto si comincia con la minaccia di un danno. Tra quei calunniatori si trovano i suoi migliori amici, che, ora, gli negano la loro amicizia: parenti stretti, che minacciano di diseredarlo (mentre lui è senza mezzi); potenti che possono perseguitarlo e danneggiarlo in ogni luogo e condizione, e un principe in grado di minacciarlo della perdita della libertà, e perfino della vita. E perché la misura del dolore sia colma, facendogli sentire anche quel dolore che solo un cuore moralmente buono può percepire in sé, si può rappresentare la sua famiglia minacciata da estremo bisogno e indigenza, che lo "scongiura di cedere"; e lui stesso, benché onesto, per ciò appunto non dotato di una sensibilità così resistente alla compassione verso gli altri come al bisogno suo proprio, in un momento in cui non vorrebbe mai aver visto il giorno, che lo sottopone a un dolore così indicibile: e che, tuttavia, rimane fedele al suo proposito di lealtà senza tentennamenti o anche semplici dubbi. Il mio giovane ascoltatore si sentirà trasportato, a poco a poco, dalla mera approvazione all'ammirazione, e di qui allo stupore, fino alla venerazione più grande, con un vivo desiderio di poter essere lui stesso un uomo del genere (sebbene, certo, non in quelle condizioni); con tutto che qui la virtù sia così preziosa solo perché costa tanto, non

perché frutti qualcosa. Tutta l'ammirazione per questo carattere, e anche lo sforzo per renderglisi simile, s fonda qui esclusivamente sulla purezza del principio morale, che si lascia rappresentare con piena evidenza solo quando, dai moventi dell'azione, sia tolto tutto ciò che gli uomini possono ascrivere alla felicità. La moralità, dunque, deve avere sul cuore dell'uomo una forza tanto maggiore, quanto più essa è rappresentata nella sua purezza. Ne segue che, se la legge dei costumi e l'immagine della santità e della virtù hanno da avere una qualche influenza, questa può esercitarsi solo a patto che si proponga come movente in forma pura, non mescolata con considerazioni di benessere; e per questo essa risplende sovrana nel dolore. Ma ciò, la cui eliminazione corrobora l'efficacia di una forza, non può che essere un impedimento. Dunque, ogni mescolanza di moventi tratti dalla propria felicità è un impedimento a procurare alla legge morale influenza sul cuore umano. - Affermo, inoltre, che anche in quell'agire che riempie di ammirazione, se il motivo determinante da cui esso proviene era la considerazione del proprio dovere, appunto questo rispetto per la legge, e non una pretesa a pensare altamente di sé o un modo di sentire nobile e meritorio, agisce con più efficacia sull'animo dello spettatore. Dunque il dovere, e non il merito, deve avere sull'animo l'influenza, non solo più determinata, ma anche, quando sia rappresentato nella giusta luce della sua inviolabilità, più penetrante. Ai tempi nostri, in cui si spera di far presa sull'animo con sentimenti struggenti che inteneriscono il cuore, o con pretese altisonanti rigonfie che lo appassiscono in luogo di rafforzarlo, molto più che con una sobria e seria rappresentazione del dovere, che meglio si adegua all'imperfezione umana e ai progressi nella virtù, il suggerimento di quel metodo è più necessario che mai. Presentare ai ragazzi come modello azioni come nobili, magnanime e gloriose, nella credenza di conquistarli ispirando loro entusiasmo, manca in pieno lo scopo. Poiché, infatti, essi sono ancora così indietro nell'osservanza dei doveri più comuni, e anche nel retto giudizio su di essi, questo equivale, col tempo, a farne dei sognatori. Ma anche nella parte istruita ed esperta dell'umanità questi presunti moventi, quando non siano di danno, sono per lo meno del tutto incapaci di avere sul cuore quella genuina efficacia morale che, pure, si aveva di mira.

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

Vediamo ora in un esempio se, nella rappresentazione di un'azione come azione nobile e magnanima, si trovi un movente soggettivamente più forte che se questa fosse rappresentata semplicemente come dovere, in rapporto alla severa legge morale. L'atto con

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

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

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

Il metodo segue, dunque, questo procedimento. "Anzitutto", il giudicare secondo le leggi morali deve divenire un'occupazione naturale, che accompagna le nostre azioni così come l'osservazione delle libere azioni altrui. Si tratta di farne, per dir così, un'abitudine, e di acuminarla domandandosi, in primo luogo, se l'azione sia oggettivamente conforme alla legge morale, e a quale. E, qui, l'attenzione a quella legge che fornisce soltanto il fondamento dell'obbligatorietà la distingue da quella che indica effettivamente l'obbligazione ("leges obligandi a legibus obligantibus") (come, per esempio, la legge di ciò che esige da me il "bisogno" degli uomini, in contrapposto a ciò che esige da me il loro "diritto": quest'ultima cosa mi prescrive doveri essenziali, la prima solo doveri extraessenziali); e insegna, così, a distinguere doveri di specie diversa, che confluiscono in un'azione. Il secondo punto, su cui deve dirigersi l'attenzione, è la domanda: se l'azione avvenga anche (soggettivamente) "per la legge morale", e contenga quindi in sé, non solo correttezza etica come fatto, ma anche valore etico come intenzione, secondo la sua

massima. Ora, non c'è dubbio che questo esercizio, e la coscienza che con ciò la nostra ragione vien coltivata a giudicare esclusivamente di ciò che è pratico, finirà col suscitare anche, a poco a poco, un sicuro interesse per la legge della ragione stessa e, quindi, per le azioni moralmente buone. Noi finiamo, infatti, con l'amare ciò la cui considerazione ci fa sentire la possibilità di ampliare l'uso delle nostre forze conoscitive: e questo è eminentemente favorito da ciò in cui s'incontra la correttezza morale. Infatti, in un tal ordine di cose soltanto la ragione può trovarsi bene, con la sua facoltà di determinare a priori, secondo principi, ciò che deve avvenire. Un osservatore della natura finisce pur con l'amare oggetti che, a tutta prima, urtavano la sua sensibilità, quando in essi scopre la mirabile finalità della loro organizzazione, e alimenta la sua ragione col contemplarli; e Leibniz, dopo aver osservato accuratamente un insetto al microscopio, lo rimetteva senza fargli danno sulla sua foglia, perché trovava di aver tratto un insegnamento dall'osservarlo, e quasi di aver ricevuto da lui un beneficio.

Ma questa occupazione della facoltà di giudicare, che ci fa percepire le nostre proprie forze conoscitive, non è ancora, in sé, l'interesse per le azioni e la loro moralità. Essa fa sì soltanto che ci si intrattenga volentieri in un tale giudizio, e conferisce alla virtù, o al modo di pensare secondo leggi morali, una forma di bellezza che suscita ammirazione, ma che non viene ancora, per questo, ricercata ("laudatur et alget"). Lo stesso avviene in tutto ciò la cui contemplazione soggettivamente suscita in noi una coscienza dell'armonia delle nostre facoltà rappresentative, sicché noi sentiamo rafforzata tutta la nostra capacità di conoscere (intelletto e immaginazione): ciò produce un piacere che si può comunicare anche agli altri, pur restandoci indifferente l'esistenza dell'oggetto, dato che in esso si scorge soltanto l'occasione per accorgerci delle disposizioni di talenti in noi, che ci innalzano al di sopra dell'animalità. Ma ora interviene il "secondo" esercizio: quello di far notare la purezza del volere nell'esibizione vivace di un'intenzione morale, per mezzo di esempi: dapprima solo in forma di perfezione negativa, mostrando che, su una azione per dovere, non influisce come fondamento di determinazione alcun movente tratto dalle inclinazioni. Con ciò l'allievo vien reso attento alla coscienza della sua "libertà" e, sebbene quella rinuncia a tutta prima provochi una sensazione di dolore, pure, dato che sottrae quell'allievo alla costrizione di veri e propri bisogni, essa gli annunzia, al tempo stesso, una liberazione da insoddisfazioni molteplici, in cui quei bisogni lo avvolgono: e così rende libero l'animo a ricevere una sensazione di soddisfazione da altre fonti. Il cuore viene liberato e sollevato da un peso che sempre, segretamente, lo opprime, quando in pure decisioni morali, di cui si presenta l'esempio, si rende palese all'uomo una facoltà che altrimenti egli mai conoscerebbe rettamente: la "libertà interiore" di affrancarsi a tal punto dall'impetuoso assalto delle inclinazioni, che nessuna tra esse, neppure la più cara, influenza una decisione in cui noi, ora, dobbiamo servirci della nostra ragione. In un caso in cui io solo so che il torto si trova dalla mia parte, e in cui - nonostante che il confessarlo liberamente, e l'offrire riparazione, contraddica così fortemente alla vanità, all'interesse personale, e persino all'antipatia non ingiustificata verso colui di cui ho leso il diritto - tuttavia io riesca a superare tutte queste difficoltà, è pur contenuta la coscienza di una indipendenza dalle inclinazioni, dal favore delle circostanze e dalla possibilità di trovarvi soddisfazione: indipendenza che, per un altro verso, io non posso non trovare per me assolutamente salutare. Ora la legge del dovere trova mediante il valore positivo che la sua osservanza ci fa sentire un più facile accesso, grazie al "rispetto per noi stessi", nella coscienza della nostra libertà. Su di esso, se ben fondato - e se all'uomo ripugna più di ogni altra cosa trovarsi spregevole e indegno ai propri occhi nell'esaminare se stesso -, può ora innestarsi ogni retta intenzione morale: poiché questo è il migliore, anzi l'unico custode per tener fuori dall'animo impulsi ignobili e corruttori.

Immanuel Kant – Critica della ragion pratica

Ho voluto indicare, qui, solo le massime più generali del metodo di una formazione e di un esercizio morali. La molteplicità dei doveri avrebbe richiesto, oltre a ciò, per ciascuno di essi, speciali determinazioni, e avrebbe quindi costituito un compito molto più esteso: mi si scuserà perciò se, in uno scritto come questo, che è soltanto preparatorio, mi sono accontentato di quei tratti fondamentali.

CONCLUSIONE

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e di reverenza sempre nuove e crescenti, quanto più spesso e più a lungo il pensiero vi si ferma su: “il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me”. Queste due cose, non ho da cercarle fuori della portata della mia vista, avvolte in oscurità, e nel trascendente; né devo, semplicemente, presumerle: le vedo davanti a me, e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal luogo, che occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo a grandezze immensurabili, con mondi sopra mondi, e sistemi di sistemi; e, oltre a ciò, ai tempi senza confine del loro movimento periodico, del loro inizio e del loro durare. La seconda parte dal mio Io invisibile, dalla mia personalità; e mi rappresenta in un mondo che ha un'infinità vera, ma è percepibile solo dall'intelletto, e con il quale (ma, perciò, anche al tempo stesso con tutti quei mondi visibili) mi riconosco in una connessione non semplicemente accidentale, come nel primo caso, bensì universale e necessaria. La prima veduta, di un insieme innumerabile di mondi, annienta, per così dire, la mia importanza di “creatura animale”, che dovrà restituire la materia di cui è fatta al pianeta (un semplice punto nell'universo), dopo essere stata dotata per breve tempo (non si sa come) di forza vitale. La seconda, al contrario, innalza infinitamente il mio valore, come valore di una “intelligenza”, in grazia della mia personalità, in cui la legge morale mi rivela una vita indipendente dall'animalità, e perfino dall'intero mondo sensibile: almeno per quel che si può desumere dalla destinazione finale della mia esistenza in virtù di questa legge; la quale destinazione non è limitata alle condizioni e ai confini di questa vita, ma va all'infinito.

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

Ora, quell'esempio può consigliare di mettersi sulla stessa strada nel trattare le disposizioni morali della nostra natura, e darci la speranza di giungere a un risultato altrettanto buono. Abbiamo pure a disposizione gli esempi della ragione che giudica in materia morale. Analizzarli nei loro concetti elementari e, in mancanza della “matematica”, intraprendere tuttavia un procedimento analogo a quello della “chimica”, di “separazione”

dell'empirico dal razionale, che in essi si possa trovare, con ripetute ricerche sul comune intelletto dell'uomo, può darci entrambi gli elementi allo stato puro e - cosa che ciascuno per sé solo può fare - farceli riconoscere con certezza; e così porre rimedio, sia alla confusione di un giudizio ancora rozzo e non esercitato, sia (cosa assai più necessaria) alle "stravaganze geniali" con cui, come sogliono fare gli adepti della pietra filosofale, senza alcuna indagine metodica e conoscenza della natura si promettono sognati tesori, e si dilapidano i veri. In una parola: la scienza (criticamente cercata, e metodicamente introdotta) è la stretta porta che conduce alla dottrina della saggezza, se con questa s'intende, non solo ciò che si deve fare, ma ciò che deve servire da guida ai "maestri" per spianare alla saggezza un cammino aperto e facilmente riconoscibile, che ciascuno debba percorrere, assicurando chi li segua dai passi falsi: una scienza di cui deve sempre restare custode la filosofia, alle cui ricerche sottili il pubblico non ha da prendere parte alcuna; mentre deve partecipare alle sue "dottrine", che solo dopo una siffatta elaborazione gli si possono presentare con buona chiarezza.

Note dell'Autore

A1. Affinché non ci si immagini di trovare qui “incoerenze”, quando chiamo la libertà «condizione della legge morale», e, nella trattazione successiva, affermo che la legge morale è la condizione a cui soltanto possiamo “divenire consapevoli” della libertà, voglio ricordare soltanto che la libertà è, bensì, la "ratio essendi" della legge morale, ma la legge morale è la "ratio cognoscendi" della libertà. Se, infatti, la legge morale non fosse anzitutto chiaramente pensata nella nostra ragione, non ci considereremmo mai autorizzati ad “ammettere” qualcosa come la libertà (anche se questa non ha in sé nulla di contraddittorio). Ma, se non vi fosse libertà, “non si potrebbe” affatto trovare in noi la legge morale.

A2. La congiunzione della causalità come libertà con la causalità come meccanismo naturale - la prima assicurata dalla legge morale, la seconda dalla legge di natura, e precisamente in un medesimo soggetto, l'uomo - è impossibile, se l'uomo stesso non è rappresentato in rapporto alla prima come un essere in sé, e in rapporto alla seconda come fenomeno: quello nella coscienza pura, questo nell'“empirica”. Senza di ciò, la contraddizione della ragione con se stessa sarebbe inevitabile.

A3. Un recensore, che voleva rimproverare qualcosa a questo scritto, c'è riuscito meglio di quel che lui stesso potesse credere, dicendo che in esso «non si pone alcun nuovo principio della moralità, ma soltanto una “nuova formula”». Ma chi pretenderebbe di trovare e, per dir così, di inventare per primo un nuovo principio di ogni moralità? Quasi che, prima di lui, il mondo fosse stato ignaro di ciò che è il dovere, o non avesse fatto altro che avvolgersi nell'errore. Ma chi sa che cosa significhi per un matematico una formula, che determina esattamente ciò che si deve fare per risolvere un problema senza sbagliare, non giudicherà come qualcosa di insignificante e di superfluo una formula che fa ciò rispetto ad ogni dovere. [Il recensore è il Tittel, a p. 35 della sua opera citata qui alla nota 11.]

A4. Mi si potrebbe ancora domandare, a guisa di obiezione, perché io non abbia anzitutto definito il concetto della “facoltà di desiderare o del sentimento di piacere”. Ma questo rimprovero sarebbe ingiusto: perché questa definizione, in quanto data in psicologia, era giusto presupporla. E' vero che la definizione, qui, poteva essere costruita in modo che il sentimento del piacere fosse posto a fondamento della determinazione della facoltà di desiderare (così come suole anche accadere comunemente). In tal modo, il principio supremo della filosofia pratica sarebbe necessariamente dovuto riuscire “empirico”: ma questa è la prima cosa da decidere e, in questa Critica, sarà confutata interamente. Voglio pertanto dare qui questa definizione, quale dev'essere per lasciare all'inizio indeciso, come è giusto, codesto punto controverso. - La "vita" è la facoltà di un essere, di operare secondo leggi della facoltà di desiderare. La "facoltà di desiderare" è la sua capacità di esser causa, mediante le sue rappresentazioni, della realtà degli oggetti di tali rappresentazioni. "Piacere" è la rappresentazione dell'accordo dell'oggetto, o dell'azione, con le condizioni "soggettive" della vita: ovvero con la capacità di causare, che una rappresentazione ha rispetto alla realtà del suo oggetto (ovvero della determinazione delle forze del soggetto all'azione che la produce). Di più non ho bisogno, per la Critica di oggetti tratti dalla psicologia: il resto lo farà la Critica stessa. Ci si accorge facilmente che la questione, se il piacere debba in ogni caso essere posto a fondamento della facoltà di desiderare o se, a certe condizioni, il piacere stesso segua soltanto la determinazione di tale facoltà, in forza di queste definizioni è lasciata impregiudicata. Essa si compone, infatti, esclusivamente di elementi dell'intelletto puro, cioè di categorie, che non contengono nulla di empirico. Una

tal cautela è da raccomandarsi molto, in tutta la filosofia, e, tuttavia, spesso viene trascurata: la cautela, cioè, di non anticipare con una definizione arrischiata i propri giudizi, prima di avere scomposto completamente il concetto: ciò che spesso avviene solo molto tardi. Nell'intero corso della Critica (della ragione teoretica, così come della pratica) si osserverà anche che, in esso, s'incontrano molteplici occasioni per completare mancanze del vecchio procedimento dogmatico della filosofia, e per correggere difetti, non osservabili prima che, nel trattare i concetti, si faccia un uso della ragione che la coinvolga in tutti i suoi aspetti.

A5. Più che l'incomprensibilità, mi preoccupano eventuali equivoci rispetto ad alcune espressioni, cercate da me con gran cura perché non sfuggisse il concetto a cui si riferiscono. Così, nella tavola delle categorie della ragion "pratica", sotto il titolo della «modalità», il "lecito" e l'"illecito" (possibile e impossibile praticamente oggettivi) hanno, nel comune uso linguistico, quasi lo stesso senso delle successive categorie del «doveroso» e dell'«opposto al dovere». Qui, però, la prima espressione deve significare ciò che concorda, o contrasta, con un precetto pratico semplicemente "possibile" (come, ad esempio, la soluzione di tutti i problemi della geometria e della meccanica); la seconda, ciò che si trova nello stesso rapporto con una legge "data realmente" nella ragione in generale: e questa differenza di significato non è del tutto estranea neppure all'uso linguistico comune, anche se è alquanto inusitata. A un oratore come tale, ad esempio, è "illecito" foggiare nuove parole o locuzioni: al poeta è, in certa misura, "lecito". In nessuno dei due casi si pensa al dovere. Perché, se qualcuno vuol perdere la fama di oratore, nessuno può impedirglielo. Si tratta, qui, solo della distinzione degli "imperativi", a seconda che il fondamento di determinazione sia problematico, assertorio o apodittico. Così pure, nella nota in cui ho contrapposto tra loro le idee morali di perfezione pratica nelle diverse scuole filosofiche, l'idea della "saggezza" è distinta da quella della "santità", sebbene in fondo, e oggettivamente, io le abbia dichiarate equivalenti. Ma in quel passo io intendo solo quella saggezza che l'uomo (stoico) si attribuisce e, quindi, l'ho intesa "soggettivamente", come proprietà dell'uomo. (Forse anche l'espressione «virtù», di cui lo stoico fa del pari grande sfoggio, potrebbe meglio designare la caratteristica della sua scuola.) Ma l'espressione "postulato" della ragion pura pratica poteva più di ogni altra dare occasione a equivoci, se vi si fosse mescolato il significato che hanno i postulati nella matematica pura, dove comportano certezza apodittica. Qui, però, essi postulano la "possibilità di un'operazione", il cui oggetto è stato già prima riconosciuto a priori teoreticamente, e con certezza piena, come possibile. L'altro postulato, per contro, postula la possibilità di un "oggetto" stesso (di Dio e dell'immortalità dell'anima) in base a leggi "pratiche" apodittiche, e, quindi, solo in funzione di una ragione pratica. Codesta certezza della possibilità postulata, qui, non è punto teoretica, e neppure, quindi apodittica: cioè, non manifesta una necessità riconosciuta rispetto all'oggetto, bensì un'ammissione necessaria rispetto al soggetto, che deve seguire una legge obbiettiva, ma pratica, e, pertanto, è semplicemente una ipotesi necessaria. Non mi è riuscito di trovare una migliore espressione per tale necessità razionale soggettiva, e tuttavia vera e incondizionata.

A6. I nomi che designano i seguaci di una scuola hanno sempre comportato, in ogni tempo, molte discussioni pretestuose; come quando uno dice «N è un idealista», anche se N, non solo ammette, ma sostiene che alle nostre rappresentazioni di cose esterne corrispondono oggetti reali di cose esterne, solo perché egli vuole che la forma della loro intuizione non dipenda da esse ma soltanto dall'animo umano.

[La punta polemica è diretta contro la recensione alla "Critica della ragion pura" comparsa anonima nelle «Gelehrten-Anzeigen» di Göttingen del 19 gennaio 1782: opera di Christian Garve (1742-1798), abbreviata da G. Heinrich Feder (1740-1821) e più tardi ripubblicata in

forma integrale dallo stesso Garve nella «Allgemeine Deutsche Bibliothek» del Nicolai (Berlin 1783).]

A7. Le proposizioni che in matematica, o nella dottrina della natura, son chiamate “pratiche”, dovrebbero propriamente chiamarsi “tecniche”. Con la determinazione del volere, infatti, codeste dottrine non hanno assolutamente nulla che fare, esse presentano soltanto il molteplice della possibile operazione, il quale è sufficiente a produrre un certo effetto, e sono quindi altrettanto teoretiche quanto tutte le proposizioni che enunciano la connessione di una causa con un effetto. Chi, poi, desidera l'effetto, deve anche consentire all'esistenza della causa.

A8. Per di più, l'espressione "sub ratione boni" è anche ambigua. Essa può infatti significare che noi ci rappresentiamo qualcosa come buono se e “perché lo desideriamo” (vogliamo), o, al contrario, che noi desideriamo qualcosa “perché ce lo rappresentiamo come buono”. Nel primo caso, il fondamento per cui il concetto dell'oggetto si determina con e concetto di un oggetto buono è il desiderio; nel secondo, il fondamento del desiderio (volontà) è il concetto dell'oggetto buono. Nel primo caso, quindi, "sub ratione boni" viene a significare che noi vogliamo qualcosa “sotto l'idea” del bene, nel secondo che lo vogliamo “in conseguenza di tale idea”, che deve precedere il volere come suo fondamento di determinazione.

A9. Di ogni azione conforme alla legge, che tuttavia non sia compiuta per la legge, si può affermare che è morale unicamente secondo la “lettera”, ma non secondo lo “spirito” (l'intenzione).

A10. Se si esamina attentamente il concetto del rispetto verso le persone, quale è stato esposto più su, ci si accorge che esso riposa sempre sulla consapevolezza di un dovere, che un esempio ci pone sotto gli occhi; e che, quindi, il rispetto non può mai avere altro fondamento che morale. Ed è cosa assai buona, e utile alla conoscenza anche psicologica degli uomini, fare attenzione, in tutti i casi in cui usiamo tale espressione, alla considerazione nascosta e meravigliosa, ma tutt'altro che infrequente, che, nei suoi giudizi, l'uomo fa della legge morale.

A11. Un singolare contrasto forma con questa legge il principio della propria felicità, che alcuni vorrebbero erigere a principio supremo della moralità. Esso suonerebbe così: “Ama te stesso sopra ogni cosa, e Dio e il tuo prossimo per amore di te”.

A12. La “convinzione” dell'immutabilità della propria intenzione nel progresso verso il bene sembra, nondimeno, impossibile per sé, in una creatura. Per questo, la religione cristiana la fa derivare anch'essa dallo stesso spirito santificante, che produce questo fermo proposito e, con esso, la consapevolezza della costanza del progresso morale. Ma, anche naturalmente, colui che è conscio di aver persistito per un lungo tratto della sua vita, fino alla fine, nel progresso verso il meglio, e per motivi genuinamente morali, può ben formarsi la consolante speranza, benché non la certezza, che anche in un'esistenza che perduri al di là di questa vita resterà fedele a tali principi; e, per quanto egli non sia qui mai giustificato ai suoi propri occhi, né possa mai sperare ciò - anche con il futuro incremento della sua perfezione naturale, che, peraltro, rende più estesi anche i suoi doveri -, tuttavia in questo progresso che, pur riguardando un traguardo posto all'infinito, vale per Dio come un possesso, egli può avere una prospettiva su un avvenire “beato”. Questa, infatti, è l'espressione di cui si serve la ragione per designare un “benessere” perfetto, indipendente da tutte le cause accidentali del mondo: benessere che, al pari della “santità”, è un'idea che può esser contenuta solo in un progresso infinito e nella sua totalità, e che, pertanto, non viene mai pienamente raggiunta dalla creatura.

A13. Generalmente si è dell'opinione che la concezione morale degli Stoici non abbia nulla da invidiare, in fatto di purezza, al precetto morale cristiano: eppure, la loro differenza è

molto evidente. Il sistema stoico faceva della coscienza della propria forza d'animo il cardine su cui doveva ruotare ogni intenzione morale, e, sebbene i suoi seguaci parlassero di doveri, e anche li determinassero benissimo, pure ponevano il movente, e il vero e proprio motivo determinante della volontà, in una elevazione del carattere al di sopra dei moventi dei sensi, inferiori, e potenti solo per la debolezza dell'anima. La virtù era dunque, per loro, una sorta di eroismo del “saggio”, che si innalza al di sopra della natura animale dell'uomo e basta a se stesso. Agli altri propone, bensì, doveri, ma lui si eleva al di sopra di essi, e non è soggetto alla tentazione di trasgredire la legge morale. Ma, tutto ciò gli Stoici non avrebbero potuto fare, se si fossero rappresentati questa legge in tutta la purezza e severità che essa possiede nel precetto del Vangelo. Se per idea intendo una perfezione a cui non si può trovare nulla di adeguato nell'esperienza, le idee morali non sono perciò nulla di trascendente, tali, cioè, che noi non ne possiamo neppure determinare sufficientemente il concetto, o a cui sia incerto se vi corrisponda dove che sia un oggetto, come accade alle idee della ragione speculativa: esse servono da modello alla perfezione pratica, da direttiva indispensabile della condotta morale, e, al tempo stesso, da “criterio di paragone”. Se, ora, considero la “morale cristiana” sotto il suo aspetto filosofico, paragonata con le idee delle scuole greche, essa apparirebbe così: le idee dei Cinici, degli Epicurei, degli Stoici e dei Cristiani sono: la semplicità naturale, la prudenza, la saggezza e la santità. Rispetto al cammino per pervenirvi, i filosofi greci si distinguevano tra loro in quanto i Cinici ritenevano sufficiente a ciò l'intelletto umano comune, gli altri solo la via della scienza: tutti, comunque, il semplice “uso delle forze naturali”. La morale cristiana, poiché stabilisce (come si deve fare) il proprio precetto con tanta purezza e severità, toglie all'uomo la fiducia di potersi pienamente adeguare, almeno in questa vita; ma, al tempo stesso, anche la ristabilisce, nel senso che, se noi operiamo bene per quanto è in nostro potere, possiamo sperare che quello che non è in nostro potere ci venga concesso da un'altra parte, sappiamo noi in che modo o no Aristotele e Platone si differenziavano solo rispetto all'origine dei nostri concetti morali.

A14. A questo proposito, e per mostrare il carattere proprio di tali concetti, mi limito a osservare ancora che, mentre si attribuiscono a Dio diverse proprietà la cui qualità si pensa che convenga anche alle creature, con la sola differenza che nel primo caso esse vengono elevate al più alto grado - per esempio, potenza, scienza, presenza, bontà, eccetera, che vengono ad essere onnipotenza onniscienza, onnipresenza, infinita bontà, eccetera -, ve ne sono tre che vengono attribuite a Dio in modo esclusivo, e senza specificazione di grandezza. Tutte e tre sono morali: egli è il solo “santo”, il solo “beato”, il solo “saggio”. Tali concetti, infatti, portano già in sé il carattere dell'illimitatezza. Secondo il loro ordine, egli è dunque anche il “santo legislatore” (e creatore), il “buon reggitore” (e conservatore) e il “giusto giudice”: tre proprietà che contengono in sé tutto ciò per cui Dio diviene oggetto di religione. A quelle si aggiungono da sé, nella ragione, le perfezioni metafisiche conformi.

A15. L'“erudizione” non è, propriamente, altro che il complesso delle scienze “storiche”. Di conseguenza, solo l'insegnante di teologia rivelata può dirsi «erudito di cose divine». Se si volesse chiamare erudito anche chi è in possesso di scienze razionali (matematica e filosofia) - sebbene questo contrasti già con il significato della parola (nell'erudizione rientrando solo ciò che deve essere “insegnato”, e che, quindi, uno non può acquisire da sé, con la ragione) -, in ogni caso il filosofo, con la sua conoscenza di Dio intesa come scienza positiva, farebbe troppo cattiva figura nel farsi chiamare, per questo, «erudito».

A16. Ma, anche qui, non potremmo proteggerci dietro il pretesto di un'esigenza della “ragione”, se non ci stesse davanti un concetto, problematico bensì, ma inevitabile della ragione: quello, cioè, di un essere assolutamente necessario. Tale concetto ha ora da essere determinato, e ciò avviene quando vi si aggiunge la spinta ad estenderlo: fondamento

oggettivo di un bisogno della ragione speculativa, di determinare più precisamente il concetto di un essere necessario, che abbia da servire da fondamento originario agli altri, e di renderlo, con ciò, conoscibile. Senza questi necessari problemi antecedenti, non vi è alcuna esigenza, per lo meno nessuna esigenza della “ragion pura”: tutti gli altri sono bisogni dell'inclinazione.

A17. Nel «Deutsches Museum» del febbraio 1787 si trova la trattazione di una testa assai fine e chiara, il compianto Wizenmann, di cui è da compiangere la morte prematura. Qui egli contesta il diritto di concludere, da un'esigenza, alla realtà oggettiva del suo oggetto: e chiarisce il suo argomento con l'esempio di un innamorato impazzito dietro un'idea di bellezza, che è soltanto una sua immaginazione, il quale pretendesse che un tal oggetto esista in qualche parte realmente. Io gli do su questo punto pienamente ragione, in tutti i casi in cui il bisogno si fonda sull'“inclinazione”: questa non può mai postulare, per colui che ne è affetto, l'esistenza del suo oggetto; e ancor meno contiene un'esigenza valida per ciascuno, ma è un fondamento puramente soggettivo del desiderio. Nel nostro caso si tratta, però, di un'“esigenza razionale”, che scaturisce da un fondamento di determinazione oggettiva della volontà, e cioè dalla legge morale: la quale obbliga necessariamente ogni essere razionale, e, quindi, autorizza a presupporre a priori le condizioni ad essa necessarie nella natura, rendendole inseparabili dal pieno uso pratico della ragione. E' un dovere rendere possibile, secondo il massimo delle nostre capacità, il sommo bene: pertanto, esso deve anche essere possibile. Di conseguenza, è altresì inevitabile, per ogni essere razionale nel mondo, presupporre ciò che è necessario alla possibilità oggettiva di quel sommo bene. La presupposizione è altrettanto necessaria quanto la legge morale, in riferimento alla quale soltanto è valida.

[Thomas Wizenmann è l'unico oppositore nominato esplicitamente da Kant in questa "Critica". Egli aveva pubblicato anonimo a Lipsia, nel 1786, uno scritto sui "Risultati della filosofia di Mendelssohn e di Jacobi", a cui Kant si riferì nell'articolo della «Berliner Monatsschrift», "Was heisst, sich im Denken orientieren" (ottobre 1786). Il Wizenmann ebbe appena il tempo di rispondere con l'articolo del «Deutsches Museum» ([1787] I, p.p. 116-156) a cui allude la nota di Kant, prima che la morte lo cogliesse, il 22 febbraio 1787. A questa discussione col Wizenmann risale l'interesse di Kant per la reviviscenza dello spinozismo, dimostrata anche dall'accento al Mendelssohn di p. 213, e poi dai richiami frequenti, sebbene indiretti, negli ultimi abbozzi del cosiddetto "Opus postumum".]

A18. E' del tutto consigliabile lodare azioni in cui riluca un'intenzione e un'umanità magnanima, disinteressata e partecipe degli altrui sentimenti. Ma in ciò si deve puntare, non tanto sulla elevazione dell'anima, che è molto momentanea e transitoria, quanto piuttosto sulla sottomissione del cuore al dovere, da cui ci si può attendere un'impressione più durevole perché questa implica principi, quella soltanto emozioni. Basta pensarci un po', e si troverà sempre una colpa, di cui l'autore si carica, per questo o quel motivo, verso il genere umano (foss'anche solo quella di fruire, grazie all'ineguaglianza degli uomini nella costituzione civile, di vantaggi di cui, perciò, altri devono maggiormente essere privi), per evitar di schiacciare l'immagine del “dovere” sotto quella del “meritorio”.